

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „SFÂNTUL ANDREI ȘAGUNA“ DIN SIBIU



STUDIA DOCTORALIA ANDREIANA



NR. 2/2023

EDITURA ANDREIANA

FACULTATEA DE TEOLOGIE „ANDREI ȘAGUNA” DIN SIBIU

Studia Doctoralia Andreiana

II

Anul XII / Nr. 2 (iulie-decembrie) 2023

Editura Andreiana, Sibiu

ISSN 3008-5969

ISSN-L 2285-8555

Studia Doctoralia Andreiana



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



Colegiul editorial:

PREȘEDINTE:

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

REDACTOR-ȘEF:

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

MEMBRI:

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

Prof. Dr. Sebastian MOLDOVAN
Pr. Prof. Dr. Constantin NECULA
Pr. Conf. Dr. Habil. Nicolae MOȘOIU
Pr. Conf. Dr. Habil. Constantin OANCEA
Conf. Dr. Habil. Ciprian TÖROCZKAI
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
Web: <https://teologie.ulbsibiu.ro/studia-doctoralia-andreiana/>

CUPRINS

| | |
|-----------------|---|
| EDITORIAL | 7 |
|-----------------|---|

BIBLICE-SISTEMATICE

| | |
|---|-----|
| Drd. Fabian FILIPESCU <i>Rugăciunea cărturarului Ezdra (9, 6-15) – introducere, text și scurt comentariu exegetic.....</i> | 13 |
| Pr. Drd. Florin Nicu BODOC <i>Mântuitorul Iisus Hristos – Chipul lui Dumnezeu în epistolele Sfântului Apostol Pavel.....</i> | 30 |
| Drd. Eugen GANȚOLEA <i>Hristocentrismul Creației. Repere din perspectiva paradigmei științifice cosmologice actuale</i> | 50 |
| Pr. Drd. Mihail-Iustin MITREA <i>Aspecte ale terminologiei hristologice la Sfântul Chiril al Alexandriei</i> | 69 |
| Pr. Drd. Bogdan-Sergiu MARIAN <i>Aspecte etice în Cartea I a Constituțiilor Apostolice, intitulată Învățătură universală privind laicii.....</i> | 81 |
| Drd. Mina IVANOV <i>Scrisoarea mitropolitului Marcu Eugenicul al Efesului adresată papei Eugeniu al IV-lea</i> | 95 |
| Pr. Drd. Andrei IERIMA <i>Dreptatea (socială) în contextul cultural și religios al popoarelor semite.....</i> | 110 |
| Pr. Drd. Ilie Alin BÎRSAN <i>Perspective creștine asupra meditației.....</i> | 125 |

| | |
|---|-----|
| Drd. Constantin-Radu ILIESCU <i>Metafizică integrală sau ontologie teologică în Ghidul rătăciților al lui Moise Maimonide?</i> | 141 |
| Drd. Andrei-Cristian PĂTRAȘCU <i>Libertatea religioasă – dezvoltare, fundamente și aplicare</i> | 154 |
| Pr. Drd. Gabriel GOSTA <i>Cununia – Taina iubirii. Unitatea și indisolubilitatea căsătoriei în învățătura Bisericii Ortodoxe</i> | 177 |
| Pr. Drd. Emanuel-Ioan PAVEL <i>Educația religioasă în contextul migrației – premisă fundamentală a unei familii trainice</i> | 193 |
| Drd. Sergiu-Vlăduț MELEG <i>Învățătura antropologică răsăriteană despre paza minții (voŭc) în scrierile Sfântului Paisie Aghioritul și actualitatea ei</i> | 206 |
| Pr. Marius-Adrian FĂRCAȘ <i>Implicații morale ale folosirii tehnicii în viața creștină cotidiană</i> | 220 |
| Ierom. Drd. Ilarion (Dragoș-Florin) POSTOLICĂ <i>Influența tehnologiei asupra vieții spirituale a creștinilor</i> | 235 |

PRACTICE-ISTORICE

| | |
|---|-----|
| Arhid. Drd. Adrian-Nicolae URSU <i>Criza liturgică în concepția părintelui Alexander Schmemmann</i> | 251 |
| Protos. Calist (Cosmin Flaviu) MAGYAR <i>Icoana și Synaxa euharistică</i> | 263 |
| Pr. Drd. Constantin-Ciprian BLAGA <i>Senectutea în lumina Sfintelor Canoane</i> | 295 |
| Drd. Laurențiu LUCACI <i>Paternitatea scrisorii episcopului Leon al Ohridei către episcopul Ioan al Traniei văzută prin prisma relației dintre Patriarhul Mihail Cerularie și episcopul bulgar</i> | 309 |
| Drd. Daniel-Ionuț CREȚU <i>Atitudinea pro-bizantină a regelui Ludovic al IX-lea al Franței în timpul domniei împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul</i> | 320 |

| | |
|---|-----|
| Arhid. Drd. Calinic (Vasile Cristian) NISTOR <i>Colonizarea Comitatului Maramureș de către slavi în secolul al XIV-lea</i> | 332 |
| Pr. Drd. Sorin MUSTAȚĂ <i>Parohia Ortodoxă Vad – arhiva iconografică</i> | 344 |
| Pr. Drd. Silvică-Ionuț BUCȘĂNEANU <i>Pr. Prof. Dr. Mihail Bulacu – strălucit predicator al Bisericii</i> | 358 |
| Drd. Ștefan PÎNTEA <i>Gheorgy Sviridov – artistul în căutarea sensului</i> | 371 |
| Pr. Drd. Daniel PUJA-DUMITRESCU <i>„Pe mine nu mă vede nimeni”: drama copiilor și a tinerilor în epoca Inteligenței Artificiale. Perspective pastorale și de cateheză creștină</i> | 382 |
| AUTORI..... | 392 |

EDITORIAL

Studia Doctoralia Andreiana, nr. 2 din anul 2023, cuprinde 25 de articole și studii într-un număr de 394 de pagini. Din cele 25 de articole, 14 aparțin doctoranzilor de la Școala Doctorală din Sibiu, 3 articole aparțin unor doctoranzi de la Școala Doctorală din București, încă 3 articole vin din partea doctoranzilor Școlii Doctorale din Cluj-Napoca, iar alți trei doctoranzi de la Școlile Doctorale din Iași, Craiova și Arad au contribuit cu câte un studiu. De asemenea, 2 dintre articolele prezente în acest volum aparțin unor absolvenți ai ciclului de licență și master de la Sibiu.

Articolele din acest număr, 2 din anul 2023, reprezintă rezultatul prezentărilor susținute de către autori la Simpozionul Doctoranzilor din 16 iunie 2023, iar o parte dintre lucrările de față au fost susținute și la Simpozionul Doctoranzilor din 4 decembrie 2023, ele fiind repartizate în două secțiuni principale, anume: Biblice-Sistematice (15 studii) și Practice-Istorice (10 studii).

În secțiunea ***Biblice-Sistematice***, Drd. Fabian Filipescu, de la Școala Doctorală din Sibiu, a contribuit cu studiul intitulat *Rugăciunea cărturarului Ezdra (9, 6-15) – introducere, text și scurt comentariu exegetic*, scris sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Horia Oancea.

Pr. Drd. Florin Nicu Bodoc, sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae-Viorel Moșoiu, a scris studiul *Mântuitorul Iisus Hristos – Chipul lui Dumnezeu, în epistolele Sfântului Apostol Pavel*.

Drd. Eugen Ganțolea a contribuit cu articolul intitulat *Hristocentrismul creației. Repere din perspectiva paradigmei științifice cosmologice*, redactat sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae-Viorel Moșoiu.

Pr. Drd. Mihail-Iustin Mitrea, tot sub coordonarea Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae-Viorel Moșoiu, a oferit materialul cu titlul *Aspecte ale terminologiei hristologice la Sfântul Chiril al Alexandriei*.

Pr. Drd. Bogdan-Sergiu Marian, coordonat de către Conf. Univ. Dr. Ciprian Toroczka, a oferit spre publicare articolul *Aspecte etice în Cartea I a Constituțiilor Apostolice, intitulată Învățătură universală privind laicii*.

Drd. Mina Ivanov, de la Școala Doctorală „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea București, a contribuit cu articolul *Scrisoarea mitropolitului Marcu Eugenicul al Efesului adresată papei Eugeniu al IV-lea*, articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Daniel Benga.

Din partea Școlii Doctorale „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie „Nicolae Ivan” din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Pr. Drd. Andrei Ierima a publicat studiu intitulat *Dreptatea (socială) în contextul cultural și religios al popoarelor semite*, redactat sub îndrumarea Diac. Lect. Univ. Dr. Stelian Pașca-Tușa.

Pr. Drd. Ilie Alin Bârsan, din cadrul Școlii Doctorale sibiene, coordonat de către Lect. Univ. Dr. Alina Pătru, a oferit spre publicare studiul *Perspective crește asupra meditației*.

Drd. Constantin-Radu Iliescu, de la Școala Doctorală din Cluj-Napoca și sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă, a redactat studiul *Metafizică integrală sau ontologie teologică în Ghidul rătăciților al lui Moise Maimonide*.

Drd. Andrei-Cristian Pătrașcu, de la Școala Doctorală „Sfântul Nicodim” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, Universitatea din Craiova, a publicat, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Răzvan-Nicolae Stan, studiul intitulat *Libertatea religioasă – dezvoltare, fundamente și aplicare*.

Pr. Drd. Gabriel Gosta, doctorand în cadrul Școlii Doctorale Interdisciplinare a Facultății de Teologie „Ilarion V. Felea” din Arad, Universitatea „Aurel Vlaicu”, a publicat, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan, articolul *Cununia – Taina iubirii. Unitatea și indisolubilitatea căsătoriei în învățătura Bisericii Ortodoxe*.

Pr. Drd. Emanuel-Ioan Pavel, de la Sibiu, coordonat de Conf. Univ. Dr. Ciprian Toroczkai, a contribuit la acest număr al revistei cu studiul *Educația religioasă în contextul migrației – premisă fundamentală a unei familii trainice*.

Drd. Sergiu-Vlăduț Meleg, din cadrul Școlii Doctorale din Iași, îndrumat de către Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan C. Teșu, a oferit spre publicare studiul intitulat *Învățătura antropologică răsăriteană despre paza minții (νοῦς) în scrierile Sfântului Paisie Aghioritul și actualitatea ei*.

Absolvent al Facultății de Teologie din Sibiu, Pr. Marius-Adrian Fărcaș, îndrumat de către Prof. Univ. Dr. Sebastian Moldovan, a redactat studiul *Implicații morale ale folosirii tehnicii în viața creștină cotidiană*.

Un ultim studiu al acestei secțiuni aparține Ierom. Drd. Ilarion (Dragoș-Florin) Postolică, de la Școala Doctorală sibiană, coordonat de Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel, și este intitulat *Influența tehnologiei asupra vieții spirituale a creștinilor*.

Cea de a doua secțiune de studii a numărului curent al revistei noastre, ***Practice-Istoric***, adună laolaltă 10 studii și articole de specialitate. Această

secțiune este deschisă de către Arhid. Drd. Adrian-Nicolae Ursu, îndrumat de către ÎPS Prof. Univ. Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, care a contribuit cu studiul intitulat *Criza liturgică în concepția părintelui Alexander Schmemmann*.

Protos. Calist (Cosmin Flaviu) Magyar, absolvent al Facultății de Teologie sibiene, îndrumat de către Prof. Univ. Dr. Ciprian-Ioan Streza, a oferit spre publicare articolul *Icoana și Synaxa euharistică*.

Pr. Drd. Constantin-Ciprian Blaga, de la Școala Doctorală „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București, coordonat de către Pr. Prof. Univ. Dr. George Grigoriță, a publicat articolul *Senectutea în lumina Sfintelor Canoane*.

Drd. Laurențiu Lucaci, de la Școala Doctorală de la Cluj-Napoca, îndrumat de către Pr. Prof. Univ. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan, a contribuit în această secțiune cu studiul *Paternitatea scrisorii episcopului Leon al Ohridei către episcopul Ioan al Traniei văzută prin prisma relației dintre Patriarhul Mihail Celularie și episcopul bulgar*.

Îndrumat de către Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr, Drd. Daniel-Ionuț Crețu, doctorand la Sibiu, a contribuit prin articolul numit *Atitudinea probizantină a regelui Ludovic al IX-lea al Franței în timpul domniei împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul*.

Arhid. Drd. Calinic (Vasile Cristian) Nistor, aflat sub coordonarea Prof. Univ. Dr. Paul Bruszanowski, a oferit publicării studiul *Colonizarea Comitatului Maramureș de către slavi în secolul al XIV-lea*.

Pr. Drd. Sorin Mustață, de la Școala Doctorală din Sibiu, a redactat, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr, articolul *Parohia Ortodoxă Vad – arhiva iconografică*.

Pr. Drd. Silvică-Ionuț Bucșăneanu, din cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” din București și coordonat de către Pr. Prof. Univ. Dr. Beldiman Nicușor, a oferit articolul *Pr. Prof. Dr. Mihail Bulacu – strălucit predicator al Bisericii*.

Drd. Ștefan Pîntea, de la Sibiu, a redactat studiul *Gheorgy Sviridov – artistul în căutarea sensului*, articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Grăjdian.

Un ultim studiu publicat în acest număr al revistei noastre aparține Pr. Drd. Daniel Puia-Dumitrescu, redactat sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Valer Necula și intitulat *„Pe mine nu mă vede nimeni”: drama copiilor și a tinerilor în epoca Inteligenței Artificiale. Perspective pastorale și de cateheză creștină*.

Așadar, oferim publicului interesat acest număr al revistei *Studia Doctoralia Andreiana*, care adună la un loc un număr mare de studii și articole de

specialitate, grupate în cele două mari secțiuni: Biblice-Sistematice și Practice-Istorice. Considerăm că aceste studii ale doctoranzilor de la Școlile Doctorale din țara noastră îmbogățesc literatura noastră teologică și contribuie la dezvoltarea unor noi perspective privind cercetarea teologică, la cel mai înalt nivel academic. Mulțumim îndeosebi Înaltpreasfințitului Părinte Laurențiu, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, pentru binecuvântarea acordată acestei reviste, publicării ei, dar și pentru grija părintească pe care o poartă față de cadrele didactice, studenții și cercetătorii care contribuie în mod constant la dezvoltarea studiilor teologice în spațiul sibian creștin.

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



BIBLICE-SYSTEMATICE

Rugăciunea cărturarului Ezdra (9, 6-15) – introducere, text și scurt comentariu exegetic*

Drd. Fabian FILIPESCU

Abstract:

Chapter 9 of the book of Ezra contains a beautiful prayer of repentance uttered by Ezra the scribe when he learned that many Israelites along with the priests and Levites had broken their covenant with God by marrying women from among the pagan peoples while adopting their deities. In this article I propose to highlight some exegetical aspects of Ezra's prayer which show us that the penitential theology of the Old Testament is especially specific to the post-exilic period of the chosen people.

Keywords:

repentance, Ezdra, confession of sins, prayer, covenant

Introducere

Cartea Ezdra¹ debutează cu edictul regelui persan Cyrus prin care o parte din evreii aflați în captivitatea babiloniană din timpul lui Nabucodonosor primesc

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

¹ Trebuie amintit aici că marea majoritate a exegeților consideră că Ezdra-Neemia reprezintă o singură carte împărțită în două părți: o primă parte este dedicată refacerii templului (*Ezr*, cap. 1-6), iar cealaltă, refacerii sociale și spirituale a poporului ales întors din exilul persan (*Ezr* 7-*Ne*). Pentru detalii legate de acest subiect, a se vedea Sarah Japhet, „Composition and Chronology in the Book of Ezra-Nehemiah”, în Tamara C. Eskenazi, Kent H. Richards (eds), *Second Temple Studies 2: Temple Community in the Persian Period*, JSOT Press, Sheffield, 1994, pp. 208-215. De altfel, cu toate că împărțirea cărții în două s-ar datora scriitorilor bisericești din primele veacuri, Origen (sec. III), respectiv Ieronim (sec. IV), în Biblia ebraică, acest lucru nu apare până în sec. al XV-lea; a se vedea R.W. Klein, „Ezra-Nehemiah, Books of”, în D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 2, Doubleday, 1992, pp. 732-733. Cel mai probabil, delimitarea se datorează cuvintelor din debutul cărții Neemia: „Cuvintele lui Neemia, fiul lui Hacalia” (*Ne*

dreptul de a se întoarce în țara lor (*Ezr* 1). În ciuda unor piedici din partea samarinenilor², în mod special, templul este construit sub comanda nobilului Zorobabel, iar mai apoi sfințit și prăznuită sărbătoarea Paștilor.

Împreună cu un număr de peste 1000 de oameni, Ezdra³, un cărturar iscusit în Legea lui Moise⁴, de neam preoțesc (urmaș al lui Aaron), care își dă seama că reconstruirea templului este insuficientă atâta timp cât nu are loc și o reconstruire lăuntrică a închinătorilor lui, vine să pună rânduială în viața morală a conașionalilor săi, cu acordul regelui persan Artaxerxes.

Din punct de vedere al stilului preferat de autorul cărții⁵, caracterul autobiografic este îmbinat cu narațiunea la persoana a III-a⁶, punctul de legătură dintre ele fiind rugăciunea penitențială din capitolul 9, care ia forma unui psalm omiletic⁷.

1, 1). În Biblia ebraică, cele două cărți apar separate înaintea Cronicilor, în timp ce, în LXX, cele două sunt numite Ezdra B. Tot aici, Ezdra A e denumită cartea III Ezdra din Biblia noastră sinodală, considerată anaginoskomena. În Vulgata există și cartea IV Ezdra, denumită și *Apocalipsa lui Ezdra*, considerată apocrifă. A se vedea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă (coord.), Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Abrudan, Pr. Prof. Univ. Dr. Petre Semen, Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Oancea, Pr. Conf. Univ. Dr. Remus Onișor, Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Introducere în Vechiul Testament*, Ed. Basilica, București, 2018, pp. 364-365.

²Numiți în *Ezr* 4, 1, „vrăjmașii lui Iuda și ai lui Veniamin”, samarinenii sunt cunoscuți de-a lungul istoriei evreilor ca fiind o populație hibridă formată din amestecul dintre evrei și păgâni, având o religie sincretistă.

³Numele cărturarului provine, cel mai probabil, de la rădăcina verbală עזר, care înseamnă „ajutor”. De altfel, Ezdra chiar a reprezentat un mare ajutor pentru evreii întorși din exilul persan datorită implicării sale active în refacerea lor spirituală.

⁴Activitatea propriu-zisă a lui Ezdra debutează cu narațiunea la persoana a III-a din capitolul 7. Finalul capitolului, precum și capitolul următor dă impresia unei relatări de tip memorialistic în care ni se prezintă călătoria sa de la Babilon la Ierusalim. Tema acestui subiect este amplu dezbătută în volumul lui Michael W. Duggan, *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (Neh 7:72b-10:40)*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2001.

⁵Problema legată de autorul/autorii sau redactorul/redactorii cărții Ezdra-Neemia este mai mult decât discutabilă, mai ales dacă ne gândim la faptul că există mai multe surse din care aceasta a fost alcătuită. De pildă, listele genealogice din *Ezr* 2 și 10, 20-43 sau din *Ne* 7 și 11-12, precum și stilul memorialistic predominant în *Ne* 1-6 sau corespondența de la curtea persană relatată în *Ezr* 4-6 ne trimit cu gândul la faptul că au existat mai mulți redactori ai celor două cărți din perioade istorice diferite. A se vedea <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altestament/esra-nehemia-buch>.

⁶Păreră susținută atât de H.G.M. Williamson, în *Ezra, Nehemiah*, Word Biblical Commentary, vol. 16, 1985, p. 128, cât și de Michael W. Duggan, „Ezra 9:6-15: A Penitential Prayer within Its Literary Setting”, 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. 167.

⁷Michael W. Duggan, *Ezra 9:6-15...*, p. 168.

Gesturile penitențiale ale lui Ezdra

Capitolul 9 al cărții I Ezdra reprezintă centrul sau, mai bine zis, punctul culminant al întregii narațiuni istorice datorită rugăciunii de pocăință rostite de către cărturarul Ezdra în momentul în care a aflat că foarte mulți conaționali, alături de preoți și leviți, au uitat de legământul cu Dumnezeu și au luat în căsătorie femei din rândul popoarelor păgâne, adoptând, totodată, zeitățile lor. De altfel, în cărțile profetice, idolatria era echivalentul desfrânării cultice și spirituale. La „*vremea jertfei de seară*” de la templu, cărturarul, purtând semnele doliului (ruperea hainelor, smulgerea părului și a bărbii și întristare profundă), mărturisește înaintea Domnului, în numele conaționaliilor săi, starea de păcătoșenie în care se aflau, arătând prin aceasta și motivul principal al exilului: uitarea sau, mai bine zis, infidelitatea față de poruncile Domnului Dumnezeu.

Redau mai jos textul din *Ezr* 9, 3-5, care arată comportamentul cărturarului la aflarea situației morale a conaționaliilor săi:

| | |
|---|--|
| <p>(3) וְכַשְׁמַעִי אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה קָרַעְתִּי אֶת־בְּגָדַי וּמַעֲלִילִי וְאֶמְרָטָה מִשְׁעַר רֹאשִׁי וּזְקַנִּי וְאֶשְׁבָּה מִשּׁוּמָם:</p> | <p><i>Când am auzit lucrul acesta, mi-am rupt haina și mantia, mi-am smuls părul din cap și din barbă și am căzut jos mâhnit.</i></p> |
| <p>(4) וְאֵלַי יֹאסְפוּ כָל חָרָד בְּדַבְרֵי אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל עַל מַעַל הַגּוֹלָה וְאֲנִי יֹשֵׁב מִשּׁוּמָם עַד לְמִנְחַת הָאֶעֱרֹב:</p> | <p><i>Atunci s-au adunat la mine toți cei ce se temeau de cuvintele Dumnezeului lui Israel din pricina nelegiuirii celor veniți din robie, și eu am stat înmărmurit până la jertfa de seară.</i></p> |
| <p>(5) וּבְמִנְחַת הָעֶרֶב קָמְתִי מִתְעַנִּיתִי וּבְקִרְעֵי בְגָדַי וּמַעֲלִילִי וְאֶקְרָאֶה עַל־בְּרִכְיִי וְאֶפְרָשָׂה כַּפַּי אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵי:</p> | <p><i>Iar la vremea jertfei de seară m-am sculat din locul întristării mele și cu hainele rupte am căzut în genunchi și mi-am întins mâinile către Domnul Dumnezeul meu.</i></p> |

La o primă vedere, am fi tentați să afirmăm că atitudinea lui Ezdra pare puțin exagerată, numai dacă ne gândim la faptul că, în Vechiul Testament, doar cei cuprinși de o mare durere sau aflați într-o stare de doliu recurgeau la aceste gesturi. De pildă, în *2 Rg* 13, 19, Tamara, fiica regelui David, are o astfel de atitudine la scurt timp după ce a fost necinstită de fratele ei vitreg Amon. De asemenea, în *4 Rg* 22, 11 ni se relatează episodul sfâșierii hainelor de către regele Iosia, din regatul lui Iuda, în urma lecturii Legii, ca semn al părerii de rău pentru păcatele săvârșite de către popor.

Smulgerea părului, precum și a bărbii erau semne împrumutate din ritualul funerar, după cum reiese din *Lv* 19, 27; 21, 5, respectiv *Dt* 14, 1, unde erau interzise din cauza originii lor păgâne.

Astfel, o explicație a gesturilor lui Ezdra poate fi faptul că a vrut să atragă atenția celorlalți asupra stării sale de mâhnire și uimire în același timp, înainte de mărturisirea colectivă dinaintea Domnului. În același timp, comportamentul poate fi înțeles și ca o formă de protest⁸, care a continuat până la momentul jertfei de seară de la Templu, care a avut loc, cel mai probabil, la ceasul al IX-lea⁹.

Îngenuncherea e un element penitențial prin excelență și definește caracterul întregii rugăciuni rostite în numele poporului. Gestul e unul specific perioadei de exil¹⁰, fiind însoțit de ridicarea mâinilor către cer înainte de rostirea cererii adresate Domnului. Asemănătoare e și atitudinea regelui Solomon înainte de rostirea mării rugăciuni de consacrare a Templului (*3 Rg* 8, 22). De asemenea, Ezdra apare ca un nou Moise care-și întinde mâinile către Domnul la cererea lui Faraon pentru a opri grindina și ploaia (cf. *Ieș* 9, 29).

După rostirea rugăciunii propriu-zise, întreaga narațiune trece la persoana a III-a prin continuarea descrierii gesturilor penitențiale ale lui Ezdra din debutul capitolului al 10-lea. Versetele 1 și 6 sunt mai mult decât sugestive și vin în completarea celor din prima parte a capitolului anterior:

(1) וְכַתְּפֹלֵל עֹרָא וְכַתְּנֹדֶתוֹ בְּכַהּ וּמִתְנַפֵּל לְפָנָי בֵּית הָאֱלֹהִים וְקָבְצוּ אֵלָיו מִיִּשְׂרָאֵל קָהָל רַב מְאֹד אֲנָשִׁים וְנָשִׁים וְיֻלְדִים כִּי־בָכוּ הָעָם הַרְבֵּה־בְּכָהּ:

Pe când se ruga Ezdra și se mărturisea, plângând și aruncându-se la pământ înaintea templului lui Dumnezeu, s-a adunat la el din Israel o mulțime de bărbați, femei și copii; căci și poporul plângea foarte tare.

⁸ A se vedea Joseph Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah. A Commentary*, The Westminster Press Philadelphia, 1988, p. 177. Cercetătorul aseamănă atitudinea lui Ezdra cu cea a profetului Iezechiel, aflat în Tel-Aviv, „aproape de râul Chebar” (*Iez* 3, 15), într-o stare de mâhnire și uimire timp de 7 zile din cauza faptului că profeția sa nu e luată în seamă de fiii cei răzvrățiți ai lui Israel.

⁹ Cf. *FA* 3, 1, cei doi apostoli „Petru și Ioan se suiau la templu pentru rugăciunea din ceasul al nouălea”. De asemenea, în cadrul rugăciunii de consacrare a Templului rostită de regele Solomon sunt sugerate perioadele de rugăciune (*3 Rg* 8, 29), în timp ce profetului Daniel i se arată în vedenie arhanghelul Gavriil „la vremea jertfei de seară” – מִנְחַת־עֶרֶב; (*Dn* 9, 21). De altfel, limbajul e aproape la fel ca cel din *Ezr* 9, 5.

¹⁰ Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah...*, p. 178. Cf. *Dn* 9, 3-4, profetul are același comportament înainte de rostirea rugăciunii penitențiale.

| | |
|---|---|
| <p>(6) וַיָּקָם עֲזָרָא מִלִּפְנֵי בֵּית הָאֱלֹהִים וַיִּלְדָּךְ אֶל־לִשְׁכַּת יְהוֹחָנָן בֶּן־אֱלִישִׁיב וַיִּלְדָּךְ שָׁם לָחֶם לֹא־אָכַל וּמִיּוֹם לֹא־שָׁתָה כִּי מִתְאַבֵּל עַל־מַעַל הַגּוֹלָה:</p> | <p><i>După ce s-a ridicat, Ezdra s-a dus de la templul lui Dumnezeu la locuința lui Iohanan, fiul lui Eliașib, și, ajungând acolo, n-a mâncat pâine, nici apă n-a băut, căci plângea din cauza nelegiurii celor ce fuseseră în robie.</i></p> |
|---|---|

Spre deosebire de *Ezr* 9, 3-5, în *Ezr* 10, 1, 6 se menționează postul, alături de lacrimile penitentului care sunt preluate și de o mare parte a celor ce-l ascultau. În acest sens, se poate spune că, pe de o parte, rugăciunea își atinge țelul, Ezdra reușind să-și impresioneze auditoriul. Dacă în *Ezr* 9, 3 se vorbește despre „*toți cei ce se temeau de cuvintele Dumnezeului lui Israel*” ce au venit să-l asculte, în *Ezr* 10, 1, după rostirea rugăciunii, avem „*o mulțime de bărbați, femei și copii*” care își plângeau păcatele. De altfel, versetul 5 menționează inclusiv încheierea unui angajament prin care preoții și leviții, alături de întregul popor, promiteau înlăturarea femeilor și copiilor de alt neam și, implicit, a obiceiurilor idolatre din Israel. Blenkinsopp e de părere că ambele introduceri narative ale capitolelor 9 și 10 trebuie puse laolaltă și reprezintă de fapt relatări extrase din memoriile cărturarului Ezdra, venit la Ierusalim cu acordul persan¹¹.

Rădăcina verbală ידה utilizată pentru a defini mărturisirea penitentului apare adeseori în terminologia cultică din cadrul jertfelor de la templu¹², în timp ce ebraicul התפלל, ce se referă la mărturisirea colectivă în numele poporului, mai este folosit în debutul cărții lui Neemia (1, 6), precum și în *Dn* 9, 20, în cadrul rugăciunii penitențiale însoțite de post, la fel ca și în cazul de față.

Ezdra 9, 6-15 – reperi exegetice

| | |
|--|--|
| <p>(6) וַאֲמָרָה אֱלֹהֵי בִשְׁתִּי וְנִכְלַמְתִּי לְהָרִים אֱלֹהֵי פְנֵי אֱלֹדֶיךָ כִּי עֲוֹנֹתֵינוּ רַבּוּ לְמַעַלָּה רֹאשׁ וְאֲשַׁמְתָּנוּ גְדֹלָה עַד לְשָׁמַיִם:</p> | <p><i>Și a zis: Doamne, Dumnezeul meu, mi-e rușine și nu îndrăznesc să-mi ridic fața către Tine, Dumnezeul meu, căci nelegiuirile noastre au urcat (s-au înmulțit) peste capul nostru și fărădelegile noastre au crescut până la ceruri.</i></p> |
|--|--|

¹¹ Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah...*, p. 187.

¹² A se vedea *Lv* 5, 5 și, mai ales, *Lv* 16, 21, unde se vorbește despre jertfa țapului asupra căruia Aaron a mărturisit fărădelegile colective ale poporului. *Ibidem*, p. 188.

| | |
|---|--|
| <p>(7) מימי אבותינו אנחנו באשמה גדלה עד היום הזה ובעונותינו נתנו אנחנו מלכינו כהנינו ביד מלכי הארצות בקרב בשבי ובבזה ובכשח פנים כחיים הזה:</p> | <p><i>Din zilele părinților noștri am fost într-o mare fărădelege până în ziua de azi; și pentru nelegiuirile noastre, noi, regii și preoții noștri am fost dați în mâna regilor de alt neam, și în sabie, și în robie, și pradă, și în jaf, și în rușine, cum suntem și astăzi.</i></p> |
| <p>(8) ועתה כמעט־נע היתה תהנה מאת יהוה אלהינו להשאיר לנו פליטה ולתת־לנו יחד במקום קדשו להאיר עינינו אלהינו ולתתנו מחיה מעט בעברתנו:</p> | <p><i>Și acum, pentru puțin timp, s-a arătat îndurare din partea Domnului, Dumnezeului nostru, ca să ne lase o rămășiță ca să scăpăm și să ne dea un cui (colțisor, o parte mică) în sfântul Său locaș, ca Dumnezeul nostru să ne lumineze ochii și să ne înviorăm în robia noastră.</i></p> |
| <p>(9) כי־עבדים אנחנו ובעברתנו לא עזבנו אלהינו ויש־אעלינו חסד לפני מלכי פרס לתת־לנו מחיה לרומם את־בית אלהינו ולהעמיד את־חרבתיו ולתת־לנו נָגֵר ביהודה ובירושלם: ס</p> | <p><i>Pentru că am fost robi, dar Dumnezeul nostru nu ne-a părăsit în robia noastră, ci ne-a îndurat în fața regilor Persiei, ca să renaștem (învie), să ridicăm Casa Dumnezeului nostru și să reparăm dărâmaturile lui și să ne dea un zid (de întărire) în Iuda și în Ierusalim.</i></p> |
| <p>(10) ועתה מה־נאמר אלהינו אחר־יאת כי אעזבנו מצותיך:</p> | <p><i>Dar acum, după toate acestea, ce vom zice noi, Dumnezeul nostru? Căci am părăsit poruncile Tale,</i></p> |
| <p>(11) אשר צוית ביד עבדך הנביאים לאמר הארץ אשר אתם באים לרשתה ארץ נדה היא בנדח עמי הארצות בתועבתיהם אשר מלאוה מפה אֶל־פה בטמאתם:</p> | <p><i>pe care le-ai poruncit prin robii Tăi, prorocii, zicând: Ținutul în care mergeți să-l stăpâniți este necurat de necurătenia popoarelor din aceste țări, de urâciunile lor cu care l-au umplut de la un capăt la altul</i></p> |
| <p>(12) ועתה בנותיכם אל־תתנו לבניהם ובנותיהם אל־תשאו לבניכם ולא־תדרשו שלום וטובתם עד־עולם למען תחוקו ואכלתם את־שוב הארץ והורשתם לבניכם עד־עולם:</p> | <p><i>De aceea, nu dați fiicele voastre filor lor și nu luați fiicele lor pentru fiii voștri, nicio-dată să nu căutați pacea lor și nici bogăția lor, ca să fiți puternici și să vă hrăniți cu bunătățile pământului aceluia și să o lăsați ca moștenire veșnică filor voștri.</i></p> |

| | |
|--|---|
| <p>(13) וְאַחֲרֵי כֵלֵה־בָּא אֵלֵינוּ בְּמַעֲשֵׂינֵינוּ הָרָעִים וּבְאַשְׁמֹתֵינוּ הַגְּדֹלָה כִּי אַתָּה אֱלֹהֵינוּ חֲשַׁכְתָּ לְמִטָּה מֵעֵינֵינוּ וְנָתַתָּה לָנוּ פְּלִיטָה כִּזְאת:</p> | <p><i>Și după tot ce s-a abătut asupra noastră pentru faptele noastre rele și pentru marea noastră vinovăție, văzând că Tu, Dumnezeul nostru, nu Te-ai purtat cu noi după măsura nelegiuirilor noastre ci ne-ai dat și o izbăvire ca aceasta,</i></p> |
| <p>(14) הַנְּשׁוּב לְהַפֵּר מִצְוֹתֶיךָ וּלְהַחֲתֹם בְּעַמִּי הַתְּעִבֹת הָאֵלֹהִים הַלֹּא תִאֲנַדְּבֵנו עַד־כִּלְה לְאִין שְׂאֵרִית וּפְלִיטָה:</p> | <p><i>Să încalcăm iarăși poruncile Tale și să ne înrudim cu poporul acestor urâciuni? Nu Te vei mânia Tu, oare, încât să ne stârpești și să nu mai fie nicio rămășiță, nicio scăpare?</i></p> |
| <p>(15) יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל צְדִיק אַתָּה כִּי־נִשְׂאָרְנוּ פְּלִיטָה כְּהַיּוֹם הַזֶּה הִנֵּנוּ לְפָנֶיךָ בְּאַשְׁמֹתֵינוּ כִּי אֵין לְעִמּוֹד לְפָנֶיךָ עַל־זֵאת:</p> | <p><i>Doamne, Dumnezeul lui Israel, Tu ești drept, căci noi am scăpat până astăzi; iată, suntem înaintea Ta în păcatele noastre, deci nu putem sta înaintea Ta din pricina aceasta.</i></p> |

Pe scurt, planul rugăciunii atribuite lui Ezdra ar fi acesta:

- mărturisirea colectivă a păcatelor de către Ezdra în numele poporului (v. 6-7);
- milostivirea Domnului Dumnezeu și recunoașterea încălcării poruncilor Lui (v. 8-13);
- dreptatea lui Dumnezeu și concluzia penitențială (v. 14-15).

Așa cum vom vedea în cele ce urmează și cum bine observă și Michael W. Duggan, fiecare secțiune a rugăciunii conține câte o mărturisire colectivă scurtă a fărâdelegilor comise care sunt imediat puse în contrast fie cu marea milostivire a lui Dumnezeu, fie cu bunătatea și dreptatea Lui fără de margini spre care tinde rămășița lui Israel¹³. În acest sens, rugăciunea propriu-zisă reprezintă punctul central al întregii cărți, fiindcă ideile teologice principale al iudaismului, cum ar fi, spre exemplu, credința în Domnul, Singurul Dumnezeu al lui Israel, sunt afirmate în mod direct pe parcursul textului.

Mărturisirea colectivă a păcatelor de către Ezdra în numele poporului (v. 6-7)

Rugăciunea debutează cu invocarea directă a lui Dumnezeu pe care autorul o realizează în mod personal, urmând ca, în scurt timp, adresarea să fie făcută în nume colectiv prin identificarea cu fiecare penitent din Israel care a încălcat le-

¹³ Michael W. Duggan, „Ezra 9:6-15...”, p. 168.

gământul cu El. În acest sens, teologul catolic Joseph Blenkinsopp îl numește pe bună dreptate pe Ezdra un nou Moise, în sensul că acesta apare ca un mijlocitor între Dumnezeu și popor, dar și ca un nou profet a cărui misiune este reîntoarcerea lui Israel către El¹⁴.

Ebraicul שׁוֹב , „a fi rușinat”, mai apare utilizat cu aceeași semnificație și în 2 Rg 19, 5, dar mai ales în Osea 10, 6, unde se vorbește despre „rușinea” poporului ales care și-a pus nădejdea în falșii dumnezei incapabili să-i salveze de la dezastru. Același termen este folosit și în *Is* 30, 3 dar și în *Mi* 3, 7 sau *Ir* 2, 26 pentru a arăta rușinea „casei lui Israel”, care, în loc să se întoarcă total la adevăratul Dumnezeu, caută în zadar aliați străini și practică idolatria. Prin urmare, „rușinea” de care se vorbește aici trebuie pusă în legătură cu păcatele săvârșite de către popor¹⁵, după cum se poate vedea și în a doua parte a versetului. Tot în acest context, לֹלֵךְ este redat în Biblia sinodală cu „mă tem”, cu sensul, mai degrabă, de „nu îndrăznesc” (din pricina păcatelor). Cu alte cuvinte, cel ce trăiește în păcat devine „supus disprețului”¹⁶, lipsit de comuniunea cu Dumnezeu.

Tot aici, פְּוֹנֵי , redat prin „fărădelegile noastre”, și ebraicul הַפְּשָׁעִים , care poate fi tradus cu „vinovăție”, exprimă prin excelență caracterul penitențial al cererii adresate de către Ezdra, în numele poporului său, Domnului Dumnezeu. Această „vinovăție” implică o responsabilitate asumată, în sensul că preotul este conștient de răsplata păcatelor săvârșite¹⁷. În acest sens, partea a doua a versetului poate fi înțeleasă sau, mai bine zis, reformulată astfel: „păcatele noastre au urcat peste cap”. Tot aici, imaginea vinovăției care urcă până la cer se află în strânsă legătură cu expresia precedentă care vrea să arate că păcatele comise au o limită, iar cei care le săvârșesc în mod inconștient se autodistrug, încercându-se în propriile păcate.

Prin folosirea persoanei I la plural, penitentul face aluzie la istoria poporului ales, care, de cele mai multe ori, au ales dulceața amăgitoare a păcatului în dauna păzirii poruncilor lui Dumnezeu. Cauza necazurilor care s-au abătut de-a lungul timpului peste poporul ales sunt, în mod cert, fărădelegile comise, precum și uitarea binefacerilor adevăratului Dumnezeu. O dovadă că rugăciunea

¹⁴ A se vedea Joseph Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah. A Commentary*, The Westminster Press Philadelphia, 1988, pp. 182-183.

¹⁵ H. Seebass, שׁוֹב , în G.J. Botterweck & H. Ringgren (eds.), & J.T. Willis (trans.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, revised edition, vol. 2, William B. Eerdmans Publishing Company, 1977, pp. 59-60.

¹⁶ S.Wagner, לֹלֵךְ , în G.J. Botterweck, H. Ringgren, & H.J. Fabry (eds.), & D.E. Green (trans.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, revised edition, vol. 7, William B. Eerdmans Publishing Company, p. 186.

¹⁷ P.A. Noss, K.J. Thomas, *A Handbook on Ezra and Nehemiah* (P. Clarke, S. Brown, L. Dorn, D. Slager, eds.), United Bible Societies, 2005, pp. 206-207.

are un caracter comunitar este dată de Ezdra, care se adresează în numele tuturor predecesorilor săi, indiferent de statutul lor social, regi, preoți sau oameni simpli.

Versetul 7 pare foarte apropiat, dacă nu identic, cu *Ne* 9, 32 unde cel care se roagă, la fel ca și aici, amintește de regii, căpeteniile, preoții, profeții și întregul popor care, din pricina fărădelegilor, au fost dați „în mâinile regilor celor de alt neam”. În altă ordine de idei, limbajul utilizat în finalul versetului 6, precum și în debutul versetului următor este asemănător cu cel din *Dn* 9, 7, unde profetul mărturisește în rugăciunea colectivă faptul că exilul se datorează păcatelor comune ale lui Israel.

Pe de o parte, exprimarea penitentului din finalul secțiunii denotă un întreg tablou al suferinței pe care poporul ales a trăit-o în mâinile stăpânitorilor străini. Sabia, robia și prada sunt folosite pentru a exprima faptul că oamenii fie au fost uciși, fie au fost duși în exil în Babilon, iar bunurile lor cele mai de preț au fost confiscate ca pradă de dușmanii lor. Rușinea indică starea jalnică în care se aflau sub stăpânirea persană¹⁸. Pe de altă parte însă, dacă ne gândim la faptul că Ezdra este trimis cu acordul regelui persan pentru a sprijini refacerea spirituală și materială a evreilor, imaginea utilizată aici poate fi și una retorică, având ca scop sensibilizarea celor care ascultau cuvintele lui.

Cu toate că limbajul folosit de autorul rugăciunii este unul original, trimiterea la istoria poporului ales pentru a explica eșecul și pedeapsa pare a fi o trăsătură a istoriei deuteronomiste, iar mărturisirea fărădelegilor comise de către penitent în numele întregului popor pregătește recunoașterea mării milostiviri a lui Dumnezeu din secțiunea următoare.

Milostivirea Domnului Dumnezeu și recunoașterea încălcării poruncilor Lui (v. 8-13)

Textul din versetul 8 vrea să indice faptul că pe de o parte doar unii dintre cei exilați au primit dreptul de a se reîntoarce în Țara Sfântă, însă, pe de altă parte, marea majoritate a poporului întors din exil trăia încă sub robia păcatului¹⁹. Ca de fiecare dată, de-a lungul istoriei umanității, Domnul Dumnezeu oferă mereu șansa revenirii sau, mai bine zis, a reîntoarcerii la El. Renașterea unei națiuni debutează întotdeauna cu mlădița reîntoarsă din exil, care are datoria de a reface în primul rând comuniunea cu Dumnezeu.

Expresia *וּלְתַתְּ-לָנוּ יְיָ*, „să ne dea un cui (colțisor, loc mic)”, referindu-se la locul de închinare, a fost redată diferit în limba română, dar asemănătoare ca

¹⁸ *Ibidem*, p. 208.

¹⁹ *Ibidem*, p. 210.

sens. De pildă, Biblia de la 1688 preferă „întărire”, cea de la Blaj de la 1795, a lui Samuil Micu, e fidelă LXX: „întemeiere în locul sfințeniei Lui”, în timp ce Biblia de la 1939, în traducerea lui Gala Galaction, redă prin cuvântul „adăpost”. Toate acestea sunt totuși apropiate ca sens, în ideea în care se referă la mângâierea pe care a oferit-o în permanență Domnul Dumnezeu în ciuda tuturor răzvrătirilor lui Israel.

În ciuda tuturor păcatelor săvârșite, Ezdra insistă asupra ideii conform căreia Dumnezeu nu a părăsit niciodată poporul ales. Drept dovadă, evreii primesc dreptul de a se reîntoarce și a reface templul din Ierusalim. Iubirea nemărginită a lui Dumnezeu trebuie pusă în balanță cu lipsa de fidelitate a poporului. Expri-marea din versetul al 7-lea legată de starea de vinovăție din pricina fărădelegilor comise este completată aici de trei argumente ale dragostei lui Dumnezeu, care întotdeauna așteaptă întoarcerea către El²⁰. Ebraicul *rdeg*, redat prin „întărire”, nu trebuie înțeles neapărat ca zid de apărare, cum bine remarcă Blenkinsopp²¹, ci, mai degrabă, este o metaforă ce poate fi pusă în legătură cu împrejmuirea sau „întărirea” unei vii. Astfel, imaginea aceasta ne trimite cu gândul la percepția Israelului ca fiind „via lui Dumnezeu”, așa cum apare în scrierile profetice, cum ar fi, de pildă, în *Os* 2, 8 și, mai ales, în *Is* 5, 5.

În continuarea versetului anterior, Ezdra adresează în numele comunității o întrebare retorică pe un ton plin de dramatism. Poruncile Domnului Dumnezeu au fost nerespectate, fapt ce a dus la exil și dezastru. Respectarea sau, mai bine zis, împlinirea acestor porunci divine ar fi însemnat păstrarea comuniunii cu Creatorul.

Menționarea la plural a profeților demonstrează faptul că autorul rugăciunii cunoștea foarte bine avertizările repetate ale prorocilor în ceea ce privește căsătoria cu păgânii. De pildă, poate cea mai clară aluzie îi aparține lui Maleahi: „*Juda este viclean și urâciune se săvârșește în Israel și în Ierusalim; căci Iuda pângărește templul pe care îl iubește Domnul și s-a unit cu fiica unui dumnezeu străin*” (*Mal* 2, 11). Jacob M. Myers e de părere că cel puțin acest pasaj din Ezdra este redactat sub influența istoricului deuteronomist care îl considera inclusiv pe Moise un mare profet de la care au fost preluate prevederile legate de înrudirea cu cei de alt neam²². Opinia sa pare justă numai dacă ne gândim la faptul că limbajul sau, mai bine zis, conceptele utilizate par a fi de origine deuteronomistă. În cazul de față, Israelul are două opțiuni: fie se întoarce către Domnul separându-se total de obiceiurile păgânilor, fie alege să ignore legământul, și atunci distrugerea devine

²⁰ *Ibidem*, p. 212.

²¹ Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah...*, p. 184.

²² A se vedea Jacob M. Myers, *Ezra, Nehemiah*, The Anchor Bible, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1965, pp. 78-79.

inevitabilă. Același principiu este prezent și în *Dt* 30, 15-20, unde poporului i se atrage atenția că închinarea la dumnezei străini atrage după sine pieirea și pierderea moștenirii Sale.

Ebraicul נרה, „urâciune”, mai apare utilizat și în Levitic în contextul condamnării relațiilor incestuale și se referă la „orice sursă de contaminare reală”²³; în cazul de față, termenul este utilizat pentru a pune accent pe interzicerea căsătoriilor cu cei de neam păgân. În debutul capitolului sunt enumerate popoarele care săvârșesc aceste „urâciuni” de care trebuie să se ferească Israelul: „*Canaaneni, Hetei, Ferezei, Iebusei, Amonii, Moabiți, Egipteni și Amorei*” (*Ezr* 9, 1). Dacă egiptenii și canaanenii sunt menționați în *Lv* 18, 3, unde evreilor li se poruncește să evite obiceiurile lor, originea incestului are la bază Moabul și Amonii amintiți în *Fc* 19, 38. Într-un context aproape identic, profetul Iezechiel oferă o sentință dură Israelului îndepărtat de Dumnezeu: „*Fiul omului, spune Ierusalimului urâciunile lui, și-i spune: Așa grăiește Domnul Dumnezeu către fiica Ierusalimului: Obârșia ta și patria ta e țara Canaan; tatăl tău e amoreu și mama ta e hetită*”. (*Iez* 16, 2-3). De altfel, finalul versetului 11 se aseamănă foarte mult ca limbaj cu pasajul din *4 Rg* 21, 16, unde ni se atitudinea regelui Manase, care a umplut de nedreptăți Ierusalimul „*de la un capăt la altul*”.

În versetul 11, precum și în următorul, Ezdra numește poruncile încălcate de către popor care se regăsesc în mod special în *Dt* 7, 1-3, al cărui text este parafrizat aici, precum și în versetul următor. Prin aceasta vrea să arate și că există o strânsă legătură între robia egipteană din timpul lui Moise și exilul babilonian, în sensul că, doar prin marea milostivire din partea lui Dumnezeu, poporul ales primește dreptul a reveni în Țara Sfântă. De altfel, limbajul din acest verset, precum și din următorul se află în legătură strânsă cu cel din Deuteronom, așa cum vom vedea. De asemenea, tema este reluată și în *Ne* 13, 23-27, unde păcatele regelui Solomon sunt aduse ca argument împotriva căsătoriilor cu păgânii. Datoria poporului ales de a evita orice amicitie cu popoarele străine din cauza riscului de apariție a idolatriei, precum și de a asculta poruncilor Domnului era cât se poate de clar menționată. Cu alte cuvinte, poporul ales își trăiește existența doar datorită marii milostiviri a bunului Dumnezeu.

Dacă textul din *Dt* 7, 1-4 are ca scop principal consolidarea primei porunci a Decalogului, *Ezr* 9-10 accentuează ideea completării acestei porunci, caracterul etnic fiind aici mult mai evidențiat, iar în acest sens se manifestă o formă de exclusivism religios²⁴. Pe de o parte, părerea autorului pare îndreptățită numai dacă ne gândim la consecințele din capitolul 10, când femeile străine au fost alungate.

²³ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 185.

²⁴ Benedikt J. Conczorowski, „All the Same as Ezra? Conceptual Differences Between the Texts on Inter-marriage in Genesis, Deuteronomy 7 and Ezra”, în Christian Frevel (ed.), *Mixed*

Pe de altă parte însă, expresiile biblice privind apartenența religioasă sau căsătoria evreilor cu alte națiuni nu trebuie privite ca ostilitate adresată străinilor, ci, mai degrabă, ca un „echivalent antic al legilor moderne privind cetățenia”²⁵ sau, cel mult, ca atașament față de propria etnicitate care, cel puțin în acel moment, se afla într-un moment dificil al existenței sale. Consecința acestor căsătorii mixte e, poate, cel mai clar exprimată în *Jd* 3, 5-8: „Și au trăit fiii lui Israel între Canaaneii, Heteii, Amoreii, Ferezeii, Heveii, Ghergheseii și Iebuseii, și și-au luat femei din fetele acestora și pe fetele lor le-au dat după feciorii acestora și au slujit dumnezeilor lor. Deci au făcut rele înaintea ochilor Domnului fiii lui Israel și au uitat pe Domnul Dumnezeul lor și au slujit baalilor și astartelor. Atunci s-a aprins mânia Domnului asupra lui Israel”. Vocabularul utilizat aici ne duce cu gândul tot la influența deuteronomistă asupra textului rugăciunii atribuite lui Ezdra²⁶.

Prin venirea lui Ezdra în Ierusalim și lectura Legii lui Moise înaintea poporului²⁷, israeliții își dau seama de faptul că prin înrudirea cu păgânii încălcău legământul cu Domnul Dumnezeu. Caracterul etnic al rugăciunii este cât se poate de evident, mai ales prin accentuarea nevoii de purificare a poporului, lucru sugerat și în primele versete ale capitolului 9, unde Israel apare ca „sămânța sfântă” (שְׂרָפָה הַקְּדוֹשָׁה) ce trebuie să se delimiteze de popoarele enumerate în versetul 1. Același principiu e enunțat și în *Dt* 23, 2-9, unde se specifică faptul că amonitul, moabitul și „fiul femeii desfrânate” nu pot fi acceptați în cadrul comunității religioase iudaice²⁸.

Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period, New York: T&T Clark International, 2011, pp. 106-107.

²⁵ Wolfgang Oswald, „Foreign Marriages and Citizenship in Persian Period Judah”, în *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 12, Article 6, p. 17.

²⁶ Michael W. Duggan, „Ezra 9:6-15...”, pp. 172-173.

²⁷ A se vedea Neemia 8. De altfel, între textul din acest capitol și cel din *Ezr* 9-10 există similitudini evidente; nu întâmplător Ezra-Neemia a fost considerată o singură carte. A se vedea Juha Pakkala, „Intermarriage and Group Identity in the Ezra Tradition (Ezra 7-10 and Nehemia 8)”, în Christian Frevel (ed.), *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, New York: T&T Clark International, 2011, pp. 79-83. Autorul consideră faptul că episodul citirii și tâlcuirii Legii la templu trebuie plasat în contextul rugăciunii penitențiale a lui Ezdra, pe care o consideră un adaos a variantei inițiale a cărții, precum și a reformei sale religioase.

²⁸ Interesant mi se pare faptul că, în ciuda acestor interdicții în ceea ce-i privește pe străini, totuși există pasaje în Sf. Scriptură în care acestea sunt anulate. De pildă, personajul principal al cărții Rut este o femeie moabiteancă ce este primită în comunitatea iudaică, în timp ce profetul Isaia anunță faptul că „și pentru străinii alipiți de Domnul ca să slujească și să iubească numele Domnului și să fie slujitorii Săi, toți câți păzesc ziua de odihnă ca să nu fie pângărită și stăruie în legământul Meu, Pe aceștia îi voi aduce în muntele cel sfânt al Meu și îi voi bucura în locașul Meu de rugăciune. Arderile lor de tot și jertfele lor vor fi primite pe altarul Meu; căci templul Meu, locaș de rugăciune se va chema pentru toate popoarele!” (*Is* 56, 6-7). În cazul de față, autorul rugăciunii

În ceea ce privește traducerea, ÎPS Bartolomeu Anania reia, în cazul versetului 13, varianta Bibliei de la 1914, unde apare adaosul „nimeni nu-i asemenea Dumnezeului nostru”, care pare o redare fidelă a LXX: „οὐκ ἔστιν ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν”. De asemenea, tot aici, Biblia de 1939 are adaosul „această ceată de mântuiți” pentru a accentua, cel mai probabil, ideea conform căreia Domnul Dumnezeu a avut grijă întotdeauna ca poporul Său să nu fie distrus complet.

Exprimarea este foarte asemănătoare, dacă nu identică, pe alocuri, cu ultima parte a versetului 6 și prima parte a celui de-al 7-lea. Utilizarea pronumelui de persoana a II-a în adresare exprimă caracterul dramatic al rugăciunii²⁹, iar expresiile de tipul „וְרָצוּנוֹתֵינוּ” („vinovăția noastră”) sau „מִמְדוּרָנוּ” („măsura nelegiuirilor noastre”) denotă un limbaj penitențial prin excelență. În acest sens, sfârșitul secțiunii care pregătește discursul retoric din finalul rugăciunii propriuzise conține o nouă mărturisire conform căreia, în ciuda infidelității religioase, poporul ales își trăiește existența doar datorită mării milostiviri a bunului Dumnezeu. Fiecare referire la „rămășița lui Israel” se află în strânsă legătură cu marea milostivire a lui Dumnezeu față de poporul său, în timp ce cuvintele utilizate de penitent apar puse în contrast cu dreptatea Lui.

Dreptatea lui Dumnezeu și concluzia penitențială (v. 14-15)

Întrebările retorice din versetul 14 aveau menirea, în primul rând, de a impresiona auditoriul, precum și de a provoca părerea de rău a celor care s-au căsătorit cu persoane de neam păgân. Traducătorii Bibliei de la 1914 renunță la exprimările retorice și traduc astfel acest verset: „Că ne-am întors a strica poruncile și a ne încuscri cu noroadale pământurilor acestora, să nu te mânie pre noi până în sfârșit încât să nu fie rămășiță și mântuit”. De asemenea, ÎPS Bartolomeu Anania păstrează cumva aceiași idee: „în timp ce noi din nou Ți-am călcat poruncile și ne-am încuscrit cu popoarele acestor ținuturi; nu Te mânie pe noi într-atât, încât să nu mai rămână nici unul și nimeni să nu scape!”.

Expresia וְרָצוּנוֹתֵינוּ redată prin „nu Te vei mânia” este utilizată destul de rar³⁰, întotdeauna în contextul relației Dumnezeu – om, în ideea în care Domnul în-

urmărește la tot pasul sensibilizarea auditoriului, iar ostilitatea față de străini poate fi cauzată și de piedicile pe care aceștia le-au pus la construirea Templului. A se vedea *ibidem*, pp. 178-179.

²⁹ P.A. Noss, K.J. Thomas, *A Handbook on Ezra and Nehemiah*, p. 216.

³⁰ P.A. Noss și K.J. Thomas sunt de părere că expresia este menționată de 14 ori în Scriptură în legătură cu o pedeapsă dată oamenilor. A se vedea P.A. Noss, K.J. Thomas, *A Handbook on Ezra and Nehemiah*, p. 217. De altfel, rădăcina verbală este utilizată în Vechiul Testament, aproape întotdeauna, pentru a desemna consecința încălcării legământului cu Dumnezeu de către popor și este o caracteristică specifică istoriei deuteronomiste. A se vedea Jan Bergman, Elsie Johnson, „רָצוּנוֹת”, în G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren (ed.), *Theological Dictionary of the Old*

găduie suferința ca prilej de îndreptare și întoarcere la poruncile Lui și este un element important al teologiei penitențiale din această rugăciune. Limbajul este asemănător cu cel folosit în Dt 29, 26-27 unde se vorbește despre aprinderea mâniei Domnului în urma practicării idolatriei de către poporul ales. De asemenea, ajuns înaintat în vârstă, Iosua își avertizează conaționali de a nu încălca legământul cu Domnul Dumnezeu, pentru a nu atrage mânia Lui: „*De veți călca așezământul Domnului Dumnezeului vostru, pe care l-a încheiat El cu voi și vă veți duce să slujiți la alți dumnezei și să vă închinați lor, se va aprinde asupra voastră mânia Domnului (אִי-יְהוָה) și veți pieri curând din țara aceasta bogată pe care v-a dat-o Domnul*” (Ios 23, 16).

P.A. Noss și K.J. Thomas remarcă faptul că există o oarecare „progresie în rugăciune de la «Dumnezeul meu» din versetul 6, la «Dumnezeul nostru» din versetul 10, până la identificarea explicită aici a Domnului Dumnezeu lui Israel”³¹. Similitudinile dintre versetul 6 și acesta sunt evidente: „*nu îndrăznesc să-mi ridic fața către Tine*” (v. 6), respectiv „*nu putem sta înaintea Ta*” (v. 15). Pe de o parte, ambele versete pun accentul pe „vinovăția” sau „nelegiuirile” comise de către popor din cauza cărora s-a pierdut comuniunea cu El. Pe de altă parte, exprimarea penitentului e folosită și pentru a arăta prezența sa fizică în cadrul rugăciunii sau jertfei de la templu, fapt sugerat și în versetul 5.

Ambele întrebări retorice accentuează în mod special necesitatea desfacerii căsătoriilor cu cei de alt neam și caracterul etnic nu numai al rugăciunii, ci și al întregii cărți. Cu alte cuvinte, penitentul atrage atenția asupra faptului că interzicerea căsătoriilor mixte era o poruncă importantă pentru poporul ales care a fost încălcată, iar consecința acesteia poate fi, inclusiv, pierderea ultimei rămășițe a lui Israel³².

Ebraicul צדיק este utilizat în finalul rugăciunii pentru a arăta dreptatea absolută a lui Dumnezeu, Care întotdeauna Și-a respectat promisiunea, spre deosebire de poporul ales care nu se leapădă de obiceiurile păgâne. Textul ne trimite la remarcă din Dt 32, 4: „*El este tăria; desăvârșite sunt lucrurile Lui, căci toate căile Lui sunt drepte. Credincios este Dumnezeu și nu este întru El nedreptate; drept și adevărat este El*”. Recunoașterea vinovăției este primul pas în vederea participării la acest atribut al dreptății Domnului. Repetarea acestei idei ne trimite cu gândul la faptul că, exprimându-se în numele comunității, Ezdra se prezintă pe sine și pe întregul popor ca și cum ar sta înaintea tronului de judecată a lui Dumnezeu³³.

Testament, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, Cambridge, U.K., 1977, pp. 356-357.

³¹ P.A. Noss, K.J. Thomas, *A Handbook on Ezra and Nehemiah*, p. 218.

³² Michael W. Duggan, „Ezra 9: 6-15...”, pp. 169-171.

³³ P.A. Noss, K.J. Thomas, *A Handbook on Ezra and Nehemiah*, pp. 220-221.

Aceiași idee apare și în *Ne 9, 33*: „*Tu ești drept în toate câte ne-au ajuns, căci Tu ai fost credincios, iar noi am făcut rău*”. Îndrăznirea de a sta înaintea feței Domnului implică nădejdea în dobândirea iertării de la El precum și asumarea nerepetării păcatelor.

Fiecare secțiune a rugăciunii penitențiale atribuită lui Ezdra are elemente comune cu celelalte în parte, în ideea în care expresiile utilizate, invocațiile sau apelul vocativ repetat accentuează nevoia de a întări legătura de fidelitate dintre întregul popor și Dumnezeu, Care niciodată nu și-a încălcat legământul. Astfel, cele trei mărturisiri din versetele 6-7, 10 și 15 trebuie puse în paralel cu cele trei recunoașteri directe ale manifestării iubirii milostive a Domnului Dumnezeu din versetele 8-9, 13 și 15³⁴.

Influența rugăciunii lui Ezdra în exegeza patristică și valoarea ei teologică

Aspectele relatate în Ezdra 9-10 sunt reluate și completate și de către istoricul Iosif Flaviu:

„Dar ceva mai târziu au venit la el câțiva iudei și l-au înștiințat că niște oameni din popor, printre care se numărau chiar preoți și leviți, au uneltit împotriva statului și au încălcat datinile străbune, luându-și neveste de neam străin, spre a înjosi tagma preotească. Aceștia l-au rugat să vină în sprijinul legilor, pentru ca să nu stârneasă, fără deosebire, mânia lui Dumnezeu împotriva tuturor, făcându-i să îndure alte nenorociri. Cuprins de mâhnire, Ezdra și-a rupt veșmântul, și-a smuls părul din cap și și-a slujit barba, trântindu-se la pământ, fiindcă frunzașii poporului toleraseră o asemenea nelegiuire. Zicându-și în sinea lui că, atunci când va cere păcătoșilor să-și părăsească nevestele și copiii, aceștia nu se vor supune, n-a mai vrut să se mai ridice de jos. În jurul lui s-au strâns așadar toți oamenii drepti și s-au văitat de asemenea, deplângând cele întâmplate. Ezdra s-a ridicat în sfârșit din glia unde zăcea, și-a înălțat mâinile spre cer și a strigat celor din jurul lui că ar trebui să le fie rușine să-și ridice ochii la Dumnezeu, întrucât greșise amarnic poporul care, pare-se, dăduse uitării pedepsele abătute asupra strămoșilor din pricina păcatelor comise de aceștia. De vreme ce a scos din captivitate sămânța și rămășițele lor și le-a readus în Ierusalim, insufând regilor Persiei mila pentru soarta lor, L-a implorat pe Dumnezeu să nu țină seama nici de greșelile săvârșite acum, chiar dacă pentru ele li s-ar fi convenit pedeapsa cu moartea și, în Marea Lui bunătate, să-i cruțe de piere”³⁵.

³⁴Michael W. Duggan, „Ezra 9: 6-15...”, pp. 168-169.

³⁵Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, XI, V, 3, traducere, note și indice de nume de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2001, pp. 30-31.

Spre deosebire de textul Scripturii, pentru Iosif Flaviu întreaga narațiune referitoare la gesturile lui Ezdra, respectiv rugăciunea penitențială colectivă, reprezintă acte menite să impresioneze și să schimbe radical atitudinea întregului popor. Atât situația demografică, dar și cea spirituală a Israelului se aflau într-un moment critic, iar istoricul accentuează importanța reformei spirituale a cărturarului venit cu acordul persan, din marea milostivire a lui Dumnezeu.

În ceea ce privește referințele patristice asupra cărții Ezdra, acestea sunt destul de reduse. Interesantă mi se pare, pe alocuri, abordarea lui Beda Venerabilul (672-735), care acordă o dimensiune hristologică rugăciunii, în sensul că, prin fidelitatea sa față de Lege, Ezdra Îl preînchipuie pe Hristos, Cel Care a venit în lume să împlinească această Lege:

„Ezdra se pregătise, prin compătimirea inimii și prin chinuri trupești, ca să fie făcut vrednic să audă mila cerească, și abia atunci a început să izbucnească în cuvinte de rugăciune. El își îndoiaie genunchii, își întinde mâinile și revarsă rugăciuni către Domnul în momentul jertfei de seară, fără să se îndoiască de faptul că această jertfă adusă cu duh smerit și cu inimă smerită va fi mai plăcută lui Dumnezeu decât una adusă cu carne sau sânge de vite. Tipologic însă, prin faptul că, cu haina ruptă, cade în genunchi, își întinde mâinile către Dumnezeu și întoarce mintea a foarte mulți spre pocăință, revărsând rugăciuni și lacrimi, așa cum scrie în cele ce urmează, el Îl reprezintă pe Domnul Mântuitor, care s-a învrednicit să se roage pentru păcatele noastre atât înainte, cât și chiar în momentul pătimirii Sale și care a îngăduit ca mâinile Sale să fie întinse pe cruce și haina propriului Său trup să fie sfâșiată de răni și mortificată la timpul stabilit pentru restaurarea noastră, pentru ca, așa cum spune apostolul³⁶, Cel care *a murit pentru păcatele noastre să învie pentru îndreptarea noastră*”³⁷.

Astfel, Ezdra a reprezentat cu adevărat un mare ajutor pentru conașionalii săi, mai ales prin faptul că își dă seama că mult mai importantă este refacerea vieții morale a evreilor decât refacerea templului propriu-zis:

„Și prin numele său, care înseamnă «ajutor», Ezdra Îl reprezintă în mod deschis pe Domnul. Căci, numai prin el, poporul credincios este eliberat în mod constant de necazuri și, ca din captivitatea din Babilon spre libertatea din Ierusalim, este adus de la confuzia viciilor la pacea și seninătatea virtuților, pe măsură ce înaintează pe treptele faptelor meritorii”³⁸.

³⁶ Cf. *Rm* 4, 25.

³⁷ Bedae Venerabilis, *In Esdras Et Nehemiam Prophetas Allegorica Expositio*, PL 91: 874-875. <https://catenabible.com/com/591a4a9719aa35522bc7e396>.

³⁸ Bedae Venerabilis, *In Esdras Et Nehemiam Prophetas Allegorica Expositio*, PL 91: 868-869. A se vedea și <https://catenabible.com/com/591a4a9719aa35522bc7e38e>.

În loc de concluzii

Prin atitudinea și activitatea sa, Ezdra poate fi considerat un preot cărturar misionar prin excelență, un nou Moise, iar rugăciunea lui a fost privită ca un ultimatum pentru Israel, în ideea în care refuzul întoarcerii către Dumnezeu însemna autodistrugerea rămășiței poporului ales.

Limbajul utilizat pe tot parcursul rugăciunii este foarte asemănător, spre exemplu, cu cel al rugăciunii lui Neemia din capitolul 9 al cărții sale. Prin urmare, Michael Duggan observă pe bună dreptate faptul că între *Ezr* 9, 6-15 și *Ne* 9, 6-36 există peste 32 de expresii sau rădăcini lexicale care se repetă sau care sunt apropiate ca sens. Cu toate că ele diferă ca dimensiuni și pe alocuri structural, totuși elementele penitențiale sunt în mare măsură aceleași, la fel ca și caracterul lor colectiv.

După toate probabilitățile, există în Vechiul Testament un gen al rugăciunii penitențiale specific mai ales perioadei celui de-al Doilea Templu, considerându-se, pe bună dreptate, că situația dificilă în care se afla Israel se datorează mai ales idolatriei, a încălcării legământului cu Dumnezeu, iar mărturisirea fărădelegilor și cererea de iertare au rolul de a restabili relația cu Domnul.

Mântuitorul Iisus Hristos – *Chipul lui Dumnezeu* în epistolele Sfântului Apostol Pavel*

Pr. Drd. Florin Nicu BODOC

Abstract:

The present article aims to deal with the most theologically and linguistically complex term used by Saint Paul to name the Saviour Jesus Christ, "the image of God", identified in four of his epistles. Although in New Testament Greek the terms μορφῆ, εἰκὼν and χαρακτήρ are not synonymous, and therefore not interchangeable, some translators of the New Testament into Romanian have preferred to use the same word in their translations, namely "image". For this reason, it is necessary to clarify some aspects of a linguistic and theological nature, in order to understand the original meaning that Saint Paul intended to convey to Christians. In addition, it must be understood why Saint Paul chooses to use these different terms in the four epistles.

Keywords:

image of God, μορφῆ, εἰκὼν, χαρακτήρ, epistles, Saint Paul, Theology

Introducere

Termenul cel mai complex din punct de vedere teologic și lingvistic, folosit de către Sfântul Apostol Pavel în legătură cu Mântuitorul Iisus Hristos, este „Chipul lui Dumnezeu”, identificat în patru dintre epistolele sale. Mai exact, aceste texte sunt:

1. „Care, *Dumnezeu fiind în chip* (ἐν μορφῆ Θεοῦ), n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu” (*Flp* 2, 6);
2. „Acesta este *chipul lui Dumnezeu* (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ) celui nevăzut” (*Col* 1, 15; *2 Co* 4, 4);

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

3. „Care, fiind strălucirea slavei și *chipul ființei Lui* (χαρακτήρ) și Care ține toate cu cuvântul puterii Sale” (Evr 1, 3).

Deși, în limba greacă neo-testamentară, termenii μορφῆ, εἰκὼν și χαρακτήρ nu sunt sinonimici și, implicit, nu sunt interschimbabili, unii traducători ai Noului Testament în limba română au preferat să folosească același cuvânt în traducerea acestora, și anume „chip”. Din această cauză se impune clarificarea unor aspecte de natură lingvistică, dar și teologică pentru a înțelege sensul original pe care Sfântul Pavel a intenționat să-l transmită creștinilor. Cu toate că, în anumite secțiuni, traducerea este unitară în toate edițiile biblice (a se vedea Col 1, 15 și 2 Co 4, 4), în celelalte două epistole, termenii folosiți în traduceri sunt diferiți. Mai ales în Epistola către Evrei se observă oscilația traducătorilor, precum și efortul acestora de a găsi cea mai bună variantă românească, astfel încât să fie surprins cât mai fidel sensul inițial. Astfel, termenul grecesc χαρακτήρ din Evr 1, 3 a fost tradus prin *chipul feței Lui* (Noul Testament de la Bălgrad, 1648), *însămnare statului Lui* (Biblia 1688), *chipul statului Lui* (Biblia, 1795), *chipul ipostasului Lui* (Biblia, 1914), *icoana ființei lui Dumnezeu* (Biblia, 1936) sau *chipul ființei Lui* (Biblia, 1988 și 2019). Interesantă și deosebită este însă propunerea traducătorilor Noului Testament de la Vatoped (2022), care utilizează sintagma *întipărirea ipostasului Lui*, aceasta de pe urmă părând a fi cea mai corectă variantă.

Astfel, după cum notam anterior, deși, în varianta din limba greacă, termenii sunt diferiți (Flp 2, 6 – ἐν μορφῇ Θεοῦ, Col 1, 15/2 Co 4, 4 – εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, Evr 1, 3 – χαρακτήρ), traducătorii edițiilor investigate tind să considere acești termeni ca fiind sinonimi, propunând, prin urmare, aceeași traducere. Se impune, așadar, o prezentare detaliată a fiecăruia dintre acești termeni, pentru a putea înțelege opțiunea traducătorilor și pentru a conchide cu privire la corectitudinea utilizării acestora. În plus, trebuie înțeles motivul pentru care Sfântul Pavel alege să folosească acești termeni diferiți, în cele patru epistole.

Morphe, eikon și charakter

a. μορφῆ – [morphḗ] „formă”, „aspect exterior” (oameni, animale, plante, statui etc.), „condiție ontologică”, dar și „bună plăcere” și „domeniu, manieră”¹. În lumea greacă, termenul este adesea asociat cu *theou* sau cu *toú theou*, pentru a transmite ideea „că divinitatea are formă (v. și conceptul de *epifanie*). Zeii iau forme schimbătoare în Homer, iar legendele relatează prezența zeilor, a spiritelor sau a eroilor sub formă trupească. În magie, forțelor spirituale li se cere să ia

¹ Gerhard Kittel și Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IV, Erdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 1967, p. 742.

formă corporală, iar în mistica lui Hermes, omul primordial, ca fiu al tatălui tuturor lucrurilor, are aceeași formă”².

Morphe poate fi apropiat ca sens de *eidōs*, *idea* etc. Dar, dacă *morphe* se traduce prin forma exterioară sau aspectul individual exterior, *eidōs* desemnează întreaga înfățișare sau aspectul general al genului. Unii teologi (cum ar fi R.P. Martin) afirmă că un alt sinonim al lui *morphe* este *eikōn*, considerat interschimbabil cu primul³. Lucrul acesta nu poate fi în niciun caz corect, întrucât *eikōn* (chip) este folosit și atunci când se vorbește despre faptul că Adam a fost creat după chipul lui Dumnezeu, Adam nefiind nicidecum creat „în forma lui Dumnezeu”⁴, cu atât mai mult cu cât „în Sinoptici și în Apocalipsă, *eikōn* este întotdeauna o reproducere: imaginea lui Cezar pe bani (*Mc* 12, 6; *Lc* 20, 24), imaginea fiarei (*Ap* 13, 13; 14, 9; 15, 2...), întrucât la Sfântul Pavel imaginea (*morphe*) este ceva inseparabil de persoană”⁵.

„În Vechiul Testament este absolut imposibil de gândit că Dumnezeu ar avea o formă deschisă percepției umane sau că S-ar putea revela într-o formă accesibilă simțurilor. Deși sunt multe referiri la Dumnezeu ca la o ființă care, la fel ca omul, are față, ochi, urechi, nas, gură, buze, limbă, brațe, degete, spate, haine, încălțăminte, acestea sunt atât de evident exprimări la figurat, încât în Septuaginta nu a fost nevoie de corective pentru a menține puritatea conceptului de Dumnezeu”⁶.

Deși există numeroase teofanii și anghelofanii în Vechiul Testament, în niciuna dintre acestea nu există o formă divină care să fie văzută (*Iz* 1, 26; *Iov* 4, 12).

„Dimpotrivă, în Vechiul Testament, înțelegerea *teomorfică* a omului este mai importantă decât concepția *antropomorfică* despre Dumnezeu. *Prezentarea în formă umană nu implică o înomenire*”⁷.

Focul, fumul sau furtuna, care indică prezența personală a lui Dumnezeu (*Fc* 15, 17; *Iș* 3, 2; *Pș* 18, 7), denotă prezența Lui în limitele înțelegerii senzoriale a omului, căruia nu-i este permis să-L vadă pe Dumnezeu față către față (*Iș* 33, 20). Voia Lui se face cunoscută oamenilor prin Cuvânt.

² *Ibidem*, p. 743.

³ Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Nicolae Moșoiu, „Considerații cu privire la termenii hristologiei pauline și la critica feministă a limbajului despre Dumnezeu”, în *Mitropolia Ardealului*, an. II (37), nr. 1, ianuarie-martie 2022, p. 144.

⁴ *Ibidem*, p. 141.

⁵ Dennis W. Jowers, „The Meaning of Morphe in Philippians 2:6-7”, în *Journal of the Evangelical Theological Society*, nr. 49/4 (decembrie 2006), p. 742.

⁶ Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Nicolae Moșoiu, „Considerații cu privire la termenii...”, p. 144.

⁷ *Ibidem*, p. 141.

„Faptul că nu există nicio imagine în cultul (adorarea) lui Iahve reflectă concepția personală și etică ce se opune oricărei încercări de obiectivare senzorială a formei divine”⁸.

De asemenea, nici în iudaism, unde accentul cădea pe aducerea în prim-plan a transcendenței lui Dumnezeu, nu găsim texte care să susțină că Acesta ar avea vreo formă percepută de către om. Unii exegeți evrei au eliminat anumite trăsături divine menționate în cartea Facerea, care par a fi prea antropomorfe (*Fc* 16, 1; 18, 1; 29, 13; 32, 25 ș.u.). Filon susține în mod constant că Dumnezeu nu este ἀνθρωπόμορφος⁹. Cu toate acestea, tot el merge în mod clar dincolo de Septuaginta, sugerând că ceea ce a văzut Moise în rug (*Iș* 3) era ceva care, deși cel mai bine poate fi considerat un înger, „manifesta totuși o formă care, în toate aspectele semnificative, ar putea fi considerată cu ușurință ca fiind cea a lui Dumnezeu. Se simte că dorința lui Filon este de a proteja transcendența formei lui Dumnezeu”¹⁰.

În Noul Testament, textul care s-a bucurat de cea mai mare atenție din perspectivă academică și care face o singură afirmație în legătură cu forma lui Dumnezeu este imnul hristologic (Carmen Cristi) din *Flp* 2, 6-11, care constă într-o descriere a lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos, în smerenie urmată de înălțare. „Fiind Dumnezeu adevărat, dar devenind și om adevărat (*en omoiomati anthropon ghenomenos*), Fiul lui Dumnezeu ia formă, mai precis condiția ontologică, starea robului (*morphe doulou*)”¹¹, Acesta supunându-se și plecându-se voii Tatălui. Termenul *μορφῆ* mai este întâlnit o singură dată în Noul Testament, în textul de la *Mc* 16, 12, de unde aflăm că Hristos „S-a arătat în alt chip” sau, mai clar, în alt mod deschis percepției la doi dintre ucenici, după Învierea Sa, aici nefiind vorba despre chipul (forma) lui Dumnezeu, ci despre forma vizibilă a Mântuitorului înviat. Termenul, deși rar, este întâlnit și în Septuaginta: viziunea nocturnă a lui Iov sugerează că *μορφῆ* este ceva vizibil pentru ochi (*Iov* 4, 15-16), în timp ce, la Isaia, *formă de om* înseamnă forma fizică umană (*Is* 44, 13). Potrivit textului din *1 Ptr* 1, 11, Duhul profeției în vremurile vechi-testamentare accentua, în principal, prevestirea pătimirilor lui Hristos și a slavei care avea să urmeze. Textul din *Flp* 2 are trei părți: pre existența Mântuitorului ca Dumnezeu adevărat, Întruparea prin chenoză și preînălțarea lui Hristos.

Sfântul Apostol Pavel folosește expresia *μορφῆ Θεοῦ* în antiteză cu expresia *μορφῆ δούλου* și aceasta poate fi înțeleasă doar în contextul întregului imn:

⁸ Gerhard Kittel și Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary...*, p. 749.

⁹ *Ibidem*, p. 749.

¹⁰ Markus Bockmuehl, *A Commentary On The Epistle To The Philippians*, A&C Black Publishers, London, 1997, p. 127.

¹¹ Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Nicolae Moșoiu, „Considerații cu privire la termenii...”, p. 142.

aspectul asumat de Domnul întrupat, imagine a umilinței și a supunerii ascultătoare, stă în cel mai puternic contrast imaginabil cu înfățișarea Sa anterioară, cea a măreției divine. Astfel, „semnul specific al umanității lui Iisus este imaginea de rob supus Tatălui (μορφή δούλου), iar cel al Ființei Sale divine este μορφή Θεοῦ”¹². De fapt, aceasta este singura afirmație importantă cu privire la forma lui Dumnezeu din Noul Testament: „Cel Ce dintru început fiind **în chipul** [forma, condiția ontologică] (*morphe*, forma) lui Dumnezeu a socotit că a fi El întocmai cu Dumnezeu nu e o prădare (*harpagmon*), **dar** S-a golit pe Sine luând **chip** [formă, condiție ontologică] (*morphen, formam*) de rob, devenind asemenea oamenilor și la înfățișare (*schemati, habitu*) aflându-Se ca un om; S-a smerit pe Sine făcându-Se ascultător până la moarte, și încă moarte de cruce!” (*Flp* 2, 6-10)¹³; cele două fraze se completează una pe cealaltă, „prima indicând modul în care Hristos a acționat ca Dumnezeu, iar a doua, cum a acționat în umanitatea Sa”¹⁴.

Punctul nevralgic al interpretării acestui imn hristologic se află în substantivul grecesc ἀρπαγμὸν (răpire, prădare). Este cât se poate de clar că nu se pune problema ca Hristos să răpească pentru Sine egalitatea cu Dumnezeu, care era deja a Lui prin însăși natura Sa divină. Ci, așa cum sublinia Frederick Fyvie Bruce, „Idea este, mai degrabă, că nu a tratat egalitatea Sa cu Dumnezeu ca pe o scuză pentru afirmarea sau mărirea de Sine; dimpotrivă, a tratat-o ca pe o ocazie de a renega orice avantaj sau privilegiu care i s-ar fi putut cuveni prin aceasta, ca pe o oportunitate de sărăcire de Sine și de sacrificiu de Sine fără rezerve”¹⁵. Hristos, în forma lui Dumnezeu, adică egal cu Dumnezeu, Se golește pe Sine (ἐκένωσεν), luând forma ontologică a robului, formă aflată în contrast direct cu slava deșartă (κενοδοξίαν), și devine exemplul desăvârșit de smerenie. Fiul lui Dumnezeu „co-boară la condiția de auto-anihilare (nu în sensul neantului primar, ci al prăpastiei nesfârșite deschisă de starea decăzută a omului); în mod paradoxal, El unește plinătatea integrală a naturii Sale divine cu nedesăvârșirea, nu mai puțin integrală, a naturii umane căzute”¹⁶. În acest sens se exprimă Sfântul Teofilact al Bulgariei,

¹² Gerhard Friedrich (ed.), *Theological Dictionary of New Testament*, translator and editor Geoffrey W. Bromiley, vol. IV, W.M.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1977, p. 751.

¹³ Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu, „Considerații cu privire la termenii...”, p. 115.

¹⁴ Gordon D. Fee, *Pauline Christology (An Exegetical-Theological Study)*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 2007, p. 375.

¹⁵ Frederick Fyvie Bruce, *Philippians – Commentaries*, New International Biblical Commentary, vol. IX, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1989, p. 69.

¹⁶ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2014, p. 152.

arătând că Hristos este Dumnezeu din fire, Care S-a smerit pe Sine, ca pe noi să ne ridice la Tatăl:

„Nici Fiul Lui Dumnezeu nu S-a temut a Se pogori din dumnezeiasca Sa vrednicie, adică de a fi întocmai cu Dumnezeu-Părintele. Și – fiindcă nu avea această vrednicie din răpire, ci din fire – de aceea a și voit a Se smeri și a Se face om. Căci făcându-Se întru smerenia firii omenești, păzea înălțimea și vrednicia înălțimii Sale”¹⁷.

Iar Fericitul Teodoret al Cirului notează:

„Pentru că Dumnezeu fiind, și Dumnezeu prin fire și având egalitate cu Tatăl, nu a socotit acest lucru mare. Căci aceasta este proprie celor care dobândesc cinste mai presus de merit. Însă, ascunzând vrednicia, a ales smerenia cea mai profundă, a primit chipul omenească”¹⁸.

Hristos, Dumnezeu fiind, nu a fost văzut Dumnezeu de către oameni, întrucât purta firea omenească, pe care o îmbrăcase prin Întrupare.

Această antiteză, printr-o terminologie specială, vorbește despre *forma* vizibilă a lui Dumnezeu, în legătură cu termenul teologic δόξα, apropiat de μορφή, dar nu sinonim¹⁹, conform căruia măreția lui Dumnezeu se exprimă în mod vizibil în strălucirea luminii cerești, ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων având drept corespondent textul de la *In 17, 5*: „preaslăvește-Mă Tu, Părinte cu slava (δόξα) pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea”. Cele două texte din *Filipeni* și din *Ioan* au în comun învățătura conform căreia Hristos este părtăș aceleiași slave cu a Tatălui²⁰. Teologia Sfântului Apostol Pavel din *Flp 2, 6* ș.u. ni-L arată pe Fiul lui Dumnezeu coborât din înălțimea puterii și a măreției Sale în abisul umilinței specifice robului, Care este, deopotrivă, mai presus de istorie și, totuși, prezent în istorie. În acest text, Apostolul Neamurilor scoate în evidență, prin contrast clar, distincția absolută dintre modurile de a fi ale lui Hristos, Care nu a avut rolul

¹⁷ Sfântul Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Epistolelor către Galateni, Efeseni, Filipeni și Coloseni a Slăvitului și Prea-Lăudatului Apostol Pavel*, Editura Sophia, București, 2019, p. 249.

¹⁸ Fericitul Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, vol. I, Editura Doxologia, Iași, 2015, p. 103.

¹⁹ „*Doxa* este manifestarea, «plinătatea dezvăluită», a atributelor și perfecțiunilor divine, în timp ce *morphe Theou* este veșmântul nemijlocit, specific, și personal al Ființei dumnezeiești. *Doxa* ține de Dumnezeire, *morphe* este identică cu esența tainică a Dumnezeirii. *Doxa* este și trebuie inclusă în *morphe*, dar *doxa nu e morphe*” (Rev. Marvin Richardson Vincent, D.D., *Critical and exegetical Commentary on the Epistles to the Phillippians and to Philemon*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1955, p. 81, apud Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu, *Considerații cu privire la termenii...*, p. 145).

²⁰ John Paul Heil, *Philippians: let us rejoice in being conformed to Christ*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2010, p. 87.

unui zeu în formă umană, nici nu S-a metamorfozat în sensul credințelor și al superstițiilor elenistice .

Folosirea conjuncției adversative *dar* între versetele 6 și 7 sugerează un contrast între ceea ce a fost înainte și după ce Fiul lui Dumnezeu a devenit și om:

„*Morphē* a fost tradus prin formă, aspect, condiție, stare, statut, imagine sau mod de a fi. Dacă se traduce *morphē* prin statut, condiție sau aspect, s-ar părea că ar indica forma exterioară, statutul, aspectul sau funcția lui Iisus, nu ceea ce era în ființa Sa. Este puțin probabil ca Sfântul Apostol Pavel, în *Flp* 2, 7, să spună că Iisus, în slujirea Sa pământească, doar «arăta» sau «părea să fie» sau «funcționa» ca un slujitor. Mai degrabă, El a devenit, adică S-a făcut pe Sine slujitor/rob. Pentru Sfântul Apostol Pavel, acest lucru făcea parte integrantă din semnificația asumării de către Fiul a condiției și a statutului de om”²¹.

Mai mult decât atât, Sfântul Apostol Pavel nu afirmă despre Iisus că a fost forma lui Dumnezeu, ci că a fost **în** forma lui Dumnezeu. Astfel, traducerea „asemănare” în sine pare improbabilă din punct de vedere lexical. Prin urmare, atunci când acest cuvânt este aplicat lui Dumnezeu, *μορφή* trebuie să se refere la ființa Sa cea mai profundă, la ceea ce este în Sine, la ceea ce „nu poate fi atins de către noi prin înțelegere sau vedere, tocmai pentru că Dumnezeu este *ἀόρατος* (nevăzut, invizibil); de fapt, cuvântul nu are sens aici decât ca referindu-se la realitatea ființei lui Dumnezeu”²². *Μορφή Θεοῦ* deci poate fi înțeles corect ca „natura și caracterul esențial al lui Dumnezeu”²³. Așadar, *forma lui Dumnezeu*, în textul analizat, desemnează și *egalitatea cu Dumnezeu* (*τό εἶναι ἴσα Θεῷ*, *Flp* 2, 6). Aceasta înseamnă că Dumnezeu, Care S-a revelat nouă prin Fiul, este total opus felului în care oamenii îi considerau zei pe cei din Panteonul greco-roman sau pe împăratul apoteozat. Din contră, Sfântul Apostol lămurește aici ceea ce a amintit tangențial în toate scrierile sale, și anume că „Hristos a avut preexistență ca Fiu al lui Dumnezeu, iar filiația Sa a fost cea a Unuia a cărui divinitate este egală cu cea a Tatălui”²⁴.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu și moartea de bunăvoie pe Cruce au fost „modul în care El a arătat că «a fi egal cu Dumnezeu» nu reprezenta o posesiune, care să fie exploatată în scopuri egoiste. În schimb, aceasta l-a determinat

²¹ Lucien Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul*, 1959, p. 305, apud Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin și Daniel G. Reid, *Dictionary of Paul and his Letters*, InterVarsity Press, Illinois, 1993, p. 107.

²² Lucien Cerfaux, *Christ in the Theology...*, p. 107.

²³ Gerald F. Hawthorne, *Philippians: World Biblical Commentary*, vol. 43, Word Books Publisher, Waco, Texas, 1983, pp. 83-84.

²⁴ Gordon D. Fee, *Pauline Christology...*, p. 381.

să se golească de Sine și să-i slujească pe alții²⁵, adică a arătat că era Dumnezeu și Om în același timp, devenit pentru umanitate arhetip pentru asemănarea cu Dumnezeu, întrucât „El a demonstrat asemănarea cu Dumnezeu, în defavoarea «ambității egoiste», prin faptul că S-a «deșertat» pe Sine asumându-Și rolul de rob; și a demonstrat adevărata umanitate (ceea ce înseamnă să fii după chipul lui Dumnezeu), în defavoarea «îngâmării deșarte», prin umilirea în ascultarea care a dus la cruce²⁶. Tocmai prin Cruce Dumnezeu-Omul descoperă umanității iubirea Sa desăvârșită și „trezește în om credința ca răspuns la dragoste, căci numai ochii credinței recunosc chipul lui Dumnezeu sub chipul robului și, descifrând sub fața umană prezența unei persoane divine, învață să dezvăluie în fiecare față taina persoanei create după chipul lui Dumnezeu.”²⁷.

În acest sens, înțelegem că Fiul lui Dumnezeu, înainte de a fi luat *forma* de rob, El era, de fapt, *în forma* lui Dumnezeu, termenul *formă* fiind utilizat nu doar în sensul de trăsături exterioare prin care ceva sau cineva este recunoscut, ci în sensul „acelor caracteristici și calități care îi sunt esențiale”²⁸. Sfântul Apostol, prin dubla utilizare a termenului *μορφή*, a dorit să surprindă „starea” de a fi a lui Hristos, în tranziția de la *a fi Dumnezeu*, la aceea de *a se face om*, astfel încât „*μορφή* a fost exact ceea ce trebuia să fie, cuvântul potrivit pentru această dublă utilizare, pentru a caracteriza atât realitatea (faptul că este Dumnezeu), cât și metafora (asumarea rolului său de rob)”²⁹. Marele teolog ortodox rus Vladimir Lossky consideră că Fiul lui Dumnezeu nu S-a folosit de egalitatea Sa cu Dumnezeu, ci S-a golit de aceasta tocmai pentru a accepta condiția de muritor, ca să poată descoperi în Însuși Trupul Său în ce măsură omul creat de El după chipul Său a devenit atât de urât din cauza păcatului. Aceasta nu a fost, pentru Hristos, „o decizie spontană, un act, ci manifestarea a însăși ființei Sale, a persoanei, care nu mai este o dispoziție proprie Lui, ci însăși realitatea Sa ipostatică ca expresie a voinței trinitare, a voinței căreia Tatăl îi este izvor, Fiul, realizarea ascultătoare, iar Duhul, împlinirea de slavă. Prin urmare, există o continuitate profundă între ființa personală a Fiului ca renunțare și chenoza Sa pământească”³⁰.

Prima variantă în limba română, și anume Noul Testament de la Bălgrad, traduce textul grecesc astfel: „Care fiind în *fire dumnezeiască*, nu-I păru răpitoră a fi aseamene cu Dumnezau (*Flp 2, 6*)”, variantă care pare mai potrivită pentru a lămuri sensul pe care Sfântul Apostol Pavel a dorit să-l transmită. Aceasta clarifi-

²⁵ Markus Bockmuehl, *A Commentary On The Epistle...*, p. 133.

²⁶ Gordon D. Fee, *Pauline Christology...*, p. 373.

²⁷ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia...*, p. 154.

²⁸ Gordon D. Fee, *Pauline Christology...*, p. 378.

²⁹ Gordon D. Fee, *Pauline Christology...*, p. 378.

³⁰ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia...*, p. 153.

că pe deplin faptul că Hristos împărtășește aceeași fire divină cu Tatăl: „Iar Eu și Tatăl Meu una suntem” (*In* 10, 30; 14, 9), „ca toți să cinstească pe Fiul, precum cinstesc pe Tatăl” (*In* 5, 23). Aceste texte evanghelice, precum și altele din epistolele pauline [(de ex.: „Hristos, cel ce este peste toate Dumnezeu, binecuvântat în veci” (*Rm* 9, 5), „arătarea slavei marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos” (*Tit* 2, 13)] dovedesc neîndoielnic dumnezeirea lui Hristos Iisus: „Posedarea formei implică participarea la esență”³¹.

Cu toate acestea, Sfântul Evanghelist Ioan ne spune despre Hristos că a plâns (*In* 11, 35), S-a tulburat cu sufletul (*In* 12, 27), a mărturisit că Tatăl e mai mare decât El (*In* 14, 28), I-a fost sete și Și-a dat duhul (*In* 19, 28-30), i-a zis Mariei Magdalena că „mă sui la Dumnezeu Meu și Dumnezeul vostru” (*In* 20, 17). Contradicțiile sunt aparente, iar textul de la *Flp* 2, 6-7 le anulează prin faptul că ne revelează că Fiul era în forma lui Dumnezeu (ἐν μορφῇ Θεοῦ), dar a luat forma (chipul) de rob (μορφῇ δούλου), făcându-se asemenea oamenilor. Cu alte cuvinte, după cum explica Dennis W. Jowers: „Trebuie să se raporteze orice proprietate inaplicabilă la divinitatea lui Hristos la umanitatea Sa, adică «forma de rob», și orice proprietate inaplicabilă la umanitatea lui Hristos la divinitatea Sa, adică «forma lui Dumnezeu»”³².

Prin acest imn, Sfântul Apostol Pavel a dorit să arate creștinilor din Filipi și nouă, tuturor, exemplul de smerenie demn de urmat, Hristos, modelul suprem al acesteia. Așa cum El S-a golit pe Sine, luând forma de rob și sacrificându-Se pentru omenire, așa sunt îndemnați și filipenii să facă pentru alții. Acesta Și-a păstrat forma Sa divină, pe care – cu mici excepții³³ – a ținut-o ascunsă, îmbrăcându-se prin chenoză în „haina smereniei”:

„Lepădându-Și prerogativele Sale împărătești, El își ascunde slava Sa din ce în ce mai mult, în suferință și moarte. (...) Deși rămâne Dumnezeu, El acceptă să devină muritor, deoarece singura cale de a cuceri moartea era de a face posibilă pătrunderea acesteia în Dumnezeu, unde nu putea să-și găsească nici un loc”³⁴. Acest lucru nu înseamnă că a schimbat forma lui Dumnezeu cu forma unui rob, ci că „a înfățișat forma lui Dumnezeu în chip de rob”³⁵.

O ilustrare deosebită a acestui fapt este oferită de relatarea Cinei celei de Taină la *In* 13, 3-5, când Hristos Iisus, în deplină cunoștință de originea și de

³¹ Frederick Fyvie Bruce, *Philippians...*, p. 68.

³² Dennis W. Jowers, „The Meaning of Morphe...” , p. 739.

³³ La Schimbarea la Față și la Botez, Domnul S-a manifestat în starea/condiția de Dumnezeu, în mod excepțional „permițând naturii Sale divine, adică unității Sale cu Tatăl și Duhul, să strălucească prin umanitatea Sa îndumnezeită” (Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia...*, p. 155).

³⁴ *Ibidem*, pp. 153-154.

³⁵ Frederick Fyvie Bruce, *Philippians...*, p. 70.

destinul Său divin, spală picioarele ucenicilor Săi. În acest fel, „natura Sa divină a fost afișată foarte demn în actul de slujire smerită”³⁶. Forma de rob, care se jertfește pentru ceilalți, Îl face pe Hristos să recâștige creația: „Jertfindu-se pentru toate, le are pe toate. Îi slujește pe ai Săi sau Și-i face ai Săi slujindu-i și jertfindu-Se pentru ei. Toate au fost ale Lui prin faptul că le-a creat ca Dumnezeu Cuvântul. Și pe toate le-a recâștigat după despărțirea de El, prin jertfă, și le duce la Tatăl”³⁷. Apostolul neamurilor se străduiește să arate filipenilor, și nu numai lor, lucruri despre Hristos care nu au putut fi observate cu ochiul trupului, ci cu cel al minții luminate de harul Duhului Sfânt: „pe baza a ceea ce *era cunoscut* (...) despre viața pământească a lui Iisus, Pavel încearcă aici să spună ceva despre ceea ce *nu a putut fi observat* și totuși s-a ajuns să se creadă despre existența anterioară a lui Hristos ca Dumnezeu”³⁸.

Imnul hristologic din *Flp* 2, 6-11 este unic nu numai în teologia și scrierile Sfântului Apostol Pavel, ci și în întreg Noul Testament, deoarece o varietate de idei este transmisă aici, idei care nu apar în alte părți ale epistolelor sale. Cu toate contestările legate de originea paulină a imnului, deși acesta se înscrie în linia teologică a Sfântului Apostol Pavel, trebuie să înțelegem că „Pavel nu scrie în mod sistematic teologie sistematică, la urma urmei, ci scrisori menite să corecteze și să încurajeze credincioșii în situații ad-hoc din bisericile sale, ceea ce înseamnă că o mare parte din ceea ce conțin ele a fost condiționat de circumstanțele conjuncturale”³⁹, cu atât mai mult cu cât niciunul dintre imnurile din corpusul paulin nu se potrivește cu ceea ce știm din alte surse cu privire la respectivul subiect. Acest text din Epistola către Filipeni, de o profunzime teologică extraordinară, stă mărturie că învățătura Sfântului Apostol Pavel este inepuizabilă și ne atenționează constant că „pur și simplu nu reușim să cunoaștem tot ce este de știut despre teologia Apostolului”⁴⁰.

Este demn și folositor de amintit și faptul că imnul hristologic din *Filipeni* 2 constituie pericopa apostolică citită în cadrul Sfintei Liturghii la câteva praznice în cinstea Maicii Domnului: Nașterea (8 septembrie), Acoperământul (1 octombrie) și Adormirea Maicii Domnului (15 august). „Și aceasta deoarece referința este explicită la Maica Domnului, din care Fiul lui Dumnezeu a primit *morphe doulou*”⁴¹.

³⁶ *Ibidem*, p. 70.

³⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul Evanghelic al lui Iisus Hristos*, Opere complete, vol. 7, Editura Basilica, București, 2016, p. 303.

³⁸ Gordon D. Fee, *Pauline Christology...*, p. 373.

³⁹ *Ibidem*, p. 375.

⁴⁰ Gordon D. Fee, *Pauline Christology...*, p. 373.

⁴¹ Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu, „Considerații cu privire la termenii...”, p. 155.

b. εἰκὼν – [eikōn] „imagine”. Legat de *eikō*, „a fi asemănător, similar”, „a apărea”, *eikōn* înseamnă „imagine” a. ca reprezentare artistică, b. ca imagine mentală și c. ca asemănare sau manifestare. *Eikon* este cuvântul exact folosit în versiunea greacă a *Genezei* când se vorbește despre ființele umane ca fiind create după chipul lui Dumnezeu. Termenul este fundamental în filosofia greacă, mai ales la Platon, la stoici și, mai apoi, la neoplatonici, dar această temă a chipului (*εἰκὼν*) „reprezintă și nucleul antropologiei Vechiului Testament, în special a cărții *Facerea* și a literaturii sapiențiale”⁴².

În *Fc* 1, 26-27 ni se spune: „Si a zis Dumnezeu: «Să facem om [anthropos] după chipul [eikon] și după asemănarea Noastră». Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut”. Din tot ceea ce a creat Dumnezeu, numai omul a fost făcut după *eikon*-ul lui Dumnezeu, ceea ce nu se spune și despre îngeri, deși „El” sau „Il”, un nume ebraic pentru Dumnezeu, se regăsește în numele fiecărui înger: Mihail (nobil ca Dumnezeu), Gavriil (puterea lui Dumnezeu), Rafail (vindecarea lui Dumnezeu), Salatii (cerut de Dumnezeu). Deși toate creaturile, inclusiv îngerii, poartă în sine pecetea Creatorului, ființele umane ocupă un loc central, întrucât acestea reflectă, într-o formă creată, calități care aparțin doar lui Dumnezeu și care constituie chipul lui Dumnezeu din om, chip care ne oferă posibilitatea de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu:

„Corpurile noastre sunt făcute din materie. Noi creștem ca plantele și suntem vii ca animale, dar ceea ce ne deosebește de plante și de animale este faptul că avem conștiință de sine. Avem libertate și putem alege să facem binele. Noi avem posibilitatea de a fi inteligenți și înțelepți. Putem acționa. Putem fi profeți, sacerdoți, păstori și creativi. Avem calitățile unui *nous*, o minte, și un spirit. (...) Noi trebuie să fim, prin har și prin bunăvoința lui Dumnezeu, tot ceea ce Dumnezeu este prin natură.”⁴³

Dumnezeu a dăruit întreaga creație omului, iar acesta, în calitate de fiu adoptiv al lui Dumnezeu, se îngrijește de lucrurile Lui. Așadar, am fost creați *să cărmuim* cele din grija noastră, asemănându-ne cu Dumnezeu, Care se îngrijește de toate.

În Vechiul Testament, adevărata cinstire a lui Dumnezeu conținea în sine ideea că Acesta nu trebuie să fie reprezentat sub forma unei imagini.⁴⁴ Această interdicție era consemnată într-una dintre poruncile Decalogului: „Să nu-ți faci

⁴² Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezit: perspective pentru o antropologie ortodoxă*, introducere și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 59.

⁴³ Thomas Hopko, *The Names of Jesus*, Ancient Faith Publishing, Chesterton, Indiana, 2010, pp. 81-82.

⁴⁴ A se vedea articolul „εἰκὼν” în Gerhard Friedrich (ed.), *Theological Dictionary...*, pp. 381-397.

chip cioplit și nici un fel de asemănare a niciunui lucru din câte sunt în cer, sus, și din câte sunt pe pământ, jos, și din câte sunt în apele de sub pământ și să nu te închini lor” (Iș 20, 4-5). Cultul mozaic s-a conformat acestei porunci, deși lui Dumnezeu, însuși Moise Îi acorda anumite caracteristici antropomorfe: „Și au văzut locul unde stătea Dumnezeul lui Israel; sub *picioarele Lui* era ceva ce semăna cu un lucru de safir” (Iș 24, 10). Dumnezeu, Care este de natură spirituală, nu putea fi conceput ca fiind legat de materie, static, nu putea fi cuprins într-o reprezentare materială. Cu toate acestea, Dumnezeu nu era în esență conceput ca fiind îndepărtat de lume și de materie, ci, mai degrabă, un Dumnezeu pe care omul nu-L poate mărgini într-o reprezentare materială, palpabilă, așa cum se întâmpla, spre exemplu, cu statuile zeităților păgâne. Chivotul Legii a reprezentat pentru evrei primul obiect sfânt întâlnit în cult și care era pus în legătură cu Dumnezeu sau, mai degrabă, cu prezența spirituală a Acestuia. Într-un anumit fel, deși Dumnezeu nu era reprezentat în imagini, putem afirma despre chivot că era o imagine asociată puterii divine.

În Noul Testament, Hristos este văzut ca *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ* (2 Co 4, 4; Col 1, 15), sintagmă care evidențiază tocmai egalitatea *εἰκὼν*-ului cu originalul. Hristos este în forma lui Dumnezeu și egal cu Dumnezeu (Flp 2, 6). A-L vedea pe El înseamnă a-L vedea pe Tatăl (In 14, 9):

„În Noul Testament, termenul se îmbogățește cu un conținut hristologic. Pentru Sfântul Apostol Pavel, «Chip (eikon) al Dumnezeului Celui nevăzut» (Col 1, 15) este Hristos. Iar omul este (...) chip al Chipului (eikon Eikonos). Dar și termenul hristologic ioaneic de «Cuvânt (Logos) al lui Dumnezeu» are, după cum se cunoaște, un conținut apropiat, dacă nu identic ca semnificație cu termenul paulin de «Chip al Dumnezeului Celui nevăzut»⁴⁵.

În consecință, ideea Sfântului Apostol Pavel este aceea că Hristos ne este dat ca imagine a lui Dumnezeu, pentru ca noi să putem cunoaște ceea ce Dumnezeu vrea și face⁴⁶. Cu alte cuvinte, prin Hristos, Dumnezeu, Care era inaccesibil vederii umane, devine accesibil omului, Cel nevăzut se face văzut prin Hristos, Dumnezeu întrupat. Totuși, deși omul este *chip al Chipului*, relația dintre om și Fiul nu este identică cu cea dintre Fiul și Tatăl:

„Omul ca creatură nu e chipul Fiului, la fel cum e Fiul chipul Tatălui. Căci el nu e născut din ființa Fiului, cum e născut Fiul din ființa Tatălui, ci e creatură. Fiind *după* chipul Fiului și Cuvântului, *nu chipul Lui*, omul e făcut să aspire spre Tatăl în unire cu Fiul⁴⁷.

⁴⁵ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 59.

⁴⁶ Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary...*, p. 183.

⁴⁷ Pr. Dumitru Stăniloae, *Chipul Nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, Editura Cristal, București, 1995, p. 52.

Descrierea lui Hristos ca fiind „chipul Dumnezeuului celui nevăzut”, „Întâiul născut al întregii creații”, începutul și locuința „întregii plinătăți” (*Col* 1, 15; 1, 18-19) preia, de asemenea, atributele Înțelepciunii personificate: Fiul este manifestarea lui Dumnezeu în creație, se bucură de întâietate atât în rang, cât și în existență față de creație, este prezența efectivă a puterii divine a creației și este manifestarea perfectă a atributelor și a activităților lui Dumnezeu⁴⁸. Panayotis Nellas este de părere că acest imn hristologic din Epistola către Coloseni, capitolul 1, deși sintetizează învățătura Sfântului Apostol Pavel referitoare la Hristos în calitate de chip (*εἰκών*) al lui Dumnezeu, această învățătură nu-i aparține în totalitate: „Este foarte caracteristic faptul că ea este exprimată nu ca o părere personală a lui Pavel, ci ca un imn liturgic al comunității creștine primare (prepauline)”⁴⁹.

Sfântul Teofilact al Bulgariei afirmă despre Fiul că este „chipul lui Dumnezeu neschimbat”⁵⁰, întrucât Dumnezeu, fiind atât nevăzut, cât și nemărginit, nu putem constata cât este Tatăl de mare și dacă Fiul este „mai jos” decât El. Apoi face comparația cu icoana, care este tot un chip, dar care, deși pictorul se străduiește să imite cât mai fidel chipul original, nu ajunge niciodată să înfațișeze chipul în mod neschimbat, acestea nefiind de o ființă cu „întâiele chipuri”. Pe când Fiul păstrează neschimbat „întâiul chip”, cel al Tatălui. De aceea, subliniind unicitatea Fiului, notează:

„Fiul lui Dumnezeu unul născut, fiind amândouă acestea (și chip, și nevăzut), Se osebește de îngeri, care sunt și ei nevăzuți, dar nu sunt și chipuri ale lui Dumnezeu. Iar ca nevăzut, Se osebește și de oameni, care se numesc și ei «chipuri ale lui Dumnezeu», dar nu sunt nevăzuți, pentru trupul cel material. Deci doar Fiul Cel unul născut este și chip neschimbat al lui Dumnezeu”⁵¹.

Textul din *Coloseni* 1, afirmă Fericitul Teodoret al Cirului (sprijinindu-se și pe textul din *In* 14, 9), demonstrează că Fiul poartă însușirile Tatălui Care L-a născut, adică au în comun aceeași fire și precizează:

„Așadar, «chip» arată deofințimea. Căci în timp ce chipurile (imaginile) neînsuflețite nu au ființa celor pe care le reprezintă, chipul însuflețit și care nu cunoaște schimbare are aceeași fire cu arhetipul”⁵².

⁴⁸ Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin și Daniel G. Reid, *Dictionary of Paul and his Letters*, InterVarsity Press, Illinois, 1993, p. 686.

⁴⁹ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 61.

⁵⁰ Sfântul Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Epistolelor către Galateni...*, p. 321.

⁵¹ *Ibidem*, p. 322.

⁵² Fericitul Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Epistolele...*, p. 121.

Potrivit învățaturii Sfântului Apostol Pavel, chipul lui Dumnezeu după care am fost creați și asemănarea la care trebuie să ajungem, prin credință și fapte bune, este Hristos Însuși: „Iar dacă Evanghelia noastră este încă acoperită, este pentru cei pierduți, în care dumnezeul veacului acestuia a orbit mințile necredincioșilor, ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos, Care este chipul (*εἰκὼν*) lui Dumnezeu” (2 Co 4, 3-4). Suntem *eikon* Eikonos, purtători ai chipului lui Hristos, pentru că El este modelul după care a fost creată făptura:

„Căci nu Adam cel vechi a fost model pentru Adam cel nou, ci cel vechi a fost luat după chipul Celui nou”⁵³.

Dacă Sfânta Scriptură ne spune că suntem purtători ai chipului dumnezeiesc și că suntem chemați la asemănarea cu Dumnezeu, înțelegem că am fost creați pentru a avea aceeași relație, aceeași comuniune, aceeași identitate cu Dumnezeu pe care o are Hristos. Numai că El are toate acestea prin natura Sa, în calitate de Fiu veșnic și dumnezeiesc al Tatălui, devenit om ca fiu al Fecioarei Maria și Care ne oferă posibilitatea îndumnezeirii noastre prin har, credință și fapte bune.

„Noi nu suntem făcuți în chipul lui Hristos; suntem creați pentru a fi asemenea lui Dumnezeu în același mod în care Hristos este în chip dumnezeiesc”⁵⁴.

Suntem, așadar, creați după chipul lui Dumnezeu, purtători ai chipului lui Hristos – *Chipul Tatălui*. În acest sens, Părintele Dumitru Stăniloae spunea că:

„fiecare om e un fel de chip al Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu sau o persoană «după chipul» Tatălui care este Fiul și Cuvântul sau Rațiunea și Înțelepciunea supremă, având în sine și bucuria Duhului. (...) Căci, deși ființa omului și a lumii e numai o umbră a ființei divine primite de Fiul de la Tatăl, chiar în această calitate de umbră a ei reflectă bogăția și adâncimea ființei divine, așa cum e primită de Fiul de la Tatăl”⁵⁵.

Mântuitorul Hristos, Cel Care Îl înfățișează pe Dumnezeu din veșnicie în sânul Sfintei Treimi ca Fiu, este pentru noi Dumnezeu-Omul și chipul lui Dumnezeu Cel nevăzut. Dicționarul Teologic al Noului Testament menționează:

„În Col 1, 15, Hristos este chipul Dumnezeului invizibil. Deoarece o reprezentare a ceea ce este invizibil este imposibilă, sensul aici este o revelație cu participare substanțială, ca la Platon și Filon. Eikonul nu este străin de obiect, nici

⁵³ Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre Viața în Hristos*, cartea VI, EIBMBOR, București, 2001, p. 196.

⁵⁴ Thomas Hopko, *The Names...*, p. 85.

⁵⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, *Chipul Nemuritor...*, p. 51.

prezent doar în minte, ci este de fapt realitatea lui și îi luminează esența interioară. Astfel, în cosmologia platoniciană, lumea este imaginea vizibilă a autozoonului inteligibil⁵⁶.

În prologul Evangheliei sale, Sfântul Ioan, deși nu folosește termenul *εἰκὼν*, ne spune că pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată (în ființa Lui), dar că „Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut” (*In* 1, 18) și că „am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl” (*In* 1, 14). Folosirea verbului *a vedea* necesită prezența unui obiect sau a unei ființe, care să reprezinte o imagine.

„Sfinții Părinți folosesc adesea termenii arhetip și imagine, spunând că Dumnezeu Tatăl este arhetipul, iar Hristos este chipul (*εἰκὼν*)⁵⁷. Astfel, „pentru noi, Hristos este Logosul-Fiul lui Dumnezeu, Creatorul lumii; este Logosul divin întrupat în chipul evanghelic de om”⁵⁸.

Părintele Thomas Hopko își aducea aminte de cuvintele Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae care spunea că:

„Iisus Hristos este Logosul pentru că Dumnezeu este adevărul, iar Hristos este chipul, icoana sau imaginea, pentru că Dumnezeu este frumusețe. Cât de frumos este Dumnezeu! Adevărul lui Dumnezeu, bunătatea lui Dumnezeu, puterea lui Dumnezeu și prezența lui Dumnezeu ne sunt arătate în Hristos”⁵⁹.

Mântuitorul le-a vorbit deschis ucenicilor Săi despre Cine este El, cum se raportează la Tatăl și la Duhul Sfânt, care este relația Lui cu lumea, iar în acel moment Sfântul Apostol Filip i-a spus: „Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl și ne este de ajuns”. Atunci Hristos i-a răspuns: „De atâta vreme sunt cu voi și nu M-ați cunoscut, Filipe? Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl. Nu crezi tu că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine?” (*In* 14, 8-10).

Hristos este imaginea, chipul și de aceea, când ne uităm la El, ne uităm la Dumnezeu, când Îl auzim sau Îl atingem, Îl auzim și-L atingem pe Dumnezeu. Însăși existența umană își are originea în existența Fiului ca *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*:

„Dacă n-ar fi un Tată care a dăruit ființa Sa Fiului, n-ar fi lumea ca chip al acestui dar. Dacă la originea tuturor n-ar fi un Tată, Care face ființa Sa un dar unui Fiu, n-ar putea fi nici existența omului și a lumii lui un dar al iubirii”⁶⁰.

⁵⁶ Gerhard Kittel și Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary...*, p. 181.

⁵⁷ Thomas Hopko, *The Names...*, p. 85.

⁵⁸ Ieromonah Ghelasie Gheorghie, *Taina Filiației, Hristologie, Mariologie, Patrologie*, Ed. Platytera, București, 2011, p. 9.

⁵⁹ Thomas Hopko, *The Names...*, p. 85.

⁶⁰ Pr. Dumitru Stăniloae, *Chipul Nemuritor...*, p. 52.

Chiar Apostolul Neamurilor spunea despre Hristos că „în El sălășluiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii (ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρομα τῆς θεότητος σωματικῶς)” (Col 2, 9). Deși, în limba română, sintagma „toată plinătatea” poate fi considerată pleonasm, Sfântul Apostol a dorit, nelăsând loc de interpretare greșită, să arate că Hristos este „Dumnezeu adevărat, din Dumnezeu adevărat”, cu toate calitățile dumnezeiești, nelipsindu-I nimic. Dacă Hristos este „chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut”, noi Îl vedem pe Însuși Dumnezeu în chipul Mântuitorului.

„Lumina slavei lui Dumnezeu care a strălucit de la Dumnezeu pe munte, către Moise, în Vechiul Testament, spune Sfântul Apostol Pavel, acum strălucește asupra noastră din Persoana Domnului, care este chipul, asemănarea și icoana lui Dumnezeu Însuși”⁶¹.

Despre imnul hristologic din Coloseni 1 mai trebuie remarcat faptul că acesta nu reprezintă o învățătură triadologică, ci una preponderent cosmologică și antropologică. În text, „se subliniază nu atât relația Cuvântului cu Tatăl (...), cât semnificația lui Hristos pentru om. (...) Această dimensiune a termenului *chip* se manifestă și în învățătura fundamentală a Apostolului, potrivit căreia pentru a fi întreg omul trebuie să poarte *chipul* omului *ceresc*, adică cel al lui Hristos (1 Co 15, 49)”⁶².

c. **χαρακτήρ** – [charaktēr] „impresie, imagine, trăsătură caracteristică” (Evr 1, 3)

În limba greacă, acest termen era polisemantic, însemnând *imagine, impresie, bani, timbru, ștampilă, sigiliu, semn, copie* și chiar *carte*. Treptat, apare și sensul special de „trăsătură (trăsături) tipică(e) a(le) unui individ sau a unei națiuni”, fapt care duce la ideea de „caracter moral”, dar și la utilizări precum „caracterul distinctiv” al unei limbi, „stilul unui scriitor” sau un „tip de filosofie”. Un termen atât de complex nu putea să lipsească din vocabularul Sfântului Apostol Pavel, care îl utilizează însă o singură dată, în Epistola către *Evrei* (1, 3). Aceasta este, de altfel, și singura utilizare a termenului din Noul Testament⁶³.

Fiul, ca imagine și amprentă a lui Dumnezeu, conține slava lui Dumnezeu și o revelează în același timp. În calitate de Conducător al cosmosului, El susține toate lucrurile prin cuvântul Său puternic, prin întruparea și înălțarea Sa a devenit pentru noi cauza mântuirii veșnice, iar pe calea uceniciei, Dumnezeu îi conduce

⁶¹ Pr. Dumitru Stăniloae, *Chipul Nemuritor...*, p. 87.

⁶² Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 61.

⁶³ Gerhard Kittel și Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary...*, p. 1190.

pe cei care se încred în el ca pe copiii săi în slavă. Hristos cel umilit și înălțat este cel care poartă însuși timbrul naturii lui Dumnezeu⁶⁴.

Biblia Sinodală (1914) traduce acest termen – *χαρακτήρ* – prin „chipul ipostasului” lui Dumnezeu:

„Descrierea Fiului ca fiind chipul Ipostasului lui Dumnezeu în veșnic raport cu El și cu lumea urmează descrierii lucrării Sale unice de mijlocitor sau coautor al creației”⁶⁵.

În textul de la *Evr* 1, 3, Sfântul Apostol Pavel Îl numește pe Hristos atât *strălucirea slavei*, cât și *chip (întipărirea) ființei (ipostasului)* lui Dumnezeu. Deși strălucirea slavei arată că Fiul cu Tatăl sunt deofință și nedespărțiți, strălucirea în sine este neipostatică, nefiind persoană. Atât erezia sabelianistă, cât și cea a lui Marcel de Ancira, care afirmau că Fiul nu are un ipostas diferit de cel al Tatălui, sunt desființate de ceea ce Apostolul Neamurilor adaugă, și anume că Hristos este *chipul ipostasului* Tatălui:

„Căci, cu cuvântul acesta, Apostolul arată nu numai că Fiul are neschimbare de Tatăl, dar că are și chip al Său, osebit de Cel dintâi, adică de Tatăl. Fiindcă chipul Său este altul față de Chipul cel dintâi, de vreme ce e înființat de sine, dar, totodată, și neschimbat cu Chipul cel dintâi”⁶⁶.

Iar Sfântul Grigorie de Nyssa, arătând că în *chipul ființei*, adică în Fiul, se vede măreția Tatălui, notează:

„Așa cum Pavel a arătat prin «strălucire» ființa cea deopotrivă și neschimbată a Fiului cu Tatăl, tot astfel, prin «chip», a arătat starea cea întocmai a Fiului către Tatăl. Căci cel ce va înțelege mărirea ipostasului, acela, cu chipul ce se arată al ipostasului, măsoară negreșit și ipostasul al căruia este chipul”⁶⁷.

Fericitul Teodoret al Cirului aduce în discuție mai multe numiri ale lui Hristos, afirmând că în fiecare nume există un atribut al Său. Astfel, spune că atunci când Sfântul Apostol Pavel L-a numit *Fiu*, a făcut-o spre a arăta că sunt Persoane distincte; când L-a numit *făcător al veacurilor*, a dorit să scoată în evidență veșnicia Lui, iar când L-a numit *strălucirea slavei*, a vrut să arate atât veșnicia, cât și faptul că Fiul este deofință cu Tatăl. Pe termenul chip (*χαρακτήρ*)

⁶⁴ *Ibidem*, p. 1191.

⁶⁵ Pr. Conf. Dr. Stelian Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu Veșnic, după Epistola către Evrei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2000, pp. 102-103.

⁶⁶ Sfântul Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Epistolei către Evrei a slăvitului și prea-lăudatului Apostol Pavel*, Editura Sophia, București, 2019, p. 18.

⁶⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, apud Sfântul Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Epistolei către Evrei...*, pp. 18-19.

al lui Dumnezeu îl înțelege ca „însușire a înfățișării Lui” și zice că Hristos este „însușire a ipostasului, arătând, ambele în același timp, că și prin Sine a stăruit și în El Însuși a arătat însușirile părintești”⁶⁸.

În Fiul, noi vedem cu adevărat imaginea Tatălui. Din acest motiv, unele dintre icoanele simbolice ale creștinismului antic, atunci când Îl înfățișează pe Cel Vechi de Zile, Acesta are exact chipul lui Iisus din icoane, pentru că Iisus este *chipul lui Dumnezeu*.

„El este Icoana lui Dumnezeu – acesta este un nume pentru El, și aceasta este interpretarea Scripturii care asigură apărarea sfintelor icoane în Biserică”⁶⁹.

Noi, creștinii, cinstim sfintele icoane care reprezintă persoanele Sfintei Treimi⁷⁰, dar și pe cele ale sfinților, care prin viața lor sfântă au ajuns să fie purtători ai chipului și ai asemănării cu Dumnezeu. Noi cinstim icoana, pentru că Hristos Iisus este imaginea, chipul feței, întipărirea ipostasului lui Dumnezeu, icoana devenind singurul loc în care Îl putem vedea pe Dumnezeu.

Conform hristologiei Sfântului Apostol Pavel, în Hristos Iisus se vede întipărirea lui Dumnezeu. Întrucât „Dumnezeu este iubire” (*1 In* 4, 8), cel mai potrivit mod de a înțelege această întipărire ipostatică divină este acela de a primi și de a transmite mai departe dragostea lui Hristos pentru omenire (*Rm* 5, 8; 8, 35-37; *Ga* 2, 20). „Pavel se gândește la aceasta în special ca la iubirea exprimată și împlinită în moartea lui Iisus, înțelegând ca fiind dăruirea Fiului de către Tatăl”⁷¹ (*In* 3, 16). Iubirea lui Hristos pentru lume se învederează în chenoză, în smerirea Sa, în întruparea și dăruirea Sa pentru lume, luând asupra-Și greutatea umanității (*Rm* 15, 3), care, toate, devin și slujire față de Tatăl. Astfel, această iubire devine „definiția renunțării la sine și a dăruirii pentru alții”⁷².

Concluzii

Deși, uneori, traducerile textelor scripturistice au avut anumite lacune în a lămuri sensul diferiților termeni, tocmai acest polisemantism și simbolism teologic ale cuvintelor *μορφῆς*, *εἰκὼν* și *χαρακτήρ* i-au determinat pe traducători ca uneori să oscileze între diferiți termeni din limba română, astfel încât să cuprindă

⁶⁸ Sfântul Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Epistolele...*, p. 248.

⁶⁹ Thomas Hopko, *The Names...*, p. 87.

⁷⁰ Icoana Sfintei Treimi cu cea mai mare încărcătură dogmatică și cu un simbolism special este cea a Cuviosului Andrei Rubliov, care înfățișează anghelofania de la stejarul din Mamvri și care trimite și la teofania de la Botezul Domnului.

⁷¹ Richard Bauckham, „Christology”, în Matthew V. Novenson și R. Barry Matlock (eds), *The Oxford Handbook of Pauline Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2022, p. 420.

⁷² *Ibidem*.

toată diversitatea semantică a cuvântului grecesc într-o sintagmă românească la fel de profundă. De cele mai multe ori, tendința traducătorilor a fost de a folosi tot termenul *chip*, care apare în cinci dintre cele opt ediții ale textelor biblice investigate, existând riscul unor confuzii semantice, și de aceea remarcăm efortul lingvistic al celor implicați în realizarea anumitor versiuni biblice. De exemplu, în Biblia de la 1688 apare și termenul *chip* pentru traducerea versetelor din *Filipeni*, *Coloseni* sau *2 Corinteni*, dar se optează pentru un sinonim parțial – *însămnare statului* – în cazul Epistolei către *Evrei*. O situație similară o întâlnim în Biblia lui Gala Galaction (1936) și în Noul Testament de la Vatoped (2022), unde, dacă pentru *morphe* și *eikon* se folosește tot termenul românesc *chip*, pentru *charakter* sunt folosite sintagmele *icoana ființei* și *întipărirea ipostasului*. Termenul *icoană* este, denotativ, înrudit semantic cu „imagine, chip, reprezentare grafică”, având ca etimon sl. IKONA sau gr. εἰκὼν. Opțiunea pentru acest termen a fost motivată, cel mai probabil, de importanța acestui cuvânt în limbajul religios, dar și de importanța acestor obiecte pentru cultul creștin. Icoana nu este o simplă reprezentare grafică a chipului Mântuitorului, ci reprezintă o imagine sacră, care trimite la misterul naturii Persoanei divine în toată ființa ei (*icoana ființei*).

Foarte sugestiv este termenul neologic *întipărire*, sinonim parțial cu toate cele prezentate anterior și care, potrivit dicționarelor, înseamnă „fixare în mintea cuiva, lăsând o impresie puternică”⁷³ sau „urmă lăsată în mintea, în memoria, în conștiința cuiva de ceva trăit sau perceput; impresie”⁷⁴. Prin urmare, traducătorii evidențiază aici, o dată în plus, „impresia puternică”, „urma” lăsată de Mântuitorul nostru Iisus Hristos în mintea, dar mai ales în conștiința noastră, urmă care trebuie să rămână veșnic vie și să ne călăuzească pașii spre mântuire.

Imaginea Mântuitorului „s-a încrustat” în conștiința oamenilor și trebuie păstrată ca o gravură eternă. Fără îndoială că asocierea acestui neologism cu termenul *ipostas* (v. gr. ὑπόσταση, „substanță, esență, ceea ce e dedesubt, temelie, sediment, ființă, persoană” – Scriban, 1939) nu este întâmplătoare, acesta având atât sensul de „stare, situație în care se găsește cineva; aspect, înfățișare, chip”, cât și „fiecare dintre cele trei persoane: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, sub care este înfățișat Dumnezeu”⁷⁵. Prin urmare, opțiunea traducătorilor pentru sintagma „întipărirea

⁷³ Ion Coteanu (coord.), *Micul dicționar academic* (MDA2), ediția a II-a, Academia Română, Institutul de Lingvistică, Editura Univers Enciclopedic, București, 2010, disponibil la <https://dexonline.ro/definitie/%C3%AEntip%C4%83rire/definitii> (accesat la data de 20.3.2023).

⁷⁴ Dimitrie Macrea, Emil Petrovici (coord.), *Dicționarul limbii române literare contemporane* (DLRLC), Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1955-1957, disponibil la <https://dexonline.ro/definitie/%C3%AEntip%C4%83rire/definitii> (accesat la data de 20.03.2023).

⁷⁵ Ion M. Stoian, *Dicționar religios*, Editura Garamond, Cluj-Napoca, 1994, disponibil la <https://dexonline.ro/definitie/%C3%AEntip%C4%83rire/definitii> (accesat la 20.03.2023).

ipostasului” surprinde foarte fidel sensul din limba de origine (și intenționat de Sfântul Apostol Pavel în scrierea sa către Evrei), dovedind, în același timp, o bună cunoaștere și o stăpânire desăvârșită a celor două limbi (greacă și română), atât din punct de vedere lexical, cât și semantic.

Cuvântul lui Dumnezeu, Cel Care este chipul, forma și întipărirea ființei Tatălui, ne-a creat după chipul Său, dar S-a „micșorat” pe Sine pentru mântuirea noastră, punându-Și, prin Răstignire și Înviere, amprenta peste toată creația:

„Chipul lui Hristos este același în toate, ca dovadă că a fost trăit ca același de Evangheliști și de Apostoli, sau Persoana Lui s-a impus atât de perfect definit în unicitatea ei de bogăție și putere nemărginită, încât niciun Evanghelist sau Apostol n-a putut să nu fie întipărit de această unicitate a Lui și să nu-l simtă ca fiind chipul unei Persoane mai presus de cele omenești”⁷⁶.

⁷⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul Evanghelic...*, p. 430.

Hristocentrismul Creației.

Repere din perspectiva paradigmei științifice cosmologice actuale*

Drd. Eugen GANȚOLEA

Abstract:

The universe presents itself as a unitary, rational reality, as evidenced by the order and harmony of its constituent elements, elegantly described by the laws of various scientific paradigms. For Orthodox Christian theology, every existing thing has its own reason in Divine Reason, or the Logos of God. The existence of anything has its origin in God's will for it to be. The rationality of the world is for man, and not man is for the rationality of the world, that is, the purpose and meaning of creation is the man Jesus Christ, *the Incarnate Son of God*.

Keywords:

Logos, Hristocentrism, Rationality, Creation, Universe, Anthropic Principle, Time

Fundamentul teologic și filosofic

Universul se prezintă ca o realitate unitară, rațională, așa cum reiese din ordinea și armonia elementelor constituente, descrise elegant de legile diverselor paradigme științifice. Pentru teologia creștină ortodoxă, fiecare lucru existent își are rațiunea proprie în Rațiunea dumnezeiască, sau Logosul lui Dumnezeu¹. Existența oricărui lucru își are originea în voința lui Dumnezeu ca acel lucru să fie. Raționalitatea lumii este pentru om, și nu omul este pentru raționalitatea lumii, adică scopul și sensul creației este Omul Iisus Hristos.

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

¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 360.

Fundamentul rațional al lucrurilor create are un dublu scop, unul fizic, *anume* de a fi de folos omului pentru întreținerea vieții; și unul spiritual, *acela* de a spori în cunoașterea sensurilor duhovnicești, care culminează cu sursa lor, care este Dumnezeu, singurul care oferă împlinirea existențială omului².

Doctrina creștină ortodoxă referitoare la raționalitatea lumii este fundamentată pe *logos*. *Ratio* este echivalentul în limba latină al termenului *logos* din limba greacă. Teologia patristică cu privire la *Logos* începe cu prologul Evangheliei a IV-a, cea după Sfântul Apostol Ioan, și cu autori precum Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, culminând cu doctrina elaborată despre *logoi* a Sfântului Maxim Mărturisitorul, implicând Revelația, Creația, cosmologia și antropologia teologică (ortodoxă creștină). De asemenea, această temă necesită cel puțin cunoștințe elementare de filosofie clasică grecească, începând cu presocraticii și până la elenismul târziu³. Paradigma philoniană pentru *logos*, care a integrat sensurile filosofice cu cele teologice iudaice, a avut un rol important pentru creștinism.

Doctrina despre *Logos* a avut un impact fundamental pentru teologia creștină. Termenul are o lungă istorie, fiind folosit de filosofi greci încă din Antichitate⁴, iar dezvoltarea paradigmatică a ideii pe care o cuprinde este aceea de a descoperi dinamic concepția oamenilor despre Divinitate. *Logos* în limba greacă are înțelesul de cuvânt, rațiune sau plan, având pluralul *logoi*. În filosofia greacă veche, termenul *logos* are sensul de rațiune divină implicată în cosmos, care îi conferă acestuia din urmă ordine, formă și scop existențial.

Fundamentul științific

În contemporaneitate, în ceea ce privește relația dintre teologia ortodoxă și știință, Sfântul Luca al Crimeii reafirmă fundamentul patristic conform căruia „Biblia se află în acord cu toate realitățile naturale, prin urmare și cu știința, care descoperă aceste fapte”⁵.

Trebuie remarcat faptul că fondatorul științei moderne, Galileo Galilei, considera că Sfânta Scriptură conține adevărul revelat, inclusiv cu privire la modul de funcționare al universului. Aparenta neconcordanță se ivește doar atunci când atât oamenii de știință, cât și teologii se aventurează în a face afirmații în afara domeniului lor de studiu.

² *Ibidem*, pp. 360-374.

³ Adrian Lemeni (coord.), *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință*, Basilica, București, 2009, p. 129.

⁴ Pr. Ioan M. Stoian, *Dicționar Religios*, Garamond, București, 1994, p. 155.

⁵ Sfântul Luca al Crimeii, *Știința și religia*, trad. Denis Chiriac, Doxologia, Iași, 2018, pp. 62-63.

„Păreră noastră este că Scripturile concordă întru totul cu adevărurile naturale demonstrate. Mai degrabă unii teologi nepricepuți la astronomie, ei ar trebui să aibă grijă să nu acuze Scripturile că greșesc atunci când le interpretează în contradicție cu afirmații care pot fi adevărate și demonstrate. [...] Nu [...] există sau ar putea exista o greutate de netrecut în a le pune în acord cu adevărurile demonstrate.”⁶

Asemenea lui Galileo, părintele Ioan Ică afirma că:

„adevăratul conflict nu este între rațiune și credință, ci doar între un anume gen de știință și o anume formă de teologie; prin urmare, acest conflict există nu între știință ca atare și Revelația în sine, ci între schemele interpretative ideologice în care acestea au fost prezentate apologetic”⁷.

Raționalitatea creației – repere științifice actuale

Unul dintre cele mai cunoscute aforisme ale lui Einstein, subliniat și de fizicianul Cristian Presură⁸, este cu privire la faptul că intelectul uman are capacitatea de a înțelege modul de funcționare al universului: „Lucrul cel mai de neînțeles în legătură cu universul este acela că poate fi înțeles”⁹.

Sfinții Părinți acordă o deosebită importanță temei raționalității lumii. Urmand acest fundament teologic, părintele Nicolae Moșoiu sublinia importanța acestei teme în contemporaneitate¹⁰, oferind o amplă analiză, considerând că asigură teologiei premise sigure de dialog onest cu științele exacte¹¹.

Kurt Gödel a demonstrat matematic că noțiunea de adevăr este mai vastă decât noțiunea de demonstrabilitate. Matematica a triumfat întrucât s-a demonstrat că ea nu provine în întregime din logică, adică din elaborarea gândirii umane. În acest context, Roger Penrose afirmă că „noțiunea de adevăr matematic

⁶ Galileo Galilei, *Lettere Copernicane = Scrisori Copernicane*, trad. Smaranda Bratu, Elias Gheorghe Stratan, Humanitas, București, 2010, p. 279.

⁷ Pr. Ioan Ică, „Dr. Kalomiroș despre facerea lumii, iad și slava materiei și terapia discursului religios și pedagogic al Bisericii”, în Pr. Ioan Ică, Dr. Alexandros Kalomiroș, Diac. Andrei Kuraev, Pr. Doru Costache, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Deisis, Sibiu, 2003, p. 9.

⁸ Cristian Presură, *Fizica Povestită*, Humanitas, București, 2014, p. 15.

⁹ Albert Einstein, „Physics and Reality”, în *Journal of the Franklin Institute*, vol. 221, nr. 3, 1936, pp. 349-382.

¹⁰ Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Paralela 45, Pitești, 2002, pp. 33-45.

¹¹ Pr. Conf. Nicolae Moșoiu, *Hermeneutica Ortodoxă ca dezvoltare teologică în Tradiție*, Astra Museum, Sibiu, 2013, pp. 124-159.

depășește întregul concept al formalismului. Adevărul matematic are un caracter absolut și «dat de Dumnezeu»¹².

Faimosul cosmolog contemporan Steven Weinberg afirmă referitor la legile fizice următoarele:

„Dacă am putea descoperi în natură un semn al lucrării lui Dumnezeu, acela ar fi legile ultime ale naturii. Cunoscând aceste legi, am intra în posesia cărții în care sunt scrise regulile care guvernează stelele, pietrele și tot restul. Este firesc deci ca Stephen Hawking să numească legile naturii mintea lui Dumnezeu”¹³.

Discuțiile cu privire la cauza modului de funcționare a universului nu fac parte din domeniul științific, întrucât ipotezele nu pot fi verificate empiric cu ajutorul metodei științifice actuale. Astfel, aceste discuții aparțin domeniului metafizic care îi preocupa pe teologi și filosofi.

La singularitatea inițială din care a apărut Big Bang-ul, spațiul și toata materia erau comprimate la infinit într-un volum infinit de mic, ceea ce în limbajul nostru comun definește nimicul, iar timpul nu exista. Astfel, nu a existat un spațiu-timp în care să aibă loc explozia Big Bang, ci însuși spațiul și timpul au un început al existenței la Big Bang, împreună cu materia, din nimic. Putem face o analogie cu un balon. Doar suprafața acestuia reprezintă spațiul, iar materia balonului este distribuită uniform pe această suprafață. La momentul Big Bang, o cauză exterioară universului a făcut începutul și expansiunea spațiului, începutul și curgerea timpului, apariția și împrăștierea materiei în acest spațiu-timp dinamic, dar nu oricum, ci într-un mod rațional ce poate fi descris de legi științifice, având un sens și un scop ce implică viața umană rațională. La început, fiecare punct din spațiu reprezenta un mod posibil diferit din care Universul ar fi putut să pornească. Astfel, Creatorul, pentru a face un univers cu entropie mică în care să fie posibilă apariția vieții umane, a trebuit să aleagă exact un anumit punct din spațiul fazelor¹⁴. Fiecare punct din spațiul fazelor corespunde unui anumit tip de Univers posibil. Savantul Roger Penrose afirmă cu referire la reglajul fin al universului:

¹² Roger Penrose, *Mintea noastră... cea de toate zilele*, trad. Mircea Rusu și Cornelia Rusu, Tehnică, București, 2006, p. 189.

¹³ Steven Weinberg, *Visul unei teorii finale*, trad. Bogdan Amuzescu, Humanitas, București, 2008, p. 213.

¹⁴ *Metoda spațiului fazelor* a fost introdusă de Henry Poincaré pentru studierea sistemelor dinamice cu unul sau mai multe grade de libertate. În principiu, se asociază mișcării sistemului considerat un punct care se mișcă simultan cu sistemul într-un spațiu raportat la un sistem de coordonate, alcătuit din variabilele (parametrii) care determină poziția momentană a sistemului și derivatele acestor variabile, denumit spațiul fazelor. Avantajul metodei este acela că reprezintă o imagine clară a tuturor posibilităților de mișcare care apar la un sistem dinamic.

„Oare cât de mare a fost volumul inițial din spațiul fazelor pe care Creatorul a trebuit să-l țintească pentru a produce un Univers compatibil cu al doilea principiu al termodinamicii și cu cel pe care îl observăm noi acum? [...] Această valoare ne arată cât de precis a trebuit Creatorul să țintească, și anume cu o precizie de o parte din . Aceasta este o valoare extraordinar de mare. Nici măcar nu putem scrie în întregime acest număr, în baza 10: ar fi «1» urmat de 10^{123} de zero-uri succesive! Chiar dacă am vrea să scriem «0» pe fiecare proton și pe fiecare neutron din întregul univers – de fapt am putea să luăm la rând și toate celelalte particule – nu vom putea scrie întregul număr din lipsa de particule”¹⁵.

Entropia universului. Sensul și ireversibilitatea timpului

Demersul cosmologiei este explicarea existenței cosmosului observabil, universul fiind considerat ca un întreg, putând fi astfel analizat matematic cu ajutorul ecuațiilor ce depășesc orizontul senzorial uman. Universul face obiectul observației științifice deoarece este considerat un continuum uniform și izotrop de materie și spațiu-timp.

În contextul cosmologiei și filosofiei, termenul *contingent* se referă la caracterul sau starea de a fi dependent de altceva pentru existența sa. Explicarea contingenței universului¹⁶ și, implicit, a condițiilor inițiale reprezintă ținta finală a cosmologiei. În etapele primordiale ale universului, fizica cuantică este utilizată pentru descrierea materiei și spațiu-timpului, ceea ce implică un mod de dezvoltare a universului ce exclude continuitatea predictibilă, deterministă, bazată pe mecanismele cauză-efect. Dificultatea fundamentală este aceea că legile fizicii ce descriu condițiile inițiale ale universului sunt independente de seria temporală cauză-efect specifică universului observabil, fiind astfel transcendente universului.

¹⁵ Roger Penrose, *Mintea noastră...*, p. 614.

¹⁶ În cosmologie, se poate elabora *contingența* în mai multe moduri:

a) *originea și evoluția universului*: Întrebarea despre originea și evoluția Universului poate fi privită din perspectiva contingenței. Dacă Universul are o origine sau o cauză, aceasta poate fi considerată ca fiind necesară sau contingență în funcție de interpretare;

b) *constantele cosmologice*: Anumite constante fizice, precum viteza luminii sau constanta gravitațională, sunt critice pentru structura și evoluția Universului. Întrebarea este dacă aceste constante sunt necesare în forma lor actuală sau ar putea fi diferite în alte condiții, ceea ce ridică problema contingenței;

c) *legile fizice și conștiința universului*: Existența și natura legilor fizice care guvernează universul pot fi considerate contingente. Se poate argumenta că aceste legi ar fi putut fi diferite și că universul este modelat de reguli specifice care sunt contingente legilor fizice.

d) *rolul observatorului și conștiința în crearea realității*: Un aspect mai filosofic ar fi problema contingenței în ceea ce privește existența realității și a structurii universului. Cum observatorul uman influențează sau creează realitatea poate fi privit în contextul contingenței.

Paradigma științifică contemporană nu oferă o explicație pentru ireversibilitatea timpului observată în universul la scară mare. Conform teoriei relativității speciale, universul este complet determinist, iar spațiu-timpul sunt dimensiuni-cadru eterne ale acestuia, efectele gravitației asupra spațiu-timpului fiind ignorate. Teoria generală a relativității implică un început și o dinamică a spațiu-timpului datorită gravitației. În cadrul mecanicii cuantice, conceptele de spațiu și timp nu pot fi definite.

Imposibilitatea separării timpului de procese a fost elaborată încă din Antichitate, din perioada elenistică, de către Philon din Alexandria în exegeza biblică prin sinteza cu filozofia elenă. Astfel, Philon afirma că timpul nu poate fi separat de ceea ce este observat ca schimbare în timp. În acest mod, timpul scoate la iveală realitatea imanentă a lumii. Spre deosebire de această viziune, majoritatea filosofilor greci antici considerau că lumea este opera creației divine în spațiu și timp preexistente. Creștinismul a elaborat conceptul de creație din nimic. Astfel universul este creat cu spațiu și timp, și nu în spațiu și timp preexistente.

Părintele Dumitru Stăniloae afirmă că:

„Lumea aceasta nu poate fi din veci. Căci nu poate fi din veci o lume în aspirația temporală spre o țintă – așa cum se vedește ea – fără să fi ajuns până acum la această țintă a desăvârșirii, care să o mulțumească. Ea [...] trebuie să-și sfârșească odată forma existenței temporale sau schimbătoare”¹⁷.

În prezent, știința confirmă viziunea teologică creștină despre creația din nimic a universului, cu spațiu și timp, aflat într-o dezvoltare dinamică fundamentată rațional, spre un scop ce cuprinde viața umană rațională, ce poate fi înțeleasă de către om. Astfel, savantul Stephen Hawking afirmă cu privire la începutul universului: „cred că universul a apărut spontan din nimic în conformitate cu legile științei.”¹⁸. El consideră, implicit, că legile științei aparțin sferei metafizice. De asemenea, Steven Weinberg, laureat al Premiului Nobel pentru Fizică, spune că:

„Anumiți cosmologi sunt atrași din punct de vedere filosofic de modelul oscilant, în special din cauză că, la fel ca modelul stării staționare, acesta evită cu eleganță problema *GENEZEI*. Un astfel de model se confruntă totuși cu o dificultate teoretică severă. Cu fiecare ciclu, raportul dintre numărul de fotoni și cel de particule (sau, mai precis, entropia pe număr de particule) crește ușor, pe seama unui fel de frecare (cunoscută sub numele de frecare globală) care are loc în timp ce universul se extinde și se contractă. După cum deducem, universul

¹⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 249.

¹⁸ Stephen Hawking, *Răspunsuri scurte la marile întrebări*, trad. Doru Căstăian, Humanitas, București, 2021, p. 44.

demarează în fiecare nou ciclu, cu un nou raport între fotoni și particule, ceva mai mare decât precedentul raport. Raportul actual este mare, dar nu infinit, așa că este greu de văzut cum ar fi putut trece universul printr-un număr infinit de cicluri”¹⁹.

Raționalitatea creației din perspectiva cosmologiei actuale este fundamentată pe natura interacțiunilor observate între particulele de materie ale universului, care, conform cunoașterii intelectuale umane, implică o ordine, ce denotă existența unui plan. Fundamentul acestor corelații implică valoarea prezentă a entropiei din univers, entropia fiind cea care măsoară starea de ordine și dezordine a universului, valoarea acesteia fiind direct proporțională cu dezordinea. La momentul Big Bang, entropia (S) se datora aproape în totalitate radiației, având o valoare estimată de $10^{88}k$, unde k este constanta Boltzmann²⁰. Înțelegerea termodinamică a entropiei se bazează pe cea de a doua lege a termodinamicii²¹, care explică de ce universul se află într-o stare dinamică continuă în direcția creșterii entropiei. Entropia specifică (s) are o valoare estimată la 10^{88} și reprezintă numărul de fotoni per barion, fiind un parametru fundamental pentru existența sistemelor fizice stabile. Chiar și cea mai mică variație cu câteva zecimale a acestei valori ar determina dispariția echilibrului gravitațional făcând imposibilă existența stelelor și galaxiilor, spre exemplu. Valoarea calculată a entropiei prezente a universului este de $10^{103}k$. Deși ambele valori ale entropiei universului, cea de la Big Bang și cea prezentă, sunt foarte mari, totuși valoarea la Big Bang este mai mică, ceea ce implică ireversibilitatea proceselor din univers, precum și o ordine inițială mai mare decât cea prezentă.

Universul timpuriu a avut o entropie scăzută în comparație cu valoarea prezentă, întrucât nu existau găuri negre la început. Entropia întregului univers este prezentă, în cea mai mare măsură, în radiația de fond rămasă de la Big Bang, și într-o măsură mică, în neutrini. Deoarece elementele universului pe care le observăm ușor, precum stele, galaxii etc., au o entropie negliabilă în comparație cu

¹⁹ Steven Weinberg, *Primele trei minute ale Universului – Un punct de vedere modern asupra originii Universului*, Politică, București, 1984, pp. 167-168.

²⁰ Constanta Boltzmann (k) este factorul de proporționalitate care leagă entropia unui sistem termodinamic de logaritmul numărului de stări microscopice corespunzătoare $S = k \log W$. Ea este și factorul de proporționalitate care leagă energia medie a sistemului de temperatura termodinamică (T). Fiecare grad de libertate microscopic contribuie cu aceeași cantitate $kT/2$ la energia sistemului (teorema echipartiției energiei).

²¹ *Legea a doua a termodinamicii* postulează că „trecerea căldurii de la un corp cu o temperatură dată la un corp cu o temperatură mai mică este un proces ireversibil”. În majoritatea formulărilor legii a doua se specifică faptul că, în cadrul acestui fenomen de transfer de energie, entropia totdeauna crește. Entropia este o mărime fizică ce caracterizează gradul de dezordine al mișcării moleculelor.

entropia radiației de fond, este ușor să picăm în capcana considerației că entropia se schimbă semnificativ pe măsură ce se formează structura universului, însă aceasta este doar o coincidență, nu cauza. A fost nevoie de zeci de milioane de ani pentru ca universul să formeze prima sa stea și prima sa gaură neagră. Până când s-a întâmplat asta, entropia universului, cu o precizie de peste 99%, a rămas neschimbată. Dacă nu ar exista găuri negre, entropia universului ar fi fost aproape constantă în ultimii 13,8 miliarde de ani din vârsta universului. Acea stare primară a universului avea și ea o cantitate considerabilă de entropie, însă găurile negre au mult mai multă entropie și sunt ușor de realizat dintr-o perspectivă cosmică.

Starea prezentă a universului, ce denotă un grad de ordine și corelare între elementele constitutive, este legată de condițiile inițiale ale universului, și nu de vreun mecanism intrinsec al universului care să conducă curgerea timpului, conferind direcția de evoluție a universului către starea sa planificată actuală.

În contemporaneitate este remarcabilă încercarea savantului britanic Roger Penrose de a rezolva misterul curgerii ireversibile a timpului, considerând responsabile pentru aceasta condițiile inițiale ale universului. Întrucât universul observabil este unic, este greu de făcut distincția între legile științei ce guvernează universul și condițiile inițiale ale universului ce guvernează aceste legi ale științei. Din nefericire, orice ipoteză științifică în acest sens este lipsită de posibilitatea testării și, implicit, a validării conform metodei științifice. Penrose afirmă că, dacă legile științei la nivel local sunt simetrice din punct de vedere al timpului, atunci cauza asimetriei statistice la nivel global este la nivelul condițiilor inițiale ale universului.

Conform experienței la nivel microscopic, condițiile inițiale ale universului implică o aranjare cu o precizie infinită a distribuției de viteză a particulelor care compun universul, fiind necesară o cantitate infinită de informație pentru a obține starea prezentă a universului. Lipsa de informație implică o entropie inițială cu o valoare mai mare decât zero. S-a demonstrat că existența unor condiții inițiale ale universului care are entropie scăzută în viitor este o consecință a legii a doua a termodinamicii. Entropia relativ mică a stării actuale a universului, pusă în evidență de existența structurilor stabile din univers, implică o entropie cu o valoare și mai mică a stării inițiale. Astfel concluzia este că evoluția ireversibilă a universului către stări cu entropie ridicată este cauzată de condițiile singularității inițiale cu entropie mică.

Expansiunea universului nu explică săgeata timpului, curgerea ireversibilă. Penrose a subliniat că nu există nicio legătură directă între expansiunea universului, creșterea entropiei și săgeata timpului.

Universul actual prezintă structuri ordonate, specifice unei entropii scăzute, iar, conform legii a doua a termodinamicii, aceasta corespunde unei stări inițiale

cu entropie și mai mică, deci și mai ordonată. Dacă, în prezent, entropia în univers ar fi mare, atunci nu ar fi posibilă existența structurilor ordonate precum stele, galaxii, sisteme solare etc.

Entropia câmpului gravitațional a singularității inițiale

Cosmologia clasică a presupus că starea materiei la Big Bang este în echilibru termodinamic, cu o valoare a entropiei aproape de maxim, aceasta deși toți parametrii fizici sunt inefiniți la singularitatea inițială. Entropia universului a fost considerată ca fiind un atribut intrinsec al materiei. Observațiile universului prezent contrazic însă această ipoteză a entropiei maxime la început.

Pentru rezolvarea acestui paradox, Penrose afirmă că este necesară analiza gradelor de libertate gravitațională ale universului, adică condițiile inițiale ale universului trebuie considerate nu doar din perspectiva materiei, ci și din perspectiva geometriei spațiu-timpului, conform relațiilor descrise de teoria generală a relativității. Astfel Penrose a propus adăugarea proprietății de entropie la câmpul gravitațional, denumită entropie gravitațională (EG). Analizând volumul posibil de entropie ce poate apare în univers în toată perioada evoluției universului de la Big Bang la marea implozie finală, Big Crunch, Penrose a descoperit lipsa unei mari cantități de entropie în universul barionic observat în prezent față de maximumul posibil. Astfel el a considerat că entropia gravitațională scăzută de la Big Bang este responsabilă pentru ordonarea maximă a universului la singularitatea inițială și evoluția ulterioară planificată și ireversibilă către o stare cu entropie mai ridicată. Condiția inițială de ordine poate fi prezentată în termeni geometrici prin corespondența dintre creșterea entropiei gravitaționale și regruparea materiei însoțită de o creștere a nivelului de anizotropie a câmpului gravitațional, descrisă de tensorul de curbura de tip Weyl (CW)²². Astfel că Roger Penrose a propus un scenariu evolutiv pentru univers care începe cu entropia gravitațională (GE) la un nivel minim, care implică o anizotropie gravitațională mică și se dezvoltă către o stare de entropie ridicată cu o anizotropie gravitațională mare. Aceasta este succint descrierea ipotezei curburii Weyl (ICW), propusă de Penrose: Curbura

²² În geometria diferențială, utilizată în cadrul teoriei generale a relativității, *tensorul de curbura Weyl*, numit după Hermann Weyl, este o măsură a curburii spațiu-timpului sau, mai general, o varietate pseudo-riemanniană. La fel ca tensorul de curbura Riemann, tensorul Weyl exprimă forța mareică pe care o simte un corp datorită câmpului gravitațional, atunci când se deplasează de-a lungul unei linii geodezice. Tensorul Weyl diferă de tensorul de curbura Riemann prin faptul că nu transmite informații despre modul în care se modifică volumul corpului, ci doar despre modul în care forma corpului este distorsionată de forța mareică. *Forța mareică sau forța generatoare de maree* este un efect gravitațional care întinde un corp de-a lungul liniei spre și dinspre de centrul de masă al unui alt corp datorită variațiilor spațiale ale forței câmpului gravitațional de la celălalt corp.

Weyl tinde către zero în toate singularitățile trecute atunci când singularitatea este văzută din direcțiile viitoare. Astfel ICW este considerată ca o condiție specială inițială a universului, ce nu poate fi derivată din dinamica retrospectivă, deci rezolvarea problemei săgeții timpului nu se află în sfera fizicii statistice, ci în sfera fizicii care elaborează precis legile fizicii. Altfel spus, ireversibilitatea timpului perceput nu poate fi explicată prin serii statistice temporale, ci cu ajutorul unor legi fizice necunoscute încă, care au acționat la momentul singularității inițiale a Universului și care sunt exterioare seriilor statistice temporale, deci care aparțin metafizicului. Aceste legi care au acționat la singularitatea inițială a universului le putem doar intui prin observarea efectelor macroscopice ale acestora în universul actual și pot fi asociate cu un plan de dezvoltare evolutivă imprimat universului în acord cu legea a doua a termodinamicii. Astfel, această considerație a lui Penrose are o puternică viziune asemănătoare celei teologice ortodoxe a creației.

Penrose utilizează spațiul fazelor²³ pentru a exprima ipoteza conform căreia curbura Weyl (ICW) implică existența unor condiții speciale în universul timpuriu, aplicabile pentru toate universurile posibile. Astfel, considerând entropia potențială maximă pentru universul nostru ca fiind 10^{123} , Penrose estimează că volumul inițial al spațiului fazelor, corespunzător condițiilor inițiale speciale ale universului, este $V = \dots$. Universul nostru actual, observabil fizic, are un volum al spațiului fazelor $W = \dots$. Astfel se poate analiza relația dintre multitudinea de universuri inteligibile potențiale (V) și universul nostru observabil fizic (W) din perspectiva condițiilor inițiale ale universului nostru observabil fizic. Raportul W/V ce are o valoare extrem de mică, de aproximativ \dots din V , ne arată că precizia cu care trebuie să fie declanșat de către Creator, Big Bang-ul corespunzător universului nostru observabil fizic tinde la infinit. Raportul V/W având o valoare extrem de mare, aproximativ \dots , ne arată că este necesară pentru Creator o cantitate de informație ce tinde la infinit pentru a alege Big Bang-ul corespunzător universului nostru observabil fizic, din infinitatea posibilităților universurilor existente în V . Exprimat în limbaj probabilistic, probabilitatea apriorică pentru Universul nostru observabil fizic în prezent W , analizat din perspectiva modelului ireversibilității timpului, este maximă.

²³ Henry Poincaré, în anul 1889, a formulat teoria sistemelor dinamice. Elementul de bază al dinamicii neliniare este reprezentat de sistemele dinamice, ce au caracter pur determinist, fiind caracterizate de o lege de evoluție. Pentru definirea unui *sistem dinamic* este necesară precizarea *spațiului fazelor*, ce reprezintă mulțimea tuturor stărilor posibile ale sistemului. El poate fi, în principiu, o mulțime oarecare, dar, în aplicațiile practice, el este o varietate diferențiabilă, fiind precizată prin coordonatele sale.

Scopul universului prezent în singularitatea inițială

Penrose consideră că doar un Dumnezeu omniscient și omnipotent a putut crea universul nostru observabil fizic, întrucât doar El a avut rațiunea, puterea, știința și informația necesare pentru a localiza și utiliza acea parte extrem de mică din spațiul fazelor, corespunzătoare condițiilor inițiale ale Universului nostru observabil fizic.

Observarea ordinii existente în univers și descrierea acesteia în limbaj științific paradigmatic actual induc concluzia că aceasta este imprimată universului, făcând imposibilă ipoteza conform căreia diversele obiecte ale universului nostru observabil fizic ar putea colabora pentru a realiza și dezvolta ordinea către o finalitate clară, căreia intelectul uman îi atribuie scop și plan. Astfel, rațiunea umană apelează la necesitatea unei cauze raționale care a cauzat universul nostru. Penrose consideră că legea care determină contingența universului nu ține de vreo serie cauzală empirică a relațiilor dintre obiectele fizice, ci ea este transcendentă universului nostru observabil fizic \mathbb{W} . Deci infinitatea universurilor posibile, descrise de condițiile inițiale infinite din spațiul fazelor \mathbb{V} , precum și Dumnezeu Creatorul sunt transcendente universului nostru observabil fizic \mathbb{W} .

Se constată că tocmai problema ireversibilității tipului prezintă contingența fundamentală în Univers, ce determină deschiderea științei cosmologice contemporane către explicații din sfera metafizică a filosofiei și teologiei. Astfel, ireversibilitatea timpului din Universul nostru observabil fizic, este în relație cu existența transcendentă inefabilă și incognoscibilă a *Logosului* lui Dumnezeu.

Știința nu poate oferi o paradigmă explicativă exhaustivă pentru univers ce implică ireversibilitatea timpului și continuitatea dezvoltării sale fără a apela la componente din sfera metafizică. Astfel se poate concluziona că modelul propus de Penrose este valoros pentru analiza din punct de vedere al teologiei dogmatice ortodoxe, întrucât implică prezența unor concepte teologice fundamentale, precum: *Logosul lui Dumnezeu, logoi creației, distincția (diaphora) dintre creat și necreat*.

Viața rațională. Principiul Antropic

Cosmologia nu analizează umanitatea ca pe un eveniment ce începe odată cu prima ființă umană și se sfârșește cu ultima, ci consideră umanitatea ca fiind o parte inerentă a istoriei universului.

Apariția vieții umane în univers este contingentă cu sfera metafizică, necreată a lui Dumnezeu. Paradigma cosmologică actuală, analizată într-un context mai larg, ce depășește granițele științei, adică privită filosofic și teologic, oferă indirect dovezi ale contingenței universului cu factori metafizici, precum *raționalitatea*

universului ce își are originea în *Logos* și care este percepută de către *intelectul* uman prin *logoi* creației.

Din punct de vedere teologic se afirmă că viața este caracteristica intrinsecă a Universului în sens relațional cu *Logosul* lui Dumnezeu. Astfel, totul în univers, inclusiv viața umană, este susținut prin *logoi*, care își au originea în *Logosul* lui Dumnezeu. Universul oferă condițiile necesare existenței ființelor umane, însă aceste condiții își au originea în misterul creației, fiind în legătură cu *Logosul* lui Dumnezeu.

În contemporaneitate se constată o creștere semnificativă a oamenilor de știință care consideră, explicit sau implicit, *raționalitatea* ca element fundamental al universului nostru observabil. Teoria relativității și mecanica cuantică au arătat că mintea observatorului uman este integrată intim cu materia, spațiul și timpul. Mintea nu este un produs exclusiv al vreunei componente metafizice, captivă în corpul uman, ci este un produs al naturii umane psiho-somatice duhovnicești. Mintea este parte a naturii însăși și are un rol esențial în cadrul observării realității universului, fapt evidențiat de mecanica cuantică. Întrucât subiectul care observă universul este inseparabil fizic de lumea observată, implică rolul fundamental al rațiunii în cadrul imaginii științifice a universului observabil.

Evoluția universului în modul descris de paradigma științifică contemporană implică necesitatea răspunsurilor nu doar la întrebări specifice științifice de genul „în ce mod”, ci și la întrebări de genul „din ce cauză”. Spre exemplu: De ce are universul echilibrul care permite formarea elementelor chimice, a stelelor și galaxiilor și apariția vieții? Răspunsul grupului de oameni de știință care consideră că *rațiunea* este cheia înțelegerii universului este elaborat teleologic sub forma *Principiului Antropic (PA)*.

În context cosmologic, pentru a putea vorbi despre umanitate ca fiind contingentă cu o serie de factori metafizici, este utilizat conceptul de Principiul Antropic (PA), care cuprinde o varietate de formulări, cele mai cunoscute fiind Principiul Antropic Slab (PAS) și Principiul Antropic Tare (PAT). Principiul antropic, fie el slab sau tare, se referă la ideea că observațiile noastre despre univers sunt influențate de necesitatea existenței vieții umane raționale. Diferența dintre principiul antropic slab și cel tare constă în gradul de afirmații și implicații pe care le aduc. În general, principiul antropic tare face afirmații mai puternice despre necesitatea unor proprietăți precise ale universului pentru existența vieții umane, în timp ce principiul antropic slab se concentrează pe condițiile care trebuie să fie îndeplinite într-un univers pentru a permite existența vieții.

Reglajul fin al universului. Confirmarea Bing Bang și a fazei inflaționiste

Conform analizei datelor observabile ale universului din perspectiva paradigmei științifice actuale, reiese că universul nostru observabil a trebuit să îndeplinească condiții inițiale extrem de precise. Pentru a explica condițiile inițiale ale universului ce au permis ca densitatea de energie să fie aproape de valoarea critică, ce face posibilă evoluția universului nostru observabil la stadiul actual, a fost adăugată la o fază inflaționistă teoriei Big Bang²⁴, conform căreia într-o fracțiune infimă din prima secundă 10^{-35} s, Universul a avut o expansiune accelerată, crescând de la dimensiunea minimă inițială Plank de aproximativ 10^{-33} cm la imensa mărime de aproximativ $10^{10^{12}}$ cm, potrivit explicațiilor Prof. Andrei Linde de la Departamentul de Fizică al Universității Stanford²⁵.

Observațiile asupra radiației cosmice de fond au jucat un rol crucial în confirmarea teoriei inflației. În special, două misiuni spațiale au furnizat date semnificative în această privință: Cosmic Background Explorer (COBE)²⁶ și Wilkinson

²⁴ Teoria inflației cosmice a fost formulată pentru a explica anumite caracteristici ale universului observabil, câteva aspecte-cheie despre faza inflaționistă fiind:

a) *expansiunea rapidă*: Teoria inflației propune că, la o fracțiune foarte mică de secundă după momentul Big Bang, universul a trecut printr-o perioadă de expansiune extrem de rapidă. Această expansiune a avut loc cu o rată mult mai mare decât cea prevăzută de modelul tradițional al Big Bang-ului;

b) *omogenizare și izotropie*: Unul dintre scopurile principale ale teoriei inflației este să explice modul în care universul a devenit atât de uniform în ceea ce privește temperatura și densitatea. Înainte de inflație, diversele regiuni ale universului ar fi fost prea îndepărtate pentru a se „echilibra” termic prin schimbul de radiații. Inflația rezolvă această problemă prin expansiunea rapidă care „amestecă” conținutul universului, făcându-l mai omogen.

c) *absența problemei orizontului*: Problema orizontului se referă la dificultatea de a explica cum de a ajuns întregul univers să aibă aceeași temperatură, având în vedere că anumite regiuni nu au avut timp să interacționeze unele cu altele în trecutul cosmic. Inflația rezolvă această problemă prin expansiunea rapidă care face ca regiunile îndepărtate să fi fost mai apropiate la începutul inflației.

d) *amprenta asupra radiației cosmice de fond*: O consecință a inflației este că aceasta ar trebui să lase o „amprentă” asupra radiației cosmice de fond, care este o radiație energetică lăsată în urmă de stadiul incipient al universului. Anizotropiile observate în radiația cosmică de fond sunt consistente cu predicțiile teoriei inflației.

e) *formarea structurilor cosmice*: Teoria inflației oferă o explicație pentru modul în care structurile mari ale universului, cum ar fi galaxiile și roiurile de galaxii, au putut să se formeze din fluctuații cuantice primordiale. Aceste fluctuații cuantice ar fi fost întărite și extinse în timpul perioadei inflaționiste.

²⁵ Andrei Linde, „Inflation, Quantum Cosmology and the Anthropic Principle”, în *Science and Ultimate Reality: From Quantum to Cosmos*, honoring John Wheeler's 90th birthday. J.D. Barrow, P.C.W. Davies, & C.L. Harper, eds., Cambridge University Press, 2003.

²⁶ COBE (1989-1996) a fost crucial în confirmarea omogenității radiației cosmice de fond, precum și a primei detecții a anizotropiilor sale. În 1992, *Cosmic Background Explorer (COBE)* a

Microwave Anisotropy Probe (WMAP)²⁷. Aceste misiuni NASA au oferit dovezi clare ale anizotropiilor radiației cosmice de fond, confirmând că universul timpuriu a fost afectat de fluctuații cuantice care s-au dezvoltat și au fost extinse în timpul perioadei inflaționiste. Această confirmare a contribuit semnificativ la consolidarea teoriei inflației ca parte integrantă a modelului Big Bang și a ajutat la formarea unui consens în comunitatea științifică privind validitatea acestui model.

„Toate s-au făcut prin El și pentru El” (Col 1, 16)

Împlinirea omului este în legătură cu Iisus Hristos, „pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El” (Col 1, 16). Exegeza ortodoxă a acestui verset evidențiază nu doar natura dumnezeiască și creatoare a lui Hristos, ci și relația personală pe care o are cu creația. Creația nu este doar o lucrare abstractă, ci are un scop personal și o legătură intimă cu Sfânta Treime prin *Logos*-ul întrupat. Expresia „întru El” subliniază că Hristos nu este doar un instrument în procesul creației, ci Arhitectul și Făuritorul acesteia, deoarece în Sfânta Treime există o unitate de ființă, voință și lucrare. Prin El, întregul univers a fost adus la existență din nimic, ceea ce subliniază firea creatoare atotputernică și dumnezeiască a Mântuitorului Iisus Hristos. Afirmția „pentru El” subliniază că întreaga creația nu este un proces fără scop sau necondiționat, cum ar putea crede cineva. Creația are un scop, și acest scop este Hristos însuși, evoluția către scop fiind guvernată de El ca *Logos creator*. Creația există cu scopul de a-L cunoaște, de a-I aduce slavă, de a-I reflecta măreția și de a-I sluji lui Hristos. Numai așa se poate împlini omul, căci „Dumnezeu ne-a făcut pentru a-L cunoaște”²⁸, ne-a creat din iubire, cu iubire și pentru comuniune veșnică de iubire.

furnizat primele dovezi clare ale anizotropiilor mici în radiația cosmică de fond, arătând că temperatura sa nu este perfect uniformă, ci prezintă variații mici la scara întregului cer. Aceste rezultate au fost consistente cu predicțiile teoriei inflației, care sugera că aceste mici variații în radiație ar trebui să existe și ar trebui să reflecte fluctuațiile cuantice primordiale extinse și întărite în timpul perioadei inflaționiste.

²⁷ WMAP (2001-2010) a fost lansat pentru a face măsurători precise ale anizotropiilor radiației cosmice de fond. A furnizat hărți detaliate ale acestor anizotropii și a efectuat măsurători extrem de precise ale caracteristicilor acestora, precum și ale parametrilor cosmologici relevanți. *Wilkinson Microwave Anisotropy Probe (WMAP)* a confirmat și extins multe dintre descoperirile COBE, furnizând date care au permis o testare mai precisă a modelelor cosmologice, inclusiv a celor legate de inflație.

²⁸ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 163.

Creația este darul lui Dumnezeu Tatăl pentru Fiul Său, Hristos Iisus. Astfel este afirmat hristocentrismul creației, sensul și scopul creației fiind Omul Iisus Hristos. Procuratorul Pilat, intuind originea dumnezeiască a lui Iisus Hristos, a subliniat acest adevăr când a spus „*Iată Omul*” (In 19, 5). Sfinții Părinți afirmă că Dumnezeu S-a făcut om pentru ca să-l îndumnezeiască pe om. Este foarte cunoscută afirmația Sfântului Grigorie Teologul: „*hina ghenomai tosouton theos hosan ekeinos anthropos* – ca să mă fac atât Dumnezeu, cât Acela S-a făcut om”²⁹.

Întreaga creație este hristocentrică, iar Biserica este euharistocentrică. Biserica la Sfânta Liturghie celebrează Euharistia, iar Euharistia este, prin excelență, Taina Bisericii. Este o legătură indisolubilă bidirecțională. Serghei Bulgacov sublinia că:

„Minunea prefacerii darurilor nu este fizică, ci metafizică. *μετά* = *după, dincolo, trans, pre*, iar *μεταβολή* = *prefacere, preschimbare, transmutare sau transpunere*, nu însemnează schimbarea unei esențe materiale în alta în limitele lumii fizice, ci *unirea* a două lumi, a două domenii ale firii separate între ele: fizic și metafizic, un *transcensus metafizic*”³⁰.

Omul se împlinește prin împărțirea de *Logos*-ul înomenit, modelul și sursa desăvârșirii sale. Dar prefacerea darurilor nu poate și nu trebuie să fie obiect al percepției senzoriale, analizate științific, căci aceasta privește exclusiv cunoașterea realității fizice a lumii acesteia. Prefacerea darurilor, întocmai ca și înomenirea *Logos*-ului, întrucât implică unirea a două lumi, cea fizică și cea metafizică, fără confundare și fără amestecare, fără schimbare a modului de existență a acestora, fiind deci complet insesizabilă sistemului senzorial trupesc, este deci imperceptibilă și inaccesibilă percepției fizice. Doar duhovnicește, prin percepția extrasenzorială duhovnicească, poate fi cunoscută și realitatea înomenirii *Logos*-ului și realitatea euharistică.

Concluzii

Poziția Bisericii Ortodoxe cu privire la relația dintre teologie și știință este cea potrivit Tradiției, afirmându-se distincția și complementaritatea³¹ lor.

Albert Einstein era uimit de capacitatea matematicii, cu care operează rațiunea umană independent de experiența practică, de a face previziuni care se potrivesc cu obiectele și fenomenele lumii fizice observabile, afirmând:

²⁹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci Cuvântări Teologice*, Editura Anastasia, București, 1993, p. 67.

³⁰ Serghei Bulgacov, *Dogma euharistică*, trad. Pr. Paraschiv Angelescu, Paidea, București, 2000, p. 9.

³¹ ÎPS Ierotheos Vlachos, *Bioetică și bioteologie*, trad. Ierom. Teofan Munteanu, Cristiana, București, 2013, pp. 67-69.

„putem descoperi cu ajutorul unor construcții pur matematice acele concepte și acele corelații logice dintre ele care ne oferă cheia înțelegerii fenomenelor naturale”³².

Cele două mari teorii ale paradigmei științifice actuale, teoria relativității și mecanica cuantică, deși incompatibile³³ în ceea ce privește definirea noțiunilor fundamentale, precum spațiu, timp, relația cauză-efect, relația observator – sistem observat, oferă totuși o imagine de ansamblu a universului la scară macroscopică și microscopică, fundamentată pe nivele explicative discontinue. Astfel, realitatea pare a fi compusă din elemente discontinue, confirmând viziunea savantului Max Plank³⁴. Astfel, din punct de vedere teologic ortodox se constată că teoriile științifice actuale

³² Albert Einstein, *Despre metoda fizicii teoretice*, în James T. Cushing, *Concepte filosofice în fizică. Relația istorică dintre filosofie și teoriile științifice*, Tehnică, București, 2000, p. 84.

³³ Incompatibilitatea dintre teoria relativității și mecanica cuantică este una dintre marile provocări ale fizicii teoretice contemporane. Aceasta provine din faptul că aceste două teorii, care au avut un succes remarcabil în explicarea fenomenelor la scară microscopică și microscopică, respectiv, intră în conflict în anumite condiții. Iată câteva exemple:

a) *scara de mărimi diferite:*

Teoria Relativității: Este eficientă în descrierea fenomenelor la scară cosmică și a obiectelor cu masă mare sau viteze foarte mari. Ea a fost dezvoltată de Albert Einstein pentru a descrie gravitația și mișcarea obiectelor în condiții extreme.

Mecanica Cuantică: Funcționează foarte bine la scară microscopică, acoperind comportamentul particulelor subatomice.

b) *natura timpului și spațiului:*

Teoria Relativității: Postulează că timpul și spațiul sunt relative și pot fi influențate de gravitate și viteze mari.

Mecanica Cuantică: Tratează timpul și spațiul în mod total diferit, incompatibil, și ignoră gravitația.

c) *determinism vs. probabilitate:*

Teoria Relativității: Este o teorie deterministă, unde traiectoriile obiectelor pot fi prezise cu precizie în anumite condiții.

Mecanica Cuantică: Este o teorie probabilistică. Ea descrie starea unui sistem subatomic printr-o funcție de undă, iar rezultatele măsurătorilor sunt probabilistice.

d) *interacțiuni cu câmpul gravitațional:*

Teoria Relativității: Include gravitația descrisă ca fiind o curbare a spațiu-timpului.

Mecanica Cuantică: Ignorează gravitația.

e) *necesitatea unei teorii a cuantelor și a gravitației:*

Teoria relativității generale nu a fost încă cuantificată cu succes, ceea ce ar fi necesar pentru a o îmbina cu mecanica cuantică într-o teorie a tuturor forțelor fundamentale.

Cercetătorii încearcă să rezolve această incompatibilitate prin dezvoltarea unor noi teorii, cum ar fi teoria corzilor și teoria gravitației cuantice, care ar putea să reconcilieze aceste două descrieri fundamentale ale lumii fizice.

³⁴ Max Plank este cunoscut pentru contribuțiile sale fundamentale la dezvoltarea teoriei cuantice, iar conceptul de „realitate discontinuă” este asociat cu ideile sale în acest domeniu. Acest

„sugerează că există ceva ce s-ar putea numi niveluri de realitate care separă Realitatea. Altfel spus, actualele teorii științifice, care descriu imaginea noastră despre univers, nu se așază exact una în prelungirea celeilalte, ci dimpotrivă sunt discontinue”³⁵.

Savanții adepți ai raționalității implicite a universului consideră cunoașterea științifică a universului ca fiind limitată principial. Scopul demersului științific este acela de a oferi reprezentări aproximative ale realității universului, cu grade de precizie din ce în ce mai mari. Predicția exactă, deterministă, conform mecanismului cauză-efect clasic, nu există. Modul de existență al particulelor subatomice, descris de dualismul undă-particulă, implică existența nedeterminismului la nivelul fundamental și imposibilitatea reprezentării precise pe baza mecanismului cauză-efect, într-un spațiu continuu și timp continuu. *Principiul de incertitudine*³⁶ formulat de Heisenberg a eliminat conceptul determinist de

concept a fost o consecință a cercetărilor sale privind radiația corpului negru și a constituit o schimbare de paradigmă semnificativă în înțelegerea naturii materiei și a radiației. Principalele aspecte legate de „realitatea discontinuă” în contextul teoriei cuantice sunt:

a) *cuantele de energie*: Planck a introdus ideea că energiile emise sau absorbite în procese electromagnetice, cum ar fi radiația, sunt cuantificate și nu pot avea orice valoare. Aceasta a fost o abordare fundamentală, deoarece contravenea ideii clasice că schimburile de energie ar avea loc în mod continuu, fiind posibile orice cantitate.

b) *quanta de acțiune*: Planck a introdus constanta fundamentală cunoscută sub numele de „quantă de acțiune” (denumit și constanta Planck), notată cu h . Aceasta indică cantitatea minimă de acțiune (energie \times timp) într-un sistem cuantic și este esențială în definirea cuantelor de energie.

c) *cuante de lumină*: Observații experimentale ulterioare, precum cele privind efectul fotoelectric, au susținut ipoteza că lumina însăși poate avea caracteristicile unor particule discrete numite fotoni, iar aceasta a fost o altă confirmare a realității discontinuității în lumea cuantică.

Aceste concepte au fost esențiale pentru dezvoltarea teoriei cuantice, care a avut implicații semnificative pentru înțelegerea comportamentului materiei și radiației la scară atomică și subatomică. Ideea de „realitate discontinuă” a subliniat că natura la nivel cuantic este intrinsec diferită de modul în care ne-am aștepta să se comporte la scară macroscopică, reprezentând o schimbare esențială în paradigma fizicii clasice.

³⁵ Adrian Lemeni (coord.), *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință*, București, Basilica, 2009, p. 219.

³⁶ *Principiul de incertitudine*, formulat de fizicianul german Werner Heisenberg în 1927, este unul dintre conceptele fundamentale ale mecanicii cuantice. Acest principiu descrie o limită fundamentală a preciziei cu care pot fi măsurate simultan poziția și impulsul (masa înmulțită cu viteza) unei particule cuantice.

a) *Limită pentru poziție și impuls*: Nu se poate măsura cu precizie simultan atât poziția, cât și impulsul unei particule. Cu cât măsurăm cu o precizie mai mare poziția unei particule, cu atât incertitudinea asociată impulsului său este mai mare și viceversa.

b) *Consecințe filozofice*: Principiul de incertitudine prezintă o natură fundamentală a incertitudinii în lumea cuantică și indică limitările noastre în a cunoaște simultan atât poziția, cât și mișcarea particulelor la nivel cuantic.

cunoaștere a viitorului pe baza mecanismului cauză-efect, demonstrând că nu se poate măsura exact starea actuală. În acest context, din punct de vedere teologic ortodox se constată că:

„adeptii argumentației implicite a raționalității lumii ajung să conchidă faptul că există o compatibilitate extraordinară între rațiunea umană și structura lumii fizice. [...] Între rațiune și lumea fizică există o «îngemănare» ce permite rațiunii să construiască, conform unor legi interne complet independente, legi care se regăsesc integral în realitatea fizică din afara ei. [...] În virtutea «îngemănării» ontologice, ce există între rațiunea umană și lumea fizică, se poate deduce însuși caracterul rațional al lumii. Sau, altfel spus, lumea are raționalitate întrucât este inteligibilă rațiunii umane»³⁷.

Înomenirea Logosului lui Dumnezeu înseamnă reînnoirea umanității și a întregii creații, într-un nou mod de existență în Biserică. În Hristos Iisus, Logosul lui Dumnezeu înomenit, persoanele umane sunt unite deplin cu sursa existenței, *Logosul*, într-un mod activ participativ la plinirea trupului lui Hristos, Biserica. Astfel, umanitatea este definită bisericesc ca toți oamenii care au viețuit și vor viețui în acest univers și care fac parte din trupul Domnului Iisus Hristos, Biserica.

Părintele Dumitru Stăniloae afirmă că în legătură cu lumea se

„desăvârșește ființa omului, adunând rațiunile lumii și făcând prin aceasta efectivă în sine însuși rațiunea sa și rațiunea lumii prin virtuți, ca depășind în felul acesta rațiunea sa și rațiunile lumii, să devină totodată oglinda cât mai curată a Rațiunii și bunătății divine din care iriază acelea»³⁸.

Sfântul Luca al Crimeii subliniază că Sfânta Scriptură nu trebuie considerată ca un substitut al demersului științific, afirmând hristocentrismul creației:

„Biblia nu învață despre un centru fizic, ci despre un centru metafizic al universului care este Hristos-Logosul (căci ea nu conține învățături despre lucrurile fizice trecătoare, ci despre cele veșnice și duhovnicești) [...] Lumea

Acest principiu a avut un impact semnificativ asupra filozofiei științifice și a redefinit modul în care percepem și înțelegem lumea la nivel cuantic. A subliniat că aceasta nu este doar o limitare a tehnologiei noastre de măsurare, ci este înrădăcinată în însăși natura cuantică a particulelor subatomice.

³⁷ Adrian Lemeni (coord.), *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință...*, pp. 225-226.

³⁸ Dumitru Stăniloae, nota 154, la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 205.

este hristocentrică. [...] Acest cosmos incomensurabil (macrocosmosul) este hristocentric, la fel cum este și lumea mică a ființei noastre (microcosmosul)”³⁹.

În concluzie, potrivit profesorului Nicolae Chițescu, *paradigmele* sunt modelele dumnezeiești veșnice, iar *logoi* sau *rațiunile seminale* sunt legile firești sau cauzele producătoare și raționale în univers, deosebirea esențială între *paradigme* și *logoi* fiind aceea că ei aparțin planului temporal și lumii empirice, pe când *paradigmele* „preexistă sintetic în Dumnezeu, ca elemente primordiale ale oricărei realități”⁴⁰; iar energiile dumnezeiești necreate nu sunt decât rațiunile în acțiunea creatoare și susținătoare a fapturilor.

³⁹ Sfântul Luca Al Crimeii, *Știința și religia...*, p. 67.

⁴⁰ Prof. Nicolae Chițescu, „Paradigmele divine și problemele pe care le ridică ele pentru Teologia Dogmatică”, în *Ortodoxia*, an. X, 1958, nr. 1, p. 45.

Aspecte ale terminologiei hristologice la Sfântul Chiril al Alexandriei*

Pr. Drd. Mihail-Iustin MITREA

Abstract:

The article examines the peculiarities of the terminological apparatus used by St. Cyril of Alexandria in presenting the Christological dogma of the union of the two natures in the one Person of Christ. In the absence of a clearly defined theological language, fifth-century theologians had different meanings for the words nature, hypostasis and person, and St. Cyril, seeking to affirm the truth of the ontological unity of God and man, could not find a coherent expression that was accessible to all. Nevertheless, St. Cyril takes a decisive step in formulating Christological dogma, a fact confirmed by the decisions of the Ecumenical Council of Chalcedon which „contain Cyril’s truth”. Even if in Cyrillian theology there is not a very clear distinction between terms and they are used synonymously, this is because a precise theological-philosophical lexicon was not yet established. We can therefore say that St. Cyril proposes a profound theological thought within still ambiguous concepts.

Keywords:

Saint Cyril of Alexandria, Nestorius, christology, nature, person, hypostasis, terminology

Introducere

Procesul de formulare a învățăturii de credință cu privire la taina Întrupării celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi în istoria cristalizării învățăturii de credință

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

ortodoxe a fost lung și complex. În timpul primelor secole ale creștinismului s-au făcut încercări de a o exprima într-un limbaj teologic adecvat și precis. Cu toate că s-a ajuns la mărturisirea existenței celor două firi în Unicul Ipostas, nu era foarte bine precizată modalitatea în care trebuia înțeleasă unirea acestor două firi. Această problemă a dat naștere la numeroase și aprige dispute hristologice în secolul al V-lea, care au dus la formularea doctrinei corecte a credinței.

Sfântul Chiril al Alexandriei, care în teologia ortodoxă este numit părintele hristologiei, a jucat un rol semnificativ în istoria formării unei înțelegeri adecvate a Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Marele teolog alexandrin, folosind o terminologie specifică, a făcut un pas decisiv în dezvoltarea învățăturii hristologice prin doctrina sa despre unirea celor două firi în cea de-a doua Persoană a Dumnezeirii, Iisus Hristos. Formulările sale dogmatice s-au conturat mai ales în timpul polemicilor sale cu Nestorie.

Obiectul acestui articol este de a analiza terminologia hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei în contextul tradiției teologice și filosofice a disputelor nestoriene din secolul al V-lea.

Dezvoltarea terminologiei teologice

Controversa hristologică din secolul al V-lea a fost legată de lipsa unei terminologii precise stabilite fără echivoc, universal înțelese și universal aplicate. La acea vreme nu exista încă un sistem teologico-filosofic de concepte corect format și elaborat metodologic cu privire la cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi. Existau diferențe în ceea ce privește percepția și definirea clară a termenilor. Astfel, în perioada de cristalizare a termenilor teologici, au apărut numeroase controverse a căror geneză era adesea legată de diferențele existente privind modalitatea de exprimare a gândirii teologice și de utilizarea cu sensuri diferite a terminologiei specifice, mai ales în legătură cu termenii *persoană* și *fire*¹.

Problema definirii conceptului de persoană a fost strâns legată de terminologia folosită în filosofia antică. Aceasta făcea distincție între general și particular, dar generalul, ca fiind propriu, esențial și adevărat, avea întotdeauna întâietate. Pe de altă parte, individul, particularul, era conceput în primul rând ca o limitare. Din acest motiv, metafizica antică lua în considerare, de obicei, problema esenței, fie în sensul ideii platonice, fie în sensul cuvântului εἶδος al lui Aristotel, „aspectul general al unei specii” sau „aparența” lucrurilor.

Termenul „persoană” a fost folosit inițial în teologia trinitară, pentru ca, mai apoi, în hristologie, să dobândească sensul său fundamental și incontestabil.

¹ Herbert Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Editura Herder, Freiburg/Basel/Wien, 2008, p. 169.

Părinții Bisericii au adoptat termeni de uz comun din filosofia antică, dându-le sensuri noi și specifice². Formarea terminologiei teologice a întâlnit pe drumul său numeroase probleme legate de interpretarea definițiilor specifice de către anumite școli teologice.

În secolul al IV-lea, gândirea creștină a ajuns la întrebări a căror clarificare ulterioară era imposibilă fără elaborarea unei terminologii teologice de maximă acuratețe³, iar soluția la această sarcină a fost, în mare măsură, găsită de Părinții capadocieni, care cunoșteau bine atât literatura filosofică, cât și pe cea teologică, și care au pregătit bazele pentru continuarea ulterioară a gândirii hristologice.

Numeroase controverse teologice apărute de-a lungul istoriei timpurii a Bisericii au fost legate de înțelegerea semnificației termenilor fundamentali: fire (φύσις), ipostas (ὑποστάσις), persoană (πρόσωπον) și esență (οὐσία). Acești termeni au jucat un rol semnificativ în formarea interpretării corecte a doctrinei credinței creștine. De-a lungul secolelor, unii termeni și-au schimbat sensul, la fel și terminologia hristologică nu a avut de la început un caracter neschimbător ci, dimpotrivă, a trecut prin diferite etape de dezvoltare.

În secolul al V-lea, mai multe întrebări au fost intens dezbătute de către teologi. Și anume, aceștia se întrebau ce reprezenta natura umană a lui Iisus Hristos? Cum trebuie înțeleasă unirea naturilor divine și umane în Logosul etern? Se poate vorbi de unitate dacă există două naturi în Hristos și, invers, se poate vorbi de dualitate dacă El este unul? Răspunsurile la aceste întrebări au devenit preocuparea centrală în opera Sfântului Chiril al Alexandriei, care a contribuit în mod semnificativ la explicarea și formularea dogmei unirii ipostatice⁴.

Controversa nestoriană

O etapă semnificativă a activității Sfântului Chiril a început în aprilie 428, când călugărul antiohian Nestorie, originar dintr-un mic oraș sirian, aflat în apropiere de Antiohia, a devenit arhiepiscop al Constantinopolului. Reprezentant al curentului antiohian de gândire teologică, format la școala siriană a lui Diodor din Tars și Teodor de Mopsuestia, ascet și bun predicator, aprig apărător al credinței, Nestorie a fost adus de împăratul Teodosie al II-lea pentru a fi episcop al capitalei Imperiului de Răsărit. Prieten cu Ioan al Antiohiei și cu Teodoret de Cyr, Nestorie intervine încă din primul său an de episcopat în Constantinopol

² Angelo Di Berardino, Basil Studer (ed.), *History of Theology I. The Patristic Period*, Collegeville, Minnesota, 1996, p. 420.

³ Cardinal Christoph Schönborn, *God Sent His Son: A Contemporary Christology*, Editura Ignatius Press, 2010, p. 132.

⁴ Georges-Matthieu de Durand, *Deux dialogues christologiques. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Éditions du Cerf, Paris, 1964, p. 135.

în disputele dintre cei care susțineau și cei care contestau titlul de *Născătoare de Dumnezeu* (Θεοτόκος) acordat Fecioarei Maria. Astfel, Nestorie l-a adus din Antiohia pe preotul Atanasie, care a început să învețe prin predicile sale că Fecioara Maria nu trebuie numită Născătoare de Dumnezeu. Acest incident a provocat o mare nemulțumire în rândul clerului, călugărilor și credincioșilor⁵. Nestorie, fără să țină cont de reacția comunității, a venit în apărarea învățaturii lui Atanasie cu o predică în care și-a prezentat punctul de vedere cu privire la învățătura despre Persoana lui Iisus Hristos, respingând folosirea termenului de Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος). Datorită contestărilor creștinilor din Constantinopol, Nestorie caută să se justifice în fața confrăților săi episcopi prin scrisori. Așa cum el însuși mărturisește într-una din aceste scrisori adresate lui Ioan al Antiohiei, anume că a găsit în Constantinopol dispute între cei care o numea pe Fecioara Maria „Născătoare de Dumnezeu” și alții care se opuneau, recunoscând doar maternitatea umană a Fecioarei (ἀνθρωποτόκος), a dorit să aplaneze conflictul propunând o soluție intermediară prin expresia „Născătoare de Hristos” (χριστοτόκος)⁶. Cu toate acestea, nici această sintagmă nouă nu a reușit să fie acceptată la Constantinopol ci chiar a întâmpinat multă opoziție.

Preocuparea principală a teologiei nestoriene este de a respinge, fără echivoc, contopirea prin amestecare a celor două firi, dumnezeiască și omenească, în Mântuitorul, această poziție fiind născută ca reacție la apolinarism. Dar insistența prea mare pe realitatea și deplinătatea naturii omenești a lui Hristos ducea la ruperea unității Persoanei Sale. S-a ajuns la separarea lui Hristos în doi subiecți uniți doar printr-o legătură (συνάφεια) sau relație morală și punând astfel sub semnul întrebării comunicarea reală dintre cele două firi. Logica hristologică a lui Nestorie, fixată pe imuabilitatea și impasibilitatea dumnezeirii, accentua „locuirea” sau „sălășluirea” Fiului lui Dumnezeu în Hristos Iisus ca într-un templu sau vas care L-a cuprins pe Dumnezeu. Prin urmare, susținea că nu Dumnezeu Însuși a suferit pentru noi (deoarece este nepătimitor), ci doar omul, vasul care L-a cuprins pe Dumnezeu⁷. Ca urmare, Fecioara Maria nu L-a născut pe Dumnezeu, ci o ființă umană, justificându-se astfel numirea de Născătoare de Hristos (χριστοτόκος),

⁵ Una din cele mai vechi rugăciuni adresate Maicii Domnului este imnul: „Sub milostivirea ta scăpăm, *Născătoare de Dumnezeu...*” (Υπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν καταφεύγομεν Θεοτόκε, τὰς ἡμῶν ἰκεσίας μὴ παρίδῃς ἐν περιστάσει ἀλλ’ ἐκ κινδύνων λύτρωσαι ἡμᾶς, μόνῃ ἀγνῇ, μόνῃ εὐλογημένῃ). Acesta este datat înainte de anul 250, fiind cântat în ritul bizantin în cadrul Vecerniei zilelor de rând din Postul Mare. Textul rugăciunii a fost descoperit în anul 1917, fiind publicat în anul 1938 de către C.H. Roberts și E. Lobel.

⁶ Pr. Sorin Șelaru (coord.), Viorel Coman, George Gherga, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, ediția a II-a adăugită, Editura Basilica, București, 2018, pp. 135-136.

⁷ Olimp Căciulă, *Anatematicismele Sfântului Chiril al Alexandriei*, Tipografia cărților bisericești, București, 1937, p. 7.

nu Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος)⁸. Acesta a fost rezultatul interpretării hristologiei de către Nestorie, pe care a preluat-o de la Teodor din Mopsuestia. El a accentuat importanța naturii umane a lui Hristos, distingând-o și separând-o în mod persistent de natura divină. Prin sublinierea plenitudinii maxime posibile a umanității pe de o parte, și transcendența naturii divine pe de altă parte, Nestorie a fost un susținător al conceptului de unire relativă sau accidentală (ἔνωσις σχετική) a naturii divine și a naturii umane⁹.

Doctrina hristologică prezentată în acest mod a fost combătută de Sfântul Chiril, a cărui intrare în lupta împotriva nestorianismului a determinat întreaga sa activitate. El s-a pronunțat pentru prima dată împotriva erorilor lui Nestorie în primăvara anului 429, în scrisoarea sa pascală către credincioșii Bisericii din Alexandria. În această enciclică (a șaptesprezecea scrisoare pascală a Sfântului Chiril), Patriarhul Alexandriei a explicat validitatea și corectitudinea convingerii tradiționale larg răspândite, cum că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu¹⁰. Deși nu apare nicio referire directă la învățătura lui Nestorie, Sfântul Chiril afirmă cu fermitate realitatea firii umane a lui Hristos, accentuând unicitatea Persoanei Sale. De asemenea, folosește termenul Maică a lui Dumnezeu (Μήτηρ Θεού)¹¹ sinonim pentru Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος)¹². Ca răspuns la vestea răspândirii învățăturii lui Nestorie în cercurile monahale, ierarhul alexandrin a scris o scrisoare către monahii egipteni în care face referire la primul Sinod Ecumenic, care a apărut învățătura despre dumnezeirea lui Hristos și a dat astfel dreptul de a o numi pe Preasfânta Fecioară Născătoare de Dumnezeu, deoarece ea nu a dat naștere unui simplu om, ci Cuvântului lui Dumnezeu întrupat.

În iulie 429, Sfântul Chiril a scris prima scrisoare către Nestorie, în care îi cerea arhiepiscopului de Constantinopol să înceteze a mai învăța greșit. El a subliniat dezbinarea întregii Biserici, atât în Răsărit cât și în Apus, cauzată de învățătura hristologică eronată.

Cu toate acestea, încercarea de a pune capăt învățăturii eretice și discordiei ecleziastice nu a avut rezultate pozitive. În februarie 430, arhiepiscopul alexandrin, după ce a primit un răspuns, a scris „A doua scrisoare către Nestorie”, care este una dintre cele mai elaborate și remarcabile lucrări dogmatice ale Sfântului

⁸ Anton Rehrmann, *Die Christologie des Heiligen Cyrillus von Alexandrien*, Franz Borgmeyer (ed.), Hildesheim, 1902, p. 84.

⁹ Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Editura Herder, Freiburg, 1993, p. 256.

¹⁰ Otto Bardenhewer, *Cyrrill von Alexandrien: Über den rechten Glauben (Schrift en der Kirchenväter 8)*, Editura Kösel, München, 1984, p. 126.

¹¹ Cf. *Lc* 1, 43, „...ἡ μήτηρ τοῦ Κυρίου μου...”.

¹² John Anthony McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, Editura Brill, Leiden/New York/Köln, 1994, p. 32;

Chiril, în care se prezintă clar învățătura despre Întruparea Fiului lui Dumnezeu și a unirii celor două firi în unicul ipostas al lui Iisus Hristos.

În luna noiembrie a anului 430 s-a întrunit un sinod local la Alexandria, în cadrul căruia este anatematizată învățătura lui Nestorie. De asemenea, Sfântul Chiril redactează „Scrisoarea a treia către Nestorie”¹³, la finalul căreia a adăugat „Cele douăsprezece anatematisme”. Acestea prezintă în mod concret și realist doctrina la care arhiepiscopul constantinopolitan trebuia să renunțe pentru a nu fi separat de comunitatea bisericească¹⁴.

În anul 431 a fost convocat Sinodul Ecumenic de la Efes, care l-a judecat și condamnat definitiv pe Nestorie. Trebuie remarcat faptul că la acest Sinod nu a fost stabilită nicio mărturisire de credință, deoarece Părinții participanți au văzut în teologia Sfântului Chiril o continuare și o expresie deplină a credinței Sinodului de la Niceea¹⁵.

Sfântul Chiril al Alexandriei a rămas în conștiința Bisericii ca teologul energetic și hotărât¹⁶, care a contribuit la formularea dogmei unirii celor două naturi în Iisus Hristos. Sinodul ecumenic de la Calcedon, din 451, apreciind meritele sale în apărarea purității doctrinei credinței, afirmă în hotărârea dogmatică: „din cauza celor care încearcă să deformeze taina iconomiei și spun cu nerușinare că Cel născut din Sfânta Fecioară Maria nu era decât un simplu om, Sinodul a primit scrisorile sinodale către Nestorie și către cei din Răsărit ale fericitului Chiril, păstor al Bisericii din Alexandria, ca fiind potrivite pentru combaterea nebuniei lui Nestorie și drept tâlcuire pentru cei care, cu sârguință bine-credincioasă, doresc să înțeleagă Simbolul mântuitor”¹⁷.

Terminologia hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei

Sfântul Chiril este neîndoielnic unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai literaturii patristice din primele cinci secole creștine. Este cel de-al douăzeci și patrulea episcop care urcă pe tronul Sfântului Apostol Marcu, succedându-i unchiului său Teofil (385-412). Personalitate marcantă, „poate cel mai puternic spirit teologic înzestrat de Dumnezeu”¹⁸ pentru a înfrunța provocările doctrinare ale vremii sale, va domina politica bisericească la începutul secolului al V-lea, distingându-se

¹³ „Cyrilli Epistula tertia ad Nestorium”, în *Acta Conciliorum Oecumenicorum I.1.1*, pp. 33-42.

¹⁴ O prezentare antitetică a celor douăsprezece Anatematisme și a Contraanatematismelor lui Nestorie se regăsește la Mihail Sorin Spătaru, *Hristologia Sinodului III ecumenic de la Efes – o evaluare actuală* (teză de doctorat), București, 2019, pp. 189-234.

¹⁵ Pr. Sorin Șelaru (coord.), *op. cit.*, p. 132.

¹⁶ Pierre Batiffol, *La littérature grecque. Anciennes Littératures Chrétiennes I*, Paris, 1901, p. 318.

¹⁷ Pr. Sorin Șelaru (coord.), *op. cit.*, p. 315.

¹⁸ Στυλιανός Παπαδόπουλος, *Άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας: βίος, θεολογία, χριστολογία, ερμηνευτική*, Editura Apostoliki diakonía, 2004, p. 17.

pentru aportul teologic determinant în slujba formulării, apărării și promovării dogmei hristologice. În ceea ce privește educația Sfântului Chiril, este foarte posibil ca unchiul său, Teofil al Alexandriei, să se fi ocupat îndeaproape de aceasta. Astfel, după ciclul primar¹⁹, este posibil să fi studiat în mod aprofundat retorica²⁰, fapt evidențiat de calitatea stilului scrierilor sale, iar apoi, în acord cu majoritatea cercetătorilor, s-ar fi retras în pustia Nitriei, unde practica nevoițelor monahale a fost însoțită de studiul Sfintei Scripturi și al textelor patristice.

Sfântul Chiril a fost mereu preocupat de problematica limbii, „înțelegându-i necesitatea, în măsura în care constata insuficiența și neputința”²¹ de a exprima gândul uman în mod desăvârșit. Admiră stilul atic, dar știe că nu cuvintele asigură mântuirea persoanei umane²²: stilul literar nu deține o valoare autonomă, ci funcționează doar la nivel metodologic și propedeutic („ne folosim de discursul elin ca de o disciplină propedeutică în vederea adevăratei formări duhovnicești”²³). Cu o modestie firească, Sfântul Chiril își mărturisește lipsa talentului literar („mai mult, trebuie să adăugăm că noi nu ne-am pregătit pentru dispute în arta discursului, nici nu intenționăm să etalăm virtuțile dialectului atic”²⁴), însă, potrivit cercetătorilor operei sale, „scrie într-un dialect atic foarte elaborat, remarcabil pentru repunerea în circulație a unor cuvinte scoase din uz, cât și pentru folosirea multor cuvinte noi”²⁶. Maniera sa de exprimare este destul de dificilă, plină de metafore, jocuri de cuvinte și silogisme. Astfel, în opera Sfântului Chiril au fost identificate „peste 1000 de cuvinte care apar fie numai la el, fie pentru prima oară la el, fie apar la el de mai multe ori decât apar în toată literatura greacă laolaltă”²⁷. Este un stil viguros, dar totodată alambicat și solicitant. Sfântul Chiril însuși se distinge ca un retor inimitabil, capabil să trezească în auditoriul sau lectorul textelor sale iubirea față de cele dumnezeiești

¹⁹ Lois Munir Farag, *St. Cyril of Alexandria, A New Testament Exegete: His Exegetical Method and Theology as Presented in his Commentary on the Gospel of John* (teză de doctorat), The Catholic University of America, Washington D.C., 2003, pp. 37-46.

²⁰ *Ibidem*, pp. 47-48.

²¹ Στυλιανός Παπαδόπουλος, *op. cit.*, p. 232.

²² *P.G.* 74, col. 868C.

²³ Sfântul Chiril al Alexandriei, „Contra Iulianum”, *P.G.* 76, col. 857D-860A.

²⁴ Ἐτι τε πρὸς τούτοις ἀκόλουθον εἰπεῖν, ὡς ἡμεῖς μὲν οὐ περι τοὺς λόγων ἀγῶνας ἠσκήμεθα, εὐδὲ γλώττης Ἀττικῆς ἐπίδειξιν ὑπισχοῦμεθα, *P.G.* 77, col. 429AB.

²⁵ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Vremea postului și a înfrânării. Scrisori pascale*, ediția a doua, traducere din limba greacă veche de Pr. Dr. Gabriel Mândrilă și Laura Mândrilă, Editura Sofia: Metafrază, București, 2021, p. 72.

²⁶ Norman Rusell, *Cyril of Alexandria*, Editura Routledge, Londra/New York, 2005, p. 5.

²⁷ Frank Leslie Cross, „The Projected Lexicon of Patristic Greek”, în *Actes du VI congrès international d'Etudes byzantines*, Paris, 1950, pp. 389-392.

și să-l convingă să se dedice prin asceză luptei pentru dobândirea „libertății pe care o datorează firii”²⁸ proprii și „prieteniei cu Dumnezeu”²⁹. Forța persuasiunii constă în subtilitatea argumentației teologice și în modalitatea de a o transmite trupului bisericesc.

Printre sursele principale pe care-și întemeiază Sfântul Chiril hristologia se pot menționa Sfânta Scriptură, Tradiția Părinților și Sfânta Liturghie. Sfântul Chiril este un mare exeget al Sfintei Scripturi, iar interpretarea sa dezvoltă linia școlii alexandrine, pe care o reprezintă admirabil. Dintre Părinți, în hristologie și, în mod special, în disputa nestoriană, el se sprijină îndeosebi pe Sfântul Grigorie Teologul³⁰ și pe Sfântul Atanasie cel Mare. Teologia Sfântului Chiril insistă cu precădere asupra unității și unicității Fiului lui Dumnezeu, Care S-a făcut om și Care, din dragoste pentru noi, oamenii, trăiește o realitate istorică smerită, coborând din ceruri pentru a lua condiția de rob (μορφή δούλου)³¹, identificându-se cu noi în omenitatea noastră, afară de păcat.

Φύσις, οὐσία, ὑποστάσις și πρόσωπον

Clarificarea problemelor dogmatice în disputele hristologice era legată de definirea sensului precis al principalilor termeni teologici: fire (φύσις), esență (οὐσία), ipostas (ὑποστάσις) și persoană (πρόσωπον). Cu toate acestea, în secolul al V-lea nu existau termeni hristologici specifici care să fie explicați astfel încât să nu lase locul ambiguității. Această situație a fost motivul dificultăților și complexității interpretării limbajului teologic al arhiepiscopului Alexandriei. Principala dificultate a înțelegerii corecte a scrierilor Sfântului Chiril a fost că termenii hristologici pe care i-a folosit aveau mai multe sensuri. Arhiepiscopul alexandrin, ca și alți scriitori bisericești din acea perioadă, folosea termenii φύσις și ὑποστάσις în mod interschimbabil³². Astfel, în „Scholia de Incarnatione Unigeniti”, Sfântul Chiril, pentru a explica modul în care cele două firi există în Hristos prin exemplul chivotului auriu, afirmă că firile (φύσεις) sau ipostasurile (ὑποστάσεις) rămân neamestecate (ἀσύγχυτοι)³³. În Apologia celor douăsprezece anatematisme împotriva lui Teodoret, explicând semnificația unirii iposta-

²⁸ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Vremea postului...*, pp. 112-114.

²⁹ *Ibidem*, pp. 172-186.

³⁰ Christopher A. Beeley, „Cyril of Alexandria and Gregory Nazianzen: Tradition and Complexity in Patristic Christology”, în *Journal of Early Christian Studies*, vol. 17, nr. 3/2009, pp. 381-419.

³¹ Cf. *Flp* 2, 7.

³² Frank Leslie Cross și Elisabeth Anne Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Editura Oxford University Press, New York, 1997, p. 443.

³³ Οτι καὶ ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν αἱ φύσεις, ἤγουν ὑποστάσεις, ἐντεῦθεν εἰσόμεθα (Sfântul Chiril al Alexandriei, „Scholia de Incarnatione Unigeniti”, *P.G.* 75, col. 1381B).

tice a celor două naturi, Sfântul Chiril a afirmat că uniunea ipostatică (ἔνωσιν καθ'ὑπόστασιν) nu înseamnă altceva decât că firea Cuvântului (ἡ τοῦ Λόγου φύσις) sau ipostasul (ἡ ὑπόστασις) S-a unit cu adevărat cu firea umană fără nicio schimbare sau amestec. Este unicul Hristos (ἔστι Χριστός), Același Dumnezeu și Același om (ὁ αὐτὸς Θεὸς καὶ ἄνθρωπος)³⁴.

În Scrisoarea a III-a către Nestorie, Sfântul Chiril arată că a mărturisit că S-a unit Cuvântul cu trupul după ipostas, înseamnă că adorăm un Fiu și Domn, Iisus Hristos, fără a-L separa în două persoane³⁵. În mod similar, în Apologia celor douăsprezece anatematisme împotriva episcopilor orientali, demonstrând că expresia „a se închina unicului Fiu al lui Dumnezeu împreună cu trupul Său” nu denotă o împărțire în două persoane, Sfântul Chiril scrie că, atunci când vorbim de o persoană și substanță, adică de un singur ipostas, luând în considerare părțile sale constitutive, adăugăm prepoziția „συν” sau „μετά”, fără a le separa însă³⁶.

De asemenea, în a treia anatematismă îndreptată împotriva celor care separă două firi după unire, Sfântul Chiril afirmă că nu există niciun fel de separare/diviziune a două ipostasuri: „Dacă cineva divide ipostasurile după unire în Unul Hristos, legându-le numai printr-o legătură după demnitate (συναφεία τῆ κατὰ τὴν ἀξίαν), adică după autoritate sau putere, și nu reunite mai degrabă potrivit unei uniri naturale (ἔνωσιν φυσικῆν), să fie anatema”³⁷.

Se poate concluziona, pe baza pasajelor citate, că arhiepiscopul Egiptului a folosit termenii φύσις (fire) și ὑποστάσις (ipostas) în mod interschimbabil, considerându-i a fi sinonimi. De asemenea, el a înlocuit expresia controversată „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul” (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) cu afirmația „un singur ipostas întrupat al lui Dumnezeu-Cuvântul” (ὑποστάσει μιᾷ τῆ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη). În Scrisoarea a treia

³⁴ (...) καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν γενέσθαι φαμέν , τοῦ καθ'ὑπόστασιν , οὐδὲν ἕτερον ἀποφαίνοντος , πλὴν ὅτι μόνον ἡ τοῦ Λόγου φύσις , ἡγουν ἡ ὑπόστασις , ὅ ἐστιν αὐτὸς ὁ Λόγος , ἀνθρωπεῖα φύσει κατὰ ἀλήθειαν ἐνωθεῖς , τροπῆς τινος δίχα καὶ συγχύσεως , καθὰ πλειστάκις εἰρήκαμεν , εἰς νοεῖται καὶ ἔστι Χριστός , ὁ αὐτὸς Θεὸς καὶ ἄνθρωπος. Sfântul Chiril al Alexandriei, „Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus”, *P.G.* 76, col. 401A.

³⁵ Ἡνώσθαι γε μὴν σαρκί καθ' ὑπόστασιν ὁμολογοῦντες τὸν λόγον, ἕνα προσκυνοῦμεν υἱὸν καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, οὔτε ἀνὰ μέρος τιθέντες καὶ διορίζοντες ἄνθρωπον καὶ θεὸν (...) în Pr. Sorin Șelaru (coord.), *op. cit.*, pp. 202-205.

³⁶ Όταν μὲν γὰρ ἐφ' ἑνὸς προσώπου , καὶ φύσεως , ἡγουν ὑποστάσεως μιᾶς , βασιανίζων ὁ λόγος τὰ ἐξ ὧν ἔστιν , ἦτοι σύγκειται φυσικῶς , ἐπι φέρη τὸ σὺν , ἦτοι τὸ μετὰ , τετήρηκε τῷ σηματο μὲνῶ , καὶ οὕτω τὸ ἐν εἶναι κατὰ σύνθεσιν , καὶ οὐκ εἰς δύο διηρημένως διοριεῖ (Sfântul Chiril al Alexandriei, *Apologeticus pro XII capitibus adversus Orientales episcopos*, *P.G.* 76, col. 352CD.

³⁷ Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ διαίρει τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν , μόνη συνάπτων αὐτὰς συναφεία τῆ κατὰ τὴν ἀξίαν γοῦν αὐθεντίαν ἢ δυναστείαν καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῆ καθ' φυσικῆν , ἀνάθεμα ἔστω , în Pr. Sorin Șelaru (coord.), *op. cit.*, pp. 228-229.

către Nestorie a precizat că: „trebuie să raportăm toate expresiile din Evanghelii la o singură Persoană, la unicul Ipostas întrupat al Cuvântului” (ὑποστάσει μιᾷ τῆ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη)³⁸. Cu toate acestea, în prima scrisoare către Succens, episcopul Diocezarei, Sfântul Chiril folosea deja formula care a creat numeroase controverse despre o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη)³⁹.

Sfântul Chiril, vorbind despre Hristos ca „μία φύσις” și „μία ὑποστάσις”, iar uneori ca „ἓν πρόσωπον”, a vrut astfel să indice unitatea ființei, unitatea ontologică a lui Dumnezeu, Care S-a făcut om, să afirme ideea că Hristos este o singură Entitate, Care nu poate fi împărțită. Urmând terminologia Părinților capadocieni, Sfântul Chiril folosește termenii οὐσία, φύσις și ὑπόστασις pentru a se referi la unitatea divino-umană a lui Hristos. În timp ce expresiile „μία φύσις” sau „μία ὑποστάσις” sunt preponderente, termenul οὐσία a fost mai rar folosit el.

Arhiepiscopul alexandrin folosea termenii φύσις, ὑπόστασις și πρόσωπον pentru a desemna o anumită realitate individuală.

Pentru înțelegerea sensului în care cuvântul φύσις a fost utilizat de către Sfântul Chiril, textul scripturistic din *2 Ptr* 1, 4 este deosebit de important. În partea introductivă a celei de-a doua epistole sobornicești, Sfântul Apostol Petru își salută adresanții și le dorește să sporească „întru cunoștința lui Dumnezeu și a lui Iisus Hristos”⁴⁰, deoarece, prin aceasta, sunt chemați să se facă „părtași ai dumnezeieștii firi” (θείας κοινωνοὶ φύσεως)⁴¹. Expresia trebuie asociată cu învățătura Sfântului Evanghelist Ioan despre nașterea din nou (*In* 3, 3-6), astfel că φύσις nu indică aici ființa divină (οὐσία), ci manifestarea ei în lume, în Persoana divino-umană a Mântuitorului Hristos. Daniel A. Keating afirmă că Sfântul Chiril citează sau face referire la textul petrin mai frecvent decât oricare alt scriitor creștin dinaintea sa, identificând un număr impresionant de 41 de referiri numai în comentariile la Noul Testament⁴².

Spre deosebire de primii doi termeni care indicau un anumit lucru individual în general, cuvântul πρόσωπον avea un sens mult mai restrâns și nu putea desemna decât o existență independentă. În hristologie, termenul πρόσωπον indica un subiect personal cu propriul său sine separat, cu nume propriu și cu propria conștiință de sine. Potrivit lui Hans van Loon, prin aceste caracteristici

³⁸ Pr. Sorin Șelaru (coord.), *op. cit.*, pp. 218-219.

³⁹ Sfântul Chiril al Alexandriei, „Ad Succensum Episcopum (XLV)”, *P.G.* 77, col. 229A.

⁴⁰ *2 Ptr* 1, 2.

⁴¹ *2 Ptr* 1, 4.

⁴² Daniel A. Keating, *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*, Oxford University Press, 2004, p. 144, apud Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu, „Sarx zoopoios” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei”, în *RT*, 97 (2015), nr. 3, p. 46.

– conștiința de sine și alteritatea –, puteau fi descrise cele două caracteristici mai importante ale unei persoane⁴³. Trebuie remarcat faptul că Sfântul Chiril evită, de obicei, să folosească termenul φύσις pentru a desemna firea umană a lui Hristos, Cuvântul făcut trup. Potrivit lui Lars Koen, „aceasta nu este o caracteristică exclusivă a teologiei Sfântului Chiril. Mulți alți scriitori bisericești, de exemplu, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa, Didim cel Orb și Origen, atunci când se refereau la firea umană a lui Hristos, au folosit termenii σάρξ, οἰκονομία, ἀνθρώπινον, dar nu φύσις. În operele Sfântului Chiril se poate observa o tendință identică”⁴⁴.

În ceea ce privește controversa cu Nestorie, se poate remarca înțelegerea diferită a terminologiei folosite de Sfântul Chiril și de Nestorie. Spre exemplu, Sfântul Chiril înțelegea firea (φύσις) ca pe un individ concret, un subiect autonom, fiind echivalent cu ipostasul ca realitate individuală concretă sau ca subzistență. De aceea, așa cum am arătat mai sus, acesta se referă în același timp la o singură fire/un singur ipostas al Cuvântului întrupat. Pe de altă parte, pentru Nestorie, această exprimare demonstrează o teologie apolinaristă, întrucât el înțelege firea/ipostasul în termeni de οὐσία (ființă, substanță, esență) și, prin urmare, atunci când vorbește despre cele două firi, el gândește două ipostasuri, dar nu în sensul alexandrin de subiect concret, ci în sensul unei substanțe concrete. Unirea hristologică nu este văzută de Nestorie la nivelul ipostasului, ci la nivelul persoanei, astfel încât se referă la două persoane ca manifestări exterioare care formează o uniune personală (prosopică) prin conjuncție (συναφεία), presupunând astfel și aportul voinței umane libere. Pentru Sfântul Chiril, aceasta era dovada clară de dioprosopism, deoarece el înțelegea persoana ca ipostas. În perspectiva sa, unirea dumnezeirii cu umanitatea este una reală, concretă, ipostatică și, de aceea, este un unic ipostas al Cuvântului înomenit⁴⁵.

Concluzii

Pe fundalul disputelor hristologice din secolul al V-lea, patriarhul Alexandriei a formulat o gândire teologică profundă, într-un cadru de concepte încă vagi. Cu toate acestea, o parte din terminologia folosită de Sfântul Chiril nu a putut deveni fundamentul unei hristologii la nivelul întregii Biserici, înțelegând de toți, întrucât îi lipsea un sistem unificat de concepte cu ajutorul căruia să înlăture complet suspiciunea îndreptată împotriva sa de monofizitism ascuns. Sarcina de

⁴³ Hans von Loon, *The dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Editura Brill, Leiden, 2009, p. 330.

⁴⁴ Lars Koen, *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John*, Uppsala, 1991, p. 80.

⁴⁵ Pr. Sorin Șelaru (coord.), *op. cit.*, pp. 139-140.

a transfera sistemul terminologic trinitar format de Părinții capadocieni în aria hristologiei a fost, în consecință, îndeplinită de Sinodul Ecumenic de la Calcedon, al cărui merit a fost acela de a prezenta învățătura Sfântului Chiril într-un limbaj precis din punct de vedere teologic și pe înțelesul reprezentanților ambelor medii teologice ale școlilor alexandrină și antiohiană.

Expunerea teologică a Sfântului Chiril a jucat un rol semnificativ în formularea dogmelor și, astfel, în întreaga istorie a Bisericii. Marele teolog alexandrin a folosit un limbaj teologic specific atunci când a prezentat și explicat doctrina sa despre unirea celor două naturi în unica Persoană a lui Iisus Hristos. Deși nu exista o accepțiune universală, clară și bine definită în mediul teologic a sensului termenilor pe care Sfântul Chiril îi folosește, este de remarcat grija pe care o poartă ca, prin context, să nu lase nicio umbră să planeze asupra gândirii sale. Dacă, de exemplu, el atribuie cuvântului ὑπόστασις sensul de persoană, de obicei îl unește cu termenul πρόσωπον. Dacă îi atribuie sensul de lucru real, îi va urma cuvântul πράγμα. În cazul în care φύσις este utilizat ca sinonim al lui ουσία, contextul indică suficient de mult această sinonimie⁴⁶. De aceea, nu fără motiv, scriitorii bisericești l-au numit pe Sfântul Chiril „învățător și părinte” (ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ πατήρ)⁴⁷, „dascăl al întregii lumi” (καθολικός διδάσκαλος)⁴⁸ și „recete a părinților” (σφραγίς τῶν πατέρων)⁴⁹. Prin aceasta, se arată abilitatea pe care a avut-o Sfântul Chiril, și anume trimiterile constante la autorii bisericești anteriori pentru a arăta că teologia sa continuă tradiția. Astfel, el s-a alăturat în mod conștient și fără echivoc Tradiției Bisericii, în care vedea o garanție a continuității apostolice.

⁴⁶ Martin Jugie, „La terminologie christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie”, în *Échos d'Orient*, vol. 15, nr. 92, 1912, pp. 26-27.

⁴⁷ Leonțiu de Bizanț, „Scholia”, *P.G.* 86, col. 1213A, 1221B.

⁴⁸ *Acta Conciliorum Oecumenicorum I*, 1, 7, p. 133.

⁴⁹ Sfântul Anastasie Sinaitul, „Viae Dux adversus Acephalos”, *P.G.* 89, 177A.

Aspecte etice în Cartea I a Constituțiilor Apostolice, intitulată Învățatură universală privind laicii*

Pr. Drd. Bogdan-Sergiu MARIAN

Abstract:

The first of the eight parts that form the compilation *Apostolic Constitutions*, realised near the end of 4th century, is considered as being as a small treaty of christianity ethics. This treaty contents a set of prescriptions, with short inserted conclusions in a rhythmic way. Their basis is the encouragement to listen God, to try to be loved by Him or to become His loved servant, otherwise, the punishment is frighten to those who are against His will. In it we meet recommendations regarding both of mens and womens. The rules for the mens are referring to avoinding the sins such as: greed, adultery, unjust acquisition of one's neighbour's goods, excessive care for body or clothing, laziness compared to work, profane readings, amusements such as bathing. Three series of exhortations are addressed to womens: advices for wives, others referring to inbathing or regarding avoid- ing the argues. The content of *The universal teaching for the laity* rewrite without major changes, The book *Didascalía*, that was wrote on the beginning of 3rd century.

Keywords:

Laity, Church, prescriptions, greed, adultery, readings, bathing, obedience, kindness, moderation

Paisprezece manuscrise grecești conțin părți însemnate ale textului *Constituțiilor Apostolice* redactate la 380 în Antiohia Siriei: *Vaticanus gr. 839* (sec. X), notat *a*, *Vaticanus gr. 2088* (sec. XI), notat *b*, *Athous Vatopedinus 171* (sec. X),

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

notat *c*, *Vaticanus gr. 1506* (1024), notat *d*, *Vaticanus gr. 2089* uneori *Vaticanus gr. 2115* (sec. XI), notat *e*, *Vaticanus Barberinianus gr. 336* uneori *Barberinus III, 55* (a doua jumătate a sec. VIII), notat *f*, *Hierosolymitanus S. Crucis 3* (sf. sec. XI/inc. sec. XI), notat *h*, *Ambrosianus G 64 sup.* (sec. XIII), notat *m*, *Bodleianus Miscell. 204* (sec. X), notat *o*, *Petropolitanus 100* (1111), notat *p*, *Atheniensis B. N. 1435* (sec. XII), notat *s*, *Vindobonensis Palatinus. Hist. gr. 73* uneori *46* (sec. X), notat *v*, *Vindobonensis Palatinus. Hist. gr. 64* uneori *47* (sec. XVI), notat *y*, *Parisinus B. N. gr. 931* uneori *Regius 2874* (sec. XVI), notat *z*; la acestea se adaugă unul latinesc: *Fragmentum Veronense* (sec. VI), notat *FV*¹.

În cinci dintre aceste documente², a căror început nu a fost trunchiat, Cartea I din *Constituțiile Apostolice* este cunoscută sub titlul *Învățătură universală privind laicii*. De fapt, aceasta, prima dintre cele opt părți ce formează compilația realizată spre finalul sec. IV, este considerată ca un mic tratat de etică creștină.

Cea dintâi Carte a lucrării pseudo-apostolice conține zece capitole³: 1. Despre lăcomie, 2. Despre faptul de a nu ocări sau a ne răzbuna pe cel ce ne nedreptățește, 3. Despre împodobire și păcatele care vin de aici, 4. Că nu trebuie să fim curioși față de cei ce trăiesc rău, ci să zăbovim în lucrul nostru, 5. Ce cărți ale Scripturii trebuie să citim, 6. Că trebuie să ne abținem de la toate cărțile din afară [profane], 7. Despre femeia rea, 8. Despre supunerea femeii față de bărbat, despre iubirea ei de bărbat și cuminența ei. Despre faptul că femeia credincioasă nu trebuie să se împodobească și cum trebuie să se poarte în agora și pretutindeni, 9. Despre faptul că femeia nu trebuie să se îmbăieze cu bărbații, 10. Despre femeia certăreață și limbută.

¹ Aceste documente au fost cercetate de către Marcel Metzger și amintite în *Les Constitutions Apostoliques, Tome I, Livres I et II*, în SC 320, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985, pp. 65-94. Editând *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* în 1905 la Paderborn, F.X. Funk prezintă, pp. XXIV-XXXV, o listă dezvoltată a manuscriselor compilației realizate la sfârșitul veacului al IV-lea; amintim și *Ottobianus 442* (sec. XVI), *Ottobianus 391* (sec. XVI), *Valllicellianus F. 68* (sec. XVI), *Vindobonensis hist. graec. 64* olim *47* (sec. XVI), *Parisinus 1614* olim *Mazarinaeus* (sec. XVI), *Petropolitanus 241* (1645), *Constantinopolitanus* (sec. XVII vel XVIII), *Athenis* (sec. XIV). Teologul catolic german ignoră existența documentului *Athous Vatopedinus 171* studiat de către Metzger prin intermediul pr. Joseph Paramelle de la Institutul de cercetare și istorie a textelor din Paris (IRHT – l'Institut de recherche et d'histoire des textes).

² Este vorba de *Vaticanus gr. 839*, *Athous Vatopedinus 171*, *Hierosolymitanus S. Crucis 3*, *Bodleianus Miscell. 204*, *Vindobonensis Palatinus. Hist. gr. 73*, ce conțin titluri ale capitolelor. Și manuscrisul *Petropolitanus 100* redă începutul intact al *Constituțiilor Apostolice*, cf. tabelului întocmit de Marcel Metzger în *Les Constitutions Apostoliques, Tome I...*, p. 94, dar în cuprinsul lui nu se regăsesc aceste delimitări tehnice.

³ *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I, Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis, Sibiu, 2008, pp. 597-604. Este vorba de traducerea după ed. din SC 320, pp. 100-101.

Titlul *Învățătură universală privind laicii* ne provoacă la întrebarea firească: sunt vizați doar laicii? Și la o alta: cine sunt laicii? Pentru a răspunde la aceste întrebări, se cuvine să parcurgem textul oferit recent în traducerea românească de către Arhid. Prof. Ioan I. Ică jr⁴.

Într-adevăr, termenul λαϊκός nu apare în cuprinsul Cărții I, el regăsindu-se doar în titlu: Καθολικὴ διδασκαλία περὶ λαϊκῶν. Prologul cu care debutează *Învățătura universală privind laicii* menționează destinatarii cărora le sunt adresate îndrumările: toți cei care provin dintre păgâni (τοῖς ἐξ ἔθνῶν), Biserica, sosită sădure a lui Dumnezeu și vie aleasă a Lui (Θεοῦ φύτεία καὶ ἀμπελῶν αὐτοῦ ἐκλεκτός), și, din nou, toți cei care sunt creștini⁵.

Pentru a înțelege simbolismul textelor amintite, ne vom folosi de lucrarea lui Jean Daniélou *Simbolurile creștine primitive*. Aici aflăm că:

„sădirea desemnează realitatea colectivă: ea este sădită de Dumnezeu; ea cuprinde plante numeroase; ea umple Raiul. Această sădire reprezintă Biserica alcătuită din diferite răsaduri. Aceste răsaduri sunt fiecare un individ. Sădirea lor în Rai corespunde botezului. Ea îi face membri ai Bisericii. Această sădire este, în grade diferite, opera Tatălui, a Domnului, a Apostolilor. Sădirii Tatălui i se opun buruienile, pe care Tatăl nu le-a sădit”⁶

Și în *Didahie* se pomenește de „sfânta vie a lui David” (IX, 2) atunci când se rostesc rugăciunile de mulțumire cu privire la potir⁷. „Via lui David” nu este Hristos, pentru că ea este revelată de Acesta. În virtutea profeției biblice: „Acela își va lega de viță asinul Său” (Fc 49, 11), această vie va apărea mai târziu drept simbol al vinului euharistic⁸. De altfel, eclesiologia rugăciunilor de mulțumire ale

⁴ *Ibidem*, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, pp. 597-604.

⁵ *Les Constitutions Apostoliques, Tome I...*, prolog, 1-3, în SC 320, p. 102.

⁶ Jean Daniélou, *Simbolurile creștine primitive*, traducere în limba română de Anca Opric și Eugenia Arjoca Jeremia, Amarcord, Timișoara, 1988, p. 28.

⁷ Este vorba de textul: „Îți mulțumim, Ție, Părintele nostru, pentru, pentru sfânta vie a lui David, sluga Ta, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Fiul Tău. Ție slava în veci.”. Am preferat traducerea oferită în *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 31, în detrimentul celei propuse de diac. Ioan I. Ică jr: „Mulțumim Ție, Tată al nostru, pentru sfânta vie a lui David, slujitorul Tău, pe care ne-ai făcut-o cunoscută prin Iisus, Slujitorul Tău. Ție slavă în veci!” (*Constituțiile Sfinților Apostoli...*, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 568). Cel din urmă este tributar traducerii franceze din *La Doctrine des douze Apôtres (Didachè)*, în SC 248, introduction, texte, traduction, notes, appendice et index par Willy Rordorf et André Tuillier, Les Éditions de Cerf, Paris, 1978, p. 175, întocmită după varianta grecească: „notre Père” din πάτερ ἡμῶν. Tălmăcirea propusă de Pr. Fecioru ni se pare mai aproape de limbajul bisericesc.

⁸ „Mântuitorul este «vinul» (Lc 10, 34), sângele cel din via lui David (Rm 1, 3), care S-a vărsat peste sufletele noastre rănite; El este «untdelemnul» (Lc 10, 34), mila din inima Tatălui,

Didahiei îi este foarte caracteristică. Potrivit lor, Biserica, adică mulțimea aleșilor de Dumnezeu, este fundamental întemeiată pe vocația mesianică a lui Israel. Ea este templul unde locuiește Dumnezeu, sălașul mântuirii, în care se află „viața, cunoștința, credința și nemurirea” (IX, 3 și X, 2), pe de o parte, „mâncarea și băutura duhovnicească” (X, 3), pe de altă parte⁹. În aceste condiții, credinciosul/creștinul apare ca „templu duhovnicesc” care adăpostește în inima sa numele Domnului, după cum rostim în prima cerere a rugăciunii domnești: „sfințească-se numele Tău”.

La origine, cuvântul ἐκκλησία desemna „o adunare a poporului”, însă în Septuaginta și în Noul Testament primește un nou sens special prin adăugarea calificativului τοῦ Θεοῦ/του Κυρίου, „a lui Dumnezeu/a Domnului”, sau ἐν Χριστῷ, „cea în Hristos”. Numitorul comun al acestei „adunări” este „alegerea” și „chemarea” divină, precum și răspunsul „celor aleși”, manifestat prin credință și devotament față de Dumnezeu. Într-un anumit grad, sensul din Noul Testament al lui ἐκκλησία este moștenit din Septuaginta, însă „adunarea” creștină are un alt nucleu: Iisus Hristos, Cel trimis de Dumnezeu [Tatăl] pe pământ. Iisus Hristos i-a mandatat, la rândul Său, pe apostoli să se adune în numele Său, iar adunarea rezultată poartă numele de ἐκκλησία – „biserica”. Poarta de acces în sânul acestei comunități creștine este botezul¹⁰.

De-a lungul celor zece capitole ale Cărții întâi ce formează compilația alcătuită spre finalul secolului al IV-lea, autorul se adresează cititorilor prin folosirea diferitelor apelative: fiii lui Dumnezeu (οἱ Θεοῦ υἱοί), iubiților (ἀγαπητοί), slujitori și fi ai lui Dumnezeu (δοῦλοι καὶ υἱοὶ τοῦ Θεοῦ), credincios și om al lui Dumnezeu (ὄντι καὶ ἀνθρώπῳ τοῦ Θεοῦ)¹¹.

pe care ne-a adus-o și S-a revărsat cu prisosință peste noi; El a arătat «feșile» (Lc 10, 34) cele de nedezlegat ale sănătății și mântuirii: dragostea, credința și nădejdea (I Co 13, 13); El a poruncit îngerilor și începătoriilor și puterilor să ne slujească (Evr 1, 14) cu mare plată (Lc 10, 35), că și ei vor fi eliberați de deșertăciunea lumii la descoperirea slavei fiilor lui Dumnezeu (Rm 8, 19-21).⁹ Acestea sunt afirmațiile lui Clement Alexandrinul ce se regăsesc în lucrarea *Care bogat se va mântui?*, 29. 4, cuprinsă în *PSB 4 (Scrieri, partea întâia)*, traducere, introducere, note și indici de Preot D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 54.

⁹ *Didahia*, în *Scrierile Părinților...*, pp. 31-32.

¹⁰ Nota 1 la *1 Clement*, în *Părinții Apostolici, Scrieri I*, ediție bilingvă, traduceri de Cristina Ciubotaru, Nicolae Mogage și Dan Batovici, note de Nicolae Mogage și Dan Batovici, tabel cronologic de Adrian Munteanu, studiu introductiv și introduceri de Dan Batovici, ediție îngrijită de Adrian Muraru, Polirom, Iași, 2010, p. 429.

¹¹ *Așezămintele apostolice*, I, I, 1; I, II, 4; I, III, 1; I, III, 10, în *Scrierile părinților apostolici dimpreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*, traduse din original de Preotul Ioan Mihălcescu, Economul Matei Păslaru și Economul G.N. Nițu, vol. II, Editura Facultății de Teologie din Chișinău, 1928, pp. 3, 5, 7. Am ales această traducere românească în detrimentul celei ce se află

De asemenea, din cuprinsul textului cercetat se poate observa că preceptele etice sunt formulate fie la persoana I plural: „Să fim cu luare aminte la poruncile acestea” (Προσέχωμεν οὖν ταῖς ἐντολαῖς ταύταις), în II, 4¹², fie la persoana a II-a, singular sau plural: „Tu binecuvântează-l” (Σὺ εὐλόγησον αὐτόν), în II, 1¹³, sau „Abțineți-vă” (Ἀπέχεσθε), în I, 2¹⁴, fie la persoana a III-a singular: „Cel ce a poftit” (Οὕτως ἐκρίθη), în I, 4¹⁵, câteodată chiar în cuprinsul aceluiași capitol. Prin urmare, se deduce faptul că acest tratat etic este adresat comunității, nu numai laicilor, așa cum ar lăsa să se înțeleagă din titlu: *Învățătură universală privind laicii*.

Se știe că autorul *Constituțiilor Apostolice* s-a folosit de trei izvoare în vederea realizării operei sale care este alcătuită din opt cărți: *Didascalía*, sursă de inspirație pentru primele șase, *Didahia*, pentru cea de-a șaptea, respectiv *Tradiția Apostolică*, pentru ultima.

Ca urmare a cercetărilor întreprinse și a lecturării textului paralel, se poate concluziona că ceea ce se regăsește în *Învățătura universală privind laicii* reproduce, fără modificări majore, *Didascalía*¹⁶; principalele diferențe se observă la citatele biblice, mai reduse sau mai dezvoltate. Datorită modului prin care ne sunt înfățișate drepturile și îndatoririle episcopului, se observă că autorul scrierii din secolul al III-lea este un arhieru desăvârșit, nu un teolog, deoarece în lucrarea lui nu se regăsesc tendințe dogmatice, aceasta fiind o adevărată operă morală și disciplinară. De asemenea, disciplina canonică nu este expusă prin scrierea în sine, ci prin forma omiletică pe care o utilizează: abundența parafrazelor, a situațiilor nefolositoare, a repetițiilor, toate acestea putând să aibă origini iudaice¹⁷.

Putem să afirmăm că micul tratat etic, prezentat în prima carte a *Constituțiilor Apostolice*, este alcătuit dintr-o serie de prescripții, ritmate de concluzii scurte.

în *Canonul Ortodoxiei I...*, pp. 597. 599, pentru faptul că grecescul ἀγαπῆτοί din SC 320, p. 108, cu echivalentul francez „bien-aimés” de la p. 109, este tălmăcit de diac. Ioan I. Ică prin „fraților” (*Constituțiile Sfinților Apostoli...*, în *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 599). Drept exemplificare, propunem spre lecturare textul din *Rm* 1, 13 unde întâlnim noțiunea „fraților”, „frères” din ἀδελφοί, cf. *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, par Maurice Carrez avec la collaboration de Georges Metzger et Laurent Galy, Alliance Biblique Universelle, Swindon, 1993, p. 67.

¹² *Constituțiile Sfinților Apostoli...*, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 599 comp. cu SC 320, p. 108.

¹³ *Ibidem* comp. *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem* p. 597 comp. *Ibidem*, p. 104.

¹⁵ *Ibidem* p. 598 comp. *Ibidem*.

¹⁶ A se vedea lucrarea *La Didascalie des douze apôtres*, traduite du syriaque pour la première fois par F. Nau, deuxième édition, P. Lethielleux, Libraire-Éditeur, Paris, 1912, 264 p.

¹⁷ *La Didascalie...*, pp. XXI-XXII.

Acesta este precedat de o introducere¹⁸, care prezintă principiile comportamentului creștin:

„Luați seama (Φυλάσσεσθε), fii ai lui Dumnezeu, ca toate să le faceți spre ascultare de Dumnezeu, și în toate să vă faceți plăcuți Domnului Dumnezeului nostru (ἡμῶν); căci de urmează cineva fărădelegii și face cele ce sunt împotriva voinței lui Dumnezeu, unul ca acesta va fi socotit de Dumnezeu ca un popor nelegiuit (ὡς παράνομον ἔθνος τῷ Θεῷ)”¹⁹.

De fapt, întreaga doctrină a *Constituțiilor Apostolice* se fundamentează pe aceste norme de conduită creștină, amintite în mod ocazional în alte părți: trebuie să ascuți de Dumnezeu, Lui să-I plăci ori să-I fii bineplăcut, respectiv pedeapsa îl amenință pe cel care se împotrivesc voinței lui Dumnezeu.

Cuprinsul cărții *Învățătura universală privind laicii* poate fi împărțit în două secțiuni, diferite ca întindere: îndrumări adresate bărbaților, apoi îndemnuri oferite femeilor.

Unul dintre preceptele destinate mai ales bărbaților, fie că sunt căsătoriți sau nu, se referă la ceea ce se numește duhovnicește patima lăcomiei. Folosindu-se de cele precizate în ultima dintre cele zece porunci ale Decalogului (*Iș* 20, 17), autorul compilației îndeamnă la abținerea de la orice fel de dorință arzătoare a posesiei, a excesului de bogăție și a nedreptății – cf. I, I, 2-5.

Pornind de la concluzia că „toată poftirea acestor lucruri este de la cel rău” (I, I, 2), Clement Alexandrinul († 215) afirmă că, „prin duhul trupesc, omul simte, pofteste, se bucură, se mânia, se hrănește, crește; prin el, omul se îndreptează spre fapte, pe care le săvârșește potrivit ideilor și gândirii sale; când omul are stăpânire asupra poftelor, atunci puterea conducătoare a sufletului este stăpână. Porunca «Să nu poftesti!» (*Iș* 20, 17) îți spune să nu fii rob duhului trupesc, ci să-l stăpânești, pentru că «trupul pofteste împotriva duhului» – se împotrivesc: adică voiește să nu fie păstrat ceea ce este potrivit firii – «și duhul împotriva trupului» (*Ga* 5, 17) – poruncește, adică omului, să aibă o purtare conformă cu natura”²⁰.

¹⁸ A se face deosebire între prologul (vezi supra n. 5) despre care am amintit și introducerea la Cartea I sau/și la cap. I, intitulată „Despre lăcomie”.

¹⁹ *Așezămintele Apostolice*, I, I, în *Scrierile părinților apostolici...*, pp. 3-4. Am preferat această traducere, chiar dacă este mai veche, și pentru faptul că diac. Ică folosește, în *Constituțiile Sfinților Apostoli...*, p. 597, „vostru” în loc de „nostru”, măcar că în SC 320, p. 320, întâlnim ἡμῶν ca în *Didascalia et Constitutiones Apopstolorum*, editat Franciscus Xaverius Funk, Paderbornae, în biblioteca Ferdinand Schoeningh, 1905 p. 5. De asemenea, se preferă expresia „ca un neam păgân care calcă Legea Lui” din *Constituțiile Sfinților Apostoli...*, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 597, în detrimentul „avec la nation rebelle à Dieu” din SC 320, p. 105, sau „ut gens iniqua apud Deum” din *Didascalia...*, p. 4. F. Nau traduce acest text siriac al *Didascaliei* prin „comme un païen et un pecheur”, în *La Didascalie...*, p. 24.

²⁰ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, VI, XIV, 136, 1-2, în *Scrieri, partea a doua*, în PSB 5, traducere, cuvânt-înainte, note și indici de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune

Avertizările privind adulterul, amintite de Mântuitorul Hristos în Predica de pe munte: „în Lege stă scris: «Să nu faci adulter!», dar Eu vă spun vouă: Oricine se uită la femeia aproapei ca să o poftască (Πᾶς, ὅστις ἐμβλέψῃ²¹ εἰς τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν) a și făcut adulter cu ea în inima lui.” (Mt 5, 27-28), sunt clarificate prin cuvintele: „în Lege prin Moise am vorbit Eu, dar acum vorbesc cu voi Eu Însumi”²² (I, I, 4). În mod firesc, autorul *Constituțiilor Apostolice* concluzionează: „Astfel cel ce a poftit e judecat drept un adulter cu mintea²³ (Οὕτως ἐκρίθη μοιχὸς κατ’ ἔννοιαν ὁ ἐπιθυμῆσας)”.

Textul *Didascaliei*, ce se află la baza alcătuirii și a acestei prime cărți din *Constituții*, este preluat de compiler: „ὁ γὰρ ἐπιθυμῆσας τὴν γυναῖκα ἢ τὸν παῖδα ἢ τὴν παιδίσκην τοῦ πλησίον ἤδη κατὰ διάνοιαν μοιχὸς καὶ κλέπτης ἐστίν, ἐὰν μὴ μεταγνῶ, καὶ κέκριται ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ”²⁴, Funk oferindu-ne și varianta latină: „Qui enim desideraverit uxorem proximi aut puerum aut puellam eius, jam adulter et fur est et ut corruptor iudicatus a Domino et doctore nostro Iesu Christo”²⁵. Se observă adaosul din *Constituții*, pe care nu-l întâlnim în *Didascalia*: ἐὰν μὴ μεταγνῶ, tradus prin „dacă nu se pocăiește/dacă nu-i pare rău”²⁶, respectiv omiterea din *Constituții* a formulării „ut

al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 459-460. Autorul african precizează că „pe bună dreptate s-a spus că omul a fost făcut «după chipul lui Dumnezeu» (Fc 1, 27), nu în privința construcției lui trupesti, ci pentru că Dumnezeu creează toate prin Cuvânt, iar omul, când ajunge gnostic, săvârșește cu rațiunea faptele cele bune.” (*Ibidem*, VI, XIV, 136, 3, în *Scrieri, partea a doua...*, p. 460).

²¹ Traducerea literară ar fi „Tot bărbatul, care lansează priviri strălucitoare”, cf. „tout homme” din Πᾶς în *Nouveau Testament...*, p. 17, respectiv „lancer des regards terribles, flamboyants” din ἐμβλέπω în A. Bailly, *Dictionnaire grec français*, la seizième édition, Rédigé avec le concours de E Egger, Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, Paris, 1950, p. 652. Verbul „a străluci” are și următorul înțeles „Fig. (despre oameni) A se remarca, a se distinge în mod deosebit, a face o puternică impresie (prin calitățile sale).”, cf. Academia Română, Institutul de lingvistică „Iorgu Ivan”, *DEX, Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a, Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 1025.

²² *Constituțiile Sfinților Apostoli...*, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 598.

²³ *Ibidem*, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 598 comp. SC 320, p. 104. μοιχὸς, οὐ, cf. Bailly, *Dictionnaire...*, p. 1293, poate fi tradus prin „1. bărbat adulter; 2. acțiunea de a purta părul ras, conform felului de pedeapsă aplicat adulterilor”.

²⁴ SC 320, p. 104. Este vorba de Cartea I, I, 3.

²⁵ *Didascalia et Constitutiones...*, p. 4. Într-adevăr, F.-X. Funk, alături de textul grecesc al *Constituțiilor Apostolice*, editează o traducere latină a *Didascaliei* reconstituită cu ajutorul diferitelor mărturii păstrate, la Paderborn, în 1905, după cum aflăm din lucrarea *La Didascalie...*, p. VI. De fapt, cele două texte pot fi citite în paralel, respectiv confruntate și analizate: în stânga e textul latin, iar în dreapta e cel grecesc.

²⁶ *Așezămintele Apostolice*, I, I, în *Scrierile părinților apostolici...*, p. 4 comp. cu *Constituțiile Sfinților Apostoli...*, I, I, 3, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 598.

corruptor”, întâlnită atât în ediția lui Funk, p. 5, cât și în cea a lui Metzger, p. 104. F. Nau adaugă, la rândul lui, sintagma „pour impureté, comme les Sodomites”, intercalată în textul: „et il est condamné pour impureté, comme les Sodomites, par notre Seigneur et notre docteur Jésus-Christ”²⁷. Păcatul sodomiților, amintit în *Fc* 19, 5, este pedepsit de către Domnul prin ploaie de pucioasă și foc din cer, cf. *Fc* 19, 24, distrugând oamenii, cetățile, împrejurimile și toate plantele ținutului aceluia. Mânia lui Dumnezeu nu se răsfrânge numai asupra celor care săvârșesc păcatul, ci și asupra naturii care-i dată omului să-i slujească.

Sf. Ioan Gură de Aur († 407) amintește, în *Omilii la Matei*, rostite în Antiohia în jurul anului 390²⁸, pe când era preot, că „de aceea Hristos spune : «Cel care se uită la o femeie spre a o pofti a și făcut adulter cu ea», adică cel care-și face de lucru pentru a se uita cu curiozitate la trupurile strălucitoare, pentru a căuta cu privirea chipurile frumoase, pentru a hrăni sufletul cu vederea lor și pentru a-și pironi ochii pe obrajii frumoși... Că omul care caută să vadă chipuri frumoase, acela mai cu seamă aprinde cuptorul patimii, își robește sufletul și pornește iute și spre faptă”²⁹. Marele orator observă: „Că nu gustăm atâta plăcere de pe urma uitatului cu poftă la o femeie, câtă suferință avem de pe urma creșterii poftei; împuternicim pe potrivnic, facem loc larg diavolului și nu mai suntem în stare să-l îndepărtăm, după ce l-am băgat în gândurile noastre cele mai intime, după ce i-am deschis lui mintea. De aceea Hristos spune: «Nu fi desfrânat cu ochii și nu vei fi desfrânat cu mintea!»”³⁰.

Sunt vizate în debutul Cărții I a *Constituțiilor Apostolice* și dobândirile nedrepte ale bunurilor aproapelei. Amintim textual din I, I, 5:

„Iar cine pofteste (ἐπιθυμῆσας) boul sau măgarul nu se gândește oare cum să le fure, să și le însușească sau să le ducă la el? Sau iarăși, cine pofteste

²⁷ *La Didascalie...*, p. 24. Expresia „pour impureté, comme les Sodomites”, „pentru destrăbălare, ca sodomiții”, este în legătură cu, respectiv vrea să lămurească locuțiunea „ut corruptor iudicatus”, ce poate fi tradusă prin „judecat ca un corupător”, pe care o întâlnim în *Didascalie Apostolorum. Fragmenta ueronensia latina accedunt canonum qui dicuntur Apostolorum et Egyptiorum Reliquiae*, primum editit Edmund Hauler, fasciculus prior: praefatio, fragmenta, imagines, in Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, 1900, p. 2.

²⁸ Pr. D. Fecioru precizează că „biografia Sfântului Ioan Gură de Aur se mărginesc la conecturi. Astfel, Tillemont le plasează în anul 388 sau 389; l'abbé J. Bareille și l'abbé Joly le pun între anii 390 și 398, iar Chrysostomas Baur, cel mai bun biograf al Sfântului Ioan Gură de Aur, spune: «Acum aproape toată lumea este de acord că Omiliile la Matei trebuie plasate în anul 390 și această dată ar putea fi în chip real justă.»”. Afirmățiile se regăsesc în Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în *PSB 23 (Scrieri, partea a treia)*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române București, 1994, pp. 13-14.

²⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XVII, I, în *PSB 23...*, p. 219.

³⁰ *Ibidem*, XVII, II, p. 220.

(ἐπιθυμίας) țarina și stăruie în această dispoziție face rău când mută hotarele ei ca să-l silească pe proprietar să i-o dea pe nimic.”³¹.

În mod firesc, „unora ca acestora le urmează de la Dumnezeu frici, morți, procese și condamnări”³² (I, I, 6). Prescripțiile formulate în Legea lui Moise și cele amintite de Hristos, ce coincid, dar pe care le desăvârșește, reprezintă argumentele care stau la baza acestor pedepse. Și în finalul cap. VII, unde se vorbește despre femeia rea, amintind fragmente din Pildele lui Solomon 7.5.9, întâlnim o idee asemănătoare, dar care anunță răsplata pentru aplicarea voii divine:

„voi, cei înțelepți, alegând pentru voi cele bune din Sfintele Scripturi, întăriți-vă, refuzând toate cele rele, ca să fiți găsiți cuvioși (lit. sfinți) în viața veșnică la Dumnezeu (εἰς τὸ ὀσίους εὐρεθῆναι ὑμᾶς ἐν ζωῇ αἰωνίῳ παρὰ Θεῶ) ”³³.

Un alt precept adresat bărbaților se referă la iubirea aproapelui. După o serie de interdicții privitoare la păcatul lăcomiei, întâlnim învățături formulate în mod pozitiv, pornind de la „regula de aur”: „Pentru oamenii care ascultă de Dumnezeu este însă o singură lege a lui Dumnezeu, simplă, adevărată și vie: Ceea ce urăști să ți se facă de altul, nu fă nici tu altuia”³⁴. (*Tob 4, 15*)”.

Această idee o regăsim la începutul *Didahiei* sau a *Învățăturii a celor douăsprezece Apostoli către neamuri*:

„Sunt două căi: una a vieții și alta a morții; și este mare deosebirea între cele două căi. Calea vieții este aceasta: Mai întâi, să iubești pe Dumnezeu, Creatorul tău (τὸν ποιήσαντά σε); al doilea, să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși și toate câte voiești să nu ți se facă ție, nu le face nici tu altora”³⁵.

³¹ *Constituțiile Sfinților Apostoli...*, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 598.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, I, VII, 11, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 602 comp. SC 320 p. 122. Tălmăcitorii ediției din 1928 a *Constituțiilor* folosesc cuvântul „sfinți” (în *Scrierile părinților apostolici...*, p. 10), la fel cum face și Marcel Metzger: „saints” (în SC 320, p. 123). Noi am prefera traducerea ultimilor doi și pe baza argumentului oferit de Bailly, în *Dictionnaire grec...*, p. 1411, ὀσιος, α, ov: „rar, vorbind despre divinități: sfânt, venerabil”.

³⁴ *Ibidem*, I, I, 7, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 598 comp. SC 320, p. 107. Analizând textul francez, se poate observa că autorul *Constituțiilor* a completat versetul „Ceea ce urăști tu însuși, aceea nimănui să nu faci.” prin sintagma „să ți se facă de altul”.

³⁵ *Didahia*, I, 1-2, în *Scrierile Părinților...*, p. 26 comp. cu *La Doctrine des douze Apôtres...*, în SC 248, p. 142, unde, într-o notă (1), aflăm că „expresia τὸν ποιήσαντά σε nu provine nici din Dt 6, 5, nici din paralelele nou testamentare (Mt 22, 37-39; Mc 12, 30-31), ci mai degrabă din Sir 7, 30a. *Constituțiile Apostolice* VII, II, 1 omit propoziția principală sub influența verosimilă a Noului Testament”. Într-adevăr, în prima parte a v. 30 din cap. 7 al cărții Înțelepciunea lui Isus Sirah întâlnim: „Din tot sufletul tău teme-te de Domnul”, iar în textele nou-testamentare nu este amintită expresia „Creatorul tău”: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău”, după Mt 22, 37, respectiv Mc 12,30.

Ea este prelucrată în debutul Cărții a VII-a a *Constituțiilor*: „Așadar, prima e calea vieții. Și ea este cea pe care o poruncește Legea: «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima și din tot sufletul tău» pe El Unul și Singurul, «pe lângă Care nu este altul, și pe aproapele tău ca pe tine însuși»; și «Tot ce nu vrei să ți se facă ție, nu fă nici tu altuia», adică «Ceea ce urăști tu, nu fă altuia³⁶.»”.

Compilerul operei apocrife preia ideea din *Didascalie*, I, I, 7, după cum o întâlnim în traducerea din siriacă în franceză realizată de F. Nau: „Pentru oamenii care ascultă de Dumnezeu este o lege simplă, adevărată și binefăcătoare care nu lasă loc de contradicții creștinilor: «Ceea ce urăști să ți se facă de altul, nu fă nici tu altuia³⁷ (*Tob* 4, 15).»”. Prin intermediul lui Funk avem traducerea latină: „Eis autem hominibus, qui oboediunt Deo, una lex est simplex, vera, sine quaestione Christianis constituta ita: «Quod tibi fieri ab alio oderis, lit alii ne feceris³⁸.»” (*Tob* 4, 15).” Observăm că aceasta este apropiată de cea propusă de F. Nau, puțin diferită de cea greacă pe care o folosește și Metzger și pe care o preferă diac. Ică atunci când oferă varianta cea mai nouă a textului în română.

Maxima cunoscută „ce ție nu-ți place, altuia nu-i face” își găsește aplicabilitatea în situațiile amintite, respectiv atunci când s-a vorbit despre lăcomie.

Prezentarea din I, I, 8 – II, 3 se inspiră din îndemnul date de către Mântuitorul cu privire la iubirea aproapelui, respectiv cu cele referitoare la vrășmași, cf. *Mt* 5. Recomandarea făcută la finalul acestei expuneri, I, II, 4, este grăitoare: „Să fim cu luare aminte, deci, fraților, la poruncile acestea, ca, făcându-le, să fim găsiți copii ai luminii³⁹.” (cf. *1 Tes* 5, 5).

Un alt precept adresat bărbaților este cel referitor la comportamentul în relațiile cu femeile. După câteva recomandări adresate soților, în ceea ce privește atitudinea față de soțiile lor, întâlnim avertismente împotriva frecventărilor extraconjugale și a adulterului, respectiv referitoare la consecințele unei conduite imorale, și anume la grija excesivă față de trup sau îmbrăcăminte, adică la împodobire.

Îndemnul dat de compilerul *Constituțiilor Apostolice*, în I, III, 1, este grăitor: „Ajutați-vă, așadar, unii pe alții, voi, robii și copiii lui Dumnezeu⁴⁰. (cf.

³⁶ *Constituțiile Sfinților Apostoli...*, VII, II, 1, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 712.

³⁷ *La Didascalie...*, pp. 24-25.

³⁸ *Didascalia et Constitutiones...*, p. 6 comp. cu SC 320, p. 106.

³⁹ Ediția din 1928 a *Constituțiilor* folosește expresia „fi ai luminii” (în *Scrierile părinților apostolici...*, p. 5), ca de altfel cea a lui F. Nau, „des fils de lumière” (*La Didascalie...*, p. 25), sau varianta latină, cea a lui Funk, „filii lucis” (*Didascalia et Constitutiones...*, p. 8).

⁴⁰ *Constituțiile Sfinților Apostoli...*, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 599. Tălmăcitorul este tributar traducerii făcute de Metzger în SC 320, p. 111: „aidez-vous les uns les autres”.

Ga 6, 2; *Ef* 4, 2; *Col* 3, 13)”. Într-adevăr, adresându-se galatenilor, Sf. Ap. Pavel le transmite acest sfat: „Purtați-vă sarcinile unii altora și așa veți împlini legea lui Hristos”. ÎPS Bartolomeu al Clujului socotește, într-o notă explicativă la textul amintit, că sensul complet al „sarcinilor” este dat de „greutățile slăbiciunilor, durerilor, neputințelor”. F. Nau propune, pe baza cercetărilor făcute, ca traducere din siriacă, sintagma „supportez-vous l’un l’autre”⁴¹.

În lucrarea *Pedagogul*, Clement Alexandrinul se adresează și „Către bărbații care se împodobesc”. El se întreabă:

„Nu-i, oare, o ticăloșie ca bărbații să-și radă și să-și smulgă părul, ca să-și facă trupul neted?” Și tot el continuă: „bărbatul care vrea să fie frumos trebuie să-și înfrumusețeze ceea ce este foarte frumos în om, mintea, pe care trebuie s-o arate în fiecare zi tot mai strălucitoare. Nu trebuie să-și smulgă perii, ci poftele.”⁴².

Recomandarea făcută este directă: „întrucât ești credincios și om al lui Dumnezeu”, „nu te împodobi peste frumusețea dată de fire de la Dumnezeu, ci modelează-o față de oameni cu gândire umilă”, pentru că, „dacă vrei să plăci lui Dumnezeu, abține-te de la toate cele pe care El le urăște și nu făptui nimic din cele ce nu-I plac”⁴³.

O altă povăț oferită bărbaților se referă la muncă și distracții.

Îngrijirea față de muncă este recomandată, chiar îndrăgită sau apreciată de către Dumnezeu: „caută să faci cele iubite lui Dumnezeu și, aducându-ți aminte

⁴¹ *La Didascalie...*, p. 26. Autorul francez se bazează, cf. *La Didascalie...*, pp. XXII-XXIII, pe lucrarea lui Ibn al-Assal cunoscută sub numele de *Fetha Nagast* sau „legislația regilor”. Culegerea de canoane a acestuia, aranjate într-o ordine metodică, reprezintă codul religios, civil și penal al coptșilor iacobiți și conține aproape o cincime din *Didascalie*. Opera lui Ibn al-Assal, tradusă în etiopiană, a devenit astfel codul bisericesc și civil al Abisiniei sau al Imperiului Etiopian. Ignazio Guidi editează în 1899 la Roma lucrarea „*Il «Fetha Nagast» o «Legislazione dei re» codice ecclesiastico et civile di Abissinia*”, in-4, XVI + 552 p., traducând în italiană *Fetha Nagast*, ce conține o parte din *Didascalie* arabă (1/5), după traducerea ei etiopiană. F. Nau folosește creația lui Guidi, p. 138, și de aceea recomandă noțiunea amintită în lucrarea sa.

⁴² Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, III, III, 20, 6, în *PSB 4 (Scrieri, partea întâia)*, p. 318. Tot el mai afirmă că „Dumnezeu a vrut ca femeia să n-aibă păr pe față și să se mântuiască cu bogatul ei păr natural de pe cap, ca și calul de coamă; iar pe bărbat Dumnezeu l-a împodobit cu barbă, ca pe lei, și să fie cunoscut ca bărbat după pieptul lui acoperit cu păr, semn de putere și conducere. La fel, Dumnezeu a împodobit pe cocoși, fiindcă apără găinile, cu creste, ca și cu niște coifuri. Dumnezeu socoate părul de mare importanță pentru bărbați pentru că a poruncit ca părul să-i apară bărbatului odată cu priceperea; și pentru că Dumnezeu admiră buna-cuviința l-a cinstit pe bărbat cu păr alb, vrednic de respect pentru gravitatea înfățișării sale.” (*Ibidem*, III, III, 18, 1-2, în *PSB 4...*, p. 316) Și în alt loc: „aceștia nu trebuie numiți bărbați, ci desfrânați, trebuie numiți femei; glasul lor seamănă cu glasul femeilor, iar îmbrăcămintea lor este ca a femeilor, moale când o atingi și colorată” (*ibidem*, III, III, 23, 3, în *PSB 4...*, p. 319).

⁴³ *Constituțiile Sfinților Apostoli...*, I, III, 10.8.12, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, pp. 599-600.

de cuvintele lui Hristos, meditează neconținut la ele⁴⁴. Știm că monahii, dar și cei care sunt preocupați de viața duhovnicească se îndeletnicesc cu rugăciunea lui Iisus, ce se rostește în toată vremea. Exemplul cel mai concludent îl reprezintă „locuitorii” Sf. Munte, indiferent că sunt mireni sau purtători de rasă. Chiar în timp ce vorbesc cu diferite persoane sau în timp ce lucrează, mintea lor este preocupată cu rugăciunea, dovadă fiind metanierele ce sunt folosite neconținut.

Situația creștinului înstărit care se poate lipsi de muncă stârnește, pe de o parte, atenționări cu privire la efectul stricăcios al lenei, fie că este vorba de lecturi, îmbăieri sau frecventări ale diferitelor locuri (*Constituțiile Apostolice* I, IV-VII). Pe de altă parte, sunt făcute recomandări referitoare la ocuparea cu folos a timpului, prin cercetarea fraților de aceeași credință, respectiv prin lectura cărților Sfintei Scripturi⁴⁵.

Referitor la lectură, cărțile păgâne sunt de respins, cu atât mai mult cu cât cele ale Bibliei suplinesc într-o manieră favorabilă orice altă literatură. Biblia cuprinde cărți istorice, cărți de înțelepciune și poetice, cântări, carte despre origini, legi și percepte. Concluzia pe care o prezintă compilatorul *Constituțiilor* este clară: „Citind deci acestea, vei spori în credință și te vei zidi în Hristos, al Cărui corp și membru ai ajuns.”⁴⁶. Traducătorii primei ediții a *Constituțiilor* în română precizează: „Citind, prin urmare, acestea, te întărești mult în credință și te vei uni mai strâns cu Hristos (*I Co* 6, 15), al cărui trup și membru ești.”⁴⁷. Cei care au un program zilnic de lectură biblică pot mărturisi că se folosesc mult de aceasta. De exemplu, dacă se parcurg zilnic 5 capitole din Sf. Scriptură, în 9 luni Cartea Cărților poate fi citită în întregime. Ce să mai vorbim de „câștigul” obținut din hrana Psaltirii...

O altă îndeletnicire, socotită distracție, o reprezintă îmbăierea sau băile. Se cere să nu se folosească decât cele destinate bărbaților: „când te plimbi în agora și vrei să faci o baie, folosește-te de baia bărbaților, ca nu cumva prin faptul că îți arăți femeilor corpul într-o descoperire indecentă ori că vezi o priveliște nepotrivită bărbaților, fie să fii prins în cursă, fie să prinzi în cursă pentru tine

⁴⁴ *Ibidem*, I, IV, 1, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 600. Prima traducere românească a *Constituțiilor*, în *Scrierile părinților apostolici...*, p. 7, folosește noțiunea „plăcute”, cea mai nouă „iubite”, cf. *Constituțiile...*, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 600, și textul francez din SC 320, p. 111: „cherche à faire ce qui plaît à Dieu”.

⁴⁵ „Nu umbla fără rost, ci du-te la credincioșii care au aceeași credință cu tine” (*Constituțiile Sfinților Apostoli...*, I, V, 1, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 600), respectiv „șezând înăuntru citește Legea, regii, Profeșii, spune Psalmii și parcurge cu atenție *Evanghelia*” (*Ibidem*, I, V, 2, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 600).

⁴⁶ *Constituțiile Sfinților Apostoli...*, I, VI, 12, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 601.

⁴⁷ *Așezămintele Apostolice*, I, VI, în *Scrierile părinților apostolici...*, p. 9.

înșuși.”⁴⁸ (I, VI, 13). Concluzia nu lasă loc de interpretări: „Păzește-te deci de unele ca acestea, ca nu-ți prinzi în mreje sufletul tău.”⁴⁹ (cf. *1 Co* 7, 35).

Pericolele ce apar ca urmare a frecventării diferitelor locuri (*Constituțiile Apostolice* I, VII, 1-10) sunt prezentate bazându-se pe citate din Pildele lui Solomon, în special cap. 7, dar și cap. 5, respectiv cap. 9. Se descriu mijloacele pe care le folosește o femeie seducătoare și apoi, în mod firesc, căderea celui naiv. De aceea, îndemnul final este grăitor: „voi, ca niște înțelepți, alegându-vă cele bune din sfintele Scripturi, întăriți-vă prin ele, ferindu-vă de toate cele rele, ca să fiți aflați sfinți în viața veșnică la Dumnezeu”⁵⁰.

Trei serii de îndemnuri sunt adresate femeilor: sfaturi către soții, cele cu privire la băi și evitarea certurilor.

Pasajele întinse din Pildele lui Solomon 31 oferă soțiilor un model de conduită. Aceste citate sunt urmate de atenționări cu privire la riscurile și efectele dăunătoare ale împodobirii, respectiv de recomandări referitoare la ținută și la îmbrăcăminte. Amintim câteva dintre sfaturile oferite de compilatorul *Constituțiilor*: „teme-te, femeie, de bărbatul tău și fii cu sfială față de el, plăcându-i doar lui și fiindu-i bineplăcută în slujirile tale, ca și pentru tine bărbatul tău să fie proclamat fericit prin Înțelepciunea care spune prin Solomon... Dacă vrei să fi credincioasă și plăcută Domnului, femeie nu te împodobi ca să plăci bărbaților străini, nici nu imita curtezana purtându-ți împletiturile, hainele sau încălțările ca să atragi la tine pe cei ce se lasă prinși în curse de unele ca acestea... Nu-ți zugrăvi/machia față făcută de Dumnezeu, căci nimic din tine n-are nevoie de împodobire, pentru

⁴⁸ *Constituțiile Sfinților Apostoli...*, I, VI, 13, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 601. În lucrarea *Pedagogul* se vorbește despre „Cum să ne comportăm în băi”. Clement Alexandrinul amintește: „Băile sunt deschise în același timp și sunt comune și pentru bărbați și pentru femei; și acolo toți se dezbracă pentru fapte de rușine – «că de la vedere se naște în om pofta de dragoste» – ca și cum în baie apa ar spăla simțul de rușine... Bărbații trebuie deci să le fie femeilor pildă nobilă de credință adevărată; să se rușineze de a se dezbrăca la un loc cu ele și să se ferească de alunecări; că spune Domnul: «Cel care a privit cu poftă a și păcătit» (*Mt* 5, 28).” (*Pedagogul*, III, V, 32, 2 și 33, 2, în *PSB* 4..., pp. 324-325).

⁴⁹ *Ibidem*, I, VI, 14, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 601.

⁵⁰ *Așezămintele Apostolice*, I, VII, în *Scrierile părinților apostolici...*, p. 10. Am preferat această traducere în detrimentul celei realizate de diac. Ică care folosește „cuvioși” în loc de „sfinți” și care este tributară celei realizate de Metzger, care întrebuițează sintagma „cei înțelepți”, în gr. οἱ σοφοί, cf. *SC* 320, p. 122. Pe de altă parte, cercetând lucrarea lui Funk, ce pune la dispoziție cele două variante ale *Constituțiilor*, în latină și în greacă, observăm același text οἱ σοφοί, dar în latină întâlnind „sicut sapientes” (*Didascalie et Constitutiones...*, p. 20). Socotim că tâlmăcirea românească de la începutul sec. XX este mai apropiată de versiunea latină: „precum/ca cei înțelepți”. De altfel, F. Nau traduce în *La Didascalie...*, p. 33: „vous, comme des sages”. Acesta întrebuițează locuțiunea „sans faute” conform variantei latinești „atque innocentes”, spre deosebire de cea grecească εἰς τὸ ὁσίους (Funk, *Didascalie et Constitutiones...*, pp. 20-21).

că «toate câte a făcut Dumnezeu sunt frumoase foarte (καλὰ λίαν)» (Fc 1, 31), iar o împodobire lascivă a unui lucru frumos insultă harul meșteșugarului.⁵¹

Clement Alexandrinul este mai tranșant: „Deci nu trebuie împodobită înfățișarea omului din afară, ci sufletul, cu podoaba frumuseții morale; iar dacă e vorba de împodobirea trupului, apoi să-l împodobim cu podoaba înfrânării. Dar femeile, care-și înfrumusețează exteriorul lor și lasă în părăsire sufletul lor, nu-și dau seama că sunt împodobite ca și templele egiptene... Asemănătoare cu aceste temple mi se par femeile care poartă haine brodate cu aur, care-și împodobesc buclele de păr, care-și ung fața și-și creionează ochii, care-și vopsesc părul, care născocesc și alte ticăloșii, pentru a-și împodobi trupul – cu adevărat temple egiptene! – și pentru a atrage amanți cărora le place să se închine idolilor.”⁵²

O altă povață adresată femeilor se referă la îmbăieri. Se cere creștinelor să evite băile mixte sau cel puțin să nu se îmbăieze cu bărbații: „O femeie credincioasă nu se va spăla într-o baie mixtă... Dacă e însă o baie de femei, atunci să se spele cu rânduială, cu sfială și măsură. Să nu facă băi de prisos, nici multă, nici de multe ori, nici în mijlocul zilei, și, dacă e cu puțință, nici zi de zi.”⁵³

Se recomandă, de asemenea, evitarea certurilor. Femeii credincioase i se cere în mod imperativ: „taie-ți duhul certăreț față de toți, dar mai cu seamă față de bărbatul tău”, pentru că, prin comportament, respectiv „prin sfiala și blândețea voastră, arătați ce anume este cinstirea lui Dumnezeu spre întoarcere și îndemn la credință pentru toți cei din afară”⁵⁴. De fapt, este bine să nu începi, nici să continui cearta.

Ultimele cuvinte din *Învățătură universală privind laicii* sunt grăitoare: „căutați să cunoașteți învățăturile prin care vă veți putea apropia de Împărăția Domnului nostru în chip bineplăcut Lui”⁵⁵.

⁵¹ *Constituțiile Sfinților Apostoli...*, I, VIII, 2.17.24, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, pp. 602-604. ÎPS Bartolomeu folosește expresia: „Și a văzut Dumnezeu toate câte făcuse; și iată că erau foarte frumoase.” (Fc 1, 31), pe când în Biblia sinodală întâlnim: „Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune foarte.”

⁵² *Pedagogul* III, II, 4, 1 și 5, 1, în *PSB* 4..., p. 308.

⁵³ *Constituțiile Sfinților Apostoli...*, I, IX, 1.3, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 604. În prima traducere a *Constituțiilor* este întrebuințată sintagma „baie comună și bărbaților, și femeilor” (în *Scrierile părinților apostolici...*, p. 13) în loc de cuvântul „mixte”, din nou tributar textului francez (SC 320, p. 131). F. Nau, în *La Didascalie...*, p. 37, n. 4, amintește o distincție ce se limitează la continuarea ideii și pe care o întâlnim numai în ediția siriacă a *Didascaliei*, *Constituțiile* omițând-o. Aflăm din traducerea sa în franceză: „Prends garde de ne pas te laver dans un bain avec les hommes. Quand il y a, dans la ville ou dans le bourg, de bains pour les femmes, ne va pas, ô femme fidèle, te laver avec les hommes.”. Dovada vechimii *Didascaliei*, ce se păstrează la jumătate din valoarea/întinderea ei, o constituie îndemnul: „ne va pas, ô femme fidèle, te laver avec les hommes”.

⁵⁴ *Ibidem*, I, X, 3, în Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I...*, p. 604.

⁵⁵ *Ibidem*, I, X, 4..., p. 604.

Scrisoarea mitropolitului Marcu Eugenicul al Efesului adresată papei Eugeniu al IV-lea*

Drd. Mina IVANOV

Abstract:

Saint Mark's letter to Pope Eugene IV unveils a nuanced perspective on the Metropolitan of Ephesus. Traditionally regarded as a proponent against union, both within the Orthodox Church and in Western circles, the Metropolitan, however, did not outright reject the prospect of unity. Within the pages of the letter, we encounter a persona receptive to the idea of church unity yet profoundly grounded in Orthodox theology. His discourse is characterized by candor. Despite employing complimentary language (τῷ μακαριωτάτῳ πάπῃ and other) in addressing the Pope, he remains unreserved in highlighting the challenges he observes: Filioque and Eucharist issues. The novelty introduced by this letter lies in the different light in which the metropolitan's personality is seen. The contrasting attitudes between the preceding and subsequent synodal stances underscore a profound shift. Consequently, the causes for the failure of unification should be sought elsewhere, disassociating them from the subsequent Byzantine opposition..

Keywords:

St. Mark Eugenikos, Ferrara-Florence, pope Eugene IV, Filioque, Eucharist, council

Sinodul de la Ferrara-Florența (1438-1439) este din punct de vedere bisericesc un episod foarte important, pentru că în cadrul acestuia s-a discutat posibilitatea unirii dintre Apus și Răsărit. În cadrul acestei întâlniri s-a distins în cadrul delegației ortodoxe, în mod special, mitropolitul Efesului, Sfântul Marcu

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

Eugenicul. Prezentarea personalității și activității sale ar putea fi considerată pe nedrept superfluă, deoarece sunt bine-cunoscute atât refuzul său de a semna uniunea florentină, cât și atitudinea sa ulterioară față de latini și față de grecii care au acceptat unirea (așa-numiții *latinofroni*). Totuși, există o mare parte a operei și activității mitropolitului care a rămas nestudiată, fără de care nu ne putem face o impresie corectă în ceea ce privește motivele refuzului unirii și a atitudinii sale ulterioare.

Deși își trăia ultimele clipe de existență și era redus aproape exclusiv la viața din capitală, Imperiul Bizantin nu ducea lipsă nici în acea vreme de învățați cu o aleasă pregătire¹, printre care se număra și Sfântul Marcu Eugenicul. Renumele de care se bucura în epocă și darurile cu care era înzestrat l-au făcut remarcat rapid înaintea patriarhului și a împăratului².

Din păcate, atitudinea fermă a mitropolitului, în special cea ulterioară Sinodului, i-a făcut pe unii teologi și istorici moderni să fie foarte critici față de atitudinea și personalitatea lui³. Totuși, având în vedere că a fost unul dintre oamenii educați ai timpului, am putea să ne întrebăm în ce măsură afirmațiile cercetătorilor sunt fundamentate. Desigur, singură educația sa aleasă nu este un motiv suficient care să îndepărteze îndoielile asupra sincerității cu care acesta a venit în Italia, ar putea fi socotit însă un motiv suficient pentru o cercetare mai atentă a personalității și atitudinii mitropolitului.

În mod cert, Marcu se remarcă prin unele afirmații destul de surprinzătoare⁴, care, desprinse de istoricul și contextul atitudinii sale, ne pot face să credem că

¹ Dintre aceștia, îi putem aminti pe filosoful Ghemistios Plethon, pe mitropolitul Visarion al Niceei, care a făcut mai târziu carieră în Apus sub numele de Bessarion, pe patriarhul Ghenadie Scholarios sau pe Teodor Agallianos, devenit mai târziu mitropolitul Teofan de Medeia. Sfântul Marcu a fost dascălul lui Ghenadie și al lui Teofan.

² La vârsta de doar 18 ani era deja profesor și conducător al unei școli particulare. Iar undeva înainte de 1416, probabil în jurul vârstei de 20 de ani, tânărul Manuel (numele de botez al mitropolitului Marcu) a fost hirotosit citeț și a primit rangul de retor al notarilor. De asemenea, în aceeași perioadă, chiar împăratul Manuel al II-lea i-a oferit în grijă editarea propriilor sale manuscrise.

³ În repetate rânduri, istoricii occidentali spun că mitropolitul era „refractor”, „călugăr aspru”, „răspânditor al unor viziuni subversive” (Cf. Joseph Gill, *The Council of Florence*, Editura Cambridge University Press, Cambridge, 1959, pp. 262, 396, 115); „sofist”, „illogic”, „ostil unirii” (Cf. Charles-Joseph Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, vol. VII, partea 2, Paris, 1916, pp. 984, 989, 991); „fanatic” (Cf. Venance Grumel „Marc d'Ephèse: Vie, Ecrits, Doctrine”, în *Estudis Franciscans*, an. XIX (1926), nr. 36, Barcelona – Sarria, p. 432); „a venit în Italia doar pentru a contrazice și pentru a se lupta cu toate puterile împotriva unirii” (Cf. Albert Vogt, *Dictionnaire de Theologie Catholique*, p. 32).

⁴ De exemplu, este cunoscută acuzația adusă latinilor că ar fi fost eretici: „Luând cuvântul, kir Marcu al Efesului a rostit un cuvânt, acela zicând acestea și adăugând că nu doar schismatici sunt Latini, ci și eretici” (ὄτι οὐ μόνον εἰσὶν οἱ Λατῖνοι σχισματικοί, ἀλλὰ καὶ αἰρετικοί, cf. Joseph

ar fi fost un adversar înverșunat al unirii, nu dintr-un raționament, ci dintr-o ambiție personală, nu dintr-o dezvoltare firească a opiniei proprii⁵, ci dintr-o dorință de neînțeles de a fi potrivit⁶.

Așadar, acest studiu își propune să răspundă întrebării: A fost Sfântul Marcu un potrivit aprioric al unirii și a pândit momentul pentru a-și expune împotrivirea? Deși este o sarcină dificilă, îngreuiată de lipsa articolelor și a traducerilor, studiul de față își propune, în rândurile ce urmează, să lămurească această problemă, pe cât e cu putință.

Context

Una dintre cele mai importante mărturii de care dispunem, din care ne putem face o impresie față de atitudinea mitropolitului în privința unirii, este

Gill, *Acta graeca Concilii Florentini cum versione latina: Pars II – Res Florentinae gestae*, Roma, 1953, p. 400; Vitalien Laurent, *Les 'Mémoires' du grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence [1438–1439]*, Paris, 1971, p. 444). Despre faptul că această acuzație nu este un lucru născocit de Sfântul Marcu, ci un lucru întâlnit și la alți teologi bizantini, vezi: Marcel Hancheș et alii, „Sfântul Marcu Evghenicul în istorie”, în *Opere. Sfântul Marcu Evghenicul, scriitor bisericesc sec. XV*, vol. I, volum coordonat de Cristian Chivu, traducerea din limba greacă veche, introducerea și notele de Marcel Hancheș, Marios Pilavakis, Editura Pateres, București, 2009, pp. 60-61. De asemenea, o altă chestiune care alimentează speculațiile asupra firii sale opozante aprioric unirii bisericești este refuzul său constant de a stabili un dialog sau vreo legătură cu unioniștii. Chiar și pe patul de moarte le interzice unioniștilor să ia parte la înmormântarea sa: „Căci sunt pe deplin încredințat că pe cât mă depărtez de acesta [patriarh] și de unii ca aceștia, mă apropiez de Dumnezeu și de toți sfinții (...). Și de aceea vă zic: după cum în toată viața mea am fost despărțit de ei, așa și în vremea ieșirii mele, și încă și după plecarea din viață, mă lepăd de părtășia și de unirea cu ei și, legând cu jurământ, poruncesc ca nimeni dintre ei să nu se apropie, nici la înmormântarea mea, nici la parastasele pentru mine, însă nici dacă acestea sunt făcute pentru vreun altul dintre ai noștri să nu li se îngăduie să se adune sau să liturghisească împreună cu ai noștri”, cf. Sfântul Marcu Eugenicul, „Ultimele cuvinte ale lui Marcu Evghenicul al Efesului, fiind de față adunarea ortodocșilor și a multora din senat și dintre cetățeni”, în *Opere...*, vol. I, p. 231. Menționăm că aceste reacții și afirmații tăioase au loc la finalul Sinodului sau după întoarcerea în Constantinopol. Din punct de vedere cronologic, acestea sunt ulterioare scrisorii la care facem referire în acest articol.

⁵ El însuși mărturisește că a fost dezamăgit de discuții și de felul în care delegația bizantină a fost tratată. Cf. Sfântul Marcu Eugenicul, „Expunere a Preasfințitului Mitropolit al Efesului, în ce chip a primit vrednicia arhieriei și lămurire despre Sinodul ce a fost în Florența”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, p. 377.

⁶ Faptul că lucrurile nu au stat așa o demonstrează două lucrări fundamentale pentru opera Sfântului Marcu: Mario Pilavakis, *The First Antirrhetic against Manuel Kalekas*, lucrare de doctorat, Londra, 1985, și Constantine Tsirpanlis, „Marc Eugenicus and the Council of Florence. A historical re-evaluation of his personality”, în *Byzantina Keimena kai Meletai*, vol. XIV, Editura Kentron Byzantinwn Ereunwn, Tesalonic, 1974. Totuși, nici una nu dezvoltă scrisoarea Sfântului Marcu Eugenicul către Eugeniu al IV-lea, pe care o considerăm foarte importantă datorită faptului că arată atitudinea sa firească, deschisă față de unire.

chiar scrisoarea acestuia adresată papei Eugeniu al IV-lea (1431-1447)⁷. Această scrisoare a fost scrisă de către Sfântul Marcu la venirea sa în Italia (1438), înainte de începerea discuțiilor sinodale, în urma unui banchet⁸ organizat de cardinalul Iulian Cesarini. În cadrul acestei întâlniri, cardinalul l-a sfătuit pe invitatul său să-i scrie un elogiu papei. Deși inițial a refuzat, înduplecat fiind de fratele său și de mitropolitul Dorothei⁹, Marcu a redactat totuși această scrisoare, care nu a ajuns niciodată în mâinile papei, ci în cele ale împăratului bizantin. Astfel, cardinalul, imediat după citirea scrisorii, s-a prezentat cu ea în fața lui Ioan al VIII-lea. Desigur, această scriere nu a fost pe placul împăratului și a patriarhului, nu din cauza fondului scrisorii, ci pentru că aceștia interzisese în prealabil întâlnirile neoficiale dintre greci și latini. Astfel că s-a luat în calcul aducerea spre judecată a mitropolitului în fața unei instanțe sinodale. Se pare însă că, prin intervenția lui Visarion al Niceei, acest conflict a fost rezolvat pe cale pașnică. Visarion l-a atenționat pe împărat că nu e potrivit ca aceste probleme să fie dezbătute în sinod¹⁰.

Conținut

Pentru această lucrare am ales versiunea greacă redactată în ediția bilingvă (greacă veche – română) a operelor Sfântului Marcu¹¹. Există și o ediție greacă a scrisorii, fără un aparat critic, editată de Kallistos Blastos. Această ediție prezintă multe forme corupte ale cuvintelor, neîndreptate de editor. De asemenea, nu păstrează titlul original, ci poartă un titlu propus de redactor¹², ce poate fi catalogat

⁷ Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul eparhiei credincioșilor din Efes, Preafericitului Papă al vechii Rome”, în *Opere...*, vol. I, pp. 196-209.

⁸ Această practică, „diplomația banchetului”, a fost destul de întâlnită, oficialii latini apelând la ea în mod constant pe parcursul discuțiilor preliminare. Ilie Boitan, *Încercări de unire bisericască între greci și latini între 1054-1453*, teză de doctorat susținută la Facultatea de Teologie, Universitatea din București, 2007, p. 224.

⁹ Vitalien Laurent, *Les 'Mémoires'*, p. 258.

¹⁰ „Nu e potrivit, nici cuviincios să vorbim despre această problemă în sinod. De fapt, cine este cel care se opune celor scrise de mitropolitul Efesului? El nu și-a exprimat propriul raționament!” (Cf. Vitalien Laurent, *Les 'Mémoires'*, p. 260).

¹¹ Aceasta preia la rândul ei textul editat în *Patrologia Orientalis*, vol. 17.

¹² Λίβελλος, ὃν ἔδωκε τῷ βασιλεῖ ρωμαίων καὶ τῷ παπᾷ λατινῶν ὁ ἅγιος Μάρκος Ἐφεσοῦ ὁ Ἐυγενικός ἐκ μερὸς τῶν ὀρθοδοξῶν, προτρεπτικός εἰς ἔνοσιν ἐλέγχων τὴν κακοφροσύνην τῶν δυτικῶν, καὶ μάλιστα τὰ ἐλατωμάτα τῶν ἄζυμων – Libelus, pe care l-a dat împăratului romanilor și papei latinilor Sfântul Marcu Eugenicul al Efesului din partea ortodocșilor, rostit pentru unire, dar muștrând reaua cugetare a occidentalilor și inferioritatea azimelor. Această lucrare a fost editată de un monah grec în 1887: Καλλιστος Βλαστος, *Βιογραφία καὶ τὰ ἐν τῇ φλωρεντινῇ ψευδοσυννοδῷ κατὰ τῶν λατινῶν ὑπερφύη κατορθωμάτα τὸν ἐν ἁγίοις πάτρος ἡμῶν Μαρκοῦ Ἀρχιεπισκοποῦ Ἐφεσοῦ τοῦ ευγενικοῦ*, Atena, 1887, pp. 44-48. Din titlul articolului ne putem da seama de nuanța anti-latină a scrierii.

anti-latin. Totuși, ea nu diferă deloc în conținut¹³. În plus, această ediție păstrează în forma sa motto-ul scrisorii, un citat scripturistic, menționat și de editorul Patrologiei Orientale¹⁴, dar care lipsește în ediția bilingvă românească: „Voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare fiecare în parte”¹⁵ (1 Co 12, 27).

Scrisoarea nu este foarte amplă. În ediția folosită aceasta are șapte pagini de text grec, iar în ediția PO totalizează șase pagini organizate pe două coloane: originalul și traducerea latină. Prima parte este laudativă la adresa papei, arătând necesitatea unirii și momentul prielnic pentru realizarea acesteia, dacă Dumnezeu va binevoi acest lucru. Cea de-a doua parte este mai fermă, întregind tabloul viziunii ortodoxe asupra circumstanțelor în care unirea poate fi realizată. Scrisoarea se încheie cu invocarea ajutorului lui Dumnezeu spre a putea fi desăvârșită unirea.

Atitudinea față de papă

„Fiecare eveniment are nevoie de o povestire pentru a putea fi înțeles”¹⁶. Astfel că pentru a putea înțelege formulările curajoase ale mitropolitului bizantin, care vor fi menționate mai jos, ar trebui să realizăm o scurtă prezentare a situației în care se afla papalitatea la mijlocul secolului al XV-lea. Trebuie așadar să luăm în calcul lupta pentru autoritate prin care trecuse Biserica Catolică și Papalitatea în secolul premergător Sinodului florentin.

Între 1378 și 1417 Biserica Romană s-a confruntat cu Marea Schismă Vestică¹⁷, care a însemnat prezența simultană a doi sau trei clerici care pretindeau autoritatea papală. După ce această problemă a fost încheiată prin convocarea Conciliului de la Konstanz (1417), Biserica Catolică s-a lovit de o altă problemă. Aproape concomitent cu discuțiile despre un Sinod unionist a apărut o dispută asupra sinodalității și legitimității autorității primatului papal. Această temă a fost discutată în Conciliul de la Basel (1431-1449)¹⁸. Bizantinilor le-a fost propusă

¹³ Ținând cont de viziunea anti-latină a redactorului, este cu atât mai important faptul că unele formulări curajoase ale mitropolitului nu au fost scoase din text sau modificate.

¹⁴ PO 17, p. 226, n. 1.

¹⁵ „Υμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ, καὶ μέλη ἐκ μέρους”.

¹⁶ Michiel Decaluwe, Gerald Christianson, „Historical Survey”, in *A Companion to the Council of Basel*, Editura Brill, Leiden/Boston, 2017, p. 9.

¹⁷ Joelle Rollo-Koster, Thomas M. Izbicki, *A Companion to the Great Western Schism*, Editura Brill, Leiden/Boston, 2009; Paul Payan, *Entre Rome et Avignon: une histoire du Grand Schisme (1378–1417)*, Editura Flammarion, Paris, 2009; Walter Ullmann, *The Origins of the Great Schism: A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History*, Editura Archon Books, London, 1948.

¹⁸ Pentru mai multe detalii despre Conciliul de la Basel, vezi: Michiel Decaluwe, Thomas M. Izbicki, Gerald Christianson, *A Companion to the Council of Basel*, Ed. Brill Leiden/Boston, 2017.

atât participarea la sinodul ce ar fi urmat să fie organizat de papa Eugeniu, cât și la cel deschis la Basel. Incertitudinea asupra destinației în care avea să fie discutată unirea bisericească a planat până în ajunul plecării în Occident, când împăratul bizantin a ales să utilizeze corăbiile papale¹⁹.

Așadar, observăm că situația papalității era una destul de nesigură. Amintirea destul de recentă a schismei occidentale era proaspătă în mintea occidentalilor. De asemenea, situația de incertitudine care plana în Occident a fost resimțită chiar și în Bizanț, care ar fi preferat ca sinodul să se țină după împăcarea taberelor occidentale²⁰. Astfel că papa Eugeniu avea nevoie de o confirmare, care i-ar fi putut fundamenta autoritatea. Așadar, participarea bizantină la sinodul organizat de papalitate și unirea bisericească i-ar fi conferit această oportunitate.

În ceea ce privește scrisoarea lui Marcu, desigur că aceasta nu era un act oficial care să exprime în mod public viziunea Bisericii Ortodoxe sau a tuturor membrilor ortodocși prezenți la Sinod, ci era un document privat. Totuși, acesta este punctul de vedere al unui mitropolit bizantin familiarizat cu problemele care preocupau societatea occidentală²¹. Mai mult, scrisoarea exprimă fidel viziunea ortodoxă asupra problemei legitimității și autorității în Apus²².

Încă din titlu putem remarca adresarea, unde adresantul scrisorii este numit „Preafericitului Papă al vechii Rome” (τῷ μακαριωτατῷ πάπῃ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης)²³. Această formulare nu este doar o dovadă de curtoazie sau o încercare de impresionare a adresantului, căci nu avem motive întemeiate pentru a bănui o astfel de atitudine. Aceasta exprimă recunoașterea tronului patriarhal al episcopului Romei și succesiunea lui apostolică.

De asemenea, Marcu i se adresează papei numindu-l: „pe tine, întâistătătorul preoților Lui” („σὲ τὸν τῶν ἱερέων αὐτοῦ πρωτεύοντα”). Formularea este importantă prin prezența participiului πρωτεύοντα (cel dintâi, întâistătător) de la verbul: πρωτεύω (a fi cel dintâi). Acesta poate fi înțeles ca o referire la primatul papal și chiar recunoașterea și validitatea acestuia. Desigur, primatul acesta nu este înțeles în accepțiunea occidentală a termenului. Cunoscând viziunea ulterioară a

¹⁹ Ilie Boitan, *Încercări de unire bisericească...*, p. 208.

²⁰ Vitalien Laurent, *Les 'Mémoires'*, p. 186.

²¹ Nu trebuie să uităm faptul că mitropolitul Efesului a făcut parte din comisia organizată de patriarh și împărat, însărcinată cu cercetarea textelor necesare în dialogul cu latinii. În această calitate, a avut diferite contacte cu delegații papalității la Constantinopol.

²² Visarion mărturisește că această scrisoare nu contravine viziunii ortodoxe, ci mărturisește ceea ce e este crezut de toți: „Nu e potrivit, nici cuviincios să vorbim despre această problemă în sinod. De fapt, cine este cel care se opune celor scrise de mitropolitul Efesului? El nu și-a exprimat propriul raționament!” (Cf. Vitalien Laurent, *Les 'Mémoires'*, p. 260.)

²³ Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul eparhiei credincioșilor din Efes, Preafericitului Papă al vechii Rome”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, p. 197.

Sfântului Marcu, am putea afirma fără să greșim că această formulare elogioasă este o recunoaștere a primatului onorific, ceea ce este în mod obișnuit înțeles prin formularea: *primus inter pares*. Faptul că primatul Romei era doar unul onorific este confirmat și de faptul că patriarhul bizantin, confruntat fiind cu practica romană a sărutării piciorului papei, a refuzat acest lucru, nesocotindu-se inferior²⁴.

În continuare, Marcu are o adresare foarte mișcătoare față de Eugeniu, pe care îl numește „preasfânt părinte” și „următor (mai bine spus: imitator – μιμητής) al lui Hristos”, îndemnându-l să se poarte părintește și să primească pe „fiii săi veniți din Răsărit”: „Vino, preasfințite părinte, primește pe copiii tăi, care au venit de departe din Răsărit, îmbrățișează pe cei care au despărțit [pe ceilalți] de demult, care se adăpostesc în brațele tale; vindecă pe cei ce s-au smintit, poruncește ca toată sminteala și piedica păcii din mijlocul nostru să fie alungată; spune și tu, ca un următor al lui Dumnezeu, precum El Însuși a zis îngerilor Săi...”²⁵. Remarcăm raporturile familiale pe care le folosește mitropolitul. Acesta nu ezită să se folosească de imaginea unui tată ce-și primește copiii pentru a descrie adunarea sinodului. Această imagine întărește formularea anterioară, arătând primatul onorific al papei. Faptul acesta este cu atât mai interesant cu cât, în viziunea lui Marcu, nu Răsăritul, ci Apusul s-a rupt de Biserică, așa cum o va arăta mai jos în scrisoare. Acest lucru se face remarcat chiar și în cadrul acestui citat, când Marcu îl îndeamnă pe papă să adune „pe cei ce i-au despărțit [pe ceilalți] de multă vreme” (τοὺς ἐκ μακροῦ διεστῶτας τοῦ χρόνου)²⁶, să vindece

²⁴ Patriarhul Iosif al II-lea se considera egalul papei, nicidecum inferiorul său ierarhic. Acest lucru este demonstrat și de planul pe care și-l făcuse patriarhul în ajunul pregătirii sinodului: „Dacă papa este mai în vârstă decât mine îl voi prețui ca pe un tată, dacă e de aceeași vârstă cu mine îl voi considera ca pe un frate, iar dacă este mai tânăr decât mine îl voi trata ca pe un fiu” (Cf. Vitalien Laurent, *Les 'Mémoires'*, p. 230). De aceea, atunci când s-a pus problema ca patriarhul bizantin să-i sărute piciorul papei în semn de comuniune și de ascultare, patriarhul a refuzat ferm, fiind gata să părăsească Italia, dacă se va insista cu această cutumă (Cf. Vitalien Laurent, *Les 'Mémoires'*, p. 234).

²⁵ „Δεῦρο δὴ οὖν, ἀγιώτατε πάτερ, ὑπόδεξι τὰ σὰ τέκνα μακρόθεν ἐξ ἀνατολῶν ἤκοντα· περίπτυσαι τοὺς ἐκ μακροῦ διεστῶτας τοῦ χρόνου, πρὸς τὰς σὰς καταφυγόντας ἀγκάλας· θεράπευσον τοὺς σκανδαλισθέντας· ἅπαν σκῶλον καὶ πρόσκομμα τῆς εἰρήνης κωλυτικὸν ἐμμέσου γενέσθαι κέλευσον· εἶπε καὶ αὐτὸς τοῖς σοῖς ἀγγέλοις ὡς τοῦ Θεοῦ μιμητής.” (Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul eparhiei credincioșilor din Efes, Preafericitului Papă al vechii Rome”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, p. 198).

²⁶ Această formulare, cel puțin în traducerea românească, ar putea fi interpretată în două direcții: fie că bizantinii s-au despărțit de Biserică, fie că bizantinii i-au despărțit pe latini de Biserică. Tindem să credem că cea de-a doua variantă este cea corectă, ținând cont de viziunea Sfântului Marcu și de prezența participiului perfect activ διεστῶτας, acțiunea răsfrângându-se asupra unui obiect, iar nu asupra subiectului însuși. Astfel că traducerea corectă ar putea fi: „pe cei care i-au despărțit [pe ceilalți/latini] de multă vreme”.

„pe cei care au fost smintiți” (τοὺς σκανδαλισθέντας) și să înlăture „toată piedica și poticneala care oprește pacea” (ἅπαν σκῶλον καὶ πρόσκομμα τῆς εἰρήνης κωλυτικόν). Cu alte cuvinte, Marcu îl îndeamnă pe papă să-și asume rolul de părinte și să se comporte ca atare, dacă vrea să se asemene lui Hristos.

Pentru un personaj pe care teologia istorică occidentală îl consideră a fi „intransigent”²⁷, cu „minte îngustă”²⁸ și „opozant solid, consistent și cel mai înverșunat al unirii de la începutul Sinodului la Ferrara până la sfârșitul la Florența”²⁹, formulările de mai sus par cu totul surprinzătoare și poate chiar prea curajoase. Ne-am fi așteptat probabil la o poziție mult mai radicală sau măcar la tăcere, dar nu la adresări care să lase o urmă de echivoc în ce privește primatul papal. Marcu, în schimb, prin formulările sale, cristalizează viziunea bizantină asupra autorității legitime din Apus³⁰. Mai mult, afirmă în mod vizibil primatul papal, înțeles în sens onorific, aceasta fiind una dintre singurele referințe din cadrul sinodului florentin³¹.

*Biserica și Sinodul Ecumenic*³²

Încă din începutul elogiului său, Marcu își manifestă bucuria și încântarea față de Sinod într-un evident stil imnografic. „Astăzi este începutul bucuriei a toată lumea. Astăzi razele înțelegătoare ale soarelui păcii răsar înaintea întregii lumi. Astăzi mădularele trupului Stăpânului, împrăștiate și rupte mai înainte multă vreme, se avântă să se unească unele cu altele”³³. Pe lângă faptul că pasajul

²⁷ „intransigent”, cf. Joseph Gill, *Personalities of the Council of Florence*, Editura Barnes and Noble, New York, 1964, pp. 63, 52, 257; Joseph Gill, *Council...*, p. 397.

²⁸ „narrow-minded”, cf. Joseph Gill, *Council...*, p. 64.

²⁹ „The one, the only one, thoroughgoing, consistent and most bitter opponent of union from the beginning of the Council in Ferrara till its end for the Greeks in Florence”, cf. Joseph Gill, *Personalities...*, p. 13.

³⁰ În viziunea tradițională bizantină, Biserica este strict legată de episcopul locului. De aceea, dialogul cu apusul putea fi purtat doar prin mijlocirea papei, ca reprezentant al acestuia (Cf. Martin Anton Schmidt, „The problem of papal primacy at the Council of Florence”, in *Church History*, vol. 30, 1961, p. 36).

³¹ Deși în cadrul discuțiilor pregătitoare Cesarini a avut posibilitatea de a alege discutarea primatului papal sau a purgătorului, acesta a ales să înceapă cu problema purgătorului, iar cea a primatului a rămas nediscutată, fiind socotită probabil de o importanță mai mică (Vitalien Laurent, *Les 'Mémoires'*, p. 272).

³² Formularea „Sinod Ecumenic” nu este un concept ulterior atribuit Sinodului florentin, ci este chiar sintagma pe care o folosește Sfântul Marcu Eugenicul, așa cum vom vedea mai jos.

³³ „Astăzi este începutul bucuriei a toată lumea. Astăzi razele înțelegătoare ale soarelui păcii răsar înaintea întregii lumi. Astăzi mădularele trupului Stăpânului, împrăștiate și rupte mai înainte multă vreme, se avântă să se unească unele cu altele” (Σήμερον τῆς παγκοσμίου χαρᾶς τὰ προοίμα· σήμερον αἱ ἀκτῖνες τοῦ τῆς εἰρήνης ἡλίου τῆ οἰκουμένη πάσῃ προανατέλλουσι· σήμερον τὰ

anterior scoate în evidență talentul său poetic și imnografic, mai puțin cunoscut zilelor noastre³⁴, acesta arată și marea deschidere pe care o avea Marcu față de uniunea bisericească. El concepea la origine cele două Biserici ca mădulare ale aceluiași trup a lui Hristos. De aceea, mai departe, deplânge situația în care a fost adusă Biserica lui Hristos: „cel care a introdus această despărțire și a sfâșiat cămașa trupului Stăpânului, țesută dintr-o bucată (τὸν ἄνωθεν ὕφαντὸν χιτῶνα τοῦ Δεσποτικοῦ σώματος διασχίσαντα), mai mare osânda va avea decât cei ce L-au răstignit și decât toți necredincioșii și ereticii din veac”³⁵. Asemănarea Bisericii cu cămașa lui Hristos este elocventă: dacă păgânii nu au îndrăznit să sfâșie cămașa, ci au aruncat sorți pentru aceasta, atunci cei care au despărțit Biserica – ce este cu mult mai scumpă decât cămașa Lui – vor fi judecați mai aspru decât nelegiuirii aceia. De aceea, convocarea și participarea la un Sinod Ecumenic³⁶, care să îndrepte această anomalie, era o misiune foarte importantă.

El scoate în evidență faptul că nevoia (χρεία) aceasta a Sinodului Ecumenic (οἰκουμενικῆς συνόδου) a fost sesizată de demult (τὸ πάλαι θρυλλούμενον)³⁷. Adunarea sinodului, ce se dorea a fi ecumenic, venea în întâmpinarea acestei nevoi. Convocarea sinodului și dialogul era partea care ținea de puterea omenească, dar desăvârșirea acestei acțiuni stătea doar în puterea lui Dumnezeu. Marcu a sesizat

τοῦ Δεσποτικοῦ σώματος μέλη, πολλοῖς πρότερον χρόνοις διεσπασμένα τε καὶ διερρηγμένα, πρὸς τὴν ἀλλήλων ἐπέιγεται ἕνωσιν), cf. Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul eparhiei credincioșilor din Efes, Preafericitului Papă al vechii Rome”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, p. 197.

³⁴ Pentru opera imnografică, vezi: Evelina Mineva, *Tō Ὑμνογραφικὸ ἔργο τοῦ Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ*, lucrare de doctorat, Atena, 2000.

³⁵ Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul eparhiei credincioșilor din Efes, Preafericitului Papă al vechii Rome”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, p. 203.

³⁶ Termenul „Sinod Ecumenic” este folosit corect folosit înainte și în timpul sinodului, căci a fost satisfăcută condiția participării episcopilor sau reprezentanților autorizați ai Pentarhiei. Totuși, satisfacerea acestei condiții nu este suficientă, căci se cunosc foarte multe cazuri de sinoade declarate la vremea respectivă ecumenice, dar care nu au fost receptate ca normative de Biserică. Astfel, de vreme ce deciziile sinodului nu au fost receptate eclezial, acesta nu este recunoscut de Biserică cu calitatea de sinod ecumenic.

³⁷ Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul eparhiei credincioșilor din Efes, Preafericitului Papă al vechii Rome”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, p. 201. Sinodul Ecumenic despre care se vorbește și în scrisoarea menționată a fost un deziderat mai vechi al Bisericii, dar împiedicat de diverse cauze politice, de vitregiile istorice, de interesele economice, de rivalitățile bisericești și alte cauze analizate deja de-a lungul timpului. Vezi: Ilie Boitan, *Încercări de unire bisericească...* Poate cel mai important contact a avut loc în secolul al XIII-lea la Lyon. La vremea aceea, sinodul de la Lyon (1274) nu a putut rezolva problemele religioase, în mod special din cauza interferenței autorității imperiale în problemele bisericești. Era important astfel ca de această dată să nu se mai repete aceeași greșeală, iar întâlnirea să nu bifeze o simplă formalitate, ci să fie un dialog productiv care să aducă reîntregirea Bisericii.

faptul că împlinirea unirii bisericești era un lucru foarte dificil de îndeplinit, fiind familiarizat cu istoria încercărilor de unire. De aceea, chiar în scrisoarea sa către papă a inserat și o rugăciune către Mântuitorul pentru împlinirea dorinței comune a sinodalilor: unirea bisericească.

Echilibru și realism

Desigur, nu putem să trunchiem viziunea Sfântului Marcu sau să scoatem în evidență doar poziția sa deschisă și caldă față de unire și de latini. Acest lucru ar însemna să deformăm istoria și să trunchiem realitatea. Mai mult, rămânând în acest stadiu, ne-am putea întreba, pe bună dreptate: dacă scrisoarea era atât de măgulitoare pentru Papă, atunci de ce Cesarini nu i-a oferit-o, ci i-a transmis-o direct împăratului?

E adevărat că Marcu și-a dorit sincer unirea bisericească, dar nu în orice termeni. De aceea, încă de la începutul sinodului, prin această scrisoare, își mărturisea poziția: deschidere, însoțită de fermitate. În opinia sa, adaosul *Filioque*, chiar de-ar fi avut cele mai bune intenții, o fundamentare teologică corectă, și chiar de-ar fi fost potrivit în Crez, totuși „de dragul iconomiei” trebuia „să fie scos, ca să primiți pe frații de care v-ați rupt cu totul prin despărțire, afară numai dacă aceasta nu vă doare”³⁸. Trebuie scoasă în evidență și terminologia pe care o folosește mitropolitul, căci nu spune că ortodocșii s-ar fi rupt de latini, ci invers: „ca să primiți pe frații de care v-ați rupt cu totul prin despărțire (ὡν τῷ χωρισμῷ σπαράττεσθαι πάντως ὑμᾶς)”³⁹.

Marcu cunoștea istoria adaosului⁴⁰ și faptul că acesta a ajuns în Simbolul de Credință prin iconomie: „Am auzit că această adăugire a fost cugetată la început de către unii dintre înțelepții de la voi, pentru iconomia (οἰκονομίας χάριν) și

³⁸ Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul eparhiei credincioșilor din Efes, Preafericitului Papă al vechii Rome”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, p. 205.

³⁹ „ἵνα προσλάβησθε ἀδελφούς, ὡν τῷ χωρισμῷ σπαράττεσθαι πάντως ὑμᾶς” (Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul eparhiei credincioșilor din Efes, Preafericitului Papă al vechii Rome”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, p. 205.) În aceeași nuanță se exprimă și în *Epistola către toți ortodocșii*: „ἡμεῖς δὲ αὐτῶν ἐσχίσθημεν πρότεροι, μᾶλλον δὲ ἐσχίσσαμεν αὐτοὺς καὶ ἀπεκόψαμεν τοῦ κοινοῦ τῆς Ἐκκλησίας σώματος” (noi mai întâi ne-am despărțit de ei, sau mai degrabă i-am despărțit pe ei și i-am tăiat de la trupul comun al Bisericii, cf. Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul Mitropoliei efesenilor creștinilor ortodocși aflați pretutindeni pe pământ și în insule, salutare în Domnul”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, pp. 248-250). Desigur, mitropolitul alternează formulările acestea, dar aici pare să se exprime cu foarte multă grijă, ținând cont de faptul că îi scrie direct papei. Această concepție a fost foarte importantă în dezvoltarea argumentelor Sfântului.

⁴⁰ Adaosul *Filioque* a fost inserat în secolul al VI-lea la Sinodul de la Toledo (589) cu scopul de a fundamenta dumnezeirea și egalitatea Fiului cu Tatăl.

îndreptarea unora care nu erau sănătoși în privința credinței. Prin urmare, tot de dragul iconomiei (οικονομίας χάριν) să fie scoasă...⁴¹. Sfântul face așadar apel la principiul iconomiei folosit și mai înainte: dacă latinilor le pasă de această ruptură și dacă iau în calcul „neputința bizantinilor” (τοῖς ἀσθενέσιν ἡμῖν)⁴² de a trece peste canoanele părinților, atunci ar trebui să renunțe la adaos. Cu alte cuvinte, dacă prin iconomie s-a putut adăuga un adaos la Simbolul de Credință – din rațiuni mai degrabă practice decât teologice – spre câștigarea vizigoșilor arieni, atunci de ce, prin aceeași iconomie, nu s-ar putea renunța la el spre unirea din nou cu ortodocșii? E o întrebare rămasă fără răspuns și punctul principal pe care latinii nu l-au înțeles de-a lungul discuțiilor, dorind să treacă rapid la baza dogmatică a problemei, fără să intre în adâncimea părții formale a adaosului⁴³. În viziunea ortodoxă, schimbarea nefundamentată a „unei cirte sau a unei iote” (Mt 5, 18-19) din învățătura de Credință poate fi un motiv de sminteală. Expedierea rapidă a acestei probleme în discuțiile Sinodale nu a făcut decât să adâncească lipsa de înțelegere dintre cele două părți.

De asemenea, Marcu menționează în cuprinsul scrisorii și folosirea azimelor pentru Sfânta Euharistie, semn că dorea să atingă punctele esențiale încă de la început. Acesta pare să fie cel de-al doilea motiv ca importanță, ce a cauzat neînțelegerile dintre latini și greci. Desigur, importanța pe care i-o acordă acestui subiect trece pe planul al doilea și putem vedea acest lucru și din exprimarea mitropolitului: „Așadar, preasfinte părinte, bună este și pâinea dospită și cea nedospită (καλὸς ὁ ἐνζυμος ἄρτος, καλὸς καὶ ὁ ἄζυμος), dar dacă cea nedospită smintește (σκανδαλίζει) și este considerată inferioară pentru Jertfă și nedesăvârșită, moartă și pâine a răutății este numită de către Scriptură, de ce nu este aleasă cea dospită, iar cea nedospită nu este înlăturată?”⁴⁴. Așadar, ambele

⁴¹ „Ἠκουσά τοῦ τῶν παρ’ ὑμῖν σοφῶν οἰκονομίας χάριν (...)· οὐκοῦν οἰκονομίας χάριν ἀφαιρεθῆτω πάλιν...”, Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul eparhiei credincioșilor din Efes, Preafericitului Papă al vechii Rome”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, pp. 202-205.

⁴² „ἀποθέμενοι συγκαταβῆναι τοῖς ἀσθενέσιν ἡμῖν καὶ τὰ σκανδαλίζοντα ἡμᾶς ἐκ μέσου περιελεῖν” (Să faceți pogorământ față de noi, cei slabi, și să îndepărtați dintre noi cele ce ne smintesc, cf. Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul eparhiei credincioșilor din Efes, Preafericitului Papă al vechii Rome”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, p. 204).

⁴³ Într-adevăr s-au ținut 14 ședințe publice între 8 octombrie și 13 decembrie 1438 în Ferrara despre canonicitatea adaosului. Dorința bizantinilor de a discuta baza canonică s-a lovit de dezinteresul latinilor față de acest subiect. Când Marcu a insistat să citească documentele Sinoadelor Ecumenice, care interziceau intervenirea asupra textului Simbolului de Credință, atunci latinii și-au manifestat indiferența față de subiect: „Citiți-le, dacă vreți, pentru adunarea voastră, iar nu după voia noastră sau după vreo înțelegere de comun acord” (Cf. Vitalien Laurent, *Les 'Mémoires'*, p. 330).

⁴⁴ „Οὕτω καὶ νῦν, ἀγιώτατε πάτερ, καλὸς ὁ ἐνζυμος ἄρτος, καλὸς καὶ ὁ ἄζυμος· ἀλλ’ εἰ ὁ ἄζυμος σκανδαλίζει καὶ ἤττων εἰς θυσίαν λογίζεται καὶ ἀτελής καὶ νεκρὸς καὶ ἄρτος κακώσεως

pâini sunt bune, după exprimarea mitropolitului, dar dacă azima este pricina de sminteală pentru răsăriteni, atunci ar trebui să se renunțe la ea. Problema folosirii azimilor a fost unul dintre reproșurile constante făcute de răsăriteni latinilor⁴⁵, din cauză că folosirea acesteia era considerat un obicei iudaic, nepotrivit Noii Legi a harului (1 Co 5, 8).

Această problemă a Euharistiei era cu atât mai adâncă în concepția mitropolitului, cu cât ataca însăși forma vizibilă a Trupului lui Hristos: „dacă nu ne împărtășim dintr-o pâine e firesc că nici nu suntem un trup, nici nu respirăm întreolaltă și nici nu ne mișcăm în armonie”⁴⁶. Observăm că cele două probleme remarcate de Sfântul Marcu erau exact miezul credinței, căci Simbolul de Credință și Sfânta Euharistie sunt centrul în jurul căruia gravitează întreaga viață duhovnicească. Fără dreaptă credință nu poate exista comuniune în mărturisirea adevărului. Iar aceasta din urmă se manifestă prin comuniunea eclezială, adică prin împărtășirea din același Trup și Sânge. Aceste două aspecte sunt inter-dependente, căci singură Euharistia fără dreaptă credință nu înseamnă comuniune⁴⁷, iar dreapta credință are nevoie de manifestarea văzută a împărtășirii din același Trup și Sânge⁴⁸.

Probabil că Iulian Cesarini s-ar fi așteptat la o scrisoare formală, fără un substrat teologic sau dogmatic, în care mitropolitul Marcu să-și manifeste recunoștința față de papalitate. Desigur, atunci când i-a propus redactarea unei scrisori nu s-ar fi așteptat la o atitudine fermă și la abordarea acestor teme încă din scrisoarea de întâmpinare. Probabil, surprins de abordarea adaosului *Filioque* și de problema folosirii azimilor, cardinalul a decis că această scrisoare nu trebuie să ajungă în mâinile papei, ci în cele ale împăratului Ioan al VIII-lea.

παρά τῆ Γραφῆ καλεῖται, τί μὴ ὁ ἔνζυμος αἰρετέος, καὶ περιαιρετέος ὁ ἄζυμος;” (Cf. Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul eparhiei credincioșilor din Efes, Preafericitului Papă al vechii Rome”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, pp. 204.)

⁴⁵ Vezi: Tia M. Kolbaba, *The Byzantine Lists: errors of the Latins*, Editura Univeristy of Illinois Press, Chicago, 2000.

⁴⁶ Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul eparhiei credincioșilor din Efes, Preafericitului Papă al vechii Rome”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, p. 205.

⁴⁷ Comuniunea sacramentală nu poate fi despărțită de comuniunea în adevăr, cf. Jean Meyendorff, *Orthodoxie et catholicite*, Paris, 1965, pp. 140-141.

⁴⁸ „Dar de unirea personală cu Hristos în cadrul comunității, adică o comuniune personală deplină cu creștinii ortodocși în Hristos, nu se pot împărtăși cei ce nu fac încă deplin parte din comunitatea Bisericii Ortodoxe”, cf. Pr. Dumitru Stăniloae, „Teologia Euharistiei”, în *Orthodoxia*, an. XXI (1969), nr. 3, p. 362.

Concluzii

Mitropolitul Marcu nu a fost omul compromisului și putem vedea acest lucru și în celebra sa expresie: „nu încape pogorământ în cele despre credință”⁴⁹. Această acrivie i-a adus recunoașterea Bisericii Ortodoxe, dar l-a pus și în situații neplăcute în acele vremuri nesigure și dispuse să accepte mai ușor compromisul, sub amenințarea pierderii totale a imperiului. Cunoscând onestitatea sa morală, putem să afirmăm fără să ne înșelăm că adresările către Eugeniu al IV-lea, precum și deschiderea și dorința pentru realizarea unirii bisericești nu erau simple figuri retorice, menite să atragă bunăvoința papei. Dacă ar fi un simplu procedeu artistic, atunci restul scrisorii s-ar afla într-o contradicție flagrantă cu scopul inițial. De altfel, chiar mitropolitul a mărturisit în cadrul primelor ședințe oficiale ale Sinodului că a renunțat la vorbirea frumoasă și la elocință în favoarea simplității⁵⁰. Astfel că nu putem să-l bănuim pe Sfântul Marcu decât de cele mai bune intenții și de sinceritate, chiar dacă sinceritatea ar fi putut să-l jignească pe cardinalul Cesarini sau pe papa Eugeniu.

A fost Marcu un opozant aprioric al unirii? Însăși scrisoarea prezentată anterior ne răspunde acestei întrebări. Putem creiona portretul unei persoane deschise ideii unirii bisericești, considerând-o chiar o necesitate. Această raportare față de ideea unirii este prezentă în mai multe opere anterioare Sinodului, mai mult, apare chiar și într-o scriere imnografică dedicată Sfințelor Patimi ale lui Hristos, acolo unde Marcu se roagă pentru „unirea părților despărțite ale Bisericii”⁵¹.

Desigur, deschiderea față de ideea sinodului nu însemna, în viziunea sa, și o acceptare necondiționată a termenilor propuși de latini. Dimpotrivă, pentru Marcu, faptul că în credința latinilor se strecurase o inovație, iar că bizantinii păstrau credința nealterată era un lucru de la sine înțeles⁵². Astfel că mitropolitul

⁴⁹ „Οὐκ ἐγχωρεῖ συγκατάβασις εἰς τὰ περὶ τῆς πίσεως” (Vitalien Laurent, *Les 'Mémoires'*, pp. 444-446).

⁵⁰ „Τούτοις ἔφη ὡς πάλαι παρητήσατο τὰς τοιαύτας τῶν λόγων φιλοτιμίας καὶ ἀπλῶς ἡρετίσατο ὀμιλεῖν καλογηρικῶς” (Vitalien Laurent, *Les 'Mémoires'*, p. 268).

⁵¹ „Τὰ διηρημένα τῆς ἐκκλησίας καὶ νεκρωμένα σαφῶς ἐντεῦθεν μέλη τὰ τίμα πρὸς μίαν ἀρμονίαν σύναψον αὐθις, τὸν χιτῶνα τὸν ὕφαντὸν διόλου, σῶτερ τιμῶντας ὄν ἀτιμῆτως οἱ φονευταὶ διεῖλον. Καὶ τὸ αἶμα σου τὸ ζωφόρον, δι' οὗ πρὸς μίαν συμφωνίαν τὰ πέρατα κατὰ τὴν πίστιν ἠνώθησαν” (Mădularile cele despărțite de Biserică și, de aceea, vădit moarte, uneștele din nou cu mădularile cele cinstite spre o singură armonie, ca să cinstească, Mântuitorule, Veșmântul Tău cel țesut de sus până jos, pe care în chip fără de cinste ucigașii Tăi l-au împărțit și Sângele Tău, cel de viață purtător, prin care după credință ai unit cele de la margini spre o singură simfonie, cf. Sfântul Marcu Eugenicul, „Ἀκουλουθία εἰς τὰ ἄγια πάθη, ἰν *Τὸ Ὑμνογραφικὸ ἔργο τοῦ Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ*, lucrare de doctorat a Evelinei Mineva, Atena, 2000, p. 218).

⁵² „Ἐλέγομέν ποτε τὸ αὐτὸ δηλονότι, καὶ οὐκ ἦν ἐν ἡμῖν σχίσμα· τότε δὲ δήπου καὶ τοῖς πατράσι συνεφωνοῦμεν ἀμφοτέροι· νῦν δέ, ὅτε μὴ τὸ αὐτὸ λέγομεν, ὅπως ἄρα ἑκάτεροι ἔχο-

a încercat să-i convingă pe aceștia să renunțe la inovația introdusă în Simbolul de Credință. Poate că a fost prea ferm în abordarea sa sau a fost lipsit de oarecare tact atunci când a prezentat problemele cu prea multă sinceritate, dar nu avem de unde să știm cum ar fi decurs istoria dacă Marcu ar fi acționat altfel. Cert este faptul că atitudinea sa față de unirea bisericească anterioară Sinodului nu seamănă deloc cu manifestarea sa ulterioară acestuia⁵³.

Astfel că, pe de o parte, diferența dintre atitudinea pre-sinodală și cea post-sinodală reprezintă un indicator al faptului că problema eșecului unirii bisericești ar trebui studiată din altă perspectivă. Consider că aceasta ar trebui cercetată și găsită mai degrabă prin prisma procedurii și a felului de desfășurare al sinodului.

De asemenea, observăm că mitropolitul amintește încă de la începutul sinodului, în scrisoarea adresată papei, principalele puncte care creau divergențe între Apus și Răsărit: Filioque și Sfânta Euharistie, dintre acestea mult mai important fiind adaosul Filioque. Primatul papal de onoare este recunoscut, iar purgatoriul este lăsat în umbră.

Pe de altă parte, într-o operă de-ale sale, Marcu recunoaște că în dialogul polemic se poate întâmpla de multe ori să se exagereze sau să se apeleze la calomniile⁵⁴. De aceea, de multe ori e posibil ca într-un dialog polemic să existe

μεν; Ἡμεῖς μὲν δὴ τὰ αὐτὰ λέγοντες ἄπερ καὶ τότε, καὶ ἡμῖν αὐτοῖς συμφωνοῦμεν καὶ τοῖς πατράσιν ἡμῶν καὶ ὑμῖν, ἂν ἐθέλητε τάληθῆ λέγειν· ὑμεῖς δὲ ἐπεισαγαγόντες καινότερα, πρῶτον μὲν πρὸς ὑμᾶς αὐτοὺς, εἶτα πρὸς τοὺς κοινούς πατέρας, ἔπειτα δὲ γε καὶ πρὸς ἡμᾶς διαφωνεῖν ἀναγκάζεσθε” („E limpede că odată ziceam același lucru și nu era între noi dezbinare. Atunci eram în conglăsuire cu Părinții atât unii, cât și ceilalți. Acum însă, când nu mai zicem același lucru, pe ce poziții ne aflăm fiecare dintre noi? Noi spunând aceleași lucruri ca și atunci suntem în conglăsuire și cu noi înșine și cu Părinții noștri, și cu voi, dacă veți vrea să găsiți cele adevărate. Dar voi, introducând lucruri noi, în chip necesar sunteți în dezacord, mai întâi cu voi înșivă, apoi cu Părinții noștri comuni și apoi cu noi”, cf. Sfântul Marcu Eugenicul, „Marcu, Episcopul eparhiei credincioșilor din Efes, Preafericitului Papă al vechii Rome”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, pp. 206.).

⁵³ Motivele pentru schimbarea de atitudine post-sinodală sunt diverse și fac obiectul altui studiu. Dar principalul motiv pentru schimbarea viziunii mitropolitului este sintetizat chiar de acesta într-o epistolă: „când am fost acolo, am înțeles de îndată faptul că latinii se raportează la noi în alt mod decât nădăjduiam și ne-am deznădăjduit de scopul nostru, și careva dintre noi, văzând starea lucrurilor, a zis către altul care era aproape de el: «Acești bărbați, care își dau atâtea aere față de noi, cu greu ar mișca ceva din propriile obiceiuri și dogme»” (Sfântul Marcu Eugenicul, „Expunere a Preasfințitului...”, în *Opere. Sfântul Marcu...*, vol. I, p. 377).

⁵⁴ „Celor ce o vor citi (Întâiul cuvânt antiretic) să nu o condamne dacă nu totdeauna s-a putut ține în frâu înaintea celor ce s-au dedat la atâtea strâmbătate și calomnie, că nimeni din cei ce se apucă a scrie astfel de cuvinte nu a scăpat de aceasta” (Cf. „Al preafericitului Marcu Evghenicul, arhiepiscopul Efesului, către cele dintâi dintre spusurile lui Manuil Caleca împotriva Tomosului Sinodal, Întâiul cuvânt antiretic sau Despre deosebirea dintre ființa și lucrarea dumnezeiască”, în *Opere. Sfântul Marcu Evghenicul*, vol. II, volum coordonat de Cristian Chivu, traducerea din limba

diferite exagerări. Judecând după operele și formarea sa, mitropolitul Efesului nu a fost un polemist, ci un monah imnograf care, primind harul arhieresc, s-a văzut nevoit să apere credința ortodoxă.

În concluzie, Marcu dinaintea Sinodului este deschis unirii bisericești și vorbește deschis despre aceasta, se roagă pentru unire, pentru pacea și iubirea dintre frații creștini⁵⁵. De asemenea, el nu se sfiște să adreseze unele formulări curajoase papei, care pot fi interpretate în favoarea teoriei primatului papal. Desigur, această imagine este întregită de fermitatea cu care susține punctul de vedere ortodox. Astfel că putem afirma cu siguranță faptul că mitropolitul a fost o persoană total deschisă unirii bisericești încă de la început, fără idei preconcepute sau intenții ascunse, dar nu a fost dispus să negocieze poziția ortodoxă sau învățătura de credință.

greacă veche, note și introducere de Marcel Hancheș, Marios Pilavakis, Editura Gândul Aprins, București, 2014, p. 57).

⁵⁵ „Ar trebui să vorbim cu dragoste, întrucât ea este materia acelei păci pe care Mântuitorul, mergând spre Patima Sa, ne-a lăsat-o nouă ca moștenire, zicând: Pacea mea dau vouă, pacea mea las vouă. Dar în schimb ne-a cerut un alt lucru care este rodul voinței noastre: a ști să iubim. Cu siguranță, trebuie ca întotdeauna să punem aceasta în practică, dar mai presus de toate în acest moment” (Cf. Vitalien Laurent, *Les 'Mémoires'*, p. 326).

Dreptatea (socială) în contextul cultural și religios al popoarelor semite*

Pr. Drd. Andrei IERIMA

Abstract:

In light of the cultural and religious diversity of Semitic peoples, this study explores the concept of social justice. The complex historical context of these societies, including Jewish culture and traditions, creates a rich foundation for exploring the depths of this concept. Central questions include: How was justice understood and applied in these ancient communities? What are the roots of this concept in their cultural and religious tradition? Are there significant parallels or differences in the understanding of justice between the ancient periods of these peoples and present-day social and religious practices? The study's main objective is to provide a comprehensive perspective, addressing these questions through the analysis of historical sources and religious texts, with specific methods of interpretation and content analysis. The results open a window to understanding how justice has functioned as a pillar in social structures, highlighting the continuing importance of its study for understanding humanity.

Keywords:

Social justice, cultural context, religious context, semitic peoples, justice principles, ancient societies, moral values

Introducere

Termenul de *dreptate*, în contextul popoarelor semite, inclusiv în cultura și tradițiile evreiești, reprezintă un concept complex și profund legat de viziunea acestor societăți asupra relațiilor sociale, moralei și voinței divine. Înțelegerea acestui concept la popoarele semite oferă o imagine a modului în care aceste societăți antice au înțeles și au aplicat principiile justiției în viața lor cotidiană și în cadrul comunităților lor.

* Articol scris sub îndrumarea Diac. Lect. Univ. Dr. Habil. Stelian Pașca-Tușa, care și-a dat acordul pentru publicare.

Conceptul de dreptate derivă dintr-o intuiție fundamentală înrădăcinată în natura umană și anume ideea că în fiecare interacțiune socială, fiecare persoană ar trebui să primească ceea ce merită. Astfel, esența dreptății este asociată cu principiul justiției intrinseci, care subliniază că nimeni nu ar trebui să beneficieze de avantaje nemeritate sau să fie împovărat cu sarcini injuste. În paralel, există un alt aspect al justiției, denumit principiul justiției comparative, care susține egalitatea în tratamentul oamenilor¹.

Studiul conceptului de *dreptate* în cadrul popoarelor din Antichitatea semită reprezintă o explorare fascinantă a fundamentelor morale și sociale ale acestor civilizații străvechi. Analiza modului în care justiția era percepută și pusă în aplicare în sânul acestor popoare oferă o viziune captivantă asupra valorilor, credințelor și structurilor sociale din trecut, dar și cum ele s-au transmis de-a lungul timpului și ce modificări au suferit, evidențiind astfel cât de importantă este *dreptatea*² în modelarea umanității.

Pentru a fi mai explicit voi căuta să evidențiez perspectiva conceptului de dreptate surprins în izvoare, enciclopediile și studiile istorice non-teologice care fac referire la popoarele semite, pentru a arăta că există o strânsă legătură a termenului cu spiritualitatea și religia, care implică o responsabilitate socială bazată pe echitate și corectitudine.

Orientul Apropiat a fost caracterizat printr-o serie de civilizații înfloritoare precum: sumerienii, egiptenii, hitiții, babilonienii, fenicienii, evreii, asirienii, caldeenii și perșii, care se întindeau de la Marea Egee spre est până la râul Indus. Aceste popoare au jucat un rol semnificativ în dezvoltarea și progresul civilizațiilor antice, fiecare aducând contribuții distincte în domeniile scrierii, tehnologiei navale, explorărilor, în evoluția culturii și religiei etc.³.

În studiul de față îmi propun să dezvolt această perspectivă punând accent mai consistent pe caracterul general al dreptății și mai puțin pe detaliile de ordin cronologic, tocmai din cauza complexității subiectului și a întinderii geografice vaste care îi revin. Mă voi folosi de Sfânta Scriptură și de cadrele teologiei Sfinților Părinți care au așezat în cheie interpretativă preocuparea omului față de conceptul de dreptate și voi încerca prin cercetarea mea să pot oferi creștinului de

¹ K.D. Irani and Morris Silver, *Social justice in the ancient world*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1995, p. 3.

² Sfântul Vasile cel Mare, în *Omilii și Cuvântări*, ne subliniază în cuvinte foarte simple și zidoare felul în care acest termen a fost privit de-a lungul veacurilor, și anume că „*Dreptatea este facultatea de a da fiecăruia ce i se cuvine*”, „Omilia XII”, în *PSB 17 (Omilii la Hexaemeron, Omilii la Psalmi, Omilii și Cuvântări)*, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 475.

³ Russell M. Lawson, *Science in the Ancient World, An Encyclopedia*, ABC-CLIO, Santa Barbara, California, 2004, pp. 15-16.

azi o paradigmă comportamentală care să îl aducă mai aproape de scopul final al apropierii față de semeni și, implicit, față de Dumnezeu.

Pentru a aborda această temă, intenționez să mă bazez pe cercetările cele mai detaliate referitoare la delimitarea geografică a arealului semitic și la analiza diferitelor perspective terminologice. Apoi voi pune accent pe dreptatea socială și specificitatea acesteia la popoarele semite. Ulterior, voi acorda o atenție deosebită vechilor evrei pentru a ilustra acest concept într-un mod mai profund și voi examina receptarea dreptății sociale în iudaismul biblic.

Studiul meu va încerca să aducă o analiză intuitivă a popoarelor semite și să descopere conceptul de dreptate socială în cadrul acestora. În final, voi contura o paradigmă distinctă, inspirată din tradiția creștină răsăriteană și voi încerca să o aplic în contextele de viață creștină contemporană, oferind astfel modele de comportament relevante pentru societatea actuală.

Delimitarea geografică a arealului semit

Termenul *semit* este un concept etnic care descrie grupuri de popoare asociate cu obiceiuri lingvistice, care adesea sunt grupate în funcție de regiuni geografice⁴, în loc să fie categorisite⁵ în baza caracteristicilor lingvistice.

Regiunea geografică denumită astăzi Orientul Mijlociu este recunoscută de obicei de arheologi ca o parte a Asiei de Sud-Vest, întinzându-se de la Iran în est, până la coastele Mării Mediterane și Mării Egee în vest. Orașele antice din această regiune sunt localizate în patru subregiuni distincte: Anatolia (astăzi Turcia), Persia (în special vestul Iranului, peste Munții Zagros), Levantul (care include Israelul, Iordania, Palestina și Siria)⁶ și Mesopotamia (astăzi Irak).

Multe dintre cele mai vechi și mai importante așezări urbane se aflau în Mesopotamia, termen care în limba greacă înseamnă „țara dintre râuri”, care face referire la câmpia inundabilă și terenul fertil dintre râurile Tigru și Eufrat.

⁴ Una dintre cele mai eficiente metode de urmărire a mișcărilor populației este prin studierea dispersiei limbilor. Traseul unei limbi pe măsură ce se răspândește într-o regiune poate fi o indicație a migrației unei populații. Limbile semitice au avut apariția inițială în Peninsula Arabică în timpul mileniului IV î.Hr., cu probabilitatea unui punct de origine în Africa. Bogucki Peter, *Encyclopedia of Society and Culture in the Ancient World*, vol. 1, Facts On File Inc., 2008, p. 698.

⁵ Clasificarea precisă a acestor limbi este încă subiectul unor dezbateri intense.

⁶ Consider necesar să adaug aici și popoarele nomade: *edomiții* și *nabateenii*. Edomiții (atestați în secolul al VIII-lea î.Hr., posibil fiind să se fi aflat în zonă cu trei secole mai devreme), nomazi de origine semitică, locuiau în regiunea deșertică a Negevului, în Iordania și în sudul Israelului. Ei se bazau pe caravane pentru transportul de mărfuri între Arabia, Levant, Egipt și Mesopotamia. Nabateenii, care au trăit în Iordania și Arabia, erau, de asemenea, nomazi de origine semitică, călătorind prin deșert pe rutele comerciale între Eufrat și Marea Roșie. Bogucki Peter, *Encyclopedia of Society...*, p. 701.

În Antichitate, regiunea sudică a Mesopotamiei, între Bagdadul modern și Golful Persic, era denumită în general Sumer. Partea sa nordică, sau Mesopotamia Superioară, era patria culturilor semitice ale akkadienilor și asirienilor⁷.

Uruk, Akkad, Ur și apariția capitalei mesopotamiene

Viața din perioada preistorică a Orientului Mijlociu ni-i înfățișează pe mesopotamieni ca oameni care se ocupau cu agricultura și păstoritul, trăind în regiunea fertilă dintre râurile Tigru și Eufrat. În perioada formării primelor orașe în Sumer⁸ (aproximativ 3000 î.Hr.), viața lor simplă, caracterizată de îmbrăcăminte modestă și lipsită de bijuterii sau obiecte personale decorative, a evoluat odată cu comerțul cu străinii de-a lungul râurilor și coastelor maritime. Această schimbare a permis importul de pietre și metale, resurse care nu erau disponibile în regiune, generând acumularea de bogății și bunuri, care au condus la apariția unui statut social înalt și a unor diviziuni sociale mai evidente, iar instituirea unei guvernări centralizate a condus la formarea unei clase aristocratice în jurul regilor și preoților⁹.

Perioada Uruk (4000-3100 î.Hr.) a reprezentat prima fază a urbanizării mesopotamiene. Uruk pare să îndeplinească criteriile de bază atât pentru primul oraș, cât și pentru prima civilizație din Orientul Apropiat Antic. Tablourile epopeii lui Ghilgameș¹⁰ îl creditează pe Ghilgameș, regele din Uruk, cu această întreprindere. Akkadul¹¹ lui Sargon, despre care unii experți cred că se află undeva sub Bagdadul de astăzi sau în vecinătatea acestuia, a fost primul oraș din Mesopotamia antică care a funcționat ca o adevărată capitală a unui stat și a unui imperiu. Incinta religioasă de la Ur demonstrează, de asemenea, această tendință spre o mai mare monumentalitate, subliniază puterea zeilor asupra oamenilor și ciclul nesfârșit de renaștere și distrugere¹².

⁷ *Ibidem*, p. 210.

⁸ Se pare că limba sumeriană a evoluat rapid în akkadiană, o limbă semitică înrudită atât cu ebraica, cât și cu araba.

⁹ Bogucki Peter, *Encyclopedia of Society...*, p. 6.

¹⁰ Epopeea lui Ghilgameș a fost înregistrată inițial pe 12 plăci de lut, folosind limba sumeriană, o limbă distinctă care nu are asemănări lingvistice notabile cu nicio altă limbă cunoscută. Cu toate acestea, versiunea supraviețuitoare a epopeii este în limba akkadiană. *Ibidem*, p. 647.

¹¹ Între 1800 și 1200 î.Hr., akkadiana a fost limba principală folosită în scris în Asia de Vest pentru scopuri comerciale și diplomatice. Mai târziu, a fost înlocuit de două variante sau dialecte, respectiv babiloniană și asiriană. *Ibidem*, p. 612.

¹² *Ibidem*, pp. 212-213.

Ashur, Nineveh și Imperiul Asirian

Realizarea imperială akkadiană a pregătit terenul pentru apariția asirienilor, un popor semitic care, începând din jurul anului 1365 î.Hr., sub conducerea regelui Ashur-ubal-lit, a construit mari complexe de palate-fortărețe și un imperiu militarist. Ascensiunea Ninive ca ultimă capitală oficială a asirienilor a început în anul 705 î.Hr., odată cu decizia regelui Sennacherib de a-și muta acolo administrația și palatul din complexul palat-fortăreață de la Dur Sharrukin (Khorsabad), care fusese înființat de Sargon al II-lea pentru a scăpa de asocierile cu vechea capitală Nimrud. Ninive avea să rămână capitala Asiriei până când a fost jefuită în anul 612 î.Hr.¹³

Nippur, Babilon și metropola culturală

Nippur și Babilon au fost centre de elită care erau specializate în producție, dovedind în același timp și o dezvoltare culturală și religioasă.

Nippur, un oraș academic al învățaturii superioare, a fost celebru pentru producția textelor sumeriene și pentru incinta religioasă dedicată zeului Enlil, având o economie de templu care angaja sute de mii de oameni. Reputat pentru diversitatea etnică și atmosfera pașnică, Nippur a reprezentat un oraș multicultural, reflectând mai mult decât prosperitatea generată de comerț sau politica unei anumite dinastii¹⁴. În contrast, Babilonul¹⁵, cu o populație vorbitoare de aramaică și străzi largi a fost un exemplu de rezistență a unei metropole culturale¹⁶.

¹³ *Ibidem*, p. 213.

¹⁴ Referitor la justiția socială, Wester Willoughby, profesor de științe politice la Universitatea Johns Hopkins, susține că „popoarele din toate secolele de civilizație supun condițiile sociale și economice la teste de rezonabilitate și dreptate pe care le-au aplicat în trecut pentru a verifica corectitudinea instituțiilor politice”. David Miller, *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1999, p. 4.

¹⁵ În scrierile babiloniene și egiptene avem mențiuni despre acțiuni care răspund nevoilor celor care suferă de sărăcie sau privațiuni ca fiind plăcute divinităților. Mult mai explicit găsim în declarațiile profeților din Vechiul Testament declarații despre cererile Domnului de protecție a celor săraci și suferinzi, exemplificate frecvent prin văduva și orfanul. Protecții juridice specifice au fost create ca urmare a acestor porunci divine care au modificat practici juridice și economice altfel tradiționale. K.D. Irani and Morris Silver, *Social justice in...*, p. 5.

¹⁶ Imnul lui Shamash, zeul-soareului și justiției, subliniază legătura între dreptate și plăcerea divină, subliniind că Shamash detestă necinstea. De asemenea, prezintă exemple de comportament drept, dar și de acțiuni necinstite, prin care se evidențiază recompensele sau pedepsele impuse de zeu. A se vedea capitoul cu privire la *Literatura babiloniană* în John Boardman, I.E.S. Edwards, N.G.L. Hammond, E. Sollberger, C.B.F. Walker, *The Assyrian and Babylonian Empires and other*

Cu toate multiplele invazii și schimbări politice, civilizația babiloniană a înflorit timp de secole¹⁷.

Palmyra

Palmyra este menționat în Vechiul Testament sub denumirea de „Tadmor”, cu rădăcini în termenul semitic „Tamar”, semnificând „palmier”. În secolul al X-lea î.Hr., Regele Solomon a stabilit un punct de avanpost la „Tadmor în pustie”, însă controlul asupra acestuia a fost rapid preluat de către localnici. Până în secolul al III-lea î.Hr., locuitorii din Palmyra foloseau un dialect semitic cu similitudini atât cu limba arabă, cât și cu ebraica. Cu toate acestea, primele însemnări palmyrene foloseau terminologie în limba greacă¹⁸.

Elitele Palmyrene au menținut o mare parte din caracterul lor „tribal” inițial, evidențiind legături familiale solide și rețele complexe de relații care au influențat dinamica politică, administrativă și economică a acestei oaze. Cu toate acestea, impactul Occidentului asupra înaltei societăți din Palmyra este evident. În oraș se regăsesc numeroase exemple de euergetism¹⁹, cum ar fi statuile și fundațiile,acompaniate de inscripții care identifică binefăcătorii – acestea reprezentând exemple tipice ale modului roman de a-și evidenția importanța în context global²⁰.

States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries B.C., The Cambridge Ancient History, Second Edition, vol. III, part 2, Cambridge University Press, 2008, pp. 307-308.

¹⁷ Imperiul neo-babilonian (625-539 î.Hr.) a fost o putere de frunte în Orientul Apropiat, regele Nabopolassar și fiul său, Nebuchadnezzar, contribuind semnificativ la reconstrucția orașului. În cele din urmă, Babilonul a fost cucerit de perșii ahemenizi în 539 î.Hr., iar mai târziu a intrat în declin în timpul perioadei romane, devenind un oraș provincial la periferia Imperiului Roman. A se vedea: Bogucki Peter, *Encyclopedia of Society...*, p. 214.

¹⁸ Raoul McLaughlin, „When all roads led to Palmyra”, în *History Today*, vol. 66, nr. 7, July 2016, p. 24.

¹⁹ Termenul din limba engleză „euergetism” se referă la o practică antică în societățile elenistice și romane unde indivizii sau elitele sociale importante finanțau și susțineau proiecte și inițiative publice în beneficiul comunității. Aceste acțiuni caritabile includeau construirea de clădiri publice, finanțarea evenimentelor culturale sau sportive, donații pentru construirea de drumuri, punerea în valoare a infrastructurii și alte activități ce aveau ca scop îmbunătățirea vieții comunitare. Aceste gesturi erau adesea însoțite de inscripții sau de semne care atestau generozitatea și contribuția binefăcătorului la bunăstarea generală a orașului sau a comunității. Marc Domingo Gygas, „Benefaction and Rewards in the Ancient Greek City. The Origins of Euergetism”, în *Cambridge University Press*, July 2016, pp. 1-18.

²⁰ Iza Romanowska, Olympia Bobou, Rubina Raja, „Reconstructing the social, economic and demographic trends of Palmyra’s elite from funerary data”, în *Journal of Archaeological Science*, vol. 133, September 2021, cap. *Research context: the oasis city of palmyra*.

Palmyra a devenit un aliat al Romei la debutul imperiului roman (sfârșitul secolului I î.Hr.) și a cunoscut o perioadă de glorie în timpul domniei Zenobie²¹, în secolul al III-lea d.Hr., până când a fost cucerit și jefuit de împăratul roman Aurelian în anul 273²².

Popoarele vorbitoare de limbă semitică pot fi structurate în funcție de următoarele regiuni:

- Semitica de nord-est (Mesopotamia²³) este reprezentată de *akkadiană* în toate fazele sale;
- Semitica de nord-vest (Siria-Palestina) include limbile *canaanită*²⁴, *aramaică*²⁵, *ebraică*²⁶, *ugaritică*²⁷ și alte limbi din al doilea mileniu î.Hr.;

²¹ Această regină caută dreptatea prin răzbunarea îndreptată spre imperiul roman. A se vedea Judith Weingarten, „Empress Zenobia: Palmyra's Rebel Queen”, în *The World Universities Insights Limited*, U.K., London, April 16, 2009, p. 48.

²² Mahmoud Zibawi, „Palmyra faces that belong to eternity”, în *UNESCO Courier*, vol. 50, nr. 6, June 1997, p. 42.

²³ În Mesopotamia, termenii „mi/esaru” și „ki/ettu” înseamnă „dreptate” și „adevăr”, dar sunt folosiți în contextul ordinii sociale și al justiției. Regii erau responsabili pentru menținerea dreptății în țară, asigurându-se că cei slabi nu sunt asupriți de cei puternici. A se vedea și Solomon B. Freehof, D.D., *The Book of The Psalms, A Commentary*, Union of American Hebrew Congregations, Cincinnati, 1938, p. 67.

²⁴ Mai multe civilizații au avut originea în teritoriul cunoscut sub numele de Canaan, situat în zonele Libanului și Siriei de astăzi. Printre primele popoare semitice care au locuit Canaanul s-au numărat canaanii. Vechiul Testament îi amintește ca fiind o națiune fondată de Canaan, fiul lui Ham și nepotul lui Noe. Acești canaanii au constituit o entitate politică distinctă până în secolul al XVIII-lea î.Hr. Bogucki Peter, *Encyclopedia of Society...*, p. 700.

²⁵ Se presupune că *aramaică* a fost vorbită începând cu aproximativ 2000 î.Hr. și a devenit, probabil, o limbă scrisă în jurul anului 950 î.Hr. A fost utilizată în întregul Imperiu Persan în contexte comerciale și în administrația provincială. Această limbă a continuat să fie folosită în Palestina și a fost limba vorbită de Iisus. În perioada Sa, *aramaică* s-a diversificat în două dialecte majore: *aramaică occidentală* și *aramaică orientală*. Ultima a fost influențată de limbile înrudite siriană, man-deană și neo-asiriană orientală. *Aramaică* a servit ca sursă pentru alfabetul nabatean, utilizat în regatul Petra. A rămas o limbă comună până în jurul anului 650 d.Hr., când a fost înlocuită treptat de arabă. Cu toate acestea, încă se mai vorbește în orașul Maaloula din Siria de astăzi. În aceeași regiune, exista și limba *moabită*, strâns înrudită cu ebraica și folosind un alfabet semitic timpuriu. *Ibidem*, p. 613. A se vedea și George Anton Kiraz, *Computational Nonlinear Morphology With Emphasis on Semitic Languages*, Cambridge University Press, 2004, p. 25, unde se arată că *aramaică* a fost conservată sub forma limbii scrise în siriacă, inițial ca un dialect aramaic din Edessa (astăzi Urfa în Turcia), devenind, ulterior, limba utilizată de creștinii din Siria și Mesopotamia.

²⁶ Ebraica, inclusiv varianta israeliană, este vorbită în Israel și servește ca limbă religioasă pentru comunitățile evreiești globale. George Anton Kiraz, *Computational Nonlinear...*, p. 25.

²⁷ Orașul Ugarit, amplasat pe coasta mediteraneeană a Siriei actuale, a fost distrus de invadatori (aprox. 1200 î.Hr.), iar textele redactate în limba nativă au dialect semitic nord-vestic cunoscut sub numele de ugaritică. Au folosit un sistem de scriere alfabetice (primul care folosește ordinea alfabetică a literelor) adaptat din cuneiformă și inscripționat pe tablete de argilă. *Vezi*: Bogucki

- Semitica de sud (Arabia și Etiopia²⁸) include limbile *nabatee*²⁹, *palmyrene*³⁰, *arabă de sud*, *arabă modernă*³¹ și *amharică*³².

Problema *dreptății sociale* a fost o preocupare în aproape toate civilizațiile antice, iar în contextul gândirii umane a acelei perioade, care era predominant religioasă orientată, întrebarea centrală se lega de dreptatea divină: de ce a permis Dumnezeu suferința nedreaptă? Această întrebare a generat implicații practice importante, subliniind că, Dumnezeu fiind un Dumnezeu drept, dorea ca autoritatea socială să corecteze nedreptățile. Astfel, cerința de justiție socială, inițial o cerință religioasă, a evoluat către o cerere de reformă socială, economică și juridică³³.

Dreptatea socială și specificitatea acesteia la popoarele semite

Conceptele de „drept” și „nedrept” par să aibă o dublă semnificație. Pe de o parte, ele sunt asociate cu anumite considerații care vizează să facă justiție în comparație cu altele; pe de altă parte, ele au o asemănare notabilă cu termenii mai generali de „corect” și „greșit”, fiind atât de strâns legate încât este dificil să le separăm³⁴.

Termenul de justiție socială afirmă că societatea are responsabilitatea pentru suferințele inechitabile ale membrilor săi, iar astfel se trage concluzia că societatea,

Peter, *Encyclopedia of Society...*, p. 1186. În Ugarit și limbile semitice occidentale, termenul *tdq* (= *dreptate*) apare în contexte diverse, inclusiv în titlurile regale și numele zeilor. În aceste limbi, termenii „*mtsâr*” și „*tedeq*” sunt menționați ca echivalente pentru Mesaru și Kettu. Acești termeni sunt legați de noțiunea de loialitate în relațiile de vasalitate. A se vedea și Solomon B. Freehof, D.D., *The Book of...*, p. 68.

²⁸ Cercetătorii consideră că popoarele semite originare din Yemen și Arabia au început să se stabilească în Etiopia în jurul anului 2000 î.Hr., în perioada primului mileniu î.Hr. Vezi: Bogucki Peter, *Encyclopedia of Society...*, p. 692.

²⁹ Nabateii locuiau în regiunea Jordaniei și Arabiei, fiind nomazi semitici care se deplasau prin deșert, pe traseele comerciale dintre Eufrat și Marea Roșie. Există unele sugestii din partea unor istorici conform cărora strămoșii nabateilor ar fi putut fi prezenți în deșert în timpul evenimentelor descrise în cartea *Facere*, însă primele documente autentice care îi menționează datează din secolul al IV-lea î.Hr. *Ibidem*, p. 701.

³⁰ Palmyra, cunoscut și ca „orașul palmierilor”, apare aproape de sfârșitul mileniului al treilea î.Hr. într-o oază situată între râurile Orontes și Eufrat, în centrul deșertului sirian. Vezi: Mahmud Zibawi, „Palmyra faces that...”, p. 42.

³¹ Araba este prezentă pe scară largă și este vorbită în întreaga lume arabă. A se vedea George Anton Kiraz, *Computational Nonlinear...*, p. 25.

³² Amharica este vorbită în Etiopia. *Ibidem*, p. 25.

³³ K.D. Irani and Morris Silver, *Social justice in...*, p. 4.

³⁴ Richard B. Brandt, *Social Justice*, A Spectrum Book, Penitence-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1962, p. 6.

ca întreg, ar trebui să remedieze aceste deficiențe și să dezvolte mijloace sociale pentru a preveni astfel de prejudicii³⁵.

Slăbiciunea teoriilor materialiste ale civilizației devine evidentă când privim primele orașe din Orientul Apropiat antic. Acestea erau, în principal, centre rituale, dominând prin funcțiile lor religioase și ceremoniale³⁶ (fiecare sub patronajul unei divinități mesopotamiene distincte), și nu centre economice specializate în producția excedentară. Astfel, importanța aspectului religios și cel cu privire la ritual al orașului antic era crucială: orașul și locuitorii săi erau meniji să asigure favorurile și susținerea divinităților, considerate stăpâni de la mări până la râurile vitale, Tigru și Eufrat³⁷.

Structura esențială a realității, care guvernează nu doar universul fizic, ci și normele sociale, este văzută ca fiind o creație divină. Această concepție, cu variante distincte, este prezentă în majoritatea culturilor și devine cel mai pronunțată sub forma „asha” în Iranul antic și sub numele de „dharma” în gândirea hindusă post-vedică³⁸.

O societate este dreaptă dacă le acordă diferiților săi membri ceea ce li se cuvine. Să precizăm că ceea ce li se cuvine este ceea ce le este acordat și poate fi, din punct de vedere juridic, suficient. Întrucât justiția socială include atât justiția morală, cât și cea legală, se poate spune că o societate este dreaptă dacă legile și acțiunile sunt conforme cu standardele sale morale. Însă chiar și principiile morale dominante ale unei societăți pot fi nedrepte sau opresive³⁹.

Regele Hammurabi al Babilonului (domnind între 1792-1750 î.Hr.) este cunoscut pentru codul său de legi, inscripționat pe o stelă de piatră expusă în prezent la Muzeul Luvru din Paris. El a intenționat prin codul⁴⁰ său să demonstreze o guvernare corectă în ochii zeilor. În ciuda intenției, interesant este faptul că, în numeroasele documente juridice în cuneiformă care au supraviețuit din

³⁵ K.D. Irani and Morris Silver, *Social justice in...*, p. 4.

³⁶ Legea naturală era percepută ca o manifestare divină prezentă în natura umană și în structura socială, dar și ca o realitate metafizică care acționa ca o forță normativă în existență. De multe ori era considerată a fi ambele simultan. *Ibidem*, p. 4.

³⁷ Bogucki Peter, *Encyclopedia of Society...*, p. 211.

³⁸ K.D. Irani and Morris Silver, *Social justice in...*, p. 5.

³⁹ Richard B. Brandt, *Social Justice...*, p. 3.

⁴⁰ Normele juridice specifice erau adesea instituite prin edicte regale sau coduri speciale, inspirate de concepte religioase proclamate de profeți, slujitori preoți sau predicatori cu perspective sociale, care interpretau direcțiile divinității în privința condițiilor sociale ale populației. Este dificil să înțelegem logica noilor cerințe legale, deoarece acestea se abăteau de la modul nostru obișnuit de gândire juridică. Cu toate acestea, putem vorbi, probabil, de sursa de origine a ideii de justiție socială, iar fundamentele sale logice sunt subiectul pe care noi îl explorăm în continuare. A se vedea K.D. Irani and Morris Silver, *Social justice in...*, p. 4.

Mesopotamia antică, legile lui Hammurabi nu sunt niciodată menționate⁴¹. „Potrivit mentalității vremii, dreptatea trebuia aplicată numai unui om liber, nu și sclavilor, iar păgubașului trebuia să-i fie restituit ceea ce i se luase”⁴².

În societatea antică, în măsura în care putem înțelege, limbajul juridic utilizează concepte precum încălcarea, privarea, cauzarea prejudiciilor etc., care impun nouă măsuri de remediere. Autoritățile judiciare erau chemate să facă dreptate, adică să restabilească persoana afectată de o privare sau prejudiciu la o stare considerată corectă. Gândirea și limbajul juridic se concentrau mai mult pe restabilirea stării inițiale, văzută ca o corectare a in Justiției, mai degrabă decât pe soluționarea pretențiilor conflictuale în conformitate cu drepturile părților implicate⁴³.

În textele babiloniene (605-539 î.Hr.), la fel ca în legile lui Hammurabi, pentru a-și întări poziția de „înțelept” ca răspuns la chemarea divină la funcția de conducere, regele Nabucodonosor este prezentat ca un comandant militar eficient și un administrator ferm. Tradiția profetului Daniel confirmă și evidențiază interesul său pentru învățării babilonieni și religie, demonstrând că avea o influență dominantă asupra funcționarilor de la curte. Inscricțiunile regale se concentrează pe calitățile morale și devotamentul său față de zeul Marduk. El este reprezentat ca „rege al dreptății”, susținând cauzele celor slabi și săraci, eliminând mita și lucrând pentru binele popoarelor⁴⁴.

Societatea, prin normele, legile și practicile sale economice, era responsabilă să creeze condiții care să împiedice dezavantajarea și lipsa de putere a oamenilor de a-și pierde proprietățile și libertatea.

În multe civilizații antice, în special în Orientul Apropiat Antic, au apărut reforme juridice specifice, precum iertarea datoriilor, restricționarea perioadei de sclavie și reguli împotriva exploatării, acestea fiind prezentate ca directive de la divinitate sau ca o concepție generală a unei societăți drepte impuse de divinitate, care impunea autorității conducătoare sarcina de a menține o societate corectă⁴⁵.

Receptarea dreptății sociale în iudaismul biblic

În Israelul antic, modul în care oamenii se comportau în relațiile lor cu ceilalți, fie că erau străini sau concetățeni, era conceput astfel încât să nu intre în conflict cu interesele celor cu care interacționau. Existau norme bine stabilite conform cărora oamenii trebuiau să se comporte⁴⁶.

⁴¹ Bogucki Peter, *Encyclopedia of Society...*, p. 397.

⁴² Drd. P. Semen, „Sensul noțiunii de dreptate după cărțile istorice și profetice ale Vechiului Testament”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 7-9, iulie-septembrie 1978, p. 574.

⁴³ K.D. Irani and Morris Silver, *Social justice in...*, p. 3.

⁴⁴ John Boardman et al., *The Assyrian and Babylonian...*, pp. 239-240.

⁴⁵ K.D. Irani and Morris Silver, *Social justice in...*, pp. 4-5.

⁴⁶ Drd. P. Semen, „Sensul noțiunii de...” , p. 577.

Caracteristicile distinctive ale conceptului iudaic⁴⁷ de *dreptate* pot fi evidențiate prin interpretarea precisă a unuia dintre termenii principali (*ṭedaqa*⁴⁸) folosiți pentru a o descrie⁴⁹. Prin discursurile lor, profeții încercau să transmită ideea că nu doar fiii lui Avraam, adică israeliții, sunt fiii lui Dumnezeu, ci și alte națiuni, în măsura în care urmează voința divină. Chiar dacă Dumnezeu a ales poporul Israel cu o misiune specială, acest lucru nu înseamnă că El neglijează celelalte popoare⁵⁰. El nu este doar Dumnezeul iudeilor, ci Dumnezeul tuturor popoarelor, al tuturor oamenilor care urmează voința Sa, indiferent de naționalitatea din care provin. Acest aspect este clar evidențiat de faptul că, deși profeții proveneau din neamul lui Israel, mesajele și proorociile lor se adresau și altor popoare⁵¹.

Dreptatea este deci conformitatea cu o normă; la origine, ea nu este nici punitivă, nici distributivă, nici justificativă, ci, la modul general, fidelitatea față de un statut sau față de un mod de a acționa sau de a gândi; numeroase utilizări ale rădăcinii *ṭdq* în Vechiul Testament vin în sprijinul acestui sens⁵².

În ceea ce privește semnificația acestei noțiuni, discuțiile dintre cercetători⁵³ s-au concentrat în general pe două înțelesuri diferite ale conceptului veterotesta-

⁴⁷ Potrivit credinței iudaice, Talmudul este o colecție de legi, legende și scrieri sapiențiale fundamentate pe tradiția orală care a circulat alături de Legea revelată lui Moise și care a fost păstrat din generații în generații în vederea interpretării corecte a Legii. Acest document, ce *depășește* uneori Scriptura prin influența sa directă asupra vieții teoretice și practice a evreului, este alcătuit din două colecții Talmudul Palestinian și cel Babilonian. Acesta din urmă este unul din cele mai importante documente ale religiei și culturii iudaice. Allen Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 982.

⁴⁸ Termenul *ṭedaqa* este un cuvânt ebraic folosit în Vechiul Testament pentru a exprima conceptele de *neprihănire*, *dreptate*, *corectitudine* și *integritate morală*. Definiția sa poate varia în funcție de context, dar, în general, *ṭedaqa* implică conformitatea cu un standard moral sau norme etice corecte. Acest termen se referă atât la comportamentul drept și moral al oamenilor, cât și la caracterul moral al lui Dumnezeu. A se vedea: Johannes Botterweck și Helmer Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5, Editor David. E. Green, Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Co., 1986, p. 32. Pentru a realiza un studiu exegetic-teologic de calitate al termenului de *dreptate*, am integrat atât interpretarea iudaică, cât și cea patristică, îmbinând-o cu exegeza școlii critice și cu cea de sorginte răsăriteană.

⁴⁹ Edmond Jacob, *Theologie de L'Ancien Testament*, BCU Cluj-Napoca, 2003, p. 75.

⁵⁰ Diac. Prof. Orest Bucevschi, „Învățătura creștină despre iubire și dreptate”, în *Studii Teologice*, V, nr. 9-10, 1953, p. 582.

⁵¹ Pr. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Morala creștină*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 77.

⁵² Edmond Jacob, *Theologie de L'Ancien...*, p. 76.

⁵³ Avrohom Chaim Feuer, *Tehillim, Psalms*, A new translation with a commentary anthologized from talmudic, midrashic and rabbinic sources, Translation by Rabbi Avronom Chaim Feuer, vol. 2, Mesrah Publications, Ltd, 1996, p. 487.

mentar: neprihănire și dreptate. Punctul de vedere care interpretează noțiunea de dreptate⁵⁴ și o înțelege ca fiind conformitatea cu un standard sau o normă. Cel care supraveghează dreptatea și justiția (în ultimă instanță, Dumnezeu) distribuie, în același timp, recompensa și pedeapsa, dacă dreptatea în cauză corespunde sau nu acelei norme. Termeni opuși *dreptății* includ cuvinte precum „milă”, „compasiune” și „mântuire”. Totuși este indicată o combinație între înțelegerea neprihănirii, în primul rând, ca un dar și, pe de altă parte, ca un concept care include și ideea de evaluare normativă, iar uneori, chiar de pedeapsă. Înțelegerea tradițională a neprihănirii în tradiția iudaică (*Talmudul*) pune accent pe dimensiunea etică și abordează întrebarea referitoare la suferința celui neprihănit.

Alți cercetători⁵⁵ interpretează noțiunea de *tdq* ca fiind esențial sinonimă cu „eliberarea” și „mântuirea”, descriind-o ca o relație cu Dumnezeu, mai degrabă decât ca o conformitate la o normă stabilită de Dumnezeu. Această intervenție benefică și salvatoare a lui Dumnezeu devine astfel o expresie a neprihănirii Sale, în loc să fie în opoziție cu aceasta, iar conceptul de pedeapsă a dreptății divine este considerat cel mult un efect secundar, îndreptat împotriva celor care ar împiedica o astfel de intervenție divină.

Sensurile pe care concordanța ebraică le oferă conceptului ca *verb*⁵⁶ pot desemna „a fi drept/îndreptățit, a apărea ca drept/îndreptățit” (*Ps* 50, 4), subiectul fiind Dumnezeu (*Ps* 18, 9) sau oamenii. Contextul implică adesea o dispută sau o comparare între două părți; astfel, partea care câștigă, care are dreptate sau se arată a avea dreptate, este dreaptă. O persoană poate avea dreptate față de o altă persoană (*Fc* 38, 26; *Iz* 16, 25), dar nicidecum în fața lui Dumnezeu (*Is* 43, 9; *Is* 43, 26), „căci nimeni din cei vii nu-i drept înaintea Tă” (*Ps* 142, 2).

Termenul *Hișdiq* apare deseori în Vechiul Testament și înseamnă „a declara drept, a ajuta pe cineva să se îndrepte, a ajuta pe cineva să facă dreptate, a exonera”⁵⁷. Subiectul este, în general, un judecător sau persoane care, în virtutea funcției lor pe care o exercită, sunt în măsură să confirme că cineva este drept sau pot ajuta o astfel de persoană să-și stabilească dreptul (*Iș* 23, 7; *Dt* 25, 1; 2 *Sam* 15, 4; 1 *Rg* 8, 32; *Iov* 27, 5; *Pr* 17, 15; *Is* 5, 23). Cei săraci și asupriți pot pretinde în mod legitim dreptul lor de a fi „îndreptății”, caz în care *tdq* poate însemna și „a elibera, a ajuta” (*Ps* 81, 3; *Is* 50, 8; *Is* 53, 11)⁵⁸.

Practica dreptății trebuie să definească viața socială, relațiile dintre membrii ei și colectivitatea din care fac parte (*Iz* 45, 9-10), deoarece „celui ce face dreptatea

⁵⁴ *Ṭdq*, adică „legală”.

⁵⁵ Solomon B. Freehof, D.D., *The Book of...*, p. 68.

⁵⁶ D. Wood, *New Bible Dictionary*, Madison: Inter Varsity Press, 1996, p. 751.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Solomon B. Freehof, D. D., *The Book of...*, p. 68.

ii va merge bine” (*Ir* 22, 15)⁵⁹. Alte aspecte din cultura ebraică⁶⁰ au fost subliniate de poezii, cântăreții și filozofii din Antichitate, care au laudat *dreptatea*, conform învățăturilor Sfintei Scripturi. Practicarea dreptății lui Iahve de către poporul Israel a generat o viață religioasă-morală trăită în armonie deplină cu voia sfântă a lui Dumnezeu, manifestându-și rezultatele bogate în relațiile sociale dintre oameni.

Legătura strânsă dintre dreptatea morală și cea legală nu derivă doar din faptul că aparțin ordinii morale, ci și datorită faptului că ambele au ca subiect aceeași entitate personală și conștientă de propria sa valoare, aceasta fiind în strânsă relație cu voința liberă a fiecărei persoane. Legate organic, ele sunt totuși distincte⁶¹. Nu există inscripții păstrate care să ofere exemple de jurisprudență ebraică, adică înregistrări ale procedurilor judiciare. Cu toate acestea, o scrisoare a unui muncitor agricol către un înalt funcționar, descoperită la Yabneh-Yam, încearcă să evidențieze nedreptatea tratamentului său, folosind un vocabular care, deși apare predominant în contexte religioase în Vechiul Testament, ar putea fi adecvat într-un cadru juridic. Expresii precum „a depune mărturie” sau „a fi nevinovat” sunt utilizate în acest sens⁶².

Un tip special de text juridic, *contractul*, deși nu este documentat în inscripțiile ebraice, este menționat clar sub forma unui contract de vânzare a unei parcele de pământ, cu o copie sigilată și una deschisă (*Ir* 32, 6-14). Acesta reprezenta un tip de contract încheiat între indivizi și era, de fapt, o formă mai simplă a documentului care consemna un tratat între grupuri sau națiuni⁶³. În vremurile antice, contractele care erau încheiate corect erau implementate riguros. Cu toate acestea, atunci când un caz de executare a unui contract ajungea în fața unui judecător și contractul era considerat extrem de injust, judecătorul adesea modifica condițiile contractuale pentru a le face mai echitabile⁶⁴. Din perspectiva justiției sociale individuale, se poate observa că, pe măsură ce timpul trecea în istoria lui Israel, prescripțiile legii mozaice⁶⁵ erau tot mai puțin respectate.

⁵⁹ Drd. Nicolae Mihăiță, „Dreptatea lui Iahve și dreptatea lui Dumnezeu”, în *Glasul Bisericii*, XXVIII, nr. 5-6, 1969, p. 650.

⁶⁰ John Boardman et al., *The Assyrian and Babylonian...*, p. 445.

⁶¹ Pr. Prof. Ilie Moldovan, „Învățătura ortodoxă despre dreptate și rolul ei în realizarea ordinii morale”, în *Ortodoxia*, nr. 2, 1989, p. 78.

⁶² John Boardman et al., *The Assyrian and Babylonian...*, p. 444.

⁶³ *Ibidem*, pp. 444-445.

⁶⁴ Nu avem cunoștință despre argumentele juridice utilizate pentru a atinge acest scop. A se vedea K.D. Irani and Morris Silver, *Social justice in...*, p. 3.

⁶⁵ Legea mai prevedea că „rudele apropiate și cu bunăstare, pot răscumpăra proprietățile rudelor sărăcite, ca de altfel și libertatea putea fi răscumpărată, chiar după al 7-lea an de la intrarea în robie. În cazul acesta stăpânul sclavului trebuia să-i asigure asistență după ce pleca de la el, înzestrându-l pe cel care l-a servit 7 ani, cu vite, cereale, vin, ulei etc. (*Dt* 15, 14) pentru a putea duce o viață independentă și a nu mai cădea iar în sclavie”. A se vedea Drd. P. Semen, „Sensul noțiunii de...” p. 576.

Lăcomia păcătoasă de a acumula bunuri materiale a condus la creșterea practicării nedreptății⁶⁶. Profeții s-au ridicat ferm împotriva acestei situații, avertizând că nedreptatea va fi pedepsită sever: „*Vai de legiuitorii care fac pravili nedrepte și de scriitorii care scriu hotărâri silnice, ca să îndepărteze pe cei săraci de la judecată, să răpească dreptatea oropsiților poporului meu, să prade pe văduve și să despoaie pe cei orfani*” (Is 10, 1; Mi 2, 1; Avc 2, 9) și tot profeții au făcut promisiuni materiale conform cărora pentru Israel va începe o perioadă de fericire și prosperitate, prevestind transformarea țării sfinte într-un fel de paradis în care „munții vor curge must și colinele vor curge lapte” (Am 9, 13). Aceste promisiuni sunt condiționate de menținerea credinței și, în special, de practicarea dreptății⁶⁷.

Au fost descoperite o serie de tratate antice, iar Vechiul Testament face referire la unul din perioada monarhiei, încheiat între Solomon și regele Tirului (1 Rg 5, 2-12; Evr 5, 16-26). Elementele incluse în document sunt *binecuvântarea* și *blestemul*, care apar ca elemente distincte. Cartea Deuteronomului poate fi considerată, în mod rezonabil, printre exemplele de tratate care erau încheiate între regii proaspăt veniți la putere și poporul lor (de exemplu: 2 Rg 11; Iz; Os; 2 Rg 23) sau între Dumnezeu și poporul său (2 Cron 15, 1-15; 2 Cron 29; Osea; 2 Rg 22-23; Iz; Ir 34, 8-22)⁶⁸.

Gândirea juridică este privită ca având reguli dictate de necesitățile justiției naturale, susceptibile de a fi percepute de o rațiune umană clară, sub un aspect filosofic și informat social. Acestea variază de la voința divină la o Lege sau Adevăr ideal, create în mod divin și care trebuie înțelese de o minte bună, spiritual iluminată, până la o poziție intermediară între vocea divină inspirată a conștiinței și un raționalism direct, ajungând în cele din urmă la un raționalism moral în care legea naturală este percepută ca un adevăr moral⁶⁹. Intervenția normelor în sfera interioară a persoanei nu elimină elementul constitutiv prezent în exprimare. În această optică, modul de înțelegere a legii nu îndepărtează în mod necesar un anumit aspect personal care menține o conexiune vie cu voința divină din care aceasta provine⁷⁰.

Dreptatea, ca o virtute socială, este fundamentul colectivității umane, consolidând relații armonioase între membrii acesteia. Legea Vechiului Testament, ca

⁶⁶ Marcu Ascetul spune că „cel ce se mânia pe aproapele pentru avuție, pentru slavă, sau plăcere, încă n-a cunoscut că Dumnezeu chivernisește lucrurile întru dreptate”. Pr. Stavr. Dr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia sau culegere din scrierile sfinților Părinți cari arată cum poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. 1, Institutul de arte grafice „Dacia Traiană” S.A., Sibiu, 1947, p. 240.

⁶⁷ Drd. P. Semen, „Sensul noțiunii de...”, p. 577.

⁶⁸ John Boardman et al., *The Assyrian and Babylonian...*, pp. 444-445.

⁶⁹ K.D. Irani and Morris Silver, *Social justice in...*, p. 7.

⁷⁰ Pr. Prof. Ilie Moldovan, „Învățătura ortodoxă...”, p. 79.

expresie a voinței divine, solicită oamenilor să săvârșească fapte bune din punct de vedere moral, în esență, să trăiască în conformitate cu dreptatea înțeleasă ca slujire față de ceilalți (*Iov* 29, 14; 35, 7-8). În Vechiul Testament, totul tinde către realizarea dreptății, spre revenirea la starea naturală a comuniunii dintre Dumnezeu și om, inițial reprezentată de grădina edenică. Întâlnim și o imagine profetică a dreptății (*Is* 10, 22) care face referire la conceptul de dreptate din Noul Testament⁷¹.

Concluzii

Pentru popoarele semite, dreptatea socială este strâns legată de moralitate și de respectarea voinței divine. Înțelegerea și aplicarea dreptății implică, adesea, respectarea normelor etice și religioase. În special, evreii au o tradiție culturală și religioasă profundă care influențează înțelegerea și practicarea conceptului de dreptate socială. Textele sacre și tradițiile lor reflectă valorile și normele sociale care stau la baza justiției în aceste culturi.

Dreptatea socială nu se referă doar la aspecte colective sau la structuri instituționale, ci are implicații directe și asupra indivizilor. Respectarea dreptății sociale contribuie la relații armonioase și la coeziunea comunităților.

Înțelegerea dreptății sociale în contextul popoarelor semite poate servi ca bază pentru dezvoltarea unor modele comportamentale și etice relevante pentru societatea contemporană. Valorile și principiile înrădăcinate în aceste tradiții pot oferi perspective și orientare în soluționarea problemelor sociale actuale.

Consider că studiul prezent, fără a fi exhaustiv în ceea ce privește dreptatea socială la popoarele semite, deschide perspective viitoare de cercetare, cum ar fi cele privitoare la vechii egipteni, pentru a găsi puncte comune între marile civilizații ale Antichității. De asemenea, ar fi interesant de explorat *jurământul pe cartea sfântă* ca exprimare a dreptății personale pusă sub răspunderea divinității, care este specific și popoarelor semite. Dreptatea, care în mod specific este prezentă în cultura popoarelor semite, ne oferă un model exemplar, fiind un prototip al justiției sociale generale, și poate reprezenta un fundament al unei societăți în orice context spațio-temporal.

⁷¹ Drd. Eugen Pentiuc, „Noțiunea de dreptate în epistolele pauline”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 4-6, 1981, p. 255.

Perspective creștine asupra meditației*

Pr. Drd. Ilie Alin BÎRSAN

Abstract:

Meditation is a practice present in all of the world's major faiths. Meditation allows us to reveal our genuine inner self by removing all of the opaque aspects that hide it, which is the only way to uncover our path to God. It is easier to investigate the universe and all of its wonders than it is to investigate one's own way of thinking. Meditation is a serious and prolonged contemplation or reflection in order to acquire concentrated attention and obtain insight into oneself and the universe. At some time during meditation, there is quiet of the word, which indicates that meanings that are beyond speech can be revealed. Some words are beyond human speech but nonetheless make a statement. The word has no limitations, although certain dimensions of it are not audible to regular human hearing. Meditating on God's word entails diving in the depths of the Lord's contemplation rather than examining it exegetically.

Keywords:

meditation, inner self, logos, scripture, omnitemporality, knowledge, discover, contemplation

Introducere

Era odată un sculptor, care a cioplit o statuie superbă a unui elefant. Când a fost întrebat cum a realizat lucrul acesta, a răspuns că a început cu o piatră lipsită de formă și doar a înlăturat tot ceea ce nu se aseamăna cu un elefant.

„Aceasta e lucrarea meditației, și anume îndepărtarea a tot ceea ce nu ne definește adevăratul sine”¹.

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

Una dintre întrebările fundamentale ale existenței umane este: *Cine sunt?*. Chiar și ideea că „omul poate răspunde la această întrebare despre propria sa natură presupune înzestrarea acestuia cu o capacitate inexplicabilă”². Încercarea filozofilor de a răspunde la întrebarea existențială de mai sus a pornit la început direct dintr-o abordare religioasă. Filozofii pre-iluminiști s-au rezumat numai la a considera sinele ca fiind metafizic³. De altfel, în filozofia greacă, „nu regăsim nici o articulare sistematică a acestui concept”⁴. Potrivit concepției lui Platon, sinele se identifică cu sufletul, ca parte imaterială și indestructibilă a omului, înlănțuit în temnița trupului. Sufletul, identificat de filozof cu sinele, este alcătuit din trei părți: (1) sufletul rațional, aflat în minte, care se ocupă de funcțiile cognitive; (2) sufletul spiritual, aflat în inimă, care se ocupă de experiența sentimentelor, și (3) sufletul apetitiv, aflat în abdomen, care se ocupă cu experiența durerii și a plăcerii. În Phaidon⁵, Platon, prin alegoria carului cu doi cai, surprinde că partea rațională este superioară părții emoționale și apetitive. De fapt, partea rațională reprezintă adevăratul sine. Aristotel, cel mai genial ucenic al lui Platon, are o concepție opusă cu privire la ideea de sine. Potrivit lui Aristotel, omul este văzut ca un „animal rațional”⁶. Sufletul este definit ca principiu al vieții, ceea ce dă viață tuturor ființelor. În concepția filozofului, toate ființele au suflet, însă se disting trei nivele: (1) sufletul vegetativ, (2) sufletul sensitiv și (3) sufletul rațional. Pentru Aristotel, persoana umană nu este numai un suflet distinct de trup, precum susține Platon.

„Aristotel arată că sinele este compus din trup și din suflet, care sunt inseparabile. Conceptul acesta a fost construit în termeni ce țin de hilemorfism”⁷.

Rene Descartes a fost primul filozof iluminist care a abordat ideea sinelui. Potrivit lui Descartes, o persoană umană este compusă din trup și minte⁸,

¹ Laurence Freeman, „Christian Meditation and Traditional Religion”, în *The Furrow*, vol. 40 (1989), nr. 2, p. 67.

² Martin P.J. Edwardes, „What is a Self?”, în *The Origin of Self: An Anthropological Perspective*, University College London Press, Londra, 2019, p. 1.

³ Martin P.J. Edwardes, *The Origin of Self: An Anthropological Perspective*, University College London Press, Londra, /2019, p. 2.

⁴ „Plato’s Concept of Self”, în *Philo Notes*, <https://philonotes.com/2022/05/platos-concept-of-the-self> (accesat la data de 28 iunie 2023).

⁵ Platon, „Phaidon”, în *Opere*, vol. IV, traducere în limba română de Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, pp. 9-340.

⁶ Geert Keil, Nora Kreft, „Human Beings as Rational Animals”, în *Aristotle’s Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.

⁷ „Aristotle’s Concept of Self”, în *Philo Notes*, <https://philonotes.com/2022/05/aristotles-concept-of-the-self> (accesat la data de 28 iunie 2023).

⁸ „René Descartes: The Mind-Body Distinction”, în *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/rene-descartes-mind-body-distinction-dualism/> (accesat la data de 28 iunie

echivalentul sufletului pentru filozofii antici. Mentea este superioară trupului pentru faptul că posedă mai multe facultăți, precum gândirea, imaginația și analiza.

„În viziunea lui Descartes mintea este ceea ce ne definește ca oameni, [...] mintea este adevăratul sine”⁹.

Într-o perspectivă creștină nu trebuie uitat aportul adus de Fericitul Augustin, care reușește să creeze o punte de legătură între filozofia antică și creștinismul evului mediu.

„Filosofia modernă însăși s-a plecat asupra lui în mod repetat. Prin urmare, Descartes și-a dezvoltat premisa de bază, cogito-ul cartezian, în funcție de conceptul lui Augustin despre spiritul uman. Iar autorii fenomenologiei germane și ai filosofiei existențiale (Scheler, Heidegger, Arendt, Jaspers) l-au primit pe Augustin ca analist al sinelui”¹⁰.

Joan Chittister oferă o explicație personală a sinelui:

„În centrul nostru al tuturor, îndrumându-ne și chemându-ne, alungând și împingând moleșeala din sufletele noastre, frica din inimile noastre, neliniștea din adâncul minții noastre, se află scânteia vieții pe care o recunoaștem cel mai clar drept *sine*. Acesta este *eul* care se află întotdeauna acolo în forma sa cea mai brută, *eul* tuturor speranțelor mele îndepărtate și al tuturor sentimentelor mele, care mă controlează. Aceasta este persoana care știu că sunt – indiferent dacă altcineva cunoaște acea parte din mine sau nu. Acest sine cel mai interior este esența spiritualității noastre”¹¹.

Problematica sinelui este una dintre cele mai complexe teme antropologice și psihologice, dobândind o mulțime de sensuri în religii și în științele psihicului. În *APA Dictionary of Psychology*, *sinele* este definit ca fiind „totalitatea individului, formată din toate atributele caracteristice, conștiente și inconștiente, mentale și fizice”¹².

2023).

⁹ „Rene Descartes’s Concept of Self”, în *Philo Notes*, <https://philonotes.com/2022/05/rene-descartess-concept-of-the-self> (accesat la data de 28 iunie 2023).

¹⁰ „Augustine”, în Kocku von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion*, vol. I, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2006, p. 154.

¹¹ Joan Chittister, „My deepest me is God—Saint Catherine of Genoa”, în *The Monastic Way*, <https://www.joanchittister.org/~joanchit/content/newsletters/monastic-way/current-issue> (accesat la data de 29 iunie 2023).

¹² „Self”, în *APA Dictionary of Psychology*, <https://dictionary.apa.org/self> (accesat la data de 28 iunie 2023).

Un creștin autentic meditează asupra înălțimii și adâncimii sufletului, asupra ideilor existențiale, dar mai ales asupra lui Dumnezeu. „Conceptul de meditație este larg răspândit în limbajul occidental actual”¹³. Semnificația și interpretarea sa variază foarte mult. În *APA Dictionary of Psychology* meditația este definită ca fiind

„contemplare sau reflecție profundă și extinsă pentru a obține o atenție concentrată sau o stare de conștiință altminteri alterată și pentru a obține o perspectivă asupra sinelui și a lumii”¹⁴.

Se poate observa că meditația din punct de vedere al psihologiei are o dublă orientare: asupra sinelui și asupra lumii. Putem distinge cel puțin cinci tipuri de meditație: meditația concentrativă, meditația mindfulness, meditația transcendentă¹⁵, meditația discursivă, meditația contemplativă. Meditația concentrativă este „un tip de meditație care se concentrează pe o imagine, un sunet, silabă, cuvânt sau frază sau asupra unui gând anume”¹⁶. Meditația mindfulness reprezintă „un tip de meditație în care o persoană își concentrează atenția asupra respirației sale, iar gândurile, sentimentele și senzațiile sunt experimentate liber pe măsură ce apar”¹⁷. Prin meditația mindfulness, cei care o practică devin foarte atenți la informațiile senzoriale și se concentrează la fiecare moment care se ivește. Potrivit *APA Dictionary of Psychology*, meditația transcendentă este

„o tehnică de meditație concentrativă pentru atingerea unei stări modificate de conștiință. [...] Versiunea modernă a disciplinei originale constă în șase pași care culminează prin a sta cu ochii închiși, repetând o mantră, în timpul a două intervale de 20 de minute pe zi. Repetarea mantrei ajută la blocarea gândurilor care distrag atenția și la inducerea unei stări de relaxare în care imaginile și ideile pot apărea din niveluri mai profunde ale minții și din sursa cosmică a tuturor gândurilor și a ființei”¹⁸.

¹³ „Meditation”, în Kocku von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion*, vol. I, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2006, p. 154.

¹⁴ „Meditation”, în *APA Dictionary of Psychology*, <https://dictionary.apa.org/meditation> (accesat la data de 28 iunie 2023).

¹⁵ „Transcendental meditation”, în *APA Dictionary of Psychology*, <https://dictionary.apa.org/transcendental-meditation> (accesat la data de 28 iunie 2023), a nu se confunda cu mișcarea apărută în anul 1977 în România, interzisă de regimul comunist în 1981.

¹⁶ „Concentrative meditation”, în *APA Dictionary of Psychology*, <https://dictionary.apa.org/concentrative-meditation> (accesat la data de 28 iunie 2023).

¹⁷ „Mindfulness meditation”, în *APA Dictionary of Psychology*, <https://dictionary.apa.org/mindfulness-meditation> (accesat la data de 28 iunie 2023).

¹⁸ „Transcendental meditation”, în *APA Dictionary of Psychology*, <https://dictionary.apa.org/transcendental-meditation> (accesat la data de 28 iunie 2023).

După cum s-a observat mai sus, practicarea meditației are un caracter universal, ceea ce înseamnă că există această noțiune în toate religiile, numai că ea este îmbrăcată în diferite forme și urmărește diferite scopuri. Definirea celor trei tipuri de meditație prezentate anterior sunt fundamentate pe doctrina religiilor orientale, însă tematica studiului se concentrează asupra meditației creștine. James Finley introduce două noțiuni, și anume: meditația discursivă și meditația contemplativă, pe care le asociază creștinismului. Meditația discursivă poate fi definită ca fiind „o reflectare curată asupra unui text biblic”¹⁹. Există apoi și meditația ce „duce la o legătură profundă cu divinitatea, mai presus de orice gând și imagine”²⁰, aceasta purtând numele de meditație contemplativă.

Laurence Freeman afirmă că „meditația este o cale de a fi în Hristos, care este Calea ce ne conduce dumnezeiește”²¹. Meditația nu este un mijloc prin care te poți sustrage din realitatea cotidiană, ci o „conștientizare și o deplină însușire a realității la nivelul intelectului”²². Creștinii nu sunt chemați să se elibereze de realitatea ce supără, ci să o trăiască și să o înțeleagă la modul cel mai înalt. Munca unui creștin este de a descoperi sinele în lumina veșnică a lui Hristos.

Desăvârșirea creștină – descoperirea sinelui

Laurence Freeman amintește de o imagine revelatoare: „În metrourile din Londra era un poster ce ar putea constitui un simbol al meditației. Cea mai mare parte din suprafața posterului era ocupată de un zid de cărămidă, dar în mijlocul zidului o parte din cărămizi au fost înlăturate, iar dincolo de zid se putea vedea cerul albastru și strălucitor. Acest poster pare o reprezentare a sentimentului ce ne cuprinde în timpul nostru: nevoia de a căuta liniștea și libertatea interioară.”²³. Oamenii deja sunt sătui de consumerismul egoist promovat de cei care ne conduc și caută mai mult descoperirea sinelui în lumina lui Dumnezeu. Aceasta este eliberarea și mântuirea. Aici este simțul omului modern cu privire la păcat și setea continuă după rugăciune.

Pentru creștini, decizia de a începe meditația este luată cu cea mai mare hotărâre și încredere că Iisus a rupt zidul egoismului în adâncurile naturii umane. Ceea ce El a realizat se răsfânge prin Duhul Sfânt asupra întregii omeniri. Cu

¹⁹ James Finley, *Christian Contemplative Meditation*, 17 iunie 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=wmiEWEAnkHE> (accesat la data de 29 iunie 2023).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Laurence Freeman, „Christian Meditation and Traditional Religion”, în *The Furrow*, vol. 40 (1989), nr. 2, p. 70.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 68.

toate acestea, problema majorității atunci când vine vorba de meditație constă în dificultatea de a crede că sinele lăuntric are vreo legătură cu Dumnezeu. Problema aceasta apare ca fond din cauza înțelegerii naturii umane ca fiind centrată în păcat, lucru care face ca afirmația „noi suntem prin fire buni, iubitori” să devină chiar scandalosă²⁴. S-a creat o imagine mult prea accentuată a sinelui păcătos. Vrem să ne pedepsim, mai degrabă decât să ne iubim. Mulți încearcă să amâne întâlnirea cu Dumnezeu de teama judecării, decât să Îl caute pe Dumnezeu în descoperirea sinelui. Catherine de Genoa afirma că ea nu L-ar fi putut cunoaște pe Dumnezeu, dacă nu s-ar fi cunoscut pe sine însăși²⁵.

Logosul – obiect și subiect al meditației creștine

Cine dorește să asculte și să înțeleagă cuvântul lui Dumnezeu trebuie să se pregătească, prin tăcere, pentru a-l putea auzi. Cuvântul lui Dumnezeu, în delicatețea lui, nu se face auzit în vâltoarea gândurilor proprii și a grijiilor. Sinele trebuie mai întâi golit de aceste gânduri, ca mai apoi să fie loc pentru primirea cuvântului. Căutarea liniștii este una dintre condițiile pentru a putea primi în inimă cuvântul cel dumnezeiesc. Mântuitorul Iisus Hristos de multe ori repeta: „Cine are urechi de auzit să audă!” (*Mt* 11, 15; 13, 9; *Mc* 4, 9.23; 7, 16; *Lc* 8, 8; 14, 35). Hans Urs von Balthasar vorbește spre o „deconectare”, despre „concentrarea conștiinței împrăștiată” și despre „străbaterea căii tainice spre înăuntru”²⁶. Spre deosebire de alte forme de meditație, negativitatea acestui aspect, de golire lăuntrică și de liniștire a tuturor gândurilor, pasiunilor și ideilor, duce spre un aspect pozitiv: primirea cuvântului. Dacă liniștea căutată nu ar avea ca rezultat primirea cuvântului, atunci toate eforturile ar fi de prisos.

Meditând asupra unui text biblic, spre exemplu, nu este un moment prielnic să fie realizată o exegeză a lui prin aducerea textelor paralele sau analizându-l în fel și chip. A medita asupra cuvântului Scripturii presupune a avea ca destinație pe Cuvântul Hristos, cel viu și veșnic, în cadrul textului „mă confrunt nemijlocit cu Cuvântul lui Dumnezeu”²⁷. Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu „poate fi înțeles doar prin destinul lui de ansamblu: drept cel care trăiește pentru noi, moare pentru noi și învie pentru noi”²⁸. Hristos, ca Dumnezeu-Om, nu poate nicidecum să fie

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Joan Chittister, „My deepest me is God - Saint Catherine of Genoa”, în *The Monastic Way*, <https://www.joanchittister.org/~joanchit/content/newsletters/monastic-way/current-issue> (accesat la data de 29 iunie 2023).

²⁶ Hans Urs von Balthasar, *Meditația creștină*, traducere Wilhelm Tauwinkl, Editura Carmelitana, Snagov, 2021, p. 21.

²⁷ *Ibidem*, p. 24.

²⁸ *Ibidem*.

constrâns de definiții individuale, fiind mai presus de orice definiție: „dorința ca din simțuri și imaginație să abstragem concepte finite pentru a-L atinge pe Dumnezeu ne poate doar îndepărta de Acela care S-a descris pe Sine drept «Calea» și «Ușa»”²⁹ Hristos în toate acțiunile sale omenești și dumnezeiești este Unul, descoperind în Sine și unitatea treimică. Unitatea și simplitatea gândului este cheia unei meditații reușite:

„în Unul – care din punct de vedere pur lumesc poate părea limitat – se află tot ce ne e necesar în această meditație pentru a auzi ceea ce ne poate spune Dumnezeu Unul și întreg în această unitate. Digresiunea – chipurile pentru a ne informa mai bine, pentru a ne îmbogăți cunoștințele – ar fi o formă de risipire”³⁰.

Lumina Duhului Sfânt în actualizarea evenimentelor istorice

Mulțimea înțelesurilor dumnezeiești și vastele întinderi ale Cuvântului se descoperă celui care meditează numai prin Duhul Sfânt. El este Cel care oferă puțința cunoașterii adâncurilor tainelor dumnezeiești: „Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu. Căci cine dintre oameni știe ale omului, decât duhul omului, care este în el? Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu. Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu” (1 Co 2, 10-12).

Una dintre îndrumările principale cu privire la realizarea meditației este următoarea:

„cel care meditează asupra unui eveniment biblic trebuie să se transpună în cadrul aceluia eveniment, să fie și el participant, să se transpună cât mai concret în scena asupra căreia meditează, să încerce să stea și el în ieslea din Bethleem alături de păstori, să participe la fuga din Egipt, să fie alături de Iisus în momentele grele ale vieții, să se bucure împreună cu Apostolii de Înviere sau să privească și el la Înălțare”³¹.

Meditația niciodată nu trebuie să se stingă în abstracțiuni lipsite de sens.

În ambianța Duhului Sfânt, evenimentele sunt ridicate mai presus de timp, ele nu sunt doar amintite sau rememorate în istorie, ci devin actuale în mintea celui care meditează asupra lor. Evenimentele sunt mereu trăite și explicate, ca și cum ele ar fi trăite de noi, pentru că în Duhul sunt mereu prezente. „Duhul a înălțat ceea ce s-a întâmplat odinioară în istorie – mai înainte de toată strădania

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem*, p. 26.

omului – deasupra oricărui timp istoric și l-a făcut omnitemporal, iar astfel mi l-a așezat deja în față ca fiind prezent, înainte chiar ca eu să mă străduiesc să-l duc în prezent în simultaneitate³². Această afirmație e întărită de cuvintele Mântuitorului: „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece” (*Mt* 24, 35) Aici nu doar aducem în memorie anumite evenimente trecute, ci le reprezentăm real în mintea și în inima noastră, împărtășindu-ne de ele.

Origen face referire și la o împărtășire din Cuvântul lui Dumnezeu întrupat în literă. El aduce ca argument atât pasajul din profetul Iezechiel, cât și cel din Apocalipsă, în care atât profetului, cât și apostolului li se cere să mănânce Cuvântul sub forma unui sul al cărții. Analizând aceste două pasaje, putem spune că „adevărata hrană a naturii raționale este Cuvântul lui Dumnezeu”³³ și „ce este mai potrivit pentru hrana sufletului decât Cuvântul”³⁴? Sufletul omenesc este cu adevărat însetat după Cuvântul dumnezeiesc, iar această sete nu poate fi potolită decât prin contemplarea lui, prin meditarea asupra Logosului:

„Așa cum pâinea corporală, când este introdusă în corpul celui nutrit, se preface în substanța acestuia, tot așa și «pâinea cea vie care coboară din cer» (*cf. In* 6, 31-33) – anume Cuvântul lui Dumnezeu – primită de minte și suflet, împărtășește putere celui care caută hrana în ea”³⁵.

Neglijarea cuvântului Evangheliei este la fel de gravă precum este nesocotirea Trupului și Sângelui Domnului:

„Voi cei care obișnuiți să asistați la Sfintele Taine, știți în ce fel, când luați Trupul Domnului, să-l păziți cu toată grija și venerația, ca să nu cadă din el vreo părticică [...]. Dacă folosiți o atât de mare grijă pentru Trupul Lui, și folosiți în mod justificat, cum ajungeți să credeți că este mai puțin grav să fie neglijat Cuvântul lui Dumnezeu, decât să fie neglijat Trupul Lui”³⁶?

Precum Logosul este luat în întregimea Lui. Este trup (*sarx*), dar inseparabil și Cuvânt întrupat în litera Scripturii. Această unitate ne arată că nu putem să facem o separație între Sfintele Taine și propovăduirea cuvântului Evangheliei. Între cele două este o diferență doar de substanță, conținutul este același. Același

³² *Ibidem*, p. 28.

³³ Hans Urs von Balthasar, *Meditația creștină*, traducere Wilhelm Tauwinkl, Editura Carmelitana, Snagov, 2021, p. 28.

³⁴ „Despre rugăciune XXVII”, traducere Teodor Bodogae, Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în *Origen. Scrieri alese*, II, Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. VII, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 258.

³⁵ *Ibidem*, XXVII, 9, p. 261.

³⁶ „Omilii la Exod”, XIII, 3, traducere Adrian Muraru, în *Omilii și adnotări la Exod*, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 365.

unire dintre Taină și cuvânt se impune și în meditație, iar ea este dată de lucrarea Duhului Sfânt.

„Această actualizare nu-l transpune, în niciun caz, pe cel care meditează doar în fața unui text, chiar dacă acesta poate avea semnificație supratemporală, ci în fața evenimentului însuși cuprins în el, care, odată cu aducerea în prezent, pierde tot ceea ce, din cauza veacurilor pe care le are în spate, l-ar putea face să pară învechit și uzat. Nu, evenimentul este ca și prezent pentru mine, cu totul nou, intact, de o tinerețe dumnezeiască. Ca și cum mi-ar fi destinat mie, tocmai mie, dintru început”³⁷.

Desfășurarea meditației

Unul dintre autorii patristici care fac referire la meditație este Sfântul Isaac Sirul (sec. VII). El expune în cuvântul al X-lea din opera sa *Cuvinte către singuratici*³⁸, 41 de capete care tratează această temă. Se pot distinge patru feluri de cunoaștere: cunoașterea lucrării trupului, cunoașterea lucrării subțiri și unificate, cunoașterea luptelor ascunse din primele două și cunoașterea lucrării luminoase care se face în Dumnezeu³⁹. Potrivit Sfântului Isaac, rugăciunea se împletește cu meditația, nu putem stabili o anumită ordine cronologică a lor, ci putem spune că ele se cauzează reciproc, rugăciunea naște meditație și meditația naște la rândul ei rugăciune, iar procesul se poate inversa:

„Aceasta din urmă [cf. cunoașterea lucrării luminoase care se face în Dumnezeu] se împarte în trei etape distincte: nu este numai decât luminoasă, ci la început e densă, dar apoi devine limpede. Așa cum la unii pomi dulceața vine de la soare, tot așa, când Duhul strălucește în inimile noastre, mișcările meditării noastre se apropie de limpezime: e ceea ce se numește viețuirea duhovnicească. Atunci mintea noastră e trasă în sus fără vreun act de voință din partea ei, iar printr-un fel de reflecție stă în uimire față de Dumnezeu. Mai mult, rugăciunea nu e singură, separată de aceste lucruri, ci mai degrabă e amestecată cu ele, uneori dându-le naștere, alteori născându-se din ele”⁴⁰.

³⁷ Hans Urs von Balthasar, *Meditația creștină*, traducere Wilhelm Tauwinkl, Editura Carmelitana, Snagov, 2021, p. 29.

³⁸ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici: despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată*, partea a II-a, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, ediția a II-a, Desis, Sibiu, 2007.

³⁹ *Ibidem*, p. 265.

⁴⁰ *Ibidem*.

În sprijinul acestei legături neîntrerupte între rugăciune și meditație vin și capetele 38-39:

„Meditarea limpede la Dumnezeu e sfârșitul rugăciunii sau, mai degrabă, e izvorul rugăciunilor în măsura în care rugăciunea sfârșește în gândirea la Dumnezeu. Uneori omul se mută de la rugăciune la minunata meditare la Dumnezeu, alteori rugăciunea se naște din meditare la Dumnezeu”⁴¹.

Sfântul Isaac arată că se poate medita și asupra virtuților, dar și asupra patimilor. Meditarea asupra virtuților și a lucrării faptelor bune duce la sporirea înțelepciunii:

„Dacă reflectează apoi la lucrarea virtuții, cum anume poate să-i placă lui Dumnezeu în curăția trupului, în osteneata rugăciunii, în curățirea trupului prin post, în rostirea psalmilor, în lupta împotriva a tot ce le împiedică; dacă mai reflectează la multele și diferitele feluri în care se împarte virtutea, și prin care din ele primește luminare și înaintează mai mult, dacă stăruie mai mult în acelea, gândindu-se și la ce se opune fiecăruia din aceste lucruri, atunci va spori încă mai mult în înțelepciune”⁴².

Meditarea la patimi și lupte duhovnicești duce la vindecarea sinelui de patimi:

„Dacă însă cineva meditează la patimi, la gânduri și luptele cu ele, cum anume se leagă gândurile unele de altele, care patimă se leagă de care, cum începe și sfârșește prima, care e putere fiecăreia, prin ce anume slăbesc și de unde își trag puterea, unul ca acesta se concentrează pe patimi și pe o minte vindecată”⁴³.

Meditarea la Dumnezeu însă este superioară celor două:

„Dacă meditează la Dumnezeu și umblă în cele ale Lui căutându-L doar pe Dumnezeu, atunci va fi luminat și le va cuprinde și pe cele dinainte [...] când mintea meditează la Dumnezeu, se ridică mai presus de luptă. Nu că biruie definitiv gândurile, stărnirile și patimile, ci domnește liniștit asupra lor și ele dispar. Nu e nici înfrângere, nici biruință, fiindcă nu mai sunt nici patimi, nici aduceri-aminte, nici tot ceea ce aduc ele, fiindcă omul acela a fost cu totul scos din lume: lăsând în urma ei, acolo unde e locul lor, orice gândire la ele, la variatele lor lucrări, la cunoașterea lor, mintea e scoasă din mijlocul lor”⁴⁴.

Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1021) descrie propria experiență a urcușului mistic spre contemplare:

⁴¹ *Ibidem*, p. 274.

⁴² *Ibidem*, p. 266.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 268.

„Fraților și părinților, mare e pogorârea și iubirea lui Dumnezeu față de oameni. [...] Căci punând eu început în unele ca acestea, ridicându-mă puțin din adâncul relelor și al întunericii, am fost cuprins de frică, întrucât sunt sufocat de relele mele, dar iubirea adevărată și dorirea binelui m-au întors în cea mai mare parte spre acest bine. [...] Un singur lucru mă scârbea în mijlocul acestora: obișnuința apucăturilor dinainte și obiceiul cel rău și iubitor de plăcere, care însă dispare prin lucrarea stăruitoare a rugăciunii, prin meditarea la cuvintele dumnezeiești și dobândirea deprinderii lucrurilor bune”⁴⁵.

Meditația este, așadar, un efort ce aduce alături de rugăciune curăția minții. Sfântul Grigorie Palama (1296-1359) face referire, deși nu prin termenii actuali, la meditația concentrativă, aflată în strânsă legătură cu rugăciunea dintr-un singur gând [μονολόγιστος]:

„Minte/inteligență se numește și activitatea [ἐνέργεια] minții/inteligenței constând din gânduri și înțelesuri, dar minte/inteligență este și puterea [δύναμις] care le activează pe acestea și care este numită de Scriptură *inimă* [καρδία]. Prin cea dintâi, care este și principala dintre puterile existente în noi, sufletul din noi este rațional, și anume atunci când activitatea minții/inteligenței se așază și se curăță ușor în cei ce zăbovesc la rugăciune, mai cu seamă în cea dintr-un singur gând”⁴⁶.

Sfântul Teofan Zăvorâtul (1815-1894) oferă multe instrucțiuni cu privire la meditație. Tomas Spidlik realizează un studiu cu titlul *Inima și Duhul în învățătura Sfântului Teofan Zăvorâtul – o fenomenologie ascetico-mistică*⁴⁷, în care se tratează problema interiorizării în teologia Sfântului Teofan. În cadrul acestui studiu, în capitolul al 4-lea se prezintă patru exerciții de evlavie: lectura, învățarea pe de rost și rugăciunea cu cuvintele proprii, meditarea și examenul de conștiință, însoțit de mărturisire și reculegere⁴⁸.

Potrivit Sfântului Teofan, meditația este o formă a rugăciunii interioare. Meditația este astfel o „rugăciune al cărei timp e fixat și a cărei temă e în general aleasă din textele liturgice”⁴⁹. Vedem aici că autorul identifică ideea că meditația nu este dezlipită nicidecum de rugăciune, ci este parte componentă a ei. Continuă apoi cu anumite povățuiri:

⁴⁵ Sfântul Simeon Noul Teolog, „Cateheza a XVII-a”, în *Cateheze – scrieri II*, ediția a II-a, traducere și studiu introductiv diac. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003, p. 194.

⁴⁶ Sfântul Grigorie Palama, *Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isibaste și alte scrieri dubovnicești*, traducere și studiu introductiv diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2005, p. 251.

⁴⁷ Tomas Spidlik, *Inima și Duhul în învățătura Sfântului Teofan Zăvorâtul – o fenomenologie ascetico-mistică*, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Deisis, Sibiu, 2011.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 342-355.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 348.

„Fixați-vă, în afara rugăciunii regulate, o oră specială: luați-vă cartea de rugăciuni, citiți și meditați rugăciunile pe care le găsiți acolo, străduiți-vă să le gustați, să le simțiți [...] e primul mijloc pentru a atrage mintea în inimă”⁵⁰.

Pornind de la versetul: „voi cugeta la Legea Ta” (Ps 118, 15), Sfântul Teofan sugerează că timpul alocat meditației ar trebuie să fie dimineața și seara. Un prim obiect al meditației este, prin urmare, rugăciunea liturgică, dar odată cu aceasta se va medita și asupra dogmelor. Toate adevărurile dumnezeiești sunt demne de a fi meditate:

„Un mod foarte ușor constă în a lua în fiecare zi un adevăr din catehism: să-l cercetăm sub toate aspectele lui, căutând să-l pătrundem bine și să-l înțelegem, apoi să tragem folos din el pe tot parcursul zilei ca dintr-o hrană duhovnicească”⁵¹.

O altă abordare constă în urmărirea evangheliei zilei:

„Nu e nevoie să scriem comentarii la Evangheliile, ci meditații, pentru ca fiecare cuvânt și fiecare gest al Mântuitorului să fie o mărturie solemnă a dumnezeirii Lui”⁵².

Alături de rugăciunea de dimineață se poate adăuga Evanghelia zilei:

„Citiți Evanghelia zilei după rugăciunea personală, citiți-o meditând-o, pentru a lua din ea cele de folos de care aveți nevoie”⁵³.

Pentru a prezenta o analiză mai amplă se poate trece și în sfera occidentală. Ignațiu de Loyola (1491-1556), întemeietorul ordinului iezuiților, în lucrarea sa *Exerciții spirituale*⁵⁴ menționează practicarea meditației. Meditația trebuie să fie precedată de rugăciune și de recunoașterea neputinței omenești:

„Rugăciunea pregătitoare este să cer de la Dumnezeu, Domnul nostru, harul ca toate intențiile, faptele și lucrările mele (în această meditație) să fie orânduie numai și numai în slujirea și cinstea mării Sale dumnezeiești”⁵⁵.

Această rugăciune este asemănătoare cu intenția copilului de a cădea în brațele Tatălui, iar aceasta nu constituie decât ultimul pas spre inima Tatălui,

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 349.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ignațiu de Loyola, „Exerciții spirituale”, nr. 46, în *Istoria pelerinului. Jurnalul mișcărilor lăuntrice. Exerciții spirituale*, trad. Antoaneta Sabău, Iulian Budău, S.J., Marius Taloș, Ed. Polirom, Iași, 2007.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 201.

căruia I se încredințează cu toată ființa lui, știind că Tatăl este cel care are mereu dreptate și cel care îi dă lumină sensului vieții sale.

„Astfel se exprimă și faptul că nu ne este îngăduit ca pregătirea inimii noastre să fie calculată să reușească pe socoteala noastră și spre avantajul nostru, ci ea constă tocmai în lăsarea oricărei voințe proprii să intre în profunzimea iubirii dumnezeiești dezinteresate”⁵⁶.

Ignațiu de Loyola oferă anumiți pași⁵⁷ în vederea practicării disciplinei meditației: un prim pas ar consta în aducerea în prezent a obiectului asupra căruia urmează a fi meditat; un al doilea pas ar fi să îi dăm lumina înțelesului nostru, să încercăm să îl pătrundem după puterea noastră; iar al treilea pas constă în aplicarea înțelesurilor noi descoperite în propriul nostru comportament.

Laurence Freeman descrie meditația ca fiind

„o disciplină/practică repetitivă, liniștitoare și de concentrare care conduce persoana în întregul ei în sărăcia duhului, în curăția inimii, în liniștire și astfel în rugăciunea lui Iisus. Este numită rugăciunea curată, pentru a fost curățită de orice alt mijloc de cunoaștere, cu excepția cunoașterii lui Dumnezeu”⁵⁸.

Meditația este, așadar, o practică ce duce la cunoașterea lui Dumnezeu, la contemplare și prin aceasta la unirea cu Dumnezeu. Meditația este numită aici rugăciune curată sau post al gândirii, pentru că mintea nu se mai îndeletnicește cu nimic altceva decât contemplarea lui Dumnezeu.

Tăcerea Cuvântului

Cuvântul și Fiul lui Dumnezeu se explică pe Sine Însuși nu doar în cuvintele pe care le rostește înaintea mulțimilor sau înaintea ucenicilor, ci și prin tăcerea Sa ziditoare. Hristos e Cuvântul în toate aspectele existenței Sale.

„Cuvântul rostit e ca vârful unui triunghi înfipt în pământ, care se deschide în sus, spre Infinit; cuvântul Său este doar ocazia oferită de a urca în acest spațiu deschis”⁵⁹.

⁵⁶ Hans Urs von Balthasar, *Meditația creștină*, traducere Wilhelm Tauwinkl, Editura Carmelitană, Snagov, 2021, p. 21.

⁵⁷ Ignațiu de Loyola, „Exerciții spirituale”, nr. 46, în *Istoria pelerinului. Jurnalul mișcărilor lăuntrice. Exerciții spirituale*, trad. Antoaneta Sabău, Iulian Budău, S.J., Marius Taloș, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 201.

⁵⁸ Laurence Freeman, „Christian Meditation and Traditional Religion”, în *The Furrow*, vol. 40 (1989), nr. 2, p. 69.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 36.

Un cuvânt închis în el însuși sau un cuvânt care s-ar răsfrânge numai asupra propriei persoane, nu ar putea să deschidă celui care îl ascultă orizonturile infinitului, ar fi un cuvânt sec și lipsit de înțeles deplin. Însă Dumnezeu Cuvântul își îndreaptă cuvântul spre oameni, dar nu ține acest cuvânt pentru Sine, ci îi orientează pe oameni spre Tatăl, cuvântul căpătând un înțeles infinit. Însă când observă că auditoriul în unele cazuri nu se folosește de acest cuvânt pentru a se înălța către idealuri mai înalte decât simplele vorbe pământești, alege să tacă.

„Atunci când vârful cuvântului rostit nu se deschide în sus («ei nu au înțeles că le vorbește despre Tatăl» *In* 8, 27), El întrerupe dialogul, desi «multe am de spus despre voi și de judecat. De ce mai vorbesc cu voi?» (*In* 8, 25). Această întrerupere a dialogului – care deja era un dialog al surzilor în cele mai dispute din Evanghelia după *In* – are loc definitiv la Pătimire, când orice îndemn de a pătrunde în adâncul Logosului devine zadarnic de la bun început. Astfel, Iisus tace în fața lui Caiafa (*Mt* 26, 63), a lui Irod (*Lc* 23, 9) și, în sfârșit: în fața lui Pilat (*Mt* 27, 12.14; *In* 19, 19) și vorbește doar prin tăcere⁶⁰.

Tăcerea lui Iisus era felul de a exprima Persoana Sa dumnezeiască, mai puternic decât orice afirmație.

Sfântul Ignatie Teoforul vorbește deseori despre tăcerea Logosului:

„Mai bine este să taci și să fii, decât să vorbești și să nu fii. Bine este a învăța, dacă cel ce învață și face. Unul este Învățătorul, Cel care a zis și s-au făcut, iar cele pe care le-a făcut tăcând sunt vrednice de Tatăl lui. Cel ce are cu adevărat cuvântul lui Iisus, acela poate să audă chiar tăcerea lui, ca să fie desăvârșit, pentru ca să facă, asemenea lui Iisus, prin cele ce spune și să se cunoască prin cele ce tace⁶¹. Cunoaștere vine, așadar, din tăcere, din liniștirea cuvintelor și a minții. Cuvântul lucrează și tăcând sau, mai bine zis, se descoperă și mai bine prin tăcere. Tot Sfântul Ignatie spune despre Logosul că e născut din tăcere: „Dumnezeu S-a arătat prin Iisus Hristos, care este Cuvântul Său ieșit din tăcere (σὴν)⁶². Vorbește apoi despre cele trei taine ale zămislirii, nașterii și morții Mântuitorului ca fiind „trei taine răsunătoare (μυστήρια κραυγής), care s-au făcut în tăcerea, în liniștea (ἡσυχία) lui Dumnezeu⁶³.”

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 36-37.

⁶¹ Sfântul Ignatie Teoforul, „Epistola către Efeseni”, XV, 1-2, trad. Dumitru Fecioru, în *Scriterile Părinților Apostolici*, Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 162.

⁶² Sfântul Ignatie Teoforul, „Epistola către Magnezieni”, VIII, 2, trad. Dumitru Fecioru, în *Scriterile Părinților Apostolici*, Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 167.

⁶³ Sfântul Ignatie Teoforul, „Epistola către Efeseni”, XIX, 1, trad. Dumitru Fecioru, în *Scriterile Părinților Apostolici*, Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. I, Editura Institutului

Sfântul Apostol Pavel, cunoscând taina răpirii, „a auzit cuvinte de nespuse, pe care nu se cuvine omului să le grăiască” (1 Co 12, 4). De aici reiese clar că de multe ori tăcerea apare pentru faptul că toate cuvintele omenești nu sunt potrivite pentru amploarea Cuvântului dumnezeiesc:

„Așadar, sunt cuvinte care se află dincolo de discursul uman și care totuși sunt o afirmație. Se poate spune că toate cuvintele lui Iisus rămân învăluite într-o zonă de tăcere, care tocmai că nu sunt o îngrădire a cuvântului Său, ci acele dimensiuni ale acestui Cuvânt ce nu pot fi auzite și de om”⁶⁴.

De multe ori în cadrul meditației se experimentează uscăciunea, lipsa de cuvânt și ariditatea, stări care pot duce la deznădejde. Însă, din contră, experiențele acestea își au rolul lor. Această uscăciune a meditației poate veni din trei motive: fie din neglijență, fie ca un imbold de a stăruii și mai mult în rugăciune, fie pentru experimentarea faptului că la ușa cunoașterii lui Dumnezeu nu se poate intra cu forța, ci numai pe măsura deschiderii lui Dumnezeu:

„Ceea ce în meditație se trăiește drept uscăciune sau noapte întunecată, poate fi, în același timp, în ascuns și în adevăr, cea mai strălucitoare apariție a iubirii. Astfel se confirmă definitiv că în meditația creștină orice tăcere este semnificativă. Sau, altfel spus, acolo unde, în sens pământesc, simțim lipsa cuvintelor, se deschid sferele supraexpresive ale Cuvântului și ale înțelesului”⁶⁵.

Concluzii

Meditația implică multă sârguință și răbdare din partea celui care o practică. Rezultatele meditației nu pot fi observate pe termen scurt, având în vedere nevoia de exercițiu. Ca orice virtute și practică bună, exercițiul meditației se dezvoltă în timp și nu ajunge la o finalitate, având în vedere conținutul ei: Logosul divin, ca Persoană dumnezeiască inepuizabilă în sensuri. Harul Duhului Sfânt oferă posibilitatea de a depăși barierele literii și de a atrage toată atenția asupra conținutului mesajului Evangheliei, de a-l transpune pe cel care o practică în cadrul acestui cuvânt și de a-l face să simtă mesajul acesta omnitemporal și care se adresează fiecărui individ în parte la nivel personal. De multe ori uscăciunea, lipsa de cuvânt sau tăcerea cuvântului pot fi semne ale înaintării în acest urcuș al meditării, dată fiind imposibilitatea discursului omnesc de a cuprinde adevărurile revelate. Însă această tăcere, asemănată cu experiența părăsirii harului,

Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 163.

⁶⁴ Hans Urs von Balthasar, *Meditația creștină*, traducere Wilhelm Tauwinkl, Editura Carmelitana, Snagov, 2021, p. 39.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 40.

nu constituie decât un îndemn de a practica mai intens acest exercițiu al minții, dar și de a-l practica puțin diferit, acordând o mai mare atenție propriilor realități interioare. În progresul meditației, există și posibilitatea căderii, spre exemplu, din pricina unui gând de mândrie, pe care practicantul nu îl simțea, dar care poate fi observat de duhovnic. Ca și oricare exercițiu spiritual, practicarea meditației implică și ascultarea de un povățuitor experimentat.

Meditația nu este o practică specifică numai monahilor, ci este recomandat să fie practică și de către mireni. Timpul alocat meditației este dependent de programul zilnic al creștinului. Cu siguranță un creștin contemplativ, un monah, va dedica mult mai mult timp meditației, însă și creștinul mirean are posibilitatea de a se bucura de aceleași roade duhovnicești dacă arată stăruință în lucrarea meditației. Lucrul acesta îl evidențiază Madeleine Delbrel, un veritabil asistent social și mistic al Bisericii Romano-Catolice. Ea spune că cei care se află în lume, în viața activă, beneficiază de o resursă mult mai rapidă și eficientă, asemenea petrolului, pentru a compensa împrăștierea lumii. Mireni beneficiază de „foraje verticale în adâncime”⁶⁶, pe când contemplativul se bucura de căldura lemnului din pădure. Însă acest foraj necesită o perioadă mult mai lungă de timp și multă răbdare.

În general, creștinul care pune în practică meditația are un singur scop: să îl cunoască pe Dumnezeu, să se unească cu El, să se adape din izvorul nesecat al harului, iar acest lucru duce la simplitate. Simplitate este atunci când omul nu caută nimic altceva decât se bucură de Dumnezeu și în toate să facă voia Lui:

„Nu știința multă hrănește și îndestulează sufletul, ci simțirea și savurarea lăuntrică a lucrurilor”⁶⁷.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁷ Ignațiu de Loyola, *Exerciții spirituale*, nr. 2, în Ignațiu de Loyola, *Istoria pelerinului. Jurnalul mișcărilor lăuntrice. Exerciții spirituale*, trad. Antoaneta Sabău, Iulian Budău, S.J., Marius Taloș, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 178.

Metafizică integrală sau ontologie teologică în *Ghidul rătăciților* al lui Moise Maimonide?*

Drd. Constantin-Radu ILIESCU

Abstract:

Starting from the distinction integral metaphysics – theological ontotheology, as sketched by Georges Vallin, we wonder whether the treatise of the peripatetic Moses Maimonides is really an attempt to reconcile the literalism of the Mosaic Law with Greek rationalism, or whether we can have higher expectations. In spite of this cliché, which is the result of a narrow and partial reading, we discover a pedagogy strongly anchored in the clothes of the specific tradition, designed to select and train the contemplative vocation to reach the universal metaphysics.

Keywords:

Moise Maimonides, metaphysics, ontotheology, hermeneutics, Guide for the Perplexed, Georges Vallin, unio mystica

„Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă.”
(Ludwig Wittgenstein)

Introducere

Interogația pe care am formulat-o în titlul cercetării și căreia ne vom strădui să-i aducem răspuns în prezentul studiu nu este lipsită de miză. Conștienți fiind că orice tradiție spirituală este supusă entropiei, considerăm că prezența metafizicii integrale, așa cum o definește filosoful Georges Vallin, este semnul cel mai sigur al conservării caracterului intelectual pe care trebuie să-l conțină tradiția spirituală.

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

Vom prelua cadrul conceptual pus în operă de cercetătorul francez pentru a-l aplica la *Ghidul rătăciților* elaborat de către Rabinul Moise Maimonide. Intenția noastră este să evaluăm în cursul cercetării dacă starea iudaismului, așa cum se prezenta în lumea islamică a secolului XII după Hristos, era în măsură să satisfacă cele mai înalte aspirații intelectuale ale practicantului. Avem în vedere faptul că perioada și locul erau cele ale întâlnirii mai multor tradiții: islam, creștinism, iudaism, moștenirea greacă, pericolele derutei și al pierderii celor mai strălucite minți nefiind deloc mici. Efortul pe care ni-l asumăm îl vedem ca pe o extindere a reflecțiilor lui Georges Vallin într-un spațiu spiritual în care, la vremea redactării lor, nu s-a aventurat.

Cadrul conceptual

În 1959, filosoful Georges Vallin publica la Paris singura lucrare de metafizică comparată scrisă până acum¹, în cadrul căreia utiliza metoda comparațiilor transversale (de la conținut la conținut). Cercetarea pe care a elaborat-o avea în vedere lucrările din câmpul oriental (*Bhagavad-Gita*, hindusul Shankara și buddhistul Nagarjuna), tradiția greacă (Platon, Plotin și Aristotel), creștinismul (Toma d'Aquino, Meister Eckhart, Ioan al Crucii, Vasile cel Mare, Dionisie Areopagitul). Dintre metafizicile „de autor”, a făcut apel la teoriile lui Martin Heidegger, Edmund Husserl, Henri Bergson, Jean-Paul Sartre, mai ales pentru a compara Neființa cu Neantul. Acest efort intelectual a fost organizat în funcție de axa metafizică–ontologie la nivel conceptual și apofază–dogmatică la nivel pragmatic².

Platon a avut doi urmași iluștri: Aristotel și Plotin. Stagiritul s-a revoltat împotriva transcendenței Ideilor și a doctrinei reminiscenței platoniciene³. Plotin a expus într-o manieră didactică doctrina metafizică formulată în *Dialoguri*. Ca urmare a contestării pe care a formulat-o, Aristotel a *redus* metafizica la ontologie, o concepție abstractă și teoretică ce implică negarea universalității principiale, propunându-și studiul ființei ca ființă și meditația asupra lui Dumnezeu conceput ca Individ suprem (aspectul „personal” al Principiului). Plotin a ales să nu

¹ Facem referire la *La perspective métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

² Este bine de înțeles dintru început că aceste clasificări sunt de tip didactic, nefiind vorba de antinomii sau conflicte: în *Résumé de la métaphysique intégrale*, Frithjof Schuon afirmă că „metafizica pură se regăsește în mod necesar în dogmele privite ca simboluri universale”, p. 36. Dogmele sunt cristalizarea în limbaj a adevărilor metafizice inefabile aflate în căutarea unei expresii, iar această întâlnire între dogmatică și metafizică se petrece sub forma unei coagulări, a unei cristalizări a universalului în local și a eternității în temporalitate. Nu intenționăm să epuizăm aici această problematică.

³ Georges Vallin vorbește despre „primul paricid care este la originea metafizicii sistematice occidentale” (*La perspective métaphysique*, p. 224).

renunțe la nimic, drept pentru care a reformulat cu fidelitate în spațiul european metafizica socratico-platonice, păstrând intactă doctrina care presupune mai întâi de toate depășirea tuturor concepțiilor limitate, dogmatice și sistematice⁴.

Putem spune că ontologia teologică este o „metafizică sistematică”⁵, în vreme ce metafizica integrală este o „hiperontologie” sau „supraontologie”⁶ (conștiința Supra-Ființei sau a Neființei, care nu trebuie confundată cu indeterminarea de sărăcie⁷ promovată de metafizicile moderne ale unui Sartre sau Bergson). Georges Vallin vorbește despre perspectiva metafizică pentru a sublinia astfel că metafizica ancorată unui spațiu tradițional nu este un sistem⁸ (putem spune că este esențialmente a-sistemică), refuzând cu obstinație închiderea în limitele unei formulări oricât de înalte. De aceea, din punctul de vedere al căutătorului, nu îmbracă forma unei „științe riguroase”⁹. Avem de-a face aici cu o neîncredere în expresia formală, pornind de la constatarea lipsei de comună măsură între caracterul indefinit al implicațiilor acestei perspective și posibilitățile finite ale limbajului.

Pe de altă parte, perspectiva metafizică îngemănează universalitatea conținutului doctrinal cu înrădăcinarea într-o tradiție spirituală determinată¹⁰. Fie că este vorba de o tradiție mitologico-metafizică așa cum este hinduismul lui Shankara sau lumea lui Platon, fie că este o religie monoteistă avraamică, metafizica nu poate supraviețui în lumea sublunară fără un vehicul care să-i confere posibilități de expresie particulare, puncte de plecare familiare căutătorului, iar acest vehicul este revelația. Metafizicianul percepe esența formelor, transparența lor simbolică, dar le știe și rostul, funcția soteriologică activă adaptată unui anumit loc, unei epoci și unui „temperament”¹¹, de aceea nu va fi niciodată un răz-

⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁵ *Ibidem*, p. 46.

⁶ *Ibidem*, p. 56. Cuvântul *méontologie*, creat de Vallin, este format din prefixul negativ „mé” alipit la „ontologie”. Ar fi vorba despre o non-ontologie, dar nu în sensul de contrazicere sau anulare, ci în acela de depășire, supra-ontologie, meta-ontologie.

⁷ *Ibidem*, p. 73, nota 41.

⁸ Georges Vallin afirmă că este vorba despre „o viziune asupra Ființei și a Lumii care nu ar putea, din cauza însăși a ilimitării sale interne sau a universalității sale, să fie închisă în limitele unei formulări oarecare.” (*Ibidem*, p. 53) Faptul că își refuză tentația sistemului nu înseamnă că anumite formulări „deschise” nu ar fi cu putință. Aceste deschideri trebuie să fie niște moduri coerente și sugestive de organizare a tăcerii metafizice.

⁹ *Ibidem*, p. 53.

¹⁰ *Ibidem*, p. 61.

¹¹ *Ibidem*, p. 81. Nu trebuie făcută confuzia cu temperamentul psihologic, sensul fiind mai degrabă cel de mentalitate asociată unui spațiu geografic mai vast. Dar trebuie să admitem că mentalitățile marilor spații au preferințe față de anumite temperamente psihologice. De exemplu, spațiul european este tributار unei „mentalități pasionale și dogmatizante” (*Ibidem*, p. 62).

vrătit, sau mai bine zis un *re-formator*. Metafizicianul pur (și îi avem în vedere pe Pseudo-Dionisie Areopagitul, pe Grigorie de Nissa, pe Maxim Mărturisitorul) este discret, înrădăcinat puternic în exoterismul tradițional, cu care nu se află în conflict, dar mai ales ortodox și în formă, și în fond.

Ontologia tradițională este expresia doctrinară care înfățișează Absolutul ca Principiu, Cauză primă a ființelor și a lumii. Absolutul este conceput exclusiv în funcție de raporturile sale cu manifestarea. Absolutul ontoteologic nu este radical transcendent, statutul său de Cauză primă punându-l într-o continuitate existențială cu existențele finite, în raport cu care nu este decât Principiu producător¹². Nu este nici radical immanent, realitatea creaturii găsindu-se redusă la statutul său existențial. Omul, a cărui esență se identifică cu condiția sa de „animal rezonabil”, își închipuie sinele său, precum și lumea și Principiul metacosmic, în funcție de realitatea „substanțială” a finitului mai degrabă decât funcție de realitatea „esențială” a Infinitului¹³. Aristotelismul este astfel fundamentat pe o răsturnare a relațiilor metafizice dintre Esență și Substanță.

Perspectiva metafizică ne face să trecem de la coexistența la coincidența contrariilor. Opoziția fundamentală care domină ontoteologia este cea dintre Infinit și finit (sau între Dumnezeu și lume). Ea ne face să înțelegem că la origina limitărilor ontoteologice se află refuzul sau uitarea Infinitudinii integrale a Absolutului¹⁴. Postulatul care se găsește la rădăcina perspectivei metafizice este cel al coincidenței Infinitului cu finitul¹⁵. La aceasta se adaugă coincidența paradoxală între transcendență (Unul care este unul) și imanența integrală (Unul care este). Dacă ontologia teologică este speculație intelectuală, perspectiva metafizică presupune o imperioasă exigență de realizare spirituală.

Nu trebuie să credem, în urma acestei expunerii succinte, că ar exista un conflict între metafizica integrală și ontologia teologică. Așa cum spune explicit Georges Vallin¹⁶, atât timp cât se bucură de o înrădăcinare tradițională, ontologia este perfect legitimă. Limitarea sa, pe care o opune expansiunii cunoașterii integrale, este suplinită de credință, adică de adeziunea volitivă la un adevăr problematic. Se poate spune chiar că voința manifestată prin credință suplinește deficiențele la nivel „teoretic”, având o funcție intelectuală, dar și pe planul „existențial” al vieții spirituale.

Aparatul conceptual pus la dispoziție de Georges Vallin nu are în sine nimic excentric. De altminteri, a pretinde elemente de noutate sau originalitate

¹² *Ibidem*, p. 134.

¹³ *Ibidem*, p. 225.

¹⁴ *Ibidem*, p. 220.

¹⁵ *Ibidem*, p. 241.

¹⁶ *Ibidem*, p. 127.

în legătură cu metafizica ar fi funest. Dilema „metafizică” sau „ontologie” este tratată și de Jean Borella în *Aux sources bibliques de la métaphysique* (2015)¹⁷. Metafizica ar fi, conform filosofului catolic, știința adamică de a raporta direct și spontan efectele cosmice la Cauza lor transcendentă. Sufletul adamic posedă în el, înnăscute, „habitus-urile inteligibile” (adică posibilitățile determinate de inteliecție)¹⁸, în virtutea cărora nu avea nevoie să cerceteze, să analizeze, să reflecteze și să deducă pentru a sesiza esența a ceea ce vedea. Conform lui Toma d’Aquino, la autoritatea căruia Borella face apel, intelectul Adamic posedă știința principală care rezultă dintr-o participare la lumina increată a Verbului, fiind, într-un anumit sens, o emanație a intelectului divin. Prima formă a metafizicii este capacitatea de a concepe un obiect care se prezintă intelectului în virtutea principiilor conferite prin „specii infuze” (sau idei înnăscute). De aceea Adam percepe creaturile ca „efecte inteligibile” ale Esenței divine.

După alungarea din Paradis, metafizica devine „cunoașterea cunoașterii”, știința inteligenței care se educă pe sine și învață din sine principiile care fac toate lucrurile inteligibile¹⁹. Din punct de vedere al formei, metafizica de după cădere este o hermeneutică a inteligenței făcută de ea însăși, ca emanație a adevărului divin, iar din punct de vedere al conținutului este cunoașterea principiilor prime și a rașunilor a tot ceea ce este.

Metafizica din Ghidul rătăciților

Cea mai mare lucrare a filosofiei iudaice, cea care inaugurează de fapt domeniul, a fost scrisă în secolul XII de un rabin al cărui nume latinizat este Moise Maimonide. Nu se adresează marelui public, de aceea autorul precizează că cititorul ei trebuie să fie „omul religios, în sufletul căruia adevărul Legii s-a întemeiat și a devenit obiect de credință, perfect în religia și în moravurile sale, care a studiat științele filosofilor și cunoaște diferite subiecte tratate de aceștia, și pe care rașunea omenească l-a atras și călăuzit pentru a-l duce în domeniul său, dar care este stânjenit de aspectul literal al Legii [...] astfel încât a rămas agitat și tulburat”²⁰, după cum ni se spune în remarcile introductive. Scopurile mărturisite sunt concilierea interpretării Scripturii cu rașunea filosofică, apoi explicarea

¹⁷ Este vorba mai cu seamă de subcapitolul 2 al capitolului III: „Despre cuvânt și despre lucru”, în care aflăm că termenul a fost consacrat de comentariul lui Averroes la *Metafizica* lui Aristotel, redactat în secolul XII, același cu cel al *Ghidului rătăciților* lui Moise Maimonide.

¹⁸ Jean Borella, *Aux sources bibliques de la métaphysique*, L’Harmattan, Paris, 2015, p. 124.

¹⁹ *Ibidem*, p. 132.

²⁰ Moise Maimonide, *Le Guide des égarés*, traducere din arabă de Salomon Munk, Editions Verdier, Paris, 1979, introducere.

alegoriilor „foarte obscure”, îndepărtarea celor mai grave confuzii. Așadar, un manual de hermeneutică pentru practicanții care vor să treacă dincolo de aspectul literal. În același loc sunt pomenite pentru prima dată *Ma'ase berechith* (referatul creației) – știința fizicii – și *Ma'ase mercaba* (viziunea carului ceresc) – știința metafizicii²¹. Introducerea în aceste două arii ale cunoașterii se află împrăștiată în tratat, rămânând ca cititorul să culeagă fiecare element și să le pună cap la cap, pentru a putea să continue reflecția din punctul în care o lasă Maimonide, dacă are calificarea intelectuală necesară. Pentru a nu avea dubii privind importanța lor, pe la mijlocul *Ghidului* ni se repetă:

„[...] căci scopul principal al acestui tratat nu este altul decât acela de a explica ce este posibil de explicat din *Ma'ase berechith* și *Ma'ase mercaba* [...]”²².

E o lectură cu cifru, adresată celor capabili.

Hermeneutică, filosofie, metafizică – acestea sunt cele trei teme majore ale lucrării. În studiul nostru suntem interesați până unde merge dimensiunea metafizică: se oprește la ontologia teologică de sorginte aristoteliciană sau accede la orizontul metafizicii integrale, cu tot ce presupune ea? Salomon Munk, traducătorul în limba franceză și unul dintre marii ei exegeți, nu ezită să stabilească o corespondență între *Ma'ase berechith* și *Ma'ase mercaba*, pe de o parte, și fizica, respectiv metafizica lui Aristotel²³. Dacă evaluarea ar fi corectă, atunci n-ar trebui să ne așteptăm la altceva decât la posibilitățile metafizice ale Stagiritului, ale căror limite le-a descris deja Georges Vallin. Și este foarte adevărat că scolasticul Toma d'Aquino a fost influențat de lucrarea lui Moise Maimonide, argument care pare să confirme teza lui Salomon Munk.

²¹ *Ibidem*, introducere, p. 10.

²² *Ibidem*, 2.29, p. 341. Recurgem în cazul trimiterilor la *Ghidul rătăciților* la notația consacrată în studiile maimonidiene: prima cifră face trimitere la partea 1, 2 sau 3, iar al doilea număr după punct trimite la capitol. Astfel, 2.29 se va citi partea a doua, capitolul 29. Ediția la care trimite paginația este cea apărută la Verdier, 1979. Referitor la traducerea titlului lucrării, publicată în limba arabă sub denumirea *Dalalat al-Hairin*, iar în traducerea în ebraică întreprinsă de Ibn Tibbon, sub numele *More Nevukim*, ne-am oprit asupra preluării prin calchiere a opțiunii în limba franceză *Ghidul rătăciților*, conștienți fiind că opțiunea în engleză a lui Shlomo Pines, *The Guide for the Perplexed*, surprinde mai bine intenția autorului, de a-l scoate pe ucenicul său din starea de perplexitate.

²³ Salomon Munk, vol. 1, nota 2, p. 9. Am consultat două ediții ale traducerii lui Salomon Munk, cea apărută la Verdier, în 1979, de aproximativ 700 de pagini, care se adresează cumva marelui public interesat, și o ediție amplă, științifică, în trei volume de 800-900 de pagini fiecare, îmbogățită cu note și referințe lingvistice, accesibilă în reeditarea de la Gorgias Press din 2010, și care reia originalul din 1856-1866, apărut la Paris. Această notă a traducătorului și exegetului Salomon Munk figurează în traducerea „mare”.

Numai că precauțiile pe care și le ia Rambam atunci când se pregătește să transmită *Ma'ase mercaba* sunt cu adevărat semnificative, începând cu reținerea autoimpusă în siajul unei tradiții pedagogice talmudice:

„Dacă aceștia [înțelepții Torei – nota noastră], care nu aveau nimic de pierdut explicând cu claritate, s-au servit, în învățarea celorlalți, de cuvinte luate cu sens figurat și au folosit imagini, cu atât mai mult trebuie ca noi, oameni religioși, să evităm să spunem cu claritate lucruri a căror înțelegere este dificilă pentru vulg.”²⁴.

Într-un mod contraintuitiv pentru pedagogia contemporană, lucrurile înalte sunt transmise în mod obscur pentru a fi selectați astfel cei cărora li se adresează. Nu există dorința unei transmițeri cantitative, ci cea a găsirii vocațiilor adecvate receptării. Avem de-a face cu dorința implicită de selectare și formare a singurei elite vrednice de acest nume, elita intelectuală²⁵.

Capitolul 1.33 al *Ghidului*, numit „Studiul metafizicii”, începe cu avertismentul că nu se începe studiul cunoașterii sacre cu metafizica, pentru că ar avea ca rezultat „nu doar tulburare în credințe, ci pură ireligiozitate”²⁶. Și ni se oferă alegoria hrănirii pruncului cu carne și vin, care sunt bune în sine, dar nu pentru stadiul în care se găsește omul la vârsta aceea. Oricât de înaltă ar fi vocația, întâlnirea cu metafizica înainte de îndeplinirea unor condiții pregătitoare ar fi devastatoare. Condiții pentru introducerea în *mercaba*: 1) ucenicul să fie înțelept (să posede cunoștințele din care să extragă noțiunile preliminarilor speculației); 2) să fie inteligent, pătrunzător și cu o perspicacitate naturală, sesizând un subiect pornind de la cea mai ușoară indicație²⁷. În capitolul 1.34, Maimonide vorbește din nou despre condiții, afirmând că umilința, supunerea și marea pietate trebuie să se întovărășească cu știința. Din nou condițiile: a) ucenicul să aibă o perfectă măiestrie în relațiile sociale; b) și în științele speculative; c) și să dețină inteligența naturală; d) și o bună elocvență; e) să fie bătrân.²⁸ Așadar, vorbim despre buna mobilare a celor trei etaje ale minții: dibăcia, inteligența și înțelepciunea, la care se adaugă capacitatea de expresie și vârsta înaintată, toate acestea pe fondul unei desăvârșiri a virtuților morale.

²⁴ *Ibidem*, 1.17, p. 50.

²⁵ Sensul cuvântului „intelectual” este cel consemnat de Georges Duby în faimoasa împărțire tripartită a lumii medievale: *oratores, bellatores, laborantes*. Intelectualul lumii tradiționale nu este un erudit sec, ci un cunoscător în rugăciune. O elită intelectuală este una formată din oameni a căror cunoaștere este impregnată de sfințenie și rugăciune.

²⁶ *Ibidem*, 1.33, p. 75.

²⁷ *Ibidem*, 1.33, p. 76.

²⁸ *Ibidem*, 1.33, p. 82.

În același capitol ne sunt expuse cauzele care întârzie studiul metafizicii. Primul ține de dificultatea lucrului în sine, subtilitatea și profunzimea lui. Starea de incapacitate a minții oamenilor în general, a căror perfecțiune încă nu a ajuns în act, îi îndepărtează și ea pe mulți. Trecerea de la potențial la realizare ține de lungi studii pregătitoare care îi plictisesc pe aspiranți. Este vorba despre logică, matematici, științele fizice (așa cum se înfățișau ele înaintea revoluției epistemologice a lui Francis Bacon, cosmologia fiind cea dinainte de Nicolaus Copernic). Precauții speciale vizează realizarea virtuților morale, în absența cărora virtuțile raționale (cunoașterea lucrurilor inteligibile) nu pot înflori. Anumite dispoziții temperamentale, cum ar fi aplecarea spre violență, absența castității, frivolitatea sau zăpăceala imposibil de corectat anulează orice chemare spre metafizică. Ultimul impediment în calea transmiterii metafizice ține de organizarea vieții proprii. Chiar și cel care a atins perfecțiunea, dacă se lasă absorbit de lucrurile necesare, dar mai ales de cele nenesare, își vede aspirațiile speculative slăbite și în cele din urmă copleșite, iar capacitatea lui de percepție scade până la confuzie.

Date fiind aceste impedimente, *Ma'ase mercaba* nu poate fi transmisă tinerilor, pentru că aceștia nu o pot primi din cauza „flăcării tinereții”, care trebuie să se stingă pentru a lăsa loc calmului și liniștii:

„Abia atunci vor dori ei înșiși să se ridice la acest înalt nivel al percepției lui Dumnezeu, vreau să spun al percepției metafizice care a fost desemnată prin denumirea de *Ma'ase mercaba* [...]”²⁹

Așadar, metafizica despre care vorbește Rambam este totuna cu perceperea lui Dumnezeu, numită adesea „secretele Torei”.

Moise Maimonide spune de mai multe ori că interzis să se transmită *Ma'ase mercaba*, cu excepția unei transmiteri orale și care se adresează unui singur individ având calitățile pe care le descrie, și doar primele elemente³⁰. Formularea acestei interdicții trebuie căutată în *Talmudul babilonian*, tratatul *Haghiga*, 13a: „Nu se transmit nici măcar primele elemente decât unui președinte de tribunal, și doar dacă are inima frântă.” Receptorul predaniei metafizice trebuie să fie deci versat în principiile și cazuistica Legii mai bine decât toți, dar cu inimă smerită și umilă³¹. Să fie mare, dar conștient că e mic; să fie important, dar pătruns de

²⁹ *Ibidem*, 1.33, p. 82.

³⁰ *Ibidem*, observații preliminare la partea a treia, p. 409.

³¹ Într-o altă lucrare elaborată de Moise Maimonide, *Mishneh Torah*, care în fapt este o recodare a Torei după modelul Mishnei talmudice a lui Yehuda HaNasi din secolul II după Hristos, primul dintre cele paisprezece volume se numește *Sefer HaMadda* (Cartea cunoașterii). Este lucrarea metafizică prin excelență care expune în cinci capitole (Hilhot) pregătirea evreului pentru cunoașterea sacră. Cel de al cincilea se numește *Teshuvah*, adică pocăința, stabilind coordonatele

insignifianța proprie. Rambam trebuie să respecte această injoncțiune talmudică, pentru a nu ieși din cadrul tradițional în care se află. De aceea trebuie să admitem că *Ghidul* oferă, sub forma considerațiilor legate de viziunea lui Ezechiel, de alegoriile limbajului profetic, de doctrina atributelor negative, doar primele elemente pornind de la care cei chemați pot reconstitui metafizica. Lucrurile cele mai înalte sunt trecute sub tăcere³².

În *La perspective métaphysique*, Georges Vallin afirmă că hainele metafizicii sunt: apofaza, simbolul și mitul, în timp ce expresia ontoteologiei este dogmatismul. Metoda apofatică și antinomică este analizată la Shankara, Plotin și Meister Eckhart. Transcendența radicală, corelativă unei imanențe nu mai puțin radicale, este transmisă în perspectiva metafizică prin metoda apofatică a teologiei negative³³. Nu este deloc întâmplător faptul că metoda exegezei simbolice este utilizată de Dionisie Areopagitul, Grigorie de Nissa și Maxim Mărturisitorul, sfinți ortodocși cu înaltă vocație metafizică³⁴. Vom ignora în studiul nostru caracteristicile speciale ale dogmatismului ontoteologic, concentrându-ne în cele ce urmează pe evidențierea reperelor care indică prezența metafizicii la Maimonide, pe lângă condițiile și impedimentele legate de *Ma'ase mercaba* deja enunțate.

Există în *Ghidul rătăciților* un îndemn recurent la cunoașterea lui Dumnezeu. Doar cel care-l cunoaște pe El „găsește harul în fața ochilor săi”, și nu cel care se limitează la a posti și a se ruga³⁵. Într-un mod fără ocolișuri, Rambam stabilește întâietatea căii intelectuale față de cea devoțională în parcursul apropierii de Dumnezeu. După riguroase clarificări de natură lexicală, după eliminarea antropomorfismelor, urmează capitolele care expun doctrina teologiei negative: 1.58 (Sensul negativ al atributelor), 1.59 (Atributele negative) și 1.60 (Necesitatea atributelor negative). Doctrina profetismului nu este decât expunerea pe larg a unui model antropologic care din multe privințe nu este decât reactualizarea

acestei practici ca o condiție pentru dobândirea apropierii de Dumnezeu. O versiune integrală, bilingvă, a *Mishnah Torah* poate fi găsită pe site-ul Chabad.org, la adresa: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/682956/jewish/Mishneh-Torah-Rambam.htm, în traducerea lui Eliyahu Touger. O ediție comentată în 18 volume a fost elaborată de Baruch Bradley Davidoff, *Studying Rambam. A Companion Volume to the Mishneh Torah*, Rambam Press, 2019.

³² Această abordare nu are în sine nimic excepțional, oricât de neobișnuită ar fi pentru spiritul modern. În *Résumé de métaphysique intégrale*, Frithjof Schuon o expune explicit: „Rațiunea de a fi a unei doctrine este, nu aceea de a oferi prin intermediul cuvintelor cunoașterea totală, ci pur și simplu de a indica punctele de reper care pot permite accesul la această cunoaștere – cu ajutorul Cerului – sau mai degrabă la elementele sale esențiale.” (p. 2). Cunoașterea metafizică nu se lasă deci comunicată discursiv, ca o știință modernă.

³³ Georges Vallin, *La perspective métaphysique*, p. 95.

³⁴ *Ibidem*, p. 71.

³⁵ Moise Maimonide, *Ghidul*, 1.54, p. 124.

antropologiei paradisiace. Capitolele care succed lui II.32 (Trei teorii despre profeție), până la începerea părții a treia, tratează *in extenso* ceea ce am putea denumi *Homo metaphysicus*, vocația contemplativă în act.

Însă doar după ce dobândește cunoașterea axiomelor adevărate și sigure, după ce a învățat regulile silogismelor și ale demonstrației, precum și modul de a se apăra împotriva erorilor intelectuale, abia atunci cititorul poate aborda cătarea „Feței lui Dumnezeu” (*Iș* 24, 11)³⁶ Capitolul 54 „Atributele biblice sunt alegorii”. În *Iș* 33, 13, Moise îi adresează lui Dumnezeu două rugăciuni: a) să-i cunoască adevărata esență și 2) să-i cunoască atributele. Dumnezeu îi răspunde: a) promisiunea de a-l face să-i cunoască toate atributele, care sunt acțiunile sale; b) esența sa nu ar putea fi percepută în întreaga ei realitate; c) există un punct de vedere speculativ din care poate fi perceput tot ceea ce omul poate percepe. Acest punct de vedere (perspectivă) ține de metafizică.

Controverse și lămuriri

În introducerea la traducerea pe care o face *Ghidului*³⁷, Shlomo Pines formulează o teză surprinzătoare, conform căreia lucrarea ar conține limitări puse cunoașterii omenești în ceea ce privește ființele cerești și corpurile cerești. Învățătura esoterică ar fi o critică a oricărei cunoașteri despre Dumnezeu și o respingere a oricărei cunoașteri nonempirice. Rambam ar fi, în această lectură stranie, un filosof antimetafizic, un cripto-kantian³⁸, cum afirmă Herbert A. Davidson. Argumentele pe care savantul le aduce în sprijinul opiniei sale țin de comentariul pierdut al lui Al-Farabi la *Etica Nicomahică* a lui Aristotel și o afirmație făcută de Ibn Bajja, coroborate cu influența decisivă pe care cei doi au avut-o asupra filosofiei lui Moise Maimonide.

Împotriva acestei lecturi pătinoare și limitate a argumentat Herbert A. Davidson în studiul său *Maimonides on Metaphysical knowledge*, publicat în 1995. A fost, după cum mărturisește, foarte complicat, întrucât, pe de o parte, autoritatea lui Shlomo Pines era consolidată, iar pe de altă parte, exegeza maimonidiană înclina spre ideea că ceva foarte important este trecut sub tăcere în paginile *Ghidului*. Nu ar fi vorba despre ceea ce autorul însuși mărturisește că nu-i este permis să comunice *ex cathedra*, și anume *Ma'ase mercaba*, ci de ceva secret, așa cum modernii concep secretul, un mesaj ascuns care răstoarnă totul,

³⁶ *Ibidem*, 1.5, p. 36.

³⁷ Moise Mimonides, *The Guide for the Perplexed*, traducere de Shlomo Pines, Chicago, University of Chicago Press, 1963.

³⁸ Herbert A. Davidson, „Maimonides on Metaphysical Knowledge”, in *Maimonidean Studies*, vol. 3 (1995), pp. 52-53.

și nu după accețiunea tradițională a esoterismului, adică o sumă de concepte la vedere, dar dificil de înțeles pentru cei nepregătiți.

Daniel Davies, în lucrarea *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed*, susține teza că adevăratul mesaj al lui Rambam este de ordin metafizic: *Ma'ase mercaba*, adică exegeza ascunsă la Ezechiel adresată puținilor care înțeleg filosofie, sunt suficient de atenți la semnele împrăștiate în tratat și sunt capabili să conecteze capitolele între ele³⁹. Trebuie ca înțelegerea acestui subiect delicat să pornească de la faptul că este vorba despre unul dintre „secretele Torei”, în privința căruia există o interdicție formală de transmitere directă⁴⁰, pe care Rabinul nu-și propune s-o nesocotească. El este în postura inconfortabilă a celui care trebuie să transcrie ceea ce era până atunci o predanie orală⁴¹, dar concomitent nu poate să nesocotească o injoncțiune din vechime, iar modul în care a fost elaborat *Ghidul* conține rezolvarea spinoasei probleme a selectării cititorilor. Pe de o parte, nevoia scrierii trebuie să fi fost imperioasă (100 de ani mai târziu, în lumea iudaică este făcut public *Zoharul*, altă operă hermeneutică secretă, din aceleași motive), pe de altă parte, cititorul nu mai putea fi format și evaluat într-o relație pedagogică față către față.

Daniel Davis propune ca cifru de interpretare înțelegerea unor capitole ale *Ghidului* ca „fulgere” capabile să-i lumineze pe cei chemați. Ar fi vorba în opinia sa de acele capitole a căror prezență pare inexplicabilă. Alegând acest mod de redactare echivoc, Maimonide nu mai încalcă interdicția talmudică, pentru că îi alege pe cei capabili să primească hermeneutica de sorginte metafizică, „explicând totul în timp ce pare să nu explice nimic”⁴². Și atunci expune capitolele sub forma unui puzzle care trebuie să fie rezolvat de cititorul atent și calificat. Nu vom intra în detaliile reflecțiilor lui Daniel Davis, captivante și motivate, ci ne vom mărgini să observăm că decodarea profețiilor din Iezechiel 10 și Isaia 6 sfârșesc în cercetarea sa în expunerea unei cosmologii. Este cum nu se poate mai adevărat faptul că relația dintre metafizică și cosmologie este cea dintre simbolizat și simbolizant.

³⁹ Daniel Davies, *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 106.

⁴⁰ *Mishna*: „Nimeni nu va explica desfrânarea sexuală în prezența a trei oameni, nici *Ma'ase bereshith* (referatul creației) în prezența a doi, și nici *Ma'ase mercaba* (viziunea carului ceresc) în fața unuia singur, dacă nu este înțelept și nu înțelege cu mintea lui. Și chiar și atunci i se vor da numai primele elemente.” (*Hagiga* 3:2).

⁴¹ În *Ghidul*, 1.71: „Originea Calamului (Teologiei)”, Maimonide explică faptul că o parte din cunoașterea iudaismului s-a pierdut din cauza trecerii timpului, a răspândirii poporului ales printre neamuri și a exigențelor legate de transmiterea orală secretă.

⁴² *Ibidem*, p. 108.

Probabil că cea mai interesantă observație pe care am găsit-o ca argument în favoarea tezei noastre este cea pe care o face Gideon Freudenthal în studiul său⁴³ elaborat în jurul conceptului de „misticism filosofic”. Pornind de la parabola castelului din Ghidul 3.51, care enumeră explicit feluri ale apropierii/depărtării de Dumnezeu, afirmă că, la Maimonide, culmea experienței religioase coincide cu epitomul cunoașterii, astfel încât experiența cognitiv-religioasă se transformă în cea mai înaltă formă de adorație. Clișeul pe care-l demontează este presupunerea împărtășită de mulți că misticismul și rațiunea s-ar exclude reciproc:

„Preocuparea mea actuală nu este dacă Maimonide ar fi putut fi atât filosof raționalist cât și mistic, ci dacă o filosofie anume poate fi atât rațională cât și mistică.”⁴⁴.

Conceptul de *misticism*, așa cum îl preia Freudenthal, are atât accepțiunea de doctrină religioasă secretă, cât și cea de experiență a sacrului⁴⁵. Experiența mistică este caracterizată de încercarea de a depăși barierele care se află în calea contactului cu divinul. Pe de altă parte, misticismul filosofic mai vine cu două cereri: ca experiența să aibă un conținut filosofic și ca filosofia să fie capabilă să dea seama de experiența mistică⁴⁶. În favoarea tezei sale, face referire la tripla unitate a intelectului (cunoscător – cunoaștere – cunoscut) din *Ghidul* 1.68, care formează baza epistemologică a uniunii mistice dintre subiect și obiectul divin⁴⁷.

În studiul său, Freudenthal nu folosește cuvântul *metafizică* decât o singură dată, și atunci ca adjectiv. Numai că opțiunea pentru misticism îl obligă să lucreze contrazicând neîncetat pe cei care, asemenea lui Hermann Cohen, consideră că stăpânirea logicii, a argumentării raționale și a rațiunii anulează posibilitățile intuitive ale lui Maimonide. Capacitatea metafizicii de a concilia contrariile prin sinteză l-ar fi scutit de aceste inutile eforturi și ar ierarhiza natural, în virtutea unei tradiții de gândire medievală, rațiunea și câmpul ei, iar deasupra, intuiția și modul ei specific de cunoaștere. Orice fals conflict se risipește când ne întoarcem la vechime, moduri de reflecție pe care modernitatea le-a obscurat fără să poată să

⁴³ Gideon Freudenthal, „The Philosophical Mysticism of Maimondes and Maimon”, în *Maimonides and His Heritage*, editori Idit Dobbs-Weinstein, Lenn E. Goodman, James Allen Grady, New York, Sunny Press, 2009, pp. 113-152.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁵ Georges Vallin, în studiul „Essence et formes de la théologie négative”, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, anul 63, nr. 2/3 (aprilie-septembrie 1958), <https://www.jstor.org/stable/40900240> (accesat la data 14.12.2022), 169, pune semnul egal între experiența mistică și experiența spirituală a transcendenței. Așadar, cel puțin în anumite circumstanțe precum cea de față, trebuie să admitem că există între misticism și metafizică o relație de sinonimie.

⁴⁶ Gideon Freudenthal, „The Phylosophical mysticism”, p. 116.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 120.

le facă să dispară. Însă este salutară folosirea explicită a sintagmei *unio mystica* la Freudenthal, care servește drept argument tezei noastre conform căreia la Moise Maimonide putem vorbi de metafizica integrală, conform concepției lui Georges Vallin.

Concluzii

Platon, în *Sofistul*, argumentează că adevărata cunoaștere metafizică depășește cadrul strictei ontologii, fiind, de asemenea, cunoaștere a neantului și a iluziei. Acesta trebuie să fi fost punctul de plecare și principalul argument în favoarea aparatului conceptual construit de Georges Vallin în *La perspective métaphysique*, pe care noi l-am preluat pentru a putea răspunde la întrebarea: Metafizică integrală sau ontologie teologică în *Ghidul rătăciților* al lui Moise Maimonide?

La capătul cercetării noastre ne vedem îndreptățiți să considerăm că *Ma'ase mercaba* este ceea ce Rambam a susținut, și anume metafizica integrală ancorată în ambianța iudaică a Logosului revelat ca Lege. Trebuie să admitem că, în secolul XII după Hristos, un tratat filosofic care a marcat profund lumea iudaică a reamintit cu forță, celor chemați să o parcurgă, existența căii intelectuale a apropierii de Dumnezeu. Nu existența ei pune probleme, pentru că acolo unde se găsește Revelația divină trebuie în mod necesar să existe adevărul intelectual, expresie a metafizicii, ci faptul că a fost smulsă uitării, rabinul Maimonide făcând uz de principala prerogativă sacerdotală, cea a memoriei.

Libertatea religioasă – dezvoltare, fundamente și aplicare *

Drd. Andrei-Cristian PĂTRAȘCU

Abstract:

The present work, which has a theological and legal character, formulates ideas about the right to religious freedom, a complex and fundamental right for human freedom, in extenso, stating that we are, in fact, talking about an interdependence of three freedoms, one of which cannot exist without the other: freedom of conscience, freedom of thought, and freedom of religious beliefs. The relation of these freedoms actually depends on their purpose, on the defense of man, so we can speak rather about the substantiation of human rights and freedoms of the citizen. However, a recognized French theologian, Guy de Broglie, opposes ideas that religious freedom found a strong foundation and a special individualization, starting in the 16th century, in the freedom of conscience, which was a strong source of confusion among people. He then affirms that religious freedom is based on respect for the human being and his autonomy.

Keywords:

Freedom of beliefs, freedom of conscience, freedom of thought, canonical law, cults, doctrine

Aspecte introductive despre infracțiunea de împiedicare a exercitării libertății religioase

Precedent legislativ și situații tranzitorii

Grija deosebită pe care statul a purtat-o de-a lungul timpului față de buna înțelegere și prevenire a conflictelor dintre cetățeni a dus la incriminarea succesivă a unor fapte pe care societatea, în primul rând, le sancționa ca fiind imorale,

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

iar mai apoi erau sancționate de lege ca fiind posibile să distorbe liniștea și buna înțelegere în societate. Astfel, sub aceste auspicii, Vechiul Cod Penal incrimina împiedicarea libertății cultelor prin Art. 318 și sancționa cu închisoare de la o lună la șase luni ori cu amendă pe cei care obligau prin constrângere să facă sau să nu facă anumite acțiuni, acest lucru fiind, așa cum ne spune și doctrina o intoleranță religioasă, motiv de ură, ceea ce era clar un mod de dezbinare socială¹.

Cu toate că ideologia comunistă promova o concepție materialist-dialectică despre lume și societate, prin care se înțelegea că ateismul este singura poziție justă pentru progresul științific și cultural, acest lucru nu însemna o opoziție asupra celor de alte credințe sau convingeri ideologice, ci li se permitea acestora să practice riturile cultelor sub prevederile legale de atunci².

În ceea ce privește aspectele generale ale prevederilor din vechiul Cod Penal, putem aminti faptul că, conceptual, împiedicarea libertății religioase avea două valențe, atât împiedicarea unei persoane de a participa la ritul cultului său, cât și constrângerea participării acesteia la un cult la care acesta nu este sau pentru care nu are poziții și idei favorabile, fiind împotriva voinței sale prezentă la anumite rituri sau diverse acțiuni. Acest lucru nu este decât o lovire a dreptului fundamental al unei persoane, de altfel și împărtășirea ideilor, aderarea sau părăsirea ori exercitarea unor acțiuni țin strict de conștiința persoanei și de convingerile sale, neputând fi în niciun mod constrânse. Altfel spus, cel mai important aspect spune că adevărata respectare a dreptului constă în posibilitatea ca, nestânjenită sau cu vreo frică, orice persoană să își declare public adeziunea la o anumită credință religioasă³.

Și vechea Constituție a României prevedea prin art. 30, alineatele 1 și 2, garantarea acestui drept, respectându-se prin separarea Bisericii de stat și nu numai, chiar prin libertatea de organizare și funcționare, dar și prin asigurarea că orice alte instituții ori persoane publice ale statului ori particulari sau reprezentanți ai altor culte nu vor împiedica exercitarea liberă a unui cult religios în țara noastră.

Revenind la normele vechiului Cod Penal român, dispozițiile din alineatul întâi al articolului 318 incrimina infracțiunea tip a faptei, iar alineatul al doilea incrimina o variantă specială a infracțiunii. Acestea două reprezintă moduri diferite de încălcare a libertății religioase. Toate acestea, spunea legiuitorul, aduc atingere gravă relațiilor privind conviețuirea socială, fiind o manifestare

¹ George Antoniu, Marin Popa, Ștefan Deneș, *Codul Penal pe înțelesul tuturor*, ed. a IV-a, revăzută și adăugită, Editura Politică, București, 1988, p. 305.

² *Ibidem*, p. 306.

³ Vintilă Dongoroz, Siegfried Kahane, Ion Oanea, Iosif Fodor, Nicoleta Iliescu, Constantin Bulai, Rodica Stănoiu, Victor Roșca, *Explicații teoretice ale Codului Penal Român*, vol. II, Partea Specială, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1972, p. 649.

antisocială și antiumană ce duce doar spre învrăjbirea oamenilor, iar incriminarea faptei fiind mai mult decât o prevenire, o expresie a intoleranței unor asemenea manifestări în societatea românească de atunci⁴.

Analizând partea doctrinară a gândirii legiuitorului vechiului Cod Penal, prezentăm câteva aspecte importante care apoi au fost chiar preluate în doctrina noilor prevederi. Astfel, obiectul juridic specific al infracțiunii îl constituie valorile sociale ale libertății de conștiință și de exercitare a unui cult religios sau a libertății de neexercitare a unuia dintre acestea. În mod clar, ocrotirea penală se îndreaptă către persoană, deci către cel care este vătămat și nu către cultul respectiv sau organizația constituită conform legii.

Obiectul material al infracțiunii poate fi însuși corpul persoanei respective sau al persoanelor cărora li se încalcă acest drept sau asupra cărora s-ar acționa cu violență ori cu orice fel de constrângere pentru împiedicarea exercitării libertății cultice. În baza prevederilor alin. 2, acolo unde se acționează cu o putere fizică asupra corpului unei persoane, corpul persoanei este clar obiectul material. De asemenea, și obiectele ce se folosesc pentru exercitarea unui cult sau a unui rit, dacă asupra lor se săvârșesc acțiuni ce rezultă împiedicarea sau tulburarea libertății de exercitare ori aceste bunuri sunt sustrate sau distruse, se constituie ca obiect material al infracțiunii. Dacă fapta se săvârșește prin distrugerea, sustragerea sau ascunderea unor bunuri, această infracțiune intră în concurs real cu infracțiunea de furt sau furt calificat ori chiar distrugere⁵.

Vorbind despre subiecții infracțiunii, subiectul activ nemijlocit poate fi orice persoană, particulară sau funcționar public, militar sau civil, slujitor al unui cult sau simplu membru al unui cult religios ori liber cugetător. Cu toate acestea, dacă un funcționar public era subiect activ nemijlocit, atunci fapta putea concura și cu alte infracțiuni⁶, fiind în concurs cu infracțiunea de împiedicare a libertății cultelor. Subiectul pasiv principal al infracțiunii este statul, ca reprezentant al societății, care este amenințat în mod direct prin atingerea adusă relațiilor de conviețuire socială. Ca subiect pasiv secundar însă – conform teoriei⁷ – este persoana împotriva căreia se îndreaptă fapta, în mod clar.

Potrivit alineatului 1, situația premisă constă în existența unui cult religios organizat și care funcționează conform normelor legale, pe când în alineatul 2, situația premisă se extinde asupra tuturor, deci și a cultelor neorganizate, pentru

⁴ *Ibidem*, p. 650.

⁵ *Ibidem*, p. 562.

⁶ Infracțiuni precum prevederilor *Art. 246 – privind abuzul în serviciu contra intereselor persoanelor, ori Art. 247 – ce privea abuzul în serviciu prin îngrădirea unor drepturi și chiar cu Art. 248 – ce prevedea abuzul în serviciu contra intereselor obștești.*

⁷ Vintilă Dongoroz și colab., *Explicații teoretice...*, II, p. 562.

că în acest caz se ocrotește în mod special libertatea de conștiință. Conform conținutului constitutiv, elementul material este prevăzut de norma din art. 318 a vechiului Cod Penal, și anume: acțiuni de împiedicare sau tulburare, ca formă tip a infracțiunii. Iar ca variantă prevăzută de alineatul 2, aici discutăm despre acțiuni de obligare a unei persoane de a participa la serviciile religioase ale unui cult sau să facă anumite acte ritualice, contrar voii sale.

Urmarea imediată a săvârșirii infracțiunii este strâns legată de obiectul material, deci vorbim despre împiedicarea libertății cultului sau tulburarea acestuia ori de constrângerea unei persoane împotriva voinței sale de a participa la un astfel de cult sau la actele sale ritualice, așadar și raportul de cauzalitate trebuie să existe⁸.

Latura subiectivă, prin elementul subiectiv, este prevăzută ca formă de vinovăție, acest element fiind reprezentat de intenție. Săvârșirea faptei prin culpă nu este incriminată, cum de asemenea nu sunt incriminate nici actele pregătitoare sau tentativa, cu toate că acestea sunt posibile⁹. Dacă revenim la elementul subiectiv, vinovăția poate fi atât directă, atunci când făptuitorul, deși nu a urmărit special ca prin fapta sa să tulbure sau să împiedice libertatea religioasă, a acceptat totuși consecințele, și deci și ivirea stării de pericol, aceasta dacă ne aflăm pe alin. 1, dar și indirectă pe alin. 2.

Elemente de drept comparat

Ca legislație conexasă, parte a acestor prevederi ce au dus la reformarea și conturarea reglementărilor Art. 381 din Noul Cod Penal român, pot fi amintite: Constituția României, Carta Europeană a Drepturilor Omului, Carta Drepturilor fundamentale a Uniunii Europene și Legea 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor.

Aceste principii și drepturi fundamentale prevăzute de legiuitorul constituției, dar mai cu seamă legat de dreptul la libera conștiință, libertatea de gândire, de opinie și de credință religioasă s-au transpus din normele altor acte internaționale, cel mai concludent fiind Pactul Internațional relativ la drepturile civile și politice¹⁰, care prin art. 18, alin. 1, ne spune că:

⁸Tudorel Toader, *Dreptul penal român. Partea specială*, ed. a 4-a revizuită și actualizată până la data de 10 noiembrie 2009, Editura Hamangiu, București, 2009, p. 424.

⁹Ilie Pascu, Valerică Lazăr, *Drept Penal, parte specială, infracțiuni prevăzute în Codul Penal român în vigoare, cu modificările și completările la zi*, Editura Lumina Lex, București, 2004, p. 595.

¹⁰Pactul Internațional relativ la drepturile civile și politice a fost adoptat de Adunarea Generală a Națiunilor Unite la 15.12.1966, intrând în vigoare la 23.03.1976 (<https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocumentAfis/82590>, accesat ultima dată în data de 10 noiembrie 2023).

„Orice persoană are drept la libertatea gândirii, conștiinței și religiei; acest drept implică libertatea de a avea sau de a adopta o religie sau o convingere la alegerea sa, precum și libertatea de a-și manifesta religia sau convingerea, individual sau în comun, atât în public, cât și în particular, prin cult și îndeplinirea riturilor, prin practici și prin învățământ”.

Cartea Europeană a Drepturilor Omului, prin articolul al 9-lea, prevede de asemenea libertatea de gândire, de conștiință și de religie; astfel, alineatul 1 menționează dreptul la libertatea alegerii unei religii, de a o schimba, de a o manifesta individual sau colectiv, public sau particular, prin cult, prin învățământ sau practici ritualice. Alineatul 2 conține prevederi asemănătoare art. 381 din Noul Cod Penal român și astfel întărește corelarea legislației naționale cu cea internațională, acesta statuează că nu se poate constrânge sub nicio formă libertatea religioasă, decât în mod excepțional, prin măsuri necesare, pentru siguranța publică, protecția ordinii, sănătății și moralei publice și protejarea drepturilor și libertăților altor persoane.

Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor¹¹ este de drept fundamentarea ce reglementează normele de definire, de relaționarea dintre stat și culte, de recunoaștere a calității de cult, a persoanelor, patrimoniului, învățământului și salarizării, precum și norme ce prevăd asociațiile religioase, cât și lista actualizată cu cele 18 culte recunoscute în România până în prezent¹².

Drept concept al libertății religioase a existat o aliniere mondială, creându-se două componente. În primul rând vorbim despre posibilitatea garantată de a adera la un cult religios sau nereligios ori de a nu adera la niciunul, de asemenea având libertatea și de a schimba pe parcursul vieții această alegere. Iar în al doilea rând vorbim despre o posibilitate și o acceptare unanimă de manifestare a cultului

¹¹ Publicată în Monitorul Oficial al României, nr. 11 din 8 ianuarie 2007, este republicată în temeiul art. 248 din Legea nr. 187/2012 pentru punerea în aplicare a Legii nr. 286/2009 privind Codul Penal, publicată sub această nouă formă, renumerotându-se articolele în Monitorul Oficial în 12 noiembrie 2012.

¹² *Biserica Ortodoxă Română, Biserica Ortodoxă Sărbă de Timișoara, Biserica Romano-Catolică, Biserica Română Unită cu Roma – Greco-Catolică, Arhiepiscopia Bisericii Armene, Biserica Creștină Rusă de Rit Vechi din România, Biserica Reformată din România, Biserica Evanghelică C.A. din România, Biserica Evanghelică Lutherană din România, Biserica Unitariană din România, Uniunea Bisericilor Creștine Baptiste din România, Biserica Creștină după Evanghelie din România – Uniunea Bisericilor Creștine după Evanghelie din România, Biserica Evanghelică Română, Uniunea Penticostală – Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România, Biserica Creștină Adventistă de ziua a șaptea din România, Federația Comunităților Evreiești din România, Cultul Musulman, Organizația Religioasă Martorii lui Iehova.*

prin diverse rituri, atât în mod particular, cum s-au făcut din primele veacuri, cât și în mod public, așa cum vedem până în zilele noastre.

Observăm astfel că libertatea de exprimare cuprinde inclusiv libertatea de alegere a unui cult sau de a practica neîmpiedicat acel cult religios. De aici putem deduce faptul că această libertate are un caracter autonom, de sine, nefiind subordonat unui interes general ori determinat de stat¹³. Pentru ca această autonomie să fie garantată de stat, acesta are de îndeplinit mai multe obligații; de amintit este faptul că statul trebuie să se abțină de la orice limitare a libertății de exprimare, totodată are o obligație morală de a asigura exercitarea lui prin existența unor mijloace diferențiate, în funcție de diferite aspecte, cum ar fi: cine transmite?, ce transmite?, către cine se transmite?

Toate acestea le-am menționat pentru a evidenția convergența dintre aceste trei drepturi/libertăți ce reies de până acum: de exprimare, de opinie și religios. Dacă le-am lua pe fiecare în parte, putem observa faptul că sunt și interdependente, pentru că una dintre ele luată separat o va determina în mod clar și pe a doua, dar și pe cea de a treia, și vice-versa.

Amintind de un cunoscut caz, *Otto-Preminger-Institut contra Austriei (13470/87)*, în care este vorba de un anumit film ce ridiculiza convingerile religioase ale membrilor Bisericii Romano-Catolice, Curtea de la Strasbourg a menționat și a motivat faptul că respectarea și garantarea normelor prevăzute în art. 9 al Convenției are relevanță în luarea unei poziții a statului respectiv pentru exercitarea pașnică a acestui drept; în cazul de față s-a și decis încetarea difuzării și ridicarea oricăror drepturi asupra aceluia film; ceea ce depășește acest articol stă în prevederile art. 10, față de care și CEDO a menționat că într-adevăr se cere acționarea sub orice mod pentru protejarea membrilor acelei grupări religioase, însă atunci când se constituie o amenințare indirectă asupra spiritului ideologiei, să se acționeze cu toleranță, acceptând negarea celorlalți și chiar acceptarea transmiterii de către aceștia a altor doctrine și învățături din partea membrilor grupării, dacă acestea nu aduc atingere celor dintâi. Curtea menționează că cei care se conformează și aleg să facă parte dintr-un asemenea grup, majoritar sau minoritar, clar nu se pot aștepta să nu li se aducă critici asupra alegerilor lor și respectiv doctrinelor și ideologiilor lor¹⁴.

¹³ D. Micu, *Garantarea drepturilor omului*, Editura All Beck, București, 2007, p. 94.

¹⁴ „*Protecția drepturilor la libertatea de gândire, conștiință și religie, în baza Convenției Europene a Drepturilor Omului; Ghidul Consiliului European cu privire la Drepturile Omului*”, Consiliul European, Strasbourg, 2012, p. 120.

Convenția Europeană a Drepturilor Omului, prin referirile sale la drepturile de libertate de conștiință, opinie, religie și altele din sfera aceasta, prezintă de fapt dreptul unei persoane de a avea propria convingere și de a o manifesta public.

„Dreptul de a avea o convingere este un drept cu caracter general și protejează forul interior al persoanei, adică domeniul convingerilor personale și al credințelor religioase”¹⁵.

Astfel, statele U.E. nu au făcut decât – cu impuls – să pună în discuție aceste drepturi fundamentale, o parte să le reactiveze în sistemele lor de drept penal ca infracțiuni sau, o altă parte, să le actualizeze conform normelor de la nivel internațional, pentru un drept comun și unitar.

Aplicarea normelor și a sancțiunilor referitoare la infracțiunea de împiedicare a libertății religioase

Analiză, explicații și comentarii pe baza art. 318 din Noul Cod Penal român

Din perspectiva Noului Cod Penal român, textul ce incriminează libertatea religioasă a avut câteva modificări. Astfel, art. 381 din NCP prezintă conceptul de împiedicare a libertății cultelor, care apare sub două aspecte, pe de o parte vorbind despre împiedicarea exercitării libere a cultelor sau constrângerea unei persoane pentru practicarea sau participarea la activitățile unui cult, contrar voii sale, iar pe de altă parte se prezintă o perspectivă specială, aceea de obligare prin violență sau amenințare a unei persoane de a îndeplini un act interzis de cultul căruia îi aparține aceasta. Conform vechii reglementări, și aici legiuitorul a prevăzut cu prioritate libertatea de conștiință a persoanei, adică libertatea acesteia de a adera sau de a părăsi un cult și de asemenea de a crede sau nu în dogmele acestuia.

Totodată, dacă vorbim despre viața privată a persoanei, vorbim clar și despre componenta spirituală sau religioasă sau non-religioasă bazată pe anumite ideologii și, pentru că însăși divinitatea poate fi negată sau respinsă de anumite mecanisme sau pentru că se pot genera atacuri între membrii anumitor culte, legiuitorul a încercat să asigure o protecție deosebită a acestui drept¹⁶.

Atât Constituția dinainte de 2003, cât și cea de acum, conform tuturor adăugirilor și modificărilor, prevede în mod expres libertatea de gândire, libertatea

¹⁵ R. Chiriță, *Convenția europeană a drepturilor omului. Comentarii și explicații*, vol. II, Editura C.H. Beck, București, 2007, p. 145.

¹⁶ Sergiu Bogdan, Doris Alina Șerban, *Drept Penal. Parte specială. Infracțiuni contra patrimoniului, contra autorității, de corupție, de serviciu, de fals și contra ordinii și liniștii publice*, Editura Universul Juridic, 2020, București, p. 607.

opiniilor, precum și libertatea religioasă prin încadrarea acestora ca drepturi fundamentale prevăzute prin art. 29, alin. 1, și incriminându-se orice îngădire sub orice formă. De altfel, tot art. 29, prin alin. 5, oferă cultelor religioase autonomie față de stat, libertate de organizare și funcționare, potrivit statutelor proprii, în condițiile legii 489/2016. De asemenea, acest drept fundamental, pe lângă Constituția României și celelalte acte normative, este întărit și prin diverse tratate internaționale la care România este parte.

Obiectul juridic este asemănător. Astfel, se apără relațiile sociale privitoare la conviețuirea socială. Asemănător este și obiectul material, care constă atât în corpul persoanei, cât și în obiectele asupra cărora s-a îndreptat făptuitorul. Ca subiecți ai infracțiunii avem: subiectul activ, care poate fi orice persoană, incriminarea nefiind îndreptată asupra unei calificări anume, putând fi și comisă sub toate formele de participare¹⁷, și subiectul pasiv principal, care este statul, ca și în doctrina precedentă, precum și persoana care a fost împiedicată, constrânsă, ca subiect pasiv secundar.

Elementul material se realizează prin două forme, atât prin împiedicare, cât și prin tulburarea libertății, ca variantă simplă a infracțiunii, dar și printr-o constrângere, atunci când ne referim la alineatul al 2-lea. Ca mijloace folosite, pot fi diverse forme, plecând de la constrângerea verbală și până la violența fizică sau prin amenințare. Ca element de noutate, conform prevederilor Noului Cod Penal, se reorganizează textul, astfel se prezintă o agravantă în alineatul al 3-lea, cum că fapta de obligare a unei persoane prin violență și amenințare să îndeplinească un act interzis de cultul organizat potrivit legii, căruia îi aparține, ca de exemplu consumarea un tip de carne interzis de religia sa ori transfuzia de sânge pentru un pacient al unui anume cult¹⁸.

Urmarea imediată este aceeași, astfel se creează o stare de pericol asupra relaționării sociale de conviețuire a persoanelor, de aici rezultând și legătura de cauzalitate.

Intenția directă sau indirectă este forma de vinovăție a laturii subiective, astfel există opinii¹⁹ conform cărora doar pe alineatul 1 ar exista intenție indirectă, nu și în prevederile alineatului al 2-lea. Însă pot exista și cauze în care făptuitorul să acționeze cu intenție indirectă, atunci când făptuitorul acționează intenționat asupra victimei prin constrângere fizică sau morală pentru adoptarea unei anumite atitudini filosofice, contrare voinței sale, ce poate prevedea că această faptă duce

¹⁷ Alexandru Boroș, *Drept penal. Parte specială. Conform noului Cod Penal*, ediția a 2-a, revizuită și adăugită, Editura C.H. Beck, 2019, București, p. 754.

¹⁸ *Ibidem*, p. 755.

¹⁹ Vintilă Dongoroz și colab., *Explicații teoretice...*, II, p. 655.

la neparticiparea victimei la actele unui cult ori participarea la un astfel de cult, consecință pe care nu o urmărește, dar acceptă posibilitatea producerii ei²⁰.

De asemenea, actele preparatorii și tentativa nu sunt pedepsite. Consumarea infracțiunii este în momentul împiedicării sau tulburării ori continuării acestei fapte sau prin constrângerea unei persoane, prin violență și amenințare.

Sanționarea este diferită față de vechile prevederi. Pentru varianta prevăzută de art. 1 avem închisoarea de la 3 luni la 2 ani sau amenda, iar pentru prevederile art. 2 și 3 avem închisoarea de la 1 la 3 ani sau amenda.

În mod clar se observă o regândire a infracțiunii, asimilarea formei art. 318, alin 2 din vechiul Cod devenind o formă agravantă în Noul Cod prin alin. 1 al art. 381. Prin introducerea alin. 3, legiuitorul a avut în vedere extinderea sferei de aplicabilitate a unei forme asimilate agravantei. De asemenea, ca noutate este incriminarea faptei prin care se obligă o persoană să îndeplinească anumite acte contrare voinței și credinței proprii. Astfel, trec în zona ilicitului comportamentele ce lezează libertatea religioasă. De asemenea, dacă vorbim despre concursul de infracțiuni, fiindcă incriminarea menționează violența de exemplu, nu se va reține un concurs cu infracțiuni de violență, însă dacă asupra aceleiași persoane se săvârșește o faptă cu caracter sexual, faptă interzisă de cultul de care ține persoana, se va putea reține în concurs și cu o infracțiune contra libertății sexuale²¹.

Specificitatea constă în faptul că legiuitorul incriminează fapta săvârșită asupra unui cult religios organizat și care funcționează potrivit legii, fiind vorba de Legea nr. 489 din 28 decembrie 2006, republicată.

Ultimul articol, cel de-al patrulea, ce prevede ca acțiunea penală să se pună în mișcare la plângerea prealabilă a persoanei vătămate, constituie un element de noutate al legiuitorului în NCP român, nefiind prevăzut acest aspect și în Codul Penal român din 1969.

Pe scurt, în prevederile ambelor norme, prin prisma alineatului 1, se prevăd aceleași aspecte, însă au fost făcute mici modificări terminologice; astfel, vechea reglementare viza „*libertatea de exercitare a vreunui cult religios*”, iar noua reglementare actualizează terminologic, menționând: „*libera exercitare a ritului unui cult religios*”. În ambele coduri, infracțiunea se realizează în forma sa simplă prin „*împiedicarea sau tulburarea*” exercitării libere a ritului. Însă sunt două aspecte ce trebuie înțelese. Dacă în prima acțiune de „*împiedicare*” exercitarea este oprită sau încetinită sub orice formă, cea de a doua acțiune, cea de „*tulburare*”, prevede continuarea exercitării, dar asupra unor condiții nedorite, neadecvate.

²⁰ Alexandru Boroș, *Drept penal...*, ediția a 2-a, p. 755.

²¹ Doris Alina Șerba, George Zlati, coord. de Sergiu Bogdan, *Noul Cod Penal. Parte specială. Analize, explicații, comentarii. Perspectiva clujeană*, Editura Universul Juridic, București, 2014, pp. 749-750.

Împiedicarea se poate face prin orice act ce face imposibilă începerea sau continuarea exercitării unui cult religios. Aceasta poate fi în mod direct, atunci când se împiedică material și nemijlocit efectuarea actelor de cult ori începerea sau continuarea acestora. Se mai poate realiza în mod indirect prin obstrucționarea intrării sau închiderea locului desfășurării cultului ori prin ascunderea sau distrugerea obiectelor necesare săvârșirii cultului ori prin sechestrarea persoanelor ce oficiază cultul, prin răspândirea de gaze lacrimogene sau de asfixiere ori sub orice alte forme de acest gen.

Tulburarea este atunci când, din cauza unor acțiuni, nu se mai poate exercita în mod normal și liber, potrivit ritului, un cult religios. Însă, de precizat este faptul că aici nu se tulbură însăși exercitarea săvârșirii cultului, ci doar libertatea sa de exercitare, neîngrădită.

Concluzionând, observăm că interesul legiuitorului român a fost mereu îndreptat către acest drept fundamental, pornind de la Codul lui Cuza din 1866 și Codul lui Carol al II-lea din 1937, urmând și codului din 2014. Mai mult decât atât, chiar prin asprimea pedepselor și mărirea acestora vedem clar interesul pe care și-l îndreaptă față de importanța religiozității sau non-religiozității persoanelor.

Viziunea statelor Europene privind libertatea religioasă

În ceea ce urmează se prezintă opinia legiuitorilor europeni, prezentând pe scurt câteva prevederi ale Codurilor Penale din câteva țări membre ale Uniunii Europene, pentru a vedea gândirea acestora, importanța pe care o acordă acestui drept, precum și fundamentarea lui.

Codul Penal Spaniol²², în articolul 522 din subcapitolul II, cu denumirea marginală „*Delicte împotriva libertății de conștiință, sentimentelor religioase și respectul datorat celor decedați*”, de altfel o reglementare foarte asemănătoare celor aflate în NCP român, prevede pedeapsa amenzii, de la 4 luni la 10 luni, persoanelor care prin violență, intimidare, forță sau orice altă constrângere ilegitimă împiedică pe un membru al unei confesiuni religioase să practice acte proprii credinței lor sau să participe la acestea. De altfel, alineatul al 2-lea prevede că sunt pedepsiți identic și cei care prin astfel de mijloace forțează pe alții să practice, să participe sau să îndeplinească anumite acte ale unui cult sau rit, altul decât cel pe care îl are victima.

De altfel, ceea ce legiuitorul român a prevăzut în cadrul art. 381, alineatul 1, teza I, legiuitorul spaniol a reglementat într-un articol separat, fiind pedepsiți

²² Tudorel Toader, *Codex Penal – Codurile penale ale statelor membre ale Uniunii Europene*, Editura C.H. Beck, București, 2018.

cu închisoare de la 6 luni la 6 ani cei care comit fapta în locul destinat cultului prin violență, amenințare, acțiuni tumultuoase sau prin alte asemenea mijloace ori împiedică sau tulbură actele, funcțiile, ceremoniile sau manifestările confesiunilor religioase înscrise în registrul public al Ministerului Justiției și Internelor, iar dacă fapta se săvârșește în alt loc, pedepsirea este prevăzută doar cu amenda de la 4 la 10 luni.

Ca element de noutate, legiuitorul spaniol prevede o nouă formă a infracțiunii, instituită prin art. 525, care în două alineate prezintă fapta prin care sunt ofensate sentimentele membrilor unei confesiuni ori sunt batjocorite public dogmele, credințele, riturile sau ceremoniile sau pe cei care profesază sau o practică ori sunt batjocoriți public cei care nu profesază sau nu practică o religie sau o credință, pedepsindu-i cu amenzi de la 8 la 12 luni.

Pentru a ne face o idee față de importanța acordată acestei infracțiuni este de menționat că minimul acordat pentru amenzi este de 10 zile, iar maximum de 2 ani²³.

Codul Penal al Republicii Federale Germane²⁴ este un alt exemplu european de respectare a libertății religioase și totodată de incriminare a oricăror fapte ce împiedică libertatea oricărei persoane de a o exercita. Astfel, secțiunea XI, cu denumirea „*Infracțiuni care aduc atingere libertății religioase și ideologice despre lume*”, prevede în articolul 166 „*defăimarea religiilor, asociațiilor religioase și ideologice*”.

Legiuitorul german prevede pedeapsa cu închisoare de până la 3 ani sau cu amendă oricărei persoane care defăimează învățăturile sau dogmele unei religii în mod public sau prin diseminarea de materiale. Acest aspect se regăsește și pentru cei cu ideologii proprii sau pentru ateii, însă care aduc într-un mod tulburare ordinii publice. De menționat este faptul că legiuitorul german prevede în mod expres ce înseamnă diseminarea de materiale. Astfel, articolul 11, alineatul al 3-lea definește ca intrând sub acest termen înscrisurile și mediile de stocare a înregistrărilor de voce și imagine, mediile de stocare a datelor, ilustrațiile și alte reprezentări asemenea. Alineatul al 2-lea prevede aceleași pedepse pentru aceleași fapte, însă îndreptate asupra persoanei juridice, adică a unei biserici sau asociații și chiar a unei ideologii de pe teritoriul Republicii Federale Germane, aducând o tulburare asupra ordinii publice.

Sub același mod de sancționare, legiuitorul instituie articolul 167, cu denumirea „*Tulburarea serviciului religios*”, care prevede în mod clar tulburarea orică-

²³ Adică maximum este 720 de zile, căci, conform Codului Penal spaniol, luna are 30 de zile, iar anul 360 de zile, iar cuantumul pentru o zi de amendă este cuprins între un minim de 2 euro și un maxim de 400 de euro, în funcție de veniturile lunare pe care le deține făptuitorul.

²⁴ *Codex Penal – Codurile penale ale statelor membre ale Uniunii Europene...*

rui serviciu religios sau a unei activități religioase legate de cultul divin, îndreptat asupra unei bisericii sau asociații în mod intenționat și de o gravitate crescută. Teza a doua a articolului incriminează și faptele comportamentale injurioase săvârșite într-un loc dedicat serviciilor religioase. În alin. 2, legiuitorul nu uită să menționeze în mod concret și special că ideologiile din teritoriul statului sunt asimilate serviciilor religioase, pentru a conferi și acestora importanța cuvenită și puterea de a le înțelege ca pe o libertate de conștiință.

Pentru Codul Penal Italian²⁵, data de 24 februarie 2006 a adus semnificative modificări și redefiniri de concepte terminologice. Prin urmare, și articolele cu privire la libertatea religioasă au avut de suferit modificări ulterioare.

Titlul IV al Codului, unde sunt prezentate normele articolelor despre „*delictele împotriva sentimentelor religioase și a respectului datorat persoanelor decedate*”, prin denumirea părții I a suferit o primă modificare. Astfel, de la denumirea de „*delicte împotriva religiei statului și a culturilor permise*” s-a ajuns la acceptarea denumirii de „*delicte împotriva confesiunilor religioase*”. Prima infracțiune prezentată este cea a ofenselor aduse unei confesiuni prin defăimarea persoanelor, prevăzută de art. 403. Legiuitorul prevede în mod total diferit prin formarea a două teze separate.

Prima teză prezintă săvârșirea defăimării în mod public a unei persoane pentru confesiunea pe care o acceptă, prin ofensarea acesteia. Sancționarea acestei fapte este prevăzută de legiuitor cu amendă între 1000 și 5000 de euro. Iar în teza a doua se prevede defăimarea unui preot al unui cult prin ofensarea confesiunii acestuia, iar sancțiunea săvârșirii este prevăzută cu amenda cuprinsă între 2000 și 6000 de euro.

De asemenea, articolul 404 prezintă faptele de ofensare a unei confesiuni religioase prin două acțiuni: defăimarea sau distrugerea bunurilor. Astfel, față de prevederile infracțiunii anterioare se adaugă ca specificitate defăimarea confesiunii într-un loc public prin orice expresii injurioase aduse asupra bunurilor și obiectelor consacrate cultului sau prin săvârșirea acestora în timpul slujbelor religioase, private sau publice, care se pedepsesc cu amenda în cuantum de la 1000 la 5000 de euro. Agravanta acestei fapte se regăsește în teza a doua a articolului prezentat. Astfel, cel care în mod intenționat distruge, împrășteie sau deteriorează ori face inutilizabile sau murdărește bunurile și obiectele cultice consacrate pentru exercitarea cultului sunt sancționați cu închisoarea de până la 2 ani.

Cu aceeași pedeapsă și art. 405 prevede sancțiuni pentru cei care împiedică sau tulbură desfășurarea slujbelor, a ceremoniilor sau practicilor religioase ori săvârșirea acestora acolo unde participă un reprezentant al cultului. Ca agravantă

²⁵ *Ibidem.*

pentru tulburarea slujbelor se aplică sancționarea cu închisoare de la 1 la 3 ani persoanelor care săvârșesc acestea prin violență sau amenințări.

Concluzionăm spunând că, prin cele arătate, se observă clar importanța pe care statele o acordă acestui drept fundamental, constituțional, reprezentând una dintre cele mai importante valori sociale existente în toate statele de drept. Acest drept nu trebuie să fie unul de conflict, agresiune sau violență, ci mai degrabă să fie un adevărat liant între toți oamenii și mai cu seamă un liant, un numitor comun pentru omenire și societatea în care trăim²⁶.

Antichitate și modernism – scurte aspecte legate de dezvoltarea libertății religioase

Nevoia de siguranță privind respectarea acestei norme, care este atât de importantă încă dinaintea de Hristos, cum ne-o arată istoria, nu este decât o dorință de conservare a unuia dintre drepturile de libertate ce au fost dintotdeauna pe acest pământ. Dreptul înseamnă libertate sau, procedural vorbind, dreptul o oferă pe aceasta. Între acestea nu este o relație fără sens, ci mai degrabă exprimă ceva definitiv²⁷, căci cu o minte matură și dezvoltată putem spune clar că

„toate drepturile și obligațiile din materia dreptului public, ca și cele din dreptul privat, nu se pot întemeia decât pe libertatea umană”²⁸.

Ca introducere voi lăsa cuvintele unui cunoscut profesor, care explică ce este în drept și în fapt libertatea, libertatea ca drept ce a fundamentat de-a lungul timpului societatea în complexitatea ei, așa cum frumos vom vedea descris în paginile ce urmează.

„La început, în catalogul drepturilor umane au apărut libertățile, ca exigențe ale omului, în opoziție cu autoritățile publice, iar aceste libertăți nu presupuneau din partea celorlalți decât o atitudine generală de abținere. Evoluția libertăților, în contextul mai larg al evoluției politice și sociale, a avut ca rezultat cristalizarea conceptului de drept al omului, concept cu un conținut și semnificații juridice complexe. Mai ales în raport cu autoritățile statale, drepturile omului – și celelalte libertăți – au implicat și obligații corelative de respect și apărare. În timp, aceste libertăți au trebuit să fie nu numai proclamate, ci și promovate și mai ales protejate

²⁶ Mariana Mitra-Niță, „Contribuții ale Codului Penal actual referitor la ocrotirea libertății religioase”, în *Jurnalul Libertății Religioase*, vol. 8, nr. 1, Editura Iarsic, 2020, București, p. 647.

²⁷ I. Craiovan, *Introducere în filosofia drepturilor*, Editura All Beck, București, 1998, p. 202.

²⁸ M. Djuvara, *Teoria generală a dreptului (enciclopedia juridică); Drept rațional, izvoare și drept pozitiv*, Editura All Beck, București, 1995, p. 83.

*și garantate. Putem deci constata că astăzi între drept și libertate există o sinonimie din punct de vedere juridic.*²⁹

Cele două războaie mondiale au făcut ca societatea să ia act de atrocitățile și evenimentele petrecute atunci și, totodată, să creioneze niște standarde legale pentru respectarea și implementarea drepturilor omului. Cel care percepe cu o gândire critică la acel moment este Roosevelt, care a ținut un discurs fulminant dezbătând această temă³⁰. Acesta propune un înțeles al termenului de libertate. Astfel, el spune că „*Libertatea înseamnă supremația drepturilor omului peste tot în lume*”. Această muncă de câștigare a încrederii dusă de președintele Roosevelt este pusă mai târziu, mai exact în 10 decembrie 1948, în Declarația Universală a Drepturilor Omului, la care, ca un omagiu, a contribuit și soția sa, Eleanor³¹.

Cele patru libertăți de care vorbea Roosevelt în discursul său sunt: *Libertatea de expresie și de exprimare*; Libertatea persoanei de a se închina lui Dumnezeu în felul său; *Libertatea față de nevoile fizice*, în special referindu-se la cele economice și la o viață sănătoasă, și *Libertatea față de frică*, dorindu-și o reducere a armamentelor și astfel a războaielor, deci o dezarmare mondială.

O lungă perioadă, libertatea de exprimare și libertatea religioasă au fost doar la nivel ideologic, nu și puse în practică, iar acest lucru ni-l arată istoria, căci până de curând dictatura a fost responsabilă pentru încălcarea acestor libertăți fundamentale pentru cetățeni, atât prin cenzură, cât și prin interzicerea credințelor sau a practicilor religioase³². Din păcate, chiar și după aceste momente critice pentru populația țărilor căzute sub dictatură, astăzi s-a trecut la un fanatism religios folosit pentru opțiunile politice. Pornind toate de la hotărârile geo-strategice, avem ca exemple ofensiva Federației Ruse, anexarea Crimeei, conflictul religios din Ucraina, noul război început în Ucraina, pentru o falsă ideologie și pentru un fals obiectiv, de asemenea și conflictele religioase mai vechi sau mai noi din Republica Moldova, mai ales după redeschiderea unor noi puncte ale Mitropoliei Basarabiei, cu apartenență la Biserica Ortodoxă Română, simțindu-se pașii repezi făcuți spre Uniunea Europeană și retragerea lor de sub influența vechiului URSS³³.

²⁹ I. Muraru, S. Tănăsescu, *Drept Constituțional și instituții politice*, Editura Lumina Lex, București, 2001, p. 162.

³⁰ Discurs lui Franklin Delano Roosevelt din 6 ianuarie 1941 – wikisource the four freedoms speech, pe https://en.wikipedia.org/wiki/Four_Freedoms (accesat în data de 10 noiembrie 2023).

³¹ Jack Donnelly, *Universal Human Right in Theory and Practice*, Editura Cornell University Press, 2013, eBook.

³² Romanița Iordache, „Conservatorismu religios invata limbajul drepturilor fundamentale: libertate. Libertatea religioasa. Libertatea de exprimare”, pe <https://platzforma.md/arhive/386496> (accesat în data de 10 noiembrie 2023).

³³ Cristian Doroftei, „Religia ca factor de mobilizare politică în Republica Moldova”, în *Platzforma*, pe <https://platzforma.md/arhive/386485> (accesat în data de 10 noiembrie 2023).

Perioada Antică³⁴ ne orientează aproximativ spre secolul V î.Hr. și până în secolul VI d.Hr., referindu-ne strict la scrierile remarcabile ale vremii, adică la primele cinci cărți veterotestamentare, numite Pentateuh, precum și la unele scrieri ale Noului Testament, dar și asupra unor selecții relevante ale scrierilor Sfinților Părinți, ale Sinoadelor Bisericii, precum și ale unor texte juridice și politice din perioada antică târzie. Scrierile veterotestamentare ne relevă două aspecte: necesitatea eliberării de constrângerile asupra credinței, dar și o formă nouă de viațuire creștină, de forma Ortodoxiei, a unei drepte credințe.

Noul Testament, deși este scris sub o altă influență din punct de vedere al ideologiilor, căci venise deja Mesia, ne oferă un exemplu de viziune diferită. Astfel, dacă evanghelistul Matei³⁵, în Pilda celor poftiți la cină, ne prezintă un om dezamăgit de opunerea celor chemați de a participa la masă și cheamă pe alții în loc, *invitându-i*, de cealaltă parte, evanghelistul Luca³⁶ ne spune că omul acesta *îi obligă (îi silește)* să vină la masa pusă de el pentru cină. De asemenea, și Fericitul Augustin, chiar povestind despre această valență oferită de evangheliști, în prima parte a vieții a susținut că o credință care te obligă să o accepți nu este o credință, însă mai târziu a revenit asupra acestei idei și tocmai el a fost cel care a acceptat pedeapsa civilă a unor eretici, cunoscuți sub numele de donatiști, alături de ideologiile sale fiind curând implicat și Ambrozie, contemporan cu el, respingând toleranța asupra păgânilor, iar în secolul al V-lea alăturându-se și Papa Leon cel Mare și Teodosie al II-lea, activiști de căpătâi pentru persecutarea păgânilor.

În contrast însă, Tertulian și Lactanțiu sunt cei care au înțeles mai degrabă prima gândire a Fericitului Augustin, anticipând cumva prin manifestările lor emiterea documentului principal pentru libertatea religioasă și anume, Edictul de la Milan.

Așadar, privind instaurarea dreptului libertății religioase, precum și incriminarea acestuia, ne putem duce până în perioada Antică târzie, folosindu-ne de diverse scrieri biblice, filozofice, teologice și legale, precum și dovezi în acest scop, pornind din anul 500 î.Hr. și până în 475 d.Hr.

Aceste izvoare încep cu scrierile religioase biblice: cartea Genezei³⁷, Exodului³⁸, Deuteronomul³⁹ ș.a., continuând în Noul Testament cu Evanghelia

³⁴ David Little, „Christianity and religious freedom: a sourcebook of Scriptural, Theological, and legal texts”, în *Berkely center for religion, peace & world affairs at Georgetown University*, pp. 9-33.

³⁵ *Mt* 22, 1-14.

³⁶ *Lc* 14, 23.

³⁷ *Fc* 1, 26-28; 2, 16-17.

³⁸ *Iș* 5, 1-2; 10, 1-3; 20, 1-8.

³⁹ *Dt* 13; 31, 19-20.

după Matei⁴⁰, Luca⁴¹, Ioan⁴² și cu alte texte teologice și filozofice ale unor cunoscuți teologi, precum Tertulian, care a scris despre acest subiecte în jurul anului 212, în *Scapulum*, la cap. 2, 1-2, unde ne spune că libertatea religioasă este un drept fundamental (*iuris*) și un privilegiu natural (*naturali potestatis*), căci religia unui om nici nu dăunează și nici nu îl ajută pe altul, iar liberul arbitru ar trebui să conducă și nu să forțeze (*nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi*)⁴³; de asemenea, tratează despre aceasta și marele Origen în comentariile sale la Epistola către Romani, scrisă în anul 246, precum și Ciprian al Cartaginei în comentariile sale cu referire la botezul ereticilor, din anul 251⁴⁴; chiar și Grigorie din Nazianz, Atanasie, Ioan Hrisostom, Chiril al Alexandriei și alții asemenea lor.

Revelator pentru perioada Antică, probabil cel mare important document din punct de vedere al legalității și care are efecte până astăzi, așa cum am amintit, este Edictul de la Milan, având ca autori pe Împăratul Constantin cel Mare și pe Împăratul Liciniu (cel care îi era și cumnat), datat cu anul 313 d.Hr., prin care s-a abrogat în mod direct orice altă prevedere cu privire la împiedicarea exercitării libertății religioase, în mod special pentru creștini, însă se menționează faptul că se recunosc aceleași drepturi și altor religii, pentru binele și pacea omenirii. Partea specială este prevederea prin care cei doi oferă drepturi asupra locurilor sau imobilelor unde creștinii se adunau pentru oficierea cultului, însă au fost deposezați anterior de acestea prin forță și violență, pentru împiedicarea exercitării libertății religioase.

Perioada Medievală⁴⁵ a început odată cu căderea Imperiului Roman, ca urmare a invaziilor, iar Biserica creștină a avut o importantă implicare în ceea ce a însemnat *res publica christiana*, devenind cu timpul, atât Roma, cât și Constantinopolul, două scaune principale ale Imperiului. Modernitatea a adus brusc o schimbare în modul de gândire și mai ales în relaționarea Biserică-stat. Astfel, nu s-a mai făcut o mare diferență între sabie și spirit sau între constrângere și credință. Occidentul a reușit prin Carol cel Mare să centralizeze anumite teritorii

⁴⁰ *Mt* 5, 43-45; 13, 24-30 și 36-46.

⁴¹ *Lc* 9, 52-56; 14, 15-24.

⁴² *In* 18, 36.

⁴³ Sydney Thelway, *Ante-Nicene*, vol. III, 1869, „*To Scapula*”, pe https://en.wikisource.org/wiki/Ante-Nicene_Fathers/Volume_III/Apologetic/To_Scapula (accesat în data 10 noiembrie 2023).

⁴⁴ Alexander Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1936, p. 84.

⁴⁵ David Little, „Christianity and religious freedom: a sourcebook of Scriptural, Theological, and legal texts”, în *Berkely center for religion, peace & world affairs at Georgetown University*, pp. 34-44.

ocupate de barbari, în teritorii creștine, până în secolul al IX-lea. Puterea politică a ajuns să fie un mod bun de răspândire a creștinismului, astfel fiind protejați credincioșii și practicile creștine. Secolele XI-XIII au fost cu adevărat cruciale, pentru că papii au început preluarea puterii Regale, ca autoritate supremă în Imperiul de Vest, și au obținut forța, astfel demarând binecunoscutele cruciade. Însă a existat și un revers al acestei puteri, pornind asupra necreștinilor, așa-numitele inchiziții, care au început din secolul al XIII-lea și care au cunoscut o perioadă din păcate înfloritoare până în secolul al XV-lea, ajungând la celebrele inchiziții din Spania.

Reformatorul acestor idei din secolul al XIII-lea este Toma d'Aquino, care a propus o nouă doctrină puternică, militând pentru libertatea de conștiință și de credință. Acesta a argumentat faptul că orice ființă umană, creștină sau necreștină, putea urma chiar și o libertate de conștiință (de credință) eronată – fiind, de drept, un mesaj pentru toți, atât pentru cei care nu au cunoscut atunci doctrina creștină, cât și pentru păgâni. Însă a existat o hibă asupra celor care părăseau credința, adică asupra ereticilor sau a apostaziilor care nu respectau jurământul inițiativ.

Referindu-ne strict la textele oficiale religioase, este de menționat faptul că prin prevederile Canonului 8⁴⁶ de la Sinodul al VII-lea Ecumenic de la Niceea, ce a fost constituit în anul 787, s-a decretat, pe baza unor reglementări scripturistice, faptul că cei care vin din alte credințe (din rândul evreilor, se menționează aici), o făceau atunci doar pentru blasfemierea și batjocorirea creștinilor, ei negând de fapt pe Hristos în casele lor sau făcând alte lucruri iudaice, tradiționale, astfel nemaiavând dreptul de a participa la ritul aceluia cult sau de a dobândi vreun sclav ca lucrător, pentru că era considerat ca cel care dorea împiedicarea exercitării normale a credinței creștine și batjocoritor al celor de credință creștină, considerată de drept, de mine, ca primă cauză de jurisprudență pentru o cauză de împiedicare liberă a exprimării de credință. Tot despre acestea vorbește și papa Inocențiu al III-lea în Decretul său din 1199⁴⁷, unde interzice oricărui creștin ca prin violență să convingă pe evrei să se boteze. Foarte important de menționat este că prin acest decret se cere respectarea sărbătorilor legale evreiești, se interzice orice fel de violență fizică și este interzis să îi oblige pentru prestarea anumitor

⁴⁶ Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Române. Note și comentarii*, ediția a II-a, București, 2005, p. 186.

⁴⁷ Oliver J. Thatcher și Edgar Holmes McNeal (eds.), *A Source Book for Medieval History*, New York: Scribners, 1905, pp. 212-213; *Medieval Sourcebook: Innocent III: Letter on the Jews 1199*, pe platforma Fordham University, pe <https://sourcebooks.fordham.edu/source/inn3-jews.asp> și *Medieval Sourcebook: Innocent III: Constitution for the Jews (1199 AD)*, pe <https://sourcebooks.fordham.edu/source/in3-constjews.asp> (accesat în data de 10 noiembrie 2023).

servicii ce contravin doctrinei acestora. De asemenea, se opunea decretului orice formă de degradare a cimitirelor sau de amenințare cu exhumarea cadavrelor familiilor evreiești.

Perioada Premodernă⁴⁸ este cea care desparte în mod clar Vestul de Est în mod ideologic, fiind cu adevărat o închidere a Erei Papale, iar Occidentul intrând sub o reformă protestantă, care duce din ce în ce mai mult spre ceea ce avem astăzi în materia libertăților religioase și de credințe în Europa. Redescoperirea limbilor vechi și a unor surse clasice creștine timpurii a provocat o serioasă deschidere pentru conceptul romano-catolic, fiind un val nou de gândire independentă.

Micile confesiuni apărute în această perioadă, ca de exemplu anabapțiștii și menonitiții, ce au avut o influență aparte în secolul al XVII-lea în Anglia și Olanda, cei ce erau oponenții oricăror constrângeri religioase și implicați activ la separarea Bisericii de Stat, au atras după ei și gândirea lutherană și calvină. Cei doi protagoniști ai acestor culte, crezând că au asigurat o așa-zisă ordine civică, au început susținerea unor limite severe cu privire la libertatea de conștiință, contrar primelor ideologii ale lor.

Aici este de menționat John Locke, care la finalul secolului al XVII-lea a introdus o influență de gândire conform căreia libertatea de conștiință este dreptul natural al tuturor. Acest spirit a dus la încheierea mai multor acte⁴⁹ și la încheierea unor războaie care au și devenind astfel acorduri internaționale, încheiate după o perioadă de treizeci de ani de războaie religioase. Rezultatul a fost unul dorit, garantarea libertății de conștiință și egalitate în sens modern, adică, chiar dacă supuși unor restricții civile, fiecare persoană putea avea propria religie sau credință, prin aceste acorduri adoptându-se o religie națională oficială⁵⁰.

Pornind de la scrierile religioase oficiale ale timpului, în contrast cu cele menționate, amintim de Edictul de la Worms, dat de Carol al V-lea, emis în anul 1521, prin care s-a început o prigoană împotriva „*fratelui Martin Luther din ordinul Sfântului Emerit Augustin*”⁵¹, după cum se menționează în scrierea mandatului dat, cel supranumit „*care a reînviat ereziile vechi, dar și cel care a inventat altele noi*”. De asemenea, prin acest act se cerea distrugerea tuturor cărților lui prin ardere, astfel sperând ca învățăturile sale să iasă și din mintea oamenilor, folosindu-se o metodă psihologică de îndepărtare a acestora. Susținătorul acestora, sau mai degrabă cel de la care s-a pornit ideea aceasta, este însuși papa Leon al

⁴⁸ David Little, „Christianity and religious freedom...”, pp. 45-70.

⁴⁹ Pacea de la Augsburg din 1555 și Pacea de la Westfalia din 1648.

⁵⁰ David Little, „Christianity and religious freedom...”, pp. 45-46.

⁵¹ Dennis Bratcher, *The Edict of Worms (1521)*, pe platforma The Voice – Biblical and Theological Resource for Growing Christian – Christian Resource Institute, pe <https://www.crivoice.org/creededictworms.html> (accesat în data de 10 noiembrie 2023).

X-lea, cel care a și cerut arestarea lui Luther și pedepsirea lui cât mai drastică și cât mai repede cu putință.

Per a contrario, prezentăm un documentul emis de Biserica Angliei, scris în anul 1563, sub numele de „*Cele treizeci și nouă de articole ale Bisericii Angliei*”⁵², din care amintim mențiunea făcută în articolul al XX-lea, cum că Biserica are puterea de a decreta rituri și ceremonii, fiind totodată cea care reprezintă autoritatea supremă pentru controversele de credință și, așa cum nu poate rânduie ceva contrar Cuvântului lui Dumnezeu cel scris în Sfintele Scrieri, tot așa trebuie ca nici să nu impună un lucru strict și necesar pentru mântuirea credincioșilor săi.

În acest moment, definitorie este mențiunea din Enciclica⁵³ dată de Patriarhul Ecumenic, Mitrofan al III-lea, din anul 1568, care ne spune că nedreptatea, indiferent de cine o înfăptuiește sau către cine este îndreptată, este tot o nedreptate. Responsabilitatea cade pe umerii acestuia, indiferent dacă face rău unui creștin sau unui necreștin, căci după cuvintele Mântuitorului spunem și noi: să nu nedreptățești pe cineva cu ceva.

Din punctul de vedere al textelor legale și politice ale vremii amintim de un cunoscut moment din Inchiziția Spaniolă. Emiterea Decretului de expulzare sau Decretul de la Alhambra, dat de Isabela I de Castile și Ferdinand al II-lea de Aragon, din anul 1492⁵⁴, prin care se obstrucționează libertatea de mișcare și de credință a evreilor din ținuturile lor, permițându-le șederea doar dacă se botezau, în caz contrar fiind direct expulzați. Istoria ne prezintă însă faptul că toate acestea s-au petrecut de fapt ca un răspuns după ce creștinii au fost de mai multe ori provocați să treacă la islam, astfel, pe de o parte, știrbindu-se din puterea și recunoașterea puterii dominante a creștinismului, iar pe de alta, defidelizându-se acelora față de credința lor.

Asemănător, prin Pacea religioasă de la Augsburg, ce a avut loc în anul 1555, împăratul Charles al V-lea decreta pacea Sfântului Imperiu Roman și a națiunii germane, oferind liniște și deplină libertate cultelor recunoscute, bucurându-se astfel de toate privilegiile, însă interzicând prozelitismul între aceste religii sau obligarea cuiva prin forță și violență pentru crederea în dogmele lor⁵⁵.

⁵² Gee Henry și William John Hardy, „The Subscription (Thirty-Nine Articles) Act (1571), 13 Elizabeth, Cap. 12”, în *Documents Illustrative of English Church History*, pe <https://history.hanover.edu/texts/engref/er83.html>, (accesat în data de 10 noiembrie 2023).

⁵³ George C. Papademetriou, „An Orthodox Christian View of Non-Christian Religions”, pe platforma *Greek Orthodox Archdiocese of America*, pe www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8089 (accesat în data de 12 noiembrie 2023).

⁵⁴ „With the Alhambra Decree Queen Isabella and King Ferdinand Expell the Jews from Spain”, pe platforma *HistoryofInformation.com*, pe <https://www.historyofinformation.com/detail.php?id=1902> (accesat în data de 12 noiembrie 2023).

⁵⁵ Paul Zaharia, „Între sacru și profan: Pacea de la Augsburg”, pe platforma *Historia*, pe <https://historia.ro/sectiune/general/intre-sacru-si-profan-pacea-de-la-augsburg-567311.html> (ac-

Totodată, este de menționat Edictul de la Nantes, din anul 1598, emis de Henry al IV-lea al Franței, prin care se oferea o mare libertate, atât pe întreg teritoriul Franței, dar și a celorlalte țări ce erau sub administrarea sa; fiind vorba despre o libertate de exprimare, de credință și mai ales o libertate de expunere socială a cultului Reformat, având chiar posibilitatea oficerii cultului în case sau așezăminte speciale sub anumite restricții⁵⁶. Iar pe de altă parte menționăm prevederile Edictului de la Fontainebleau, din anul 1685, al lui Louis al XIV-lea, care vine și revocă toate prevederile de la Nantes din cauza „*problemelor confesionale*” create de reformați, prin atragerea unui număr masiv de creștini catolici la învățătura lor; astfel, actul normativ interzicea orice întâlnire pentru exercitarea cultului în spații private; de altfel, ordona funcționarilor publici care vor să rămână în această credință să părăsească teritoriul și de asemenea se interzicea în școlile private educația copiilor în cultul Reformat⁵⁷.

Perioada Modernă⁵⁸, cea de astăzi, și cu cel mai frumos context interreligios și de sprijin oficial prin organismele bisericești, este apogeul și reînnoirea drepturilor religioase, drepturilor de conștiință și chiar de denunțare a tuturor conflictelor și cazurilor prezentate anterior. Mai clar, înseși declarațiile Bisericii Ortodoxe de la sfârșitul secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea definesc cel mai bine epoca religioasă în care ne aflăm, dorindu-se toleranță maximă față de credințe, ca reprezentare a libertății și respectului uman, astfel păstrându-se caracterul distinctiv și particular al minorităților religioase și culturale⁵⁹, oferind posibilitatea de libertate despre care facem referire în această lucrare și condamnând total orice război religios sau conflict armat, pentru sau în numele vreunei religii, cult sau rit⁶⁰.

cesat în data de 12 noiembrie 2023).

⁵⁶ „The Edict of Nantes (1598)”, pe platforma *Musee Protestant*, pe <https://museeprotestant.org/en/notice/the-edict-of-nantes-1598/> (accesat în data de 12 noiembrie 2023).

⁵⁷ Isambert, „Recueil général des anciennes lois françaises XIX”, 530 sqq, tradus în J.H. Robinson, *Readings in European History*, 2 vol. (Boston: Ginn, 1906), 2:180-183, apud „Edict of Fontainebleau (October 22, 1685) or the Revocation of the Edict of Nantes”, pe http://huguenotsweb.free.fr/english/edict_1685.htm (accesat în data de 12 noiembrie 2023).

⁵⁸ David Little, „Christianity and religious freedom...”, pp. 71-104.

⁵⁹ A se vedea „Pope, patriarch call for ethical intervention in economy”, în *National Catholic Reporter*, pe <https://www.ncronline.org/vatican/pope-patriarch-call-ethical-intervention-economy>, și Krzysztof Leśniewski, „*Ecumenical Patriarch Bartholomew's «green message» to the world*”, pe <https://www.kul.pl/files/740/rte/2011/03-Lesniewski.pdf> (accesat în data de 12 noiembrie 2023).

⁶⁰ Gregorios Ziakas, University of Thessalonike, *The Ecumenical Patriarchate of Constantinople and the dialogue with Islam*, nr. 583, Publication of the Ecumenical Patriarchate, Istanbul, 2000, pp. 3-4.

Revoluția americană (1776) și franceză (1789) au dus la dezvoltarea unor conflicte din perspectiva reflectării experiențelor diferite față de libertatea religioasă. Astfel, imaginea oferită de Williams și Locks și de figurile remarcabile ale lui Isaac Backus din Noua Anglie, George Menson, James Madison și Thomas Jefferson din Virginia, a contribuit semnificativ la asigurarea drepturilor religioase, întocmind diverse documente ce au stat la baza fondării Republicii Americane: „*Apel către public pentru libertate religioasă*” (Backus, 1773), „*Declarația drepturilor din Virginia*” (Madison, 1776), „*Statutul Virginiei pentru libertatea religioasă*” (Jefferson, 1786), toate acestea conducând către exercitarea liberă a credințelor și către consacrarea lor în Declarația privind drepturile din Constituția Statelor Unite, adoptată în anul 1791.

Madison, în cele 19 amendamente depuse mai târziu la Camera Reprezentanților, arată că drepturile naturale sunt cele care asigură egalitatea de exercitare a libertății de credință, de religie și de conștiință. Iar Jefferson, prin lucrarea sa, arată că libertățile de conștiință nu pot fi niciodată oprimate de Stat, fiind un prim-pas pentru începutul protecției libertății religioase, aceste idei fiind mai târziu înscrise în Constituțiile a două State, Virginia și New York. De altfel, tot acesta afirma într-o scrisoare din anul 1814 faptul că

„dacă iubirea lui Dumnezeu pentru unii este fundamentul moralității, oare pentru atei de unde apare această moralitate, virtutea lor trebuind să aibă cu siguranță un alt fundament”⁶¹.

Pe de altă parte, gândirea franceză a rupt cele două elemente, de conștiință și de religie; astfel, promovau libertatea de conștiință, conceptul de libertate religioasă fiind dezvoltat într-un cu totul alt fel față de conceptul american. Dacă vorbim despre reprezentății iluminismului francez, despre Jean-Jacque Rousseau, Denis Diderot sau Voltaire, aceștia susțineau libertatea de conștiință, prevăzută de art. 10 al Declarației franceze a drepturilor omului și cetățeanului din 1789; însă, ținând cont de Revoluția Franceză și de vântul anticlerical ce bătea în acel timp, toată această „libertate” a condus spre suprimarea anumitor religii și credințe mai nepopulare. De exemplu, clericii catolici erau expulzați, iar Biserica Catolică a fost pusă sub administrație civilă prin Constituția civilă a clerului de la 1790, impunând chiar și alegerea episcopilor de către laici.

Viziunea lui Rousseau era una îndoielnică, deoarece acesta, prin articolele 3 și 6 ale declarației, stabilea acordarea priorității voinței generale și suveranității poporului asupra libertății de conștiință individuală. De altfel, această ideologie

⁶¹ Thomas Jefferson, „Letter from Thomas Jefferson to Peter Carr (September 7, 1814)”, în *Encyclopedia Virginia*, pe <https://encyclopedia.virginia.org/entries/letter-from-thomas-jefferson-to-peter-carr-september-7-1814/> (accesat în data de 12 noiembrie 2023).

este prezentă și astăzi în mintea colectivă franceză, fiind foarte radicali cu orice exprimare publică religioasă și de asemenea și cu faptul că religia ar contribui sub un aspect la o educație civică și la binele comun.

Reacțiile anti-catolice generate de formele politice franceze, italiene și germane au condus la o temere a Bisericii Catolice. Astfel au apărut două Enciclice pe parcursul secolelor XIX și XX, anume: *Mirari Vos* (15 august 1832)⁶², emisă de papa Grigorie al XVI-lea, și *Syllabus Errorum*, anexă la *Quanta Cura* (8 decembrie 1864)⁶³, emisă de papa Pius al IX-lea, care prezentau argumente și norme pentru respectarea libertății religioase egale. Un alt document cunoscut privind libertatea religioasă și respectarea acestui drept este *Dignitatis Humanae*⁶⁴ al Conciliului II Vatican, promulgat de papa Paul al VI-lea la 7 decembrie 1965, unde biserica apăra și susținea, atât rațional, cât și din punct de vedere teologic, prin revelație divină, universalitatea dreptului la libertate religioasă.

Putem spune că toată această agitație din jurul acestui mai puțin discutat drept, cât și consecințele încălcării lui au contribuit semnificativ la elaborarea art. 18 din Declarația Universală a Drepturilor Omului și acceptarea acestuia prin vot de către Adunarea Generală a ONU în anul 1948, astfel garantându-se „*libertatea de gândire, conștiință și religie*”. De atunci și până în prezent, Declarația, precum și alte norme internaționale au provocat numeroase dezbateri, interpretări și aplicări diferite în viața de zi cu zi. Din păcate, în continuare rămân anumite diferențe de viziune, atât în mediul religios, cât și în cel filozofic; astfel, vorbim despre neacceptarea ateismului, conform lui John Nourtney Murray sau spuselor lui Karl Rahner, care afirmă că libertatea și demnitatea omului sunt posibile doar din perspectiva unei trăiri profund creștine.

Vedem așadar cum libertatea religioasă este protejată de către anumite prevederi penale sau nepenale, interne sau internaționale, fiind în fapt o alegere a fiecărui individ de a păstra sau de a-și schimba religia sau convingerea, conform voinței proprii, adică neconstrâns. Tot de aici vedem clar cum orice persoană are dreptul de a-și manifesta religia individual sau colectiv, public sau privat, prin

⁶² Pope Gregory XVI, „*Mirari Vos – On Liberalism and Religious Indifferentism*”, în *Papal Encyclicals Online*, pe <https://www.papalencyclicals.net/greg16/g16mirar.htm> (accesat în data de 12 noiembrie 2023).

⁶³ Pope BI. Pius IX, „*Quanta Cura – Condemning Current Errors*”, în *Papal Encyclicals Online*, pe <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9quanta.htm> (accesat în data de 12 noiembrie 2023).

⁶⁴ Pope Paul VI, „*Declaration on religious freedom Dignitatis humanae on the right of the person and of communities to social and civil freedom in matters religious*”, pe https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html (accesat în data de 12 noiembrie 2023).

cult, învățământ sau orice alte însușiri specifice ritului⁶⁵ și aș putea spune chiar cum că această libertate merge până acolo încât fiecare individ este încurajat să nu se afilieze niciunei credințe, religii sau rit fiind ateu, liber cugetător sau altele.

Concluzionăm sperând că toate aceste precizări, atât cu caracter teologic, cât și juridic, dar și cele ce privesc dezvoltarea istorică și filozofică, au reușit să ne facă, în puține cuvinte, să înțelegem că dreptul la libertate religioasă este unul complex și că trebuie privit ca un drept fundamental pentru libertatea umană, *in extenso* precizând că vorbim de fapt despre o interdependență a trei libertăți, una fără cealaltă neputând exista: **libertate de conștiință – libertatea de gândire – libertatea de credințe religioase**. Relaționarea acestor libertăți ține de fapt de scopul lor, de apărarea omului, deci putem vorbi mai degrabă despre o fundamentare a drepturilor și libertăților omului, decât ale cetățeanului. De altfel, un recunoscut teolog francez, Guy de Broglie, se opune ideii că libertatea religioasă și-a găsit un fundament puternic și o individualizare aparte, începând cu secolul al XVI-lea, în libertatea de conștiință, fiind o sursă redutabilă de confuzie a oamenilor, atunci el afirmând că libertatea religioasă se întemeiază pe respectul datorat persoanei umane și autonomiei sale⁶⁶.

Legiuitorul român, prin incriminarea faptei de împiedicare a exercitării libertății religioase în art. 381 al NCP, face în mod clar protejarea drepturilor religioase ce reies din textul acestei infracțiuni, mai mult, având în sprijinul său numeroasele prevederi internaționale, cât și susținerea prevederilor constituționale. Aceasta este considerată o valoare socială importantă ce merită apărută de legea penală, fiind de drept o libertate fundamentală. Conținutul este unul complex și protejează atât cultele religioase, bineînțeles, legal constituite, cât și solemnitatea serviciilor religioase sau dreptul de a avea sau de a nu practica o credință – sancționându-se major mai ales constrângerile în acest sens.

⁶⁵ Mariana Mitra-Niță, „Contribuții ale Codului Penal...”, vol. 8, nr. 1, p. 648.

⁶⁶ Guy de Broglie, *Problèmes chrétiens sur la liberté religieuse*, Editura Beauchesne, Paris, 1964, p. 153.

Cununia – Taina iubirii.

Unitatea și indisolubilitatea căsătoriei în învățătura Bisericii Ortodoxe*

Pr. Drd. Gabriel GOSTA

Abstract:

The indissoluble unity formed on a human level between a man and a woman is not so much an organic or physiological one as it is a unity based on love, a love between two human beings who complement each other both physically and spiritually. Marriage is a means or instrument for the sanctification of the human being; in other words, it is a Holy Sacrament. It is a Sacrament of the Kingdom of God that introduces man to eternal joy and love, thus foreshadowing the joy of the Kingdom of God. The Sacrament of Marriage is more comprehensive than the concept of family; it is the Sacrament of divine love. Marriage begins with a love that synthesizes both physical and spiritual attraction, a love in which each one values the sacrament of the other and affirms an unlimited willingness to respect the other as a person, to sacrifice and strive for them.

Keywords:

Sacrament of Matrimony, unity through love, indissolubility, communion, family

Cununia, Taina iubirii

Sfântul Ioan Damaschinul definește căsătoria astfel: „Căsătoria este Taina iubirii”¹, pentru că „numai iubirea unește ființele cu Dumnezeu și le unește apoi cu celelalte”². Unitatea indisolubilă, alcătuită între bărbat și femeie, fiind o unitate

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

¹ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. PS Irineu Pop Bistrițeanul, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 321.

² *Ibidem*, p. 232.

în planul uman, nu e atât o unitate organică, fiziologică, cât mai ales o unitate prin iubire, având la bază iubirea între două existențe umane ce se completează pe planul trupesc și spiritual.

Căsătoria este un mijloc sau un instrument al sfințirii omului, adică este o Sfântă Taină. Este o Taină a Împărăției lui Dumnezeu și introduce omul în bucuria și iubirea veșnică, fiind o Taină care anticipează bucuria împărăției lui Dumnezeu.

Taina Căsătoriei este mai cuprinzătoare decât familia, este Taina iubirii dumnezeiești. Căsătoria începe cu o iubire în care se sintetizează atracția trupească și cea spirituală, cu o iubire în care fiecare prețuiește taina celuilalt și afirmă în iubirea sa disponibilități nelimitate de a-l respecta ca persoană, de a se jertfi și osteni pentru el. Nikolai Berdiaev spune că „*dragostea este temelie ontologică a legăturii căsătoriei*”. Taina iubirii dintre oameni își are izvorul și puterea în Taina iubirii lui Dumnezeu față de om³.

Clement Alexandrinul ne spune: „*Dumnezeu a creat omul: bărbat și femeie, bărbatul este Hristos, iar femeia Biserica*”, tot el vorbind și despre harul paradisiac al căsătoriei⁴.

Dumnezeu a creat-o pe Eva ca să-l ajute pe Adam, să-l ferească de singurătate și să se completeze reciproc, astfel ei fiind omul deplin. Sfântul Teofil al Antiohiei spune: „*Deci a creat pe Adam și Eva pentru cea mai mare iubire între ei, ca să reflecte taina unității duhovnicești*”⁵, iar Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „*Când bărbatul și femeia se unesc în căsătorie, «ei nu mai sunt ceva pământesc, ci chipul lui Dumnezeu Însuși*”⁶.

Omul este o unitate completă, deci chip al lui Dumnezeu, iar unitatea sa de om se realizează în dualitatea personală neuniformă, complementară de bărbat și femeie⁷: „*Si a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie*” (Fc 1, 27). Nevoia de iubire, înscrisă chiar în trupul nostru și exprimată în însăși diferența sexuală, dă mărturie despre faptul că existența se împlinește în comuniune, printr-o dăruire reciprocă: existăm „cu”

³ Nikolai Berdiaev, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*, trad. Anca Oroveanu, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 200-201.

⁴ Clement Alexandrinul, *Stromate*, III, 4, în *PSB 5 (Opere. Partea a II-a)*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 197-199.

⁵ Sf. Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, II, 28, în *PSB 2*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 315.

⁶ Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina Tradiției ortodoxe*, trad. de Gabriela Moldoveanu, Editura Sophia, București, 2016, p. 163.

⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 124.

și „pentru” celălalt. Comuniunea din căsătorie este singurul loc în care *eul*, fără a fi nicidecum abolit, poate învăța să fie cu adevărat el însuși⁸.

Unirea care se realizează între cei care se iubesc, fără desființarea lor ca subiecte autonome, reprezintă marea taina a dragostei. Iubirea ca legătură între cei care se iubesc constă în faptul că fiecare primește ceva din celălalt în sine, neexistând o separație ontologică. Cei ce se iubesc se transmit pe ei înșiși întregi fără să înceteze însă, în același timp, să rămână în ei înșiși.

În iubire eu nu mai trăiesc numai pe sau prin mine, ci și pe tine sau prin tine, fără ca tu să încetezi de a fi un subiect independent de mine. Omul se dăruiește unul altuia fără a înceta de a fi subiect suveran, nesubordonat celuilalt ca obiect, fără a înceta a aparține unul altuia și lor înșiși și fără a-și pierde libertatea⁹.

Creând pe om în această dualitate personală și complementară, Dumnezeu a înscris în el vocația și deci capacitatea și responsabilitatea corespunzătoare pentru iubire și comuniune. Iubirea și comuniunea sunt așadar vocația fundamentală, înnăscută, a oricărei ființe umane. Deoarece omul este un spirit întrupat, adică un suflet care se exprimă într-un trup însuflețit de un spirit nemuritor, este chemat la iubire în totalitatea sa unitară de trup și suflet. Iubirea cuprinde și trupul omenesc, care participă și el la iubirea spirituală.

Căsătoria, ca legătură naturală pe viață între un bărbat și o femeie, se întemeiază pe faptul că bărbatul și femeia numai împreună alcătuiesc umanitatea completă¹⁰. Sfânta Scriptură ne spune: „*Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el*” (Fc 2, 18), iar Paul Evdokimov spunea: „*Nu e decât o suferință a fi singur*”¹¹. Nici Dumnezeu nu e o singură Persoană, căci în acest caz n-ar fi iubire și nici Persoană, Dumnezeu cu adevărat, și nici omul n-ar fi chipul lui Dumnezeu dacă ar fi un individ însingurat. Relațiile Persoanelor divine în Treime sunt un indiciu al legăturilor spirituale dintre soți. Căsătoria este icoană a tainei unității treimice, care își descoperă structura proprie în două chipuri deosebite: ca distincție de persoane unite și ca unitate de persoane distincte. Unitatea coexistă dualității persoanelor alcătuind un „eu conjugal”¹². În cadrul familiei se cultivă și se întrețin cele mai nobile sentimente umane de iubire și de dăruire ale unui soț pentru celălalt și ale amândurora pentru copii. Transformarea unui individ în persoană este „*cea dintâi operă a familiei*”¹³.

⁸ Antonio Maria Sicori, *Cateheză despre căsătorie*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2004, p. 118.

⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 292.

¹⁰ Oliver Clement, *Trupul morții și al slavei*, trad. de Eugenia Vlad, Editura Christiana, București, 1996, p. 75.

¹¹ Paul Evdokimov, *Taina iubirii...*, p. 157.

¹² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie dogmatică ortodoxă*, vol. III, p. 125.

¹³ *Ibidem*, p. 120.

Prin căsătorie, soții se împărtășesc unul din puterile celuilalt, de darurile și virtuțile celuilalt și li se dă harul dumnezeiesc. Iubirea este cea care îi face tari pe oameni, fiind un schimb de ființă, o întregire reciprocă, ea îmbogățește pe fiecare pentru că primește și dăruiește la nesfârșit, pe când ura sărăcește¹⁴.

Pentru a fi o unire desăvârșită, căsătoria comportă o iubire desăvârșită. De aceea, ea trebuie să fie indisolubilă: „*ceea ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă*” (Mt 19, 6). Mântuitorul Iisus Hristos afirmă unitatea celor doi căsătoriți, accentuând faptul că Dumnezeu a făcut pe om ca bărbat și femeie, care se completează reciproc, astfel încât alcătuiesc o unitate completă: „*De aceea, va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup*” (Fc 2, 24; Ef 5, 31).

Familia avea așadar de la început atributele unității și indisolubilității. Unirea deplină dintre un bărbat și o femeie corespunde unei iubiri desăvârșite, fiecare găsim în celălalt o persoană inepuizabilă și veșnic nouă în capacitatea și imaginația ei de autodăruire. Trăind împreună, cei doi soți se configurează și completează unul pe celălalt, devenind un fel de co-persoană și amândoi o unitate co-personală.

Pentru soții care se iubesc, dragostea are o valoare harică, veșnică, netrecătoare. Prin păcat, căsătoria a pierdut harul legat de starea primordială, dar ea n-a fost desființată în esența ei, după cum n-a fost desființată nici firea umană în care este înscrisă de Dumnezeu prin actul creației¹⁵.

Desăvârșirea însă este unirea cu aproapele. Nici un folos nu aduce și toate se strică atunci când sunt făcute fără dragoste. Pentru ca această legătură să existe și unirea între oameni să fie reală este necesar elementul dragostei, ca să faci această legătură de nedezlegat¹⁶.

Unitatea căsătoriei creștine

În rânduiala veche a Cununii, în Biserica Rusă (secolul al XIII-lea) se rosteau cuvintele: „*unește-i, Doamne, pe robii aceștia (N) într-un singur gând, cunună-i într-o singură iubire și împreunează-i într-un singur trup*”¹⁷.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 372.

¹⁶ Leon cel Mare, *Scrisoarea XIII către Episcopul provinciei Illyricum*, în *Nicene and Post Nicene Fathers*, seria a 2-a, vol. 12, p. 19, apud Pr. Filoteu Faros și Pr. Stavros Kofinas, *Căsnicia. Dificultăți și soluții*, trad. din limba greacă de Pr. Șerban Tica, Editura Sophia, București, 2012, p. 29.

¹⁷ Pr. Prof. Gleb Kaleda, *Căsătoria și Euharistia*, <https://www.crestinortodox.ro/liturgica/via-ta-liturgica/casatoria-euharistia-70703.html> (accesat ultima dată în 22 ianuarie 2024).

Finalitatea căsătoriei trebuie privită ca fiind cea mai profundă năzuință a celor doi soți de a realiza împărțășirea integrală de existență și de viață comună, toată structura vieții conjugale având în iubire adevărata și singura temelie de nezdruccinat, pe care aceasta se reazemă. Dragostea este temelie de neclintit pentru *unitatea* căsătoriei creștine. Astfel, caracteristicile acestei structuri, adică ale familiei creștine, care constau în unitatea și indisolubilitatea căsătoriei, nu ne apar ca simple condiții ale unui contract, ci ca exigențe ale iubirii al cărei izvor este Dumnezeu. Iubirea care unește pe cei doi soți este o treaptă spre Dumnezeu și o oglindire a unor realități transcendente. Dragostea ce o păstrează bărbatul femeii sale este cea mai înaltă dintre toate afecțiunile naturale.

Iubirea celor doi soți este exclusivă pentru că este cu neputință să ne imaginăm o altă iubire de aceeași natură și putere care să depășească limitele vieții conjugale. Având un caracter atât de cuprinzător și de adânc, iubirea cere o unire veșnică între soți, dând impresia că aceștia s-au căutat și și-au aparținut din veșnicie. Cel care iubește cu adevărat nu poate cugeta la o unire temporală, anticipând astfel momentul în care nu va mai iubi.

Ideea de unitate a unirii dintre soți reiese în mod spontan și necesar din analiza naturii adevăratei căsătorii, în așa fel că fără ea nu se poate concepe nici semnificația întemeierii unei familii. Unirea normală dintre un bărbat și o femeie este unirea monogamică, monogamia fiind considerată forma naturală a familiei. Această afirmație rezultă și din analiza avantajelor pe care ea le prezintă în viața conjugală și familială:

- a) căsătoria monogamică este mai întâi conformă cu condițiile biologice ale speciei umane, în care numărul indivizilor de două sexe este aproximativ egal;
- b) ea favorizează categoric procrearea și tot ea favorizează în mod egal demnitatea, virtuțile și fericirea soților;
- c) întărește legăturile familiei și, prin aceasta, și pe cele sociale;
- e) copiii sunt mai favorizați prin prisma viitoare stabilități conjugale proprii;
- f) nu în ultimul rând, monogamia se acordă cu formele cele mai înalte ale moralei și religiei, care o proclamă ca singura căsătorie admisibilă¹⁸.

Unitatea căsătoriei ca taină, în gândirea creștină, este expresia sfințeniei de care se bucură credincioșii ca fii ai lui Dumnezeu. Prin opera răscumpărării, întreaga făptură este introdusă într-o sferă superioară și divină, iar acest fapt nu este numai pregătirea, ci însăși luarea în stăpânire de pe acum a realității învierii lui Hristos. Prefacerea firii prin Taina Căsătoriei ne este indicată de minunea săvârșită de către Mântuitorul Hristos la Nunta din Cana Galileii (*In 2, 1-11*),

¹⁸ Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Adevărul și frumusețea căsătoriei. Teologia iubirii*, vol. II, Editura Sofia, Alba Iulia, 1996, p. 69.

preschimbând apa în vin. Sfântul Ioan Gură de Aur învăță cu aceeași claritate că nunțile trebuie să se săvârșească prin binecuvântarea și rugăciunile preoților, deoarece prin acestea se comunică celor căsătoriți deosebitul har dumnezeiesc, pe care sunt chemați să-l păstreze totdeauna sfânt. În puterea acestui har stă unitatea tainică dintre soți, care îi face să se împărtășească din sensul unirii Bisericii cu Hristos.

În simțul dragostei propriu-zise, în afară de *instinctul* elementar, se exteriorizează icoana celeilalte persoane în specificul său, precum și bucuria intimă față de aceasta. Iubirea în relația conjugală nu echivalează cu dizolvarea eului propriu în subiectul iubit, căci dizolvarea este identică cu negația iubirii, după cum e identică și cu negația unirii. Persoana umană chemată la împlinire prin căsătorie este și rămâne un scop în sine, totdeauna subiect, niciodată obiect¹⁹.

Căsătoria este punctul de intersecție între două lumi paralele prin care se exprimă unitatea de viață. Persoanele, prin comuniune, nu dispar, ci se desăvârșesc, în comuniunea familială unitatea fiind zidită pe puterea paradoxală a iubirii de a uni și totodată de a menține persoanele în libertate²⁰.

Unității căsătoriei i se opune **poligamia**, care poate fi simultană sau succesivă. Poligamia simultană este uniunea unui bărbat cu mai multe femei în același timp, în timp ce poligamia succesivă sau bigamia este atunci când un bărbat se căsătorește în mod succesiv cu mai multe femei. În cazul **poliandriei**, femeia are mai mulți bărbați.

Contrară instituției primordiale a căsătoriei, poligamia a fost tolerată de Dumnezeu de la Avraam și, în continuare, în istoria poporului israelit. Mulți patriarhi și bărbați aleși ai Vechiului Testament au avut mai multe femei (*Fc* 16, 3; 22, 14; 30, 3; 36,13; *Dt* 17, 17; 21, 15 etc.), fără să fie socotiți de mentalitatea iudaică a fi săvârșit desfrânare. Monogamia a rămas însă și în Scriptura Vechiului Testament un ideal adesea reamintit (*Pr* 5, 18; *Sir* 25-26), după cum a rămas și tipul raporturilor lui Iahve cu poporul său⁴². Revocarea permisiunii poligamiei în Noul Testament nu înseamnă numai readucerea căsătoriei la forma sa primordială de instituire, ci ridicarea ei la o demnitate religioasă pe care nu a avut-o niciodată²¹.

Căsătoria unică constituie norma morală a vieții creștine. O comuniune de persoane umane numai atunci poate fi deplină când niciuna dintre acestea nu servește alteia ca simplu mijloc. Toate formele de poligamie contrazic însă tocmai acest principiu. În poligamie se împarte un bărbat între mai multe femei și, în

¹⁹ *Ibidem*, p. 70.

²⁰ *Ibidem*, p. 71.

²¹ *Ibidem*, p. 72.

acest fel, nu poate avea loc niciun devotament care angajează o persoană față de altă persoană, nu poate avea loc nicio legătură între două inimi. În poligamie iese la iveală, în mod necesar, numai elementul fizic și nu poate fi vorba de dragoste, aceasta fiind înlocuită de pasiune sau erotism. Bărbatul nu-și poate stima femeia când vede în ea doar un instrument de plăcere, iar femeia nu-și poate stima bărbatul care o tratează astfel. Consecințele directe ale poligamiei sunt înjosirea demnității femeii, imoralitatea celor două sexe și suprimarea integrității familiale. Pretutindeni unde domnesc aceste moravuri e și o imoralitate fără frâu.

„Prin poligamie, plăcerile senzuale sunt trezite până la incitare și niciodată saturate. Aceasta înseamnă de fapt disoluția completă a familiei, educația copiilor fiind și ea compromisă”²².

Atitudinea Bisericii în decursul veacurilor față de poligamie, chiar și de poligamia succesivă, evidențiază interesul major al creștinismului de a păstra unitatea căsătoriei. În ansamblul ei, legislația canonică rămâne fidelă principiului enunțat de către Sfântul Apostol Pavel, potrivit căruia nunta a doua nu este decât o derogare de la norma de viață creștină. Ea nu poate fi tolerată decât din motivul slăbiciunii omenești (1 Co 7, 9).

Sfântul Vasile cel Mare precizează faptul că a doua căsătorie după văduvie sau după divorț presupune o vreme de „penitență”, care aduce cu sine o „afurisenie” sau excomunicare de trei sau chiar patru ani:

„O asemenea căsătorie, scrie el în Canonul 4, nu se mai consideră căsătorie, ci poligamie sau, mai precis, desfrânare, care trebuie corectată”²³.

Preocuparea de a arăta că în Legea Nouă căsătoria a doua nu este decât tolerată, că nu constituie decât numai o derogare a unui ideal, un pogorământ față de slăbiciune, a rămas vie în preocupările pastorale ale Bisericii Ortodoxe. Chiar și limitarea acestei „iconomii” numai până la a treia nuntă este semnificativă:

„Nu în această limitare formală se află sensul tradiției Bisericii, ci în fidelitatea față de o normă neotestamentară fundamentală. Căsătoria creștină este unică, după imaginea lui Hristos și a Bisericii, iar recăsătoria privește doar trebuințele «omului vechi» și nu cele ale Împărăției lui Dumnezeu”²⁴.

²² *Ibidem*, p. 73.

²³ *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. III – *Canoanele Sfinților Părinți, Canoanele întregitoare și Prescripții canonice*, studiu introductiv, introduceri, note și traducere Răzvan Perșa, Editura Basicalica, București, 2018, p. 98.

²⁴ Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Adevărul și frumusețea căsătoriei...*, p. 72.

Condamnând aceste forme de conviețuire care se opun unității căsătoriei, morala ortodoxă nu face altceva decât să ia apărarea cauzei naturii. Poliandria și poligamia contrazic scopurile naturii, restrângând efectele moralizatoare ale căsătoriei, sacrificând femeia și compromițând, în cele mai multe situații, creșterea și dezvoltarea armonioasă a copiilor. Aceste instituții sunt nefaste, mai ales în contextul lumii contemporane al exodului și interferențelor mai ales cu lumea și cultura musulmană, care permite poligamia, aceasta părând să nu mai provoace vreo repulsie, fie că vorbim de poligamie simultană (ca la musulmani, cum am menționat deja), fie că e vorba de poligamie succesivă, cum vor mai ales partizanii uniunii libere între persoane de sex opus, ea identificându-se de cele mai multe ori doar cu indisciplina în rosturile căsătoriei și cu dezorganizarea familiei.

Față de contrafacerea unității căsătoriei, morala ortodoxă se impune mai ales cu o exigență care ține de motive speciale, de ordin spiritual. Adevărata căsătorie creștină nu poate fi decât unică și aceasta nu datorită observării vreunei legi abstracte sau a unei interdicții ce aparține ordinii vieții naturale, ci datorită esenței sale însuși, în calitatea sa de taină a împărăției veșnice²⁵.

Indisolubilitatea căsătoriei

Pornind din voința lui Dumnezeu, asemenea vieții, *căsătoria și familia* sunt de origine divină, întrucât cuvintele Scripturii, care le eternizează, arată că bărbatul și femeia au menirea de a forma unitatea nepieritoare a familiei: „*De aceea, va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup*” (Fc 2, 18-24) și: „*Pentru aceea, nu mai sunt doi, ci un singur trup. Deci, ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă*” (Mt 19, 5-6).

Așadar, potrivit ordinii divine, Căsătoria, ca Taină prin care se stabilește unitatea familiei, este *indisolubilă*, iar *divorțul* constituie o abatere de la voia lui Dumnezeu.

Referatul biblic din cartea Facerii (2, 18) ne redă pe scurt istoria instituirii căsătoriei. Dumnezeu a voit ca între bărbat și femeie să domnească uniunea cea mai strânsă, așa că Dumnezeu „*a zidit-o*” pe Eva din coasta lui Adam. Astfel, bărbatul își va iubi femeia ca pe o parte din el însuși, iar femeia își va iubi soțul ca pe cealaltă parte a sa, numai împreună, bărbatul și femeia, alcătuind o unitate. Legătura stabilită între ei este cea mai puternică dintre legături, e chiar mai intimă decât cea care există între părinți și copii, căci soțul la căsătorie „*va lăsa (părăsi) pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa*” (Ef 5, 31).

În starea primordială, la care se referă Sf. Apostol Pavel în Epistola către Efeseni, în îndemnurile sale către soți, indisolubilitatea era absolută. Omul nu

²⁵ *Ibidem*, p. 73.

putea desface ceea ce Dumnezeu a unit. După cădere, lucrurile se schimbă. În conformitate cu Legea lui Moise (*Dt* 24, 1), bărbatul avea dreptul să dea carte de despărțire femeii. E o permisiune pe care Mântuitorul, în Noul Testament, o anulează (*Mt* 5, 31; 19, 9), revenind la dispoziția originală de la creație. Prin aceasta se determină indisolubilitatea căsătoriei în sensul unei comuniuni de trup și de suflet, ca o poruncă divină, „*ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă*” (*Mc* 10, 9)²⁶.

Ideea indisolubilității exclude prin ea însăși orice caracter utilitar al căsătoriei și presupune legea iubirii. Căsătoria e o legătură ce are în ea tăria veșniciei. Singura excepție, admisă numai în Evanghelia după Matei, are în vedere păcatul adulterului, care nu este, în fond, ceea ce limbajul juridic actual numește „o cauză de divorț”. Adulterul mai este menționat doar ca o probă a faptului că nu s-a realizat căsătoria ca taină, întrucât legea împărăției lui Dumnezeu nu s-a împlinit²⁷. Dispozițiile acestei legi nu mai sunt norme juridice, ci porunci în care e ascuns Hristos: „*Cel ce ascultă poruncile Mele Mă iubește*”, spune Mântuitorul, iar Sfântul Marcu Ascetul ne învață că „*Domnul e ascuns în poruncile Sale și cei ce-L caută pe El îl găsesc pe măsura împlinirii lor*”²⁸. Mântuitorul nu face aprecierea adulterului după principiile juridice ale vremii, ca o lezare a unor drepturi, ci după criteriile prezenței Sfântului Duh, potrivit cărora există sau nu există căsătoria ca o comuniune în dragoste.

Venind în lume ca să restabilească firea omenească, Mântuitorul readuce în relațiile interumane rânduiala înscrisă în buna desfășurare a vieții personale și comunitare pe pământ, luând întotdeauna atitudine față de diversele interpretări și/sau aplicări nepotrivite ale legii lui Dumnezeu. O asemenea atitudine a exprimat și cu privire la *indisolubilitatea căsătoriei*.

Se știe că legislația mozaică a introdus „*cartea de despărțire*” (*Dt* 24, 1-4) ca un document pe baza căruia bărbatul își putea repudia soția. Repudierea soției îi dădea bărbatului dreptul la recăsătorire. Bărbatul nu-și putea repudia însă femeia în chip mincinos. Motivul pentru care femeia putea fi repudiată era numai cel al adulterului, fiindcă în această situație, „*ceea ce Dumnezeu a legat, omul a despărțit*”, adică a compromis iubirea care stă la temelia unității familiale. Vocea profeților, reprezentând totdeauna împlinirea vooii lui Dumnezeu, afirmă cu multă tărie indisolubilitatea căsătoriei. Profetul Maleahi, condamnând repudierea femeii, arată că „*Domnul a fost martor între tine și femeia tinereților tale, față de care*

²⁶ *Ibidem*, p. 74.

²⁷ Pr. Mihail Bulacu, *Conștiința creștină. Studiu catehetic după Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, Editura Universul, București, 1941, p. 158.

²⁸ În *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. I, ediția a II-a, traducere din grecește de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Institutul de Arte „Dacia Traiană”, Sibiu, 1947, p. 247.

tu ai fost viclean, deși ea era tovarășa ta și femeia legământului tău. Oare nu i-a făcut El ca să fie o singură făptură cu trup și suflet? Și această făptură unică ce năzuiește ea? Urmași de la Dumnezeu! Păstrați-vă deci viața voastră; iar tu nu fi viclean cu femeia tinereților tale. «Căci Eu urăsc alungarea femeii, zice Domnul Dumnezeu lui Israel» (Mal 2, 14-16). Cu toate că legislația iudaică aproba „cartea de despărțire”, exista mai presus de orice ideea indisolubilității căsătoriei.

La un moment dat, din viclenie, fariseii adresează Mântuitorului întrebarea dacă „*îi este îngăduit omului să-și lase femeia din orice pricină?*” (Mt 19, 3-12). Înțelegând nesinceritatea lor, Domnul Hristos face trimitere la cuvintele Scripturilor Sfinte, unde stă scris: „*Nu ați citit că Cel Care i-a făcut de la început, bărbat și femeie i-a făcut?*” (Fc 1, 27). Și, mai departe: „*pentru aceea, va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un singur trup*” (Fc 2, 24). Din acest text se pot desprinde însă mai multe idei: mai întâi, restabilirea monogamiei primordiale, adică reintegrarea căsătoriei în puritatea și unitatea de la crearea omului, când Dumnezeu a voit un singur bărbat pentru o singură femeie. Apoi, putem observa în aceste cuvinte ale Domnului Hristos o afirmare puternică a indisolubilității căsătoriei prin asemănarea ei cu viața indestructibilă a organismului fizic. După cum un membru al trupului nu poate trăi decât în integritatea întregului organism, așa ființele celor doi, prin căsătorie, se contopesc atât de intim, încât nu se pot despărți decât printr-o mutilare. În sfârșit, pentru credincioși căsătoria nu este un act omenesc supus revizuirii, ci face parte din categoria actelor veșnice, fiind făcut prin puterea și voia lui Dumnezeu.

De aici concluzia Mântuitorului care va stabili indisolubilitatea căsătoriei: „*Deci, ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă*” (Mt 19, 6). Rezultă că, întrucât indisolubilitatea căsătoriei poartă pecetea harului și voinței lui Dumnezeu, nimeni nu are dreptul să o desfacă. Dialogul continuă, Mântuitorului cerându-I-se explicație cu privire la cartea de despărțire dată de Moise. Fără niciun fel de ezitare, Domnul le răspunde: „*Moise pentru învârtoșarea inimii voastre v-a îngăduit să vă lăsați femeile. Din început însă nu a fost așa*” (Mt 19, 8). Mântuitorul le-a arătat cum a fost la început, când omul nu se afla sub zodia păcatului, adică a inimii învârtoșate, rostind și un verdict, arătând care este singura posibilitate de desfacere a căsătoriei: „*Dar Eu vă spun că oricine va lăsa pe femeia sa afară de desfrânare și va lua alta săvârșește adulter și cel ce va lua pe cea lăsată săvârșește adulter*” (Mt 5, 32).

Cuvintele Domnului Hristos evidențiază faptul că la baza indisolubilității căsătoriei stă iubirea dintre soți. Întrucât adulterul înseamnă trădarea iubirii conjugale, atrage după sine dizolvarea familiei. Dar dacă soția nu a comis adulter, ea rămâne legată prin iubire de soțul ei. Repudierea ei și apropierea de alta înseamnă adulter din partea soțului, fiindcă soția căreia i s-a dat carte de despărțire rămâne,

în fond, prin iubirea, care stă la temelia familiei, tot soția lui. La fel și cel ce se va alipi de soția lăsată comite adulter, fiindcă aceasta nu îi aparține sufletește, deoarece iubirea ei a rămas la temelia familiei celei dintâi.

Sfântul Apostol Pavel întărește și el principiul monogamiei când scrie românilor, celor atât de nestatornici în căsătorie: „O femeie căsătorită este prin lege legată de bărbatul ei câtă vreme trăiește el. Dar dacă-i moare soțul, este dezlegată de legea bărbatului ei” (*Rm 7, 3*).

Așadar, două sunt situațiile când femeia se considera liberă de „legea” care o lega de bărbatul ei, anume: moartea acestuia și desfrâul. Sfântul Apostol Pavel recomandă însă femeii să rămână văduvă după moartea bărbatului (*1 Co 7, 39-40*), iar aceasta deoarece, după cuvintele Domnului, unitatea dintre bărbat și femeie se realizează doar prin prima căsătorie: „*ceea ce Dumnezeu a legat, omul să nu despartă*” (*Mt 19, 6*). Concesia de a se recăsători o face dumnezeiescul apostol privind la slăbiciunea firii omenești ce poartă în sine rănilor păcatului: „*Dar din cauza desfrânării să-și aibă fiecare femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său... Dacă nu se vor putea înfrâna, să se căsătorească; pentru că este mai bine să se căsătorească decât să ardă*” (*1 Co 7, 2-9*). Și, mai departe, Apostolul accentuează indisolubilitatea căsătoriei: „*Iar celor căsătoriți poruncesc, nu eu, ci Domnul: femeia să nu se despartă de bărbat. Iar de se va despărți să nu se mărite, sau să se împace cu bărbatul său, iar bărbatul să nu lase femeia*” (*1 Co 7, 10-11*).

Indisolubilitatea căsătoriei are ca temei sacralitatea Tainei „*în Hristos și în Biserică*”. În unitatea familiei, soții se sfințesc reciproc prin harul lui Dumnezeu.

În acest context al indisolubilității căsătoriei se cuvine să mai precizăm că legislația mozaică nu obliga pe soț să repudieze soția adulteră, nici să o denunțe și nici să o pedepsească. Dacă dorea, putea să o tolereze (*Lv 20, 10; Nm 5, 11-31; Dt 22, 13-29*), sacralitatea conjugală fiind accentuată de Sfântul Apostol Pavel, așa cum s-a arătat mai înainte, punând cuvântul său în acord cu porunca dumnezeiască („*poruncesc nu eu, ci Domnul*”). De aici vedem că indisolubilitatea căsătoriei are prioritate înaintea păcatului, fiindcă acesta poate fi corectat, iar săvârșitorul îndreptat prin restabilirea iubirii conjugale și familiale. De fapt, îndreptarea unui păcătos este întotdeauna un mare câștig pentru împărăția lui Dumnezeu (*Iac 5, 20*), pe când dizolvarea căsătoriei, destrămarea unei familii constituită cu binecuvântarea lui Dumnezeu, este o pierdere. Un înțelept iudeu spunea atât de plastic și sugestiv că „*altarul însuși varsă lacrimi pentru cel care-și lasă soția tinereților sale*”²⁹.

²⁹ Pr. Dr. Constantin Mihoc, *Taina căsătoriei și familia creștină*, Editura Teofania, Sibiu, 2002, p. 191.

Posibilitatea păstrării unității conjugale, chiar după „căderea” unuia dintre soți, având în vedere tocmai indisolubilitatea căsătoriei, așa cum a definit-o Însuși Mântuitorul Hristos („*ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă*”), va deveni o directivă pentru secolele care vor urma, mai ales în scrierile apologeților creștini, care vor vedea în căsătoria a doua un „*adulter gentil*”. După cum stă scris tot în Sfânta Scriptura: „*Oricine va lăsa pe femeia sa și se va însura cu alta săvârșește adulter*” (Mt 19, 9), fiindcă, după cuvintele Apostolului, „*Te-ai legat de femeie? Nu căuta dezlegare. Te-ai dezlegat de femeie? Nu căuta femeie*” (1 Co 7, 27).

În același timp, putem înțelege din textele scripturistice că nu ne este îngăduit să ne despărțim de soț sau soție și să ne căsătorim a doua oară, nici chiar atunci când cel sau cea dintâi ar fi decedat, căci unul ca acela comite adulter deghizat, întrucât „*la început, Dumnezeu a creat numai un singur bărbat și o singură femeie, desființând oarecum comunitatea bazată numai pe relații trupești, spre a asigura parcă în primul rând relațiile spirituale ale speciei umane*”³⁰.

Clement Alexandrinul, marele deschizător de drumuri în morala creștină, acceptă căsătoria a doua, pornind de la faptul că „*nu căsătoria este păcat, ci desfrânarea*”³¹. Clement acordă însă, asemeni Sfântului Apostol Pavel, prioritate văduviei, spunând că: „*dacă Apostolul dă cuiva din îngăduință a doua căsătorie pentru că nu se poate înfrâna și ca să nu ardă, acela nu păcătuiește față de Testament – că a doua căsătorie nu-i este oprită de lege –, dar nu mai împlinește desăvârșirea aceea înaltă a viețuirii după Evanghelie. Dar dacă nu se căsătorește a doua oară, ci păstrează neîntinată căsătoria desfăcută de moarte, dobândește luiși slava cerească; pentru că dă de bună voie ascultare rânduielii lui Dumnezeu, datorită căreia ajunge stăruitor slujitor al Domnului*”³².

Sfântul Grigorie din Nazianz, opunându-se discriminării pe care legile romane o fac între drepturile bărbatului și ale femeii, impune principiul creștin al egalității soților atât prin creație, cât și pentru faptul că Hristos S-a jertfit pentru mântuirea lor, fără nici o deosebire. Apoi, prin marea Taină a Căsătoriei, au devenit „*un singur trup*” (Ef 5, 31). Pe de altă parte, marele capadocian nu acceptă decât prima și a doua căsătorie. El spune că „*prima (căsătorie) este lege, a doua, concesie, iar a treia, călcarea legii*”.

În cazul morții unuia din soți, Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă văduvia, arătând că, așa cum sclavii fugiți de la stăpân târăsc lanțul după ei, tot astfel și

³⁰ Atenagora, *Solie în favoarea creștinilor*, XXXIII, în *PSB 2*, trad. de Pr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 381.

³¹ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, III, XII, 90, 4, în *PSB 5 (Scrieri. Partea a II-a)*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 227.

³² *Ibidem*, III, XII, 82, 4-5, p. 223.

femeile, când părăsesc pe bărbații lor, poartă cu ele cătușele legii căsătoriei, care, învinuindu-le peste tot, strigă în urma lor: „*Femeie, ești legată prin lege!*”³³.

Așadar, „pricina de desfrânare”, adică adulterul, dă dreptul soțului nevinovat să se desfacă de legătura care, în mod spiritual, s-a rupt deja prin păcat, ca printr-o moarte înainte de moarte. Despărțirea aceasta este însă o concesie, nu e obligatorie. Trăinicia este caracterul esențial al căsătoriei creștine, element de ordine, de stabilitate, de pace, datorită căruia se pot împlini toate rosturile mari ale vieții în comun.

În căsătoria în care sentimentul legăturii veșnice dintre soți slăbește apar germeii infidelității. Simpla idee că uniunea conjugală poate sfârși provoacă adesea sfârșitul ei. Conflictele care se pot aplana fără urmări în căsătoriile de tip tradițional, în care nu este cunoscut divorțul, își măresc intensitatea în perspectiva posibilității unei despărțiri facile a soților. În nădejdea despărțirii, orice conflict ia proporții, orice dificultate amenință să se mărească fără măsură.

Biserica Ortodoxă n-a cerut niciodată unui credincios al ei să facă abuz de dreptul său la despărțire, în cazul că el a rămas parte nevinovată în urma trădării celuilalt soț³⁴. Ea a promovat întotdeauna ideea iertării, în condițiile observării legii morale, în scopul refacerii unui cămin ruinat de adulter³⁵. Nevinovații care acceptă astfel de sacrificii, care renunță la gândul întemeierii unei alte căsătorii, sunt mult mai puțini numeroși decât cei sacrificați prin divorț.

Căsătoria creștină este o icoană și un reflex al legăturii tainice dintre Hristos și Biserica Sa: „*Taina aceasta este mare, iar eu zic de Hristos și de Biserică*” (Ef 5, 32). Legătura dintre Hristos și Biserică e însă sfântă, veșnică, de natură spirituală, pătrunsă de iubire și străbătută de har. Așa trebuie să fie și legătura soților creștini: neprihănită, nedespărțită, plină de harul lui Dumnezeu, în vederea nu numai a binelui vremelnic, ci și a câștigării fericirii veșnice.

Răni împotriva indisolubilității căsătoriei

Ieșite din ordinea divină, moralele biologizante, specifice epocii postmoderne pe care o străbatem, prin anularea noțiunii de păcat, prin proclamarea în numele libertății autopermisive a puterii instinctelor omenești – detașate de sub controlul rațiunii și de instanța conștiinței – îi anulează vieții și comportamentului uman sacralitatea.

³³ Omilia II, 1, PG 61, pp. 218-219.

³⁴ Vezi și „Canonul 8 Neocezarea”, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II – *Canoanele Sinoadelor Locale*, studiu introductiv, introduceri, note și traducere Răzvan Perșa, Editura Basilica, București, 2018, p. 34, și „Canonul Sf. Vasile 9 și 21”, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. III, pp. 102-103 și 113.

³⁵ Diac. Prof. Orest Bucevschi, „*Hristos în viața socială*”, în *Ortodoxia*, an. VII (1955), nr. 1, pp. 145-146.

În această situație, când exercitarea plăcerii instinctive a câștigat tot mai mult teren în defavoarea procreației, nu ne va mira faptul că familia se află în criză mai ales prin proliferarea alarmantă a divorțurilor sau pur și simplu prin concubinajul ce se soldează în multe cazuri prin venirea pe lume a copiilor nedoriți, mulți dintre aceștia meniți să se înscrie într-un destin nesigur și de multe ori tragic.

Nu spunem nici o noutate când afirmăm că lipsa de moralitate a săpat adânc la temelia familiei moderne. Afețiunea sinceră, cinstea și stima reciprocă au fost înlocuite cu principii false de viață care au dus la coruperea moravurilor.

Căsătoria a fost lovită și rănită în două dintre fundamentele ei: **fidelitatea soților și procrearea copiilor**.

Cu privire la credințioșia sau fidelitatea conjugală, observăm că mulți soți nu se mai simt obligați a trăi împreună până la moarte și a se ajuta unul pe altul cu o dragoste jertfitoare. O mare parte din vină pentru destrămarea uniunii sacre a căsniciei revine filozofiei iluministe a sec. al XVIII-lea și Revoluției franceze, care au promovat o concepție individualistă și anarhică despre libertatea omului, punând accent pe faptul că omul este o ființă liberă în mod absolut și stăpân pe propriul destin. În numele rațiunii și al „naturii” s-a spus că indisolubilitatea conjugală este o prejudecată și că orice dorință a omului e legitimă. Individul, mai ales femeia, trebuie „descătușată” din lanțurile milenare în care i-au aruncat tradiția, brutalitatea și Biserica³⁶.

Căsătoria a început a fi considerată mai degrabă o chestiune pur particulară, un contract între doi indivizi, care nu are alt scop decât scoaterea maximumului de plăcere sau de folos pentru aceștia. De fapt, cum se poate observa foarte ușor, nu este vorba decât de instaurarea egoismului feroce, după care fiecare se caută numai pe sine însuși, cu satisfacția plăcerilor și disprețuirea oricărui sentiment de devotament, jertfă și solidaritate familială sau socială. Urmărilor acestei mentalități pentru căsătorie au fost dezastruoase: tineretul, în mare măsură, nu și-a mai păstrat frumusețea purității și a fecioriei până la altar; căminul familial a fost întinat de păcatele necurăției, infidelitatea conjugală, sub toate formele ei, devenind una dintre crimele cele mai odioase, care au murdărit și pervertit chiar conștiința religioasă a omului.

O formă de disoluție conjugală este **adulterul**. Caracterul abominabil al adulterului apare mai ales când e privit în lumina eternității, neavând din acest punct de vedere nimic banal în el. Din punct de vedere spiritual și tainic, adulterul este o trădare și o apostazie, un rău care începe în lumea spirituală și tot aici se consumă. Păcat împotriva fidelității, adulterul este căderea din harul căsătoriei. Iubirea dintre soț și soție își are originea în iubirea divină, ea însăși fiind o parti-

³⁶Pr. Dr. Ștefan Slevoacă, „Biserica creștină și întărirea vieții de familie”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, an. XLIII (1967), nr. 5-6 (mai-iunie), p. 378.

cipare la iubirea lui Dumnezeu față de lume. Prin iubire, soții sunt în comuniune spirituală cu Dumnezeu. De fapt, nu există decât o singură iubire, iar celelalte nu sunt decât continue participări la această iubire divină.

Căsătoria face din actul iubirii o realitate nouă, conferindu-i o structură fundamentală. Până când căsătoria, ca fapt de viață spirituală, intră definitiv în marele viitor al împărăției lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, ea se mai află încă în această lume, în viața conjugală rămâne posibilitatea destrămării unirii întemeiate pe dragoste, posibilitatea desfacerii binomului spiritual. Acest lucru se săvârșește prin adulter. E adevărat însă că rămâne și posibilitatea concilierii celor doi soți în același „trup tainic” care a fost dezmembrat.

O altă formă de nestatornicie și distrugere a familiei este **divorțul**, triumful egoismului individualist, „*cancerul căsătoriei moderne*”, cum îl numește un scriitor creștin din zilele noastre³⁷. Soți creștini, căsătoriți civil sau chiar și religios, se despart pentru orice fel de motive și pretexte: pentru aversiune reciprocă, pentru nepotrivire de caracter, pentru nemulțumiri de ordin material sau afectiv, pe primele locuri în rândul motivelor de divorț situându-se adulterul, gelozia și violența fizică. După despărțire, cei divorțați contractează alte legături matrimoniale, care nu de puține ori duc la aceleași decepții și rupturi. Avem astăzi divorțuri provenite din voința unui singur soț sau chiar din voința părinților celor tineri.

În susținerea celor afirmate ne vin și statisticile care ne arată numărul mare de divorțuri în comparație cu numărul de noi familii constituite, iar acestea doar în parte și prin Taina Căsătoriei. La nivelul anului 2021, rata divorțurilor raportate la numărul căsătoriilor înregistrate era cu puțin sub 1 divorț la 4 căsătorii. Totuși, rata căsătoriilor încheiate la 1000 de locuitori situează țara noastră printre țările fruntașe din Europa, cu 4,2 cununii la 1000 de locuitori, comparativ cu media europeană de 3,2%, codașe fiind Italia (1,6%) și Portugalia (1,8%)³⁸.

Nu putem să nu pomenim aici și de **concubinaj**, de fapt un mod de viețuire asemeni instinctelor animalice, când două persoane de sex opus trăiesc împreună fără a fi căsătoriți, călcând în picioare toate legile credinței și ale societății.

Cu privire la unul dintre scopurile principale ale căsătoriei, și anume nașterea de prunci, în familia creștină din actualitate s-a infiltrat altă formă a egoismului brutal, care se manifestă prin **evitarea procreării** sau, și mai rău, prin **avort**, care este uciderea celor ce bat la poarta vieții.

Sunt nenumărați soți care, ascultând de calcule meschine sau de temeri deșarte, își măsoară darul paternității. Dumnezeu i-a umplut de putere și, în

³⁷ Pr. Dr. Ștefan Slevoacă, „Biserica creștină și întărirea vieții de familie”, p. 379.

³⁸ Institutul Național de Statistică, *Evenimente demografice anul 2021*, pp. 22-25, https://insse.ro/cms/sites/default/files/field/publicatii/evenimente_demografice_in_anul_2021.pdf (accesat ultima dată în 22 ianuarie 2024).

virtutea ei, ar putea să se înconjoare de copii numeroși. Dar ei se tem de ziua de mâine, n-au încredere în purtarea de grijă a lui Dumnezeu, doresc să guste nestingheriți plăcerile personale și de aceea sting luminile ce vor să se aprindă³⁹.

Dacă mai adăugăm și falsele teorii neomalthusianiste, care pretind a dovedi că, în vreme ce mijloacele de trai rămân aceleași sau se înmulțesc prea lent, numărul noilor născuți sporind vertiginos și, pe cale de consecință, susținătorii unor astfel de teorii pledează pentru o reducere sau împuținare a populației la nivel global prin toate mijloacele posibile, putem înțelege de ce, mai ales în țările care pretind că au standarde de viață mai ridicate, numărul căminelor fără copii sau cu un copil, și acesta născut destul de târziu, este tot mai mare. Tocmai în astfel de societăți, viața libertină a tinerilor este încurajată, familiei reducându-i-se tot mai mult rolul de factor primordial în educație, familia tradițională fiind ceva abstract, ba chiar fiind încurajată descoperirea de noi forme de conviețuire conjugală, cum ar fi căsătoria între persoane de același sex sau contractele civile.

Dacă soții care intră în viața conjugală sunt două ființe libere, egale în fața legilor divine și umane, unite într-o comuniune spirituală perfectă, este firesc ca legătura lor să fie unică și pe toată viața. Căci, altfel, cum ai putea pretinde că iubești, când păstrezi în gând rezerva ca într-o zi să te desparti de ființa iubită?

Mântuitorul Hristos a venit pe pământ ca să ne răscumpere din păcat și să ne ridice din starea de cădere, să reinnoiască viața noastră, deci și căsătoria, în Duh și Adevăr, adâncind și mai mult conținutul ei.

Așa cum subliniază și părintele John Meyendorff:

„căsătoria se încheie între doi membri ai trupului lui Hristos. De aceea noi o numim Taină. Fiind considerată o Taină, căsătoria nu este o convenție juridică, ci darul cel veșnic, care rămâne accesibil cetățenilor împărăției Cerurilor, dar cu totul neînțeleasă pentru cei care nu cunosc și nici nu încearcă să caute această împărăție”⁴⁰.

Taina Cununiei, săvârșită în Biserică, este așadar un dar lăsat nouă de Hristos, însă pentru a dobândi și a păstra acest dar e nevoie de mult efort din partea ambilor soți, căci *„Împărăția Cerurilor se ia prin străduință și cei ce se silesc pun mâna pe ea”* (Mt 11, 12). Din păcate însă acest dar nu este întotdeauna păstrat în multe dintre familii. Dimpotrivă, de multe ori căsătoria este privită doar ca un obiect devenit cu timpul ceva netrebuincios și de care trebuie cât mai repede și cât mai ușor să ne debarasăm.

³⁹ Pr. Dr. Ștefan Slevoacă, „Biserica creștină și întărirea vieții de familie”, p. 379.

⁴⁰ Pr. Prof. Gleb Kaleda, *Căsătoria și Euharistia*, <https://www.crestinortodox.ro/liturgica/viata-liturgica/casatoria-euharistia-70703.html> (accesat ultima dată în 22 ianuarie 2024).

Educația religioasă în contextul migrației – premisă fundamentală a unei familii trainice*

Pr. Drd. Emanuel-Ioan PAVEL

Abstract:

Migration is a major risk factor for the cohesive bonds of a Christian family. An authentic education is of extreme importance for modern society. One needs to understand that Orthodox Christian education is essential for a family. This type of education is based on a partnership between family, church and school. Thus, children can acquire intellectual and moral virtues. This type of moral education is essential for the future of our people. This paper points out that an authentic Orthodox Christian education is essential for an Orthodox Christian family. Taking into account the current migration data, this type of education can provide a solution for various problems.

Keywords:

migration, family, responsibility, Orthodox Christian education, religion class, Family – Church – School partnership

Migrația actuală – multitudinea de abordări și consecințele ei asupra familiei

Una dintre realitățile cele mai prezente în viața societății actuale din întreg mapamondul este migrația (etimologic, acest cuvânt provine și din latinescul *migratio,-onis*, care, în traducere, înseamnă mișcarea persoanelor, grupurilor ori populațiilor cu scopul de a se așeza permanent sau temporar într-un alt loc, diferit de cel de origine)¹, înțelesă, documentată temeinic și analizată de toate ramurile științelor actuale, sub multiplele ei aspecte.

* Articol scris sub îndrumarea Conf. Univ. Dr. Habil. Ciprian Iulian Toroczkai, care și-a dat acordul pentru publicare.

Migrația este, paradoxal, o problemă veche (vezi migrațiile de popoare din Evul Mediu sau comerțul cu sclavi²), o caracteristică constantă și persistentă³ în istoria omenirii, dar și modernă în același timp, fiind tot mai mult printre problemele cele mai importante, dar și sufocante ale globului pământesc. Într-o sintagmă, aș putea spune: „un factor critic pentru omenire și societățile contemporane”⁴.

Acest fenomen al migrației ar putea primi o perspectivă de sorginte biblică, gândindu-mă în acest sens la comunitățile creștine iudaice, nevoite însă, din motive politice și economice⁵, să migreze, datorită alungării lor de către Nabucodonosor al II-lea, regele Babilonului.

Fenomenul migrației este determinat și de globalizare. Omul recent este caracterizat în unele cazuri ca omul fără cer și fără pământ, adică nu are nici pe Dumnezeu și nici patrie, aceasta însemnând practic globalizarea. Omul caută doar confortul material, detașat de partea spirituală. De aceea, probabil, migrația a fost înțeleasă de mulți români, de îndată după căderea regimului comunist de la noi, ca o „strategie de viață”⁶, iar aderarea la Uniunea Europeană⁷ a adus cu sine pentru cetățenii țării noastre noi oportunități de emigrare, cu o ofertă largă dinspre țări cu standarde de viață la nivel mult mai ridicat decât în România. O mare deschidere și atracție o manifestă emigranții țării noastre spre țările din Occident⁸, unde au nădejdea că vor câștiga suficienți bani încât visele lor să devină realitate în țara natală România.

În altă ordine de idei, vedem că migrația forței de muncă se regăsește în agenda diverselor instituții, printre care se numără și Patriarhia Română, contrar faptului că în prezent nu există în literatura de specialitate teologică ori în scrierile

¹ Ileana-Adriana Mogoș, „Migration: a Phenomenon and a Public Policy in Post-Communist Romania”, în *Revista de Științe Politice*, an. IX (2013), nr. 39, p. 88.

² Radu-Cristian Riza, „Repere istorice ale fenomenul migrațional”, în *Revista de Științe Politice*, an. VI (2010), nr. 27, p. 27.

³ Georgiana Florentina Tataru, „Migration – an Overview on Terminology, Causes and Effects”, în *Logos Universality Mentality Education Novelty: Law*, an. VII (2019), nr. 2, p. 11.

⁴ Vittoria Bosna, „Foreign Education and civilization history of Migrations: A transformation through Times”, în *Redefining Community in Intercultural Context*, an. VI (2017), nr. 1, p. 57.

⁵ John Meyendorff, *Vision of Unity*, Publisher St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1987, p. 139.

⁶ Aniela Matei, Andra-Bertha Sănduleasa (ed.), „Effects of Parental Migration on Families and Children in Post-Communist Romania”, în *Revista de Științe Politice*, an. XI (2015), nr. 46, p. 197.

⁷ Jarosław Domalewski, „Migration as an Element of Young People's Life Strategies”, în *Sociologie Românească*, an. XV (2017), nr. 1-2, p. 37.

⁸ Roxana Florina Munteanu, Andreea Moraru (ed.), „Romania – Metamorphosis of a developing country and the long-term Impact of Migration”, în *CES Working Papers*, an. VI (2014), nr. 4, p. 71.

teologice românești un studiu amplu care să expună efectele și implicațiile majore ale migrației românilor sau felul cum gestionează Patriarhia Română fenomenul emigrării fiilor ei creștin-ortodocși. Însă Biserica Ortodoxă Română, ca o iubitoare mamă duhovnicească a fiilor ei înstrăinați⁹ peste hotare, le poartă o aleasă grijă acestora, veghind permanent asupra credinței, educației și identității lor.

Având în vedere dinamismul migrației românești actuale, în virtutea faptului că ea reprezintă una dintre principalele migrații spre vestul Europei¹⁰, constat deopotrivă implicațiile pline de responsabilitate și eficiență ce se cer atât de la România, ca stat, cât și de la Biserica Ortodoxă Română, ca mamă a fiilor ei duhovnicești, ca răspuns prompt la sumedenia de provocări, problematici, riscuri și abordări multiple ce le presupune migrația.

Migrația este și o principală cauză care duce la alterarea coeziunii familiei creștine și nu numai, contribuind foarte mult la pervertirea scopurilor inițiale ale acesteia. Consecințele și implicațiile acestui fenomen numit migrațiune, în ceea ce privește familia, sunt, sub un aspect variat și multiplu, atât de ordin pozitiv, cât mai ales negativ.

Alarmant este, dincolo de amploarea acestui fenomen, faptul că o proporție mare din întregul acestui proces migrațional sunt părinții ai căror copii au rămas în țara de origine¹¹. Din experiența mea scurtă în noua misiune de slujitor al Sfântului Altar, constat mai ales în scaunul Sfintei Spovedanii cât de greu le este tinerilor care pleacă sau rămân acasă și au grija celor mici. Dincolo de această greutate a substituirii rolului celuilalt, apare neîncrederea în partener, care, de multe ori, duce înspre certuri interminabile, stări de gelozie și sfârșește în concubinaj și divorț. Dar și mai grea este situația când ambii părinți pleacă și rămân copiii acasă, întrucât privarea de prezența părintească, fie a tatălui sau, mai ales, a mamei, își are o amprentă extrem de dureroasă¹² ce se va așterne treptat și pe nesimțite în evoluția pe termen scurt și lung a copiilor.

Unul dintre aspectele și sarcinile cele mai afectate ale familiei contemporane, în contextul migrației, este îngrijirea copiilor¹³, sub toate valențele ce le

⁹ Ep. Ignatie Trif, *Maladia ideologiei și terapia Adevărului*, Editura Horeb, Huși, 2020, p. 36.

¹⁰ Florin Spiridon Croitoru, „Diaspora românească – realitate proeminentă și provocare misionară”, în *Simpozionul Internațional de Știință, Teologie și Arte „Ethosul misionar al Bisericii în post-modernitate”*, ediția a XIV-a: 4-6 mai 2015, vol. I (supliment al revistei *Altarul Reîntregirii*), Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2015, p. 206.

¹¹ Emanuela Apostol, „The Migration Exodus – The Context of the Family Deconstructuration and the Psycho-Educational Destabilization of the Child”, în *Journal of Romanian Literary Studies*, an. VIII (2018), nr. 14, p. 481.

¹² Vasile Crețu, „Crisa familiei în România contemporană. O analiză sociologică, pastorală și catehetică”, în *Altarul Reîntregirii*, an. XXV (2020), nr. 3, p. 26.

¹³ Aniela Matei, Andra-Bertha Sănduleasa (ed.), „Effects of Parental...”, p. 197.

implică această responsabilitate, căci una dintre problemele cele mai spinoase, când vine vorba de migrațiune, este situația copiilor rămași acasă, prin faptul că se produce un mare prejudiciu rolului familiei, atât în actul educațional, cât și în cel formativ al lor ca viitori membri ai societății și Bisericii noastre.

Necesitatea educației religioase pentru copiii de azi și adulții de mâine

Conform cercetărilor din domeniul educației, dacă eșecul educativ, respectiv cel școlar era asociat cu originea socială¹⁴, în prezent el este pus adesea pe seama fenomenului migrației. De aceea, studiile sociologice, psiho-pedagogice, precum și cele religioase sunt în consens asupra faptului că există un efect causal¹⁵ al migrației părinților asupra nivelului educațional al copiilor, mai ales dacă ei sunt privați de prezența mamei în procesul educativ. Prin ruperea legăturilor cu ambii părinți, prin realizarea unei educații cu ajutorul telefonului și a mijloacelor moderne de comunicare la distanță¹⁶ și prin încredințarea grijii lor membrilor familiilor extinse¹⁷, copiii sunt o victimă aproape sigură a eșecului educațional. Mă gândesc câtă dreptate avea teologul german August Tholuck când spunea: „lumea este condusă din camera copiilor. Lumea nu numai că se construiește în camera copiilor, ci se și distruge începând din ea; acolo se croiesc nu numai căile mântuirii, ci și căile pierzării”¹⁸.

Necesitatea existenței unei educații de origine religioasă arată faptul că ființa umană este o ființă incompletă care are nevoie permanent de o șlefuire și de o zidire perseverentă spre desăvârșirea pentru care a fost creată. Această perspectivă este înlesnită datorită faptului că ființa omenească este purtătoare de chip al lui Dumnezeu în ea și are o afinitate spre asemănarea cu Ființa Absolută¹⁹, cu Dumnezeu, prin aceasta vădindu-se limpede că omul este o ființă educabilă.

În al doilea rând, necesitatea existenței educației religioase este primordială datorită realității faptului că doar ea oferă un răspuns la întrebările existențiale și ultime ale ființei umane, care sunt inaccesibile în mare parte științei de astăzi, cum remarca și marele om de cultură și filosofie Petre Țuțea, când afirma că:

¹⁴ Horațiu Catalano, „Migration – a new cause of the learning difficulties in contemporary school”, în *Educația 21*, an. II (2008), nr. 6, p. 151.

¹⁵ Aniela Matei, Andra-Bertha Sănduleasa (ed.), „Effects of Parental...”, p. 197.

¹⁶ Iosif Konstantinou, „Migration, Family Relations and Communication at a Distance”, în *Belgrade Journal of Media and Communications*, an. VI (2017), nr. 12, pp. 45-46.

¹⁷ Laura Nicoleta Popa, „Effects of Parents' circular Migration on Students' school achievement: explanatory variables”, în *Educația Plus*, an. VIII (2012), nr. 1, p. 125.

¹⁸ August Tholuck apud *Viața de familie*, trad. din lb. rusă de Adrian Tănăsescu-Vlas, Editura Sophia, București, 2009, p. 9.

¹⁹ Pr. Drd. Ioan Chirvasă, „Principii fundamentale și mijloace de învățământ folosite în educația religioasă-morală”, în *Teologie și Viață*, serie nouă, an. IX (1999), nr. 7-12, p. 37.

„moartea devine relativă, ca o trecere, numai prin religie, știința, oricât de savantă, nescotând omul decât aparent din regnul animal”²⁰. Așadar, necesitatea educației religioase este inerentă, deoarece doar ea îl deschide pe om²¹ spre scopul ultim și suprem al existenței sale²², care este experiența cunoașterii lui Dumnezeu și o comuniune tot mai strânsă cu El.

Pe de altă parte, nu pot să nu constat direcția în care se dorește realizarea educației copiilor și a adolescenților societății de azi, sub presiunea unor minorități, care încearcă printr-o propagandă agresivă²³ să-și impună inclusiv legislativ în România concepțiile etice și ideologiile străine de neamul și de legea românească, încercând cu toate forțele să denatureze grav, atât la nivelul preșcolarilor și școlărilor, cât și prin intermediul grădinițelor și al școlilor, educația de origine moral-religioasă oferită copiilor și tinerilor în familie, la școală sau la Sfânta Biserică. Conștiința ne îndeamnă însă să contrabalansăm²⁴ toate aceste intense străduințe nesănătoase printr-o eficientă și sănătoasă educație.

Familia și societatea noastră are nevoie nu de o educație sexuală²⁵ ori pentru sănătate sau cum se va mai dori mascată această denumire și intențiile de dincolo de ea, ci de o educație, așa cum accentua Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr, pentru viață, pentru viitorul unei societăți și al unei familii într-o armonie și deplină zidire reciprocă, pe adevăratele valori, cele pe care doar educația creștin-ortodoxă autentică le poate oferi.

Educația religioasă – generalități și considerații

Educația religioasă a străbătut tainic, ca un fir roșu, considerațiile²⁶ întregii omeniri până astăzi prin prisma faptului că este o latură a spiritului omenesc, cu rădăcini puternic pătrunse în viața intimă²⁷ și inocentă a omenirii din toate

²⁰ Petre Țuțea, *321 de vorbe memorabile*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 79.

²¹ Carmen Maria Bolocan, *Principii didactice în Sfintele Evanghelii*, Editura Astra Museum, Sibiu, 2014, p. 15.

²² Pr. Prof. Dr. Sebastian Șebu, Prof. Monica Opriș, Prof. Dorin Opriș (ed.), *Metodica predării religiei*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 21.

²³ Ideologiile lor sunt susținute material și financiar intens atât de puterea politică, cât și de diverse ONG-uri din țara noastră, precum și din statele capitaliste foarte dezvoltate.

²⁴ Gavril Trifa, „Familia și valorile moral-religioase în postmodernitate”, în *Altarul Reîntregirii*, an. XXV (2020), nr. 3, p. 88.

²⁵ Vezi Alin Albu, „Sexual education in the romanian schools after the fall of communism (1989)”, în *Altarul Reîntregirii*, an. XXI (2016), nr. 3, pp. 341-355.

²⁶ Pr. Costachi Grigoraș, „...Mergând învățați toate neamurile...”. *Bazele hristologice, apostolice și patristice ale Catehetei și Omileticii*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 333.

²⁷ Prof. Dr. Dumitru Radu, „Idealul Educației Creștine”, în *Îndrumări metodologice și didactice pentru predarea Religiei în Școală*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă,

timpurile²⁸ și locurile. Ea este parte integrantă a ființei omului, iar atunci când ea lipsește își creează surrogate²⁹. Este de o importanță extraordinară ca educația religioasă să fie o prezență permanentă și reală pe tot parcursul vieții noastre, nu doar în pruncie sau la bătrânețe.

Educația religioasă privește ființa umană în integralitatea ei, atât suflet, cât și trup, având ca finalitate desăvârșirea sa pe cât este mai mult posibil, în timp și pentru veșnicie³⁰, întrucât ființa umană, prin constituția sa dihotomică (trup și suflet), este o ființă cu profunde aspirații religioase, tinzând permanent spre dimensiunea ideală și supremă a existenței sale pământești, ce atinge punctul culminant în unirea deplină, după har, cu Ființa supremă, sacră³¹.

Actul educativ se concretizează, spunea prof. Constantin Cucoș, ca o „relație privilegiată, ca o formă exemplară de mediere intersubiectivă”³², iar o educație integrală³³ presupune, în mod necesar, pe lângă părțile intelectuale, morale, estetice, tehnologice, și o componentă religioasă.

Prin educația religioasă trebuie înțeleasă acea activitate de origine umană, dar cu valențe divine, realizată, cu ajutorul unor metode și mijloace specifice, de educator, profesor, cleric sau mirean, care are ca scop dezvoltarea religiozității³⁴ subiectului uman căreia i se adresează, prin aceea că ea, educația religioasă, este, printre altele, dimensiunea educației³⁵ prin care se dezvoltă „în mod conștient predispoziția spre religiozitate, înnăscută, proprie persoanei umane, pe baza unor principii didactice și cu ajutorul unor metode și mijloace specifice”³⁶.

București, 1990, p. 26.

²⁸ Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 67-68, vorbind despre religie și, implicit, indirect, despre educația prin religie, afirmă că cea dintâi este „matricea în care s-a zămislit cultura, făclia vieții din care s-au aprins toate luminițele valorilor morale și culturale”.

²⁹ Andrei Ovidiu Crișan, „Importanța religiei în viața adolescenților. O abordare științifică”, în *Altarul Reîntregirii*, an. XXI (2016), nr. 3, p. 167.

³⁰ Carmen Maria Bolocan, *Principii didactice...*, p. 15.

³¹ Prof. Dr. Nicoleta Mendrea, „Biblia și Educația”, în Virgil Mândăcanu, Ioan Scheau, Dorin Opreș (coord.), *Educația umanistă în perspectiva triadei: Pedagogie – Filozofie – Teologie*, Editura Pontos, Chișinău, 2011, p. 206.

³² Constantin Cucoș, *Educația. Iubire, edificare, desăvârșire*, Editura Polirom, Iași, 2008, p. 31.

³³ Idem, *Educația religioasă. Reper teoretice și metodice*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 293.

³⁴ Prof. Alina Florei, „Educație religioasă sau Religie?”, în *Învierea*, an. XXIII (2014), nr. 22, p. 17.

³⁵ Dr. Monica Opreș, „Finalitățile religiei în contextul învățământului actual”, în *Altarul Reîntregirii*, an. XI (2006), nr. 3, p. 220.

³⁶ Pr. Prof. Dr. Sebastian Șebu, Prof. Monica Opreș, Prof. Dorin Opreș (ed.), *Metodica...*, p. 21.

Educația religioasă creștin-ortodoxă se realizează în zilele noastre, în România, atât în cadrul orei de religie din școli, cât și prin diferitele proiecte catehetice și parteneriate educaționale dintre Biserica noastră ortodoxă și școala românească.

Valorile promovate prin educația religioasă

Înclinarea și deschiderea omului spre religiozitate și spre valorile educației religioase este una înnăscută în ființa sa, fapt ce reiese și dintr-o definiție aparte dată omului, aparținând aceluiași Petre Țuțea, conform căruia el este „suveran față de natură, supus Divinității, nemuritor și liber prin depășirea extramundană a condiției sale”³⁷.

În același timp, o educație care nu are ca fundament și ca scopuri anumite valori autentice și neperisabile este îndoielnică³⁸ și nu are un viitor prea strălucit. Tocmai de aceasta, educația religioasă se identifică și aduce cu sine, în procesul formativ și educativ, un set de valori neperisabile³⁹, ce au ca finalitate edificarea unei vieți ideale care să „întruzeze și să producă o serie de valori universal-valabile”⁴⁰.

Constată că, atât în trecut, cât mai ales astăzi, în vremurile prezente, numai valorile religioase, corect și cu responsabilitate transmise, pot să integreze și să unifice sub o formă solidară și coerentă „toate valorile cuprinse de conștiința omului”⁴¹. De aceea, ca un răspuns la prezentul de astăzi și la relativismul moral tot mai evident existent astăzi, educația religioasă realizată prin intermediul instituțiilor ce o reglementează și o realizează propune un ansamblu de repere morale⁴² necesare în vederea unui viitor ideal pentru poporul român de azi și de mâine.

Importanța educației religioase și a cunoașterii propriilor valori religioase reiese evident din conștiința faptului că acest demers reprezintă: „o formă de securizare culturală, un semn de civism și culturalitate”⁴³, aceste valori religioase

³⁷ Petre Țuțea, *321 de vorbe...*, p. 36.

³⁸ Drd. Marian Rodica Ioana, „Constantin Virgil Gheorghiu. Educația din tinda Bisericii și puterea exemplului”, în Virgil Mândăcanu, Ioan Scheau, Dorin Opreș (coord.), *Educația umanistă în...*, p. 233.

³⁹ Constantin Cucos, *Educația. Iubire, edificare...*, p. 143.

⁴⁰ Prof. Dr. Gr. Cristescu, „Educația spirituală a tineretului”, în *Revista Teologică*, an. XIX (1929), nr. 1, p. 9.

⁴¹ Pr. Dr. Constantin Naclad, *Educația Religioasă în cadrul slujirii preoțești*, Editura Trinitas, Iași, 2007, p. 44.

⁴² Dorin Opreș, „Dimensiunea religioasă a educației în învățământul românesc”, în *Altarul Reîntregirii*, an. XXI (2016), nr. 1, p. 446.

⁴³ Vasile Timiș, „Misiunea și consilierea. Realități și șanse în Educația Religioasă din Școala Românească”, în Dorin Opreș, Monica Opreș (coord.), *Religia și Școala. Cercetări pedagogice, studii*,

având în fond și darul de a aduce oamenii împreună, de a solidariza⁴⁴, creând între ei legături nezdruincabile.

Raportându-mă la valorile promovate astăzi, atât la noi în țară, cât mai ales în țările unde migrează fiii Bisericii noastre ortodoxe, prin mass-media, T.V. și alte mijloace și punând în balanță aceste așa-zise valori cu adevăratele valori autentice, mă gândesc la cuvintele Ierom. Savatie Baștovoii, care afirma într-un anumit context că deosebirea dintre omul religios și omul necredincios stă în aceea că primul trăiește pentru a-și asigura un viitor – veșnicia, iar al doilea, pentru a-și asigura un trecut – gloria deșartă⁴⁵. Tocmai de aceasta se cade să punctez faptul că prin valorile educației religioase creștin-ortodoxe, toate și toți, într-o deplină armonie, durează și dăinuie, într-un cuvânt: „se proiectează înspre veșnicie”⁴⁶, întrucât doar prin educația religioasă ortodoxă învățăm să știm cum să ne proiectăm viața⁴⁷, să o trăim și, mai ales, cum să o sfârșim demni și într-un mod cu totul în conformitate cu esența învățaturii ortodoxe.

Într-o lume a disoluției reperelor religioase și morale, spune emblematicul prof. Constantin Cucoș, educația religioasă poate aduce „un suflu nou în ceea ce privește aspectele relaționale, comportamentale la nivel individual sau social”⁴⁸, ea urmărind „dezvoltarea maximă a energiilor spirituale, în vederea realizării unei personalități spirituale”⁴⁹ și, nu în ultimul rând, poate aduce echilibrul atât de necesar în societatea actuală globalistă și secularistă.

Ora de religie – parte integrantă a educației religioase

După aproape o jumătate de secol de ateism, cu ajutorul și mila lui Dumnezeu și ca urmare firească a evenimentelor revoluționare din luna decembrie, anul 1989, când s-a redobândit prețiosul dar al exprimării libere a voinței religioase, însă cu prețul jertfei pline de iubire și eroism a sutelor de tineri și tinere și nu numai, unul din cele mai de seamă deziderate postdecembriste⁵⁰, așa spune eu, s-a înfăptuit prin reintroducerea religiei ca obiect de studiu în școli la toate nivelurile

analize, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2011, p. 16.

⁴⁴ Constantin Cucoș, *Educația religioasă. Reper...*, p. 14.

⁴⁵ Ierom. Savatie Baștovoii, *Ortodoxia pentru postmoderniști*, Editura Cathisma, București, 2007, p. 79.

⁴⁶ Prof. Mioara Ștefan, „Educația în Familie, Școală și Biserică”, în *Ortodoxia Maramureșeană*, an. XII (2007), nr. 12, p. 289.

⁴⁷ Constantin Cucoș, *Educația. Iubire, edificare...*, p. 143.

⁴⁸ Idem, *Educația religioasă. Reper...*, p.14.

⁴⁹ Prof. Dr. Gr. Cristescu, „Educația spirituală...”, p. 9.

⁵⁰ Arh. Andrei, „Religia în învățământul de stat, garanția unei culturi creștine minimale în lumea de mâine”, în Dorin Opreș, Ioan Scheau (ed.), *Educația din perspectiva valorilor*, Editura Aeternitas, Alba Iulia, 2010, p. 15.

și clasele⁵¹, ce a fost, într-un mod cinic și contrar voinței și tradiției poporului nostru românesc, îndepărtată de tristul de amintire regim ateu comunist în anul 1948. Anul școlar 1990-1991 a semnat și a marcat în același timp reapariția în peisagistica învățământului românesc a disciplinei religie⁵², acel obiect de studiu care timp de peste patru decenii a fost pe nedrept lăsat în umbra și sub bocancii vechiului regim. Acest răstimp pentru mulți a semnat „o veșnicie”⁵³, în virtutea faptului că privarea de prezența educației religioase realizată prin ora de religie s-a resimțit asemeni unei „operații de infirmizare a sufletului”⁵⁴.

Dacă prezența ei în școli a fost restricționată, pe de altă parte, în viața de zi cu zi a neamului românesc și a fiilor acestui neam, ora sau lecția de religie a fost o prezență continuă și neîntreruptă prin slujbele din biserică ale cultului divin public. Menționez aici un lucru extrem de relevant, și anume că o bună perioadă de timp din istoria poporului nostru, procesul de studiu și învățare se identifica într-un tot cu cel al cultului divin⁵⁵, fiind una și aceeași, chiar cartea însăși după care se realiza procesul de predare și învățare fiind identică cu cartea de săvârșire a slujbelor cultului divin. Drept mărturie stau, peste veacuri și pentru totdeauna, bucurările sau abecedarele din acele vremuri, ce erau catehisme folosite ca manuale școlare, literele și numerele fiind „învățate în ritmul învățării primelor rugăciuni”⁵⁶. Amintesc tot în acest context de acele școli numite „mănăstirești”⁵⁷ și de aportul lor deosebit la promovarea și cultivarea învățământului religios și a limbii române materne, prin aceea că ele tipăreau o sumedenie de cărți în limba română și organizau diverse cursuri, cu precădere pentru cei ce aveau predispoziția să slujească Sfintei Biserici.

Parafrazându-l pe Preafericitul Daniel, putem spune că greutatea anilor din vechiul regim, cu umilințele aduse cadrelor didactice ce și-ar fi manifestat într-un oarecare context credința în Dumnezeu, precum și ateismul impus forțat în școli,

⁵¹ Pr. Lect. Dr. Vasile Gordon, „Învățământul religios românesc la cumpăna dintre milenii. Repere ale unui scurt excurs istorico-pedagogic”, în *Ortodoxia*, an. LVI (2000), nr. 3-4, p. 50.

⁵² *** , *Apostolat educațional. Ora de religie – cunoaștere și devenire spirituală*, Editura Basilica, București, 2010, p. 39.

⁵³ Prof. Maria Panaite, „Predarea Religiei-mijloc de modelare morală a tineretului”, în *Glăsuț Adevărului*, an. XVII (2006), nr. 143, p. 109.

⁵⁴ Pr. Prof. Dr. C. Galeriu, „Ora de religie în trecut și astăzi”, în *Îndrumări metodologice și didactice pentru predarea religiei în școală*, EIBMBOR, București, 1990, p. 12, apud Pr. Drd. Ioan Chirvasă, „Principii fundamentale și mijloace de învățământ folosite în educația religios-morală”, în *Teologie și Viață*, serie nouă, an. IX (1999), nr. 7-12, p. 38.

⁵⁵ Pr. Prof. Constantin Galeriu, „Ora de religie în trecut și astăzi”, în *Îndrumări metodologice...*, p. 6.

⁵⁶ *** , *„Alege Școala!” – Pliant de prezentare a proiectului*, București, 2012, p. 9.

⁵⁷ Pr. Dr. Constantin Naclad, *Educația Religioasă...*, p. 105.

contrar voinței generale a poporului nostru creștin, ne-au învățat, printre multe altele, să nu mai dorim „școală fără suflet, adică educație fără religie”⁵⁸.

De aceea, ora de religie nu poate lipsi din programa școlară românească, studiul religiei identificându-se cu nevoia „comunității românești locale și naționale de a-și păstra bogăția și identitatea spirituală și de a transmite valori permanente tinerei generații”⁵⁹, el având și o aleasă orânduire de a-i determina, printre altele, pe copii și tineri să spună ca și Sfântul Andrei Șaguna: „vreau să pot trăi și muri în religia în care m-am născut”⁶⁰.

Ora de religie nu este o știință între celelalte științe⁶¹, ci ea reprezintă un fel de a fi și a trăi⁶² sau ceea ce spunea Fer. Augustin: „modus cognoscendi et colendi Deum”, adică: „modul de a cunoaște și adora pe Dumnezeu”. În comparație cu celelalte discipline din aria curriculară, ora de religie are avantajul de a dăruii tuturor copiilor și elevilor, pe întreg parcursul studiilor primare, gimnaziale și liceale, posibilitatea de a se identifica și de a fi parte într-un proces prin excelență formativ-educativ⁶³.

Orice comparație însă cu o altă disciplină din programa școlară este relativă, întrucât religia nu are termeni de comparație și nu poate fi asemănată cu niciuna dintre ele, ea fiind unica disciplină ce se ocupă de sufletul copilului⁶⁴, având în același timp și menirea unui liant între celelalte discipline de învățământ care „L-au pierdut sau nu L-au avut deloc pe Dumnezeu”⁶⁵.

Educația religioasă în cadrul parteneriatului Familie – Biserică – Școală

În aceste vremuri prezente, când parcă toate instituțiile și societățile de pe întreg mapamondul resimt intens mutațiile generate de crizele economice și spirituale, de migrație, de impactul globalismului asupra tuturor ramurilor economice și culturale, educația copiilor și a tinerilor, adică a viitorului de mâine al țării și Bisericii noastre, remarcă Preafericitul Daniel, constituie „o prioritate atât

⁵⁸ PF Daniel, „Cuvânt...”, p. 7.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 6.

⁶⁰ Ioan Lupaș, *Șaguna și Eötvös*, Arad, 1913, p. 6, apud Maria Berényi, „Activitatea unor femei celebre pentru întărirea ortodoxiei românești din Transilvania și Ungaria secolului al XIX-lea”, în Maria Berényi, *Simpozion*, Editura Institutul de Cercetări al Românilor din Ungaria, Giula, 2008, p. 49.

⁶¹ Pr. Drd. Ioan Chirvasă, „Principii fundamentale...”, p. 36.

⁶² Prof. Silvia Popescu, *Formarea duhovnicească în contextul școlii generale*, Măldărești-Vâlcea, 2004, p. 24.

⁶³ Pr. Lect. Univ. Dr. Dorin Opreș, „Actualitate și perspective în dialogul educației religioase cu școala românească”, în *Telegraful Român*, an. CLXIV (2016), nr. 5-8, p. 4.

⁶⁴ Pr. Dr. Cosmin Santi, Dr. Elena-Ancuța Santi (ed.), *Elemente de Educație Religioasă în Grădiniță*, Editura Basilica, București, 2014, p. 144.

⁶⁵ Prof. Alina Florei, „Educație religioasă...”, p. 18.

pentru slujitorii Bisericii, cât și pentru factorii sociali implicați direct în formarea acestora”⁶⁶.

În poporul nostru românesc, alături de aceste două instituții de origine divină, familia și Biserica, aflate în strânsă legătură neîntreruptă, a apărut și școala, prima dată în familie, iar mai pe urmă în Biserică⁶⁷. Contrar faptului că a apărut și s-a dezvoltat pe lângă acestea și că în decursul trecerii anilor și-a câștigat o independență de ele, școala a fost și este într-o organică și finințială legătură cu primele două.

Accentuez faptul că între educația religioasă și Sfânta noastră Biserică există un raport de reciprocitate și de complementaritate⁶⁸, iar pe de altă parte este o realitate permanentă faptul că factorii cei mai importanți sau instituțiile cele mai potrivite implicate în educația religioasă a copiilor și tinerilor zilelor noastre sunt familia, Biserica și școala, fiecare dintre ele având o sarcină bine delimitată, obiective specifice, metode și mijloace proprii⁶⁹ în demersul lor educativ religios.

Importanța responsabilității tuturor factorilor implicați în demersul educației religioase reiese și din aceea că fiecare copil se naște cu un potențial religios⁷⁰ ce se cere a fi dezvoltat de-a lungul întregii vieți, educația religioasă fiind necesar să înceapă încă din frageda pruncie, din perioada copilăriei cu precădere, deoarece deprinderile bune⁷¹ formate în această perioadă au, de cele mai multe ori, valabilitate întreaga viață.

Sfântul Ioan Gură de Aur se întreabă oarecum retoric: ce se va întâmpla cu copiii noștri dacă n-au, chiar din prima vârstă, educatori? Dacă oamenii care au fost educați chiar din pântecel mamei și au fost instruiți până la bătrânețe nu reușesc totuși să ajungă oameni desăvârșiți, cât rău nu vor săvârși cei care de la începutul vieții lor au fost obișnuiți să audă vorbindu-li-se numai despre lucrurile pământești?”⁷². De aceea, marea educator antiohian arată marea responsabilitate a părinților în actul educativ, asemănându-i pe acei părinți ce nu își exercită cu

⁶⁶ PF Daniel, „Prefață”, în *Anuar Liturgic și Tipiconal 2016*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015, p. 5.

⁶⁷ Prof. Drd. Iuliana-Anișoara Luțai, „Familia creștină în context contemporan. Câteva considerații teologice-pedagogice”, în *Studia Theologica Orthodoxa Doctoralia Napocensia*, an. III (2020), nr. 1, p. 291.

⁶⁸ Gheorghe Șanta, „Educația religioasă și Împărăția lui Dumnezeu”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, Tomul XX (2016-2017)*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2018, p. 239.

⁶⁹ Carmen Maria Bolocan, *Principii didactice...*, p. 296.

⁷⁰ Pr. Dr. Cosmin Santi, Dr. Elena-Ancuța Santi (ed.), *Elemente de Educație...*, p. 149.

⁷¹ Pr. Prof. Univ. Dr. Sebastian Șebu, Prof. Monica Opreș, Prof. Dorin Opreș (ed.), *Metodica...*, p. 8.

⁷² Sf. Ioan Gură de Aur, „Despre Educație”, în *Studii Teologice*, seria a III-a, an. III (2007), nr. 4, p. 202.

devotament și responsabilitate această datorie a educării copiilor cu niște criminali: „este mai mică nelegiuirea să împlânți sabia în grumazul copilului, decât să-l corupi și să-i pierzi sufletul. Învierea viitoare va repara moartea corporală, dar pentru moartea sufletului nu va fi nici un leac”⁷³. Pe de altă parte, la rândul lor, părinții care au primit ei înșiși la vremea potrivită o aleasă educație de sorginte religios-morală, sunt ei înșiși niște modele⁷⁴ după care se orientează copiii lor.

Părinții au o mare responsabilitate în formarea spirituală a copiilor și tinerilor și prin prisma faptului că ei sau tutorele acceptă cu entuziasm și deschidere, respectiv cu indiferență, ca printre disciplinele de studiu ale copiilor lor să fie inclusă și disciplina religie.

Biserica noastră este în permanență preocupată de educația religioasă a copiilor și a tinerilor, contribuind decisiv în procesul de modelare și formare a persoanei și personalității lor. Datorită acestui considerent, de-a lungul timpului s-au implementat și dezvoltat o sumedenie de programe educaționale și parteneriate școală-Biserică cu scopul „îmbunătățirii actului paideic”⁷⁵. În sensul acesta, Patriarhia Română, prin sectoarele și departamentele responsabile, a implementat în decursul perioadei trecute și prezente, în complementaritate cu „sistemul educațional religios desfășurat în școală și în colaborare cu Ministerul Educației Naționale și cu Fundația World Vision România”⁷⁶, anumite proiecte și programe educaționale, dintre care amintesc: *Hristos împărtășit copiilor*; *Alege școala!*; *Copilul învață iubirea milostivă a lui Hristos*; și, mai recent, proiectul *Calea mântuirii (The Way)*. Acest ultim proiect se adresează în special persoanelor adulte.

Concluzii

Educația religioasă creștin-ortodoxă are în vedere omul în întregimea sa, indiferent de vârsta sa, întrucât scopul formării prin acest tip de educație este veșnic, având ca țintă finală mântuirea⁷⁷.

⁷³ Pr. Dumitru Fecioru, „Ideile pedagogice ale Sfântului Ioan Gură de Aur”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. LV(1937), nr. 7-10, p. 455, apud Gavril Trifa, „Familia creștină și educația tinerilor. Provocări și șanse”, în *Altarul Reîntregirii*, an. XXI (2016), nr. 1, pp. 78-79.

⁷⁴ Larisa Cuznețov, „Formarea și educația morală în cadrul familiei: autoeducația morală și perfecționarea spirituală”, în *Altarul Reîntregirii*, an. XXI (2016), nr. 1, p. 51.

⁷⁵ Pr. Petre Semen, „Biserica, școala și familia- factori determinanți în educarea tinerei generații”, în *Ortodoxia*, seria a II-a, an. III (2011), nr. 4, p. 33.

⁷⁶ PF Daniel, „Misiunea Bisericii în educația religios-morală a copiilor și a tinerilor”, în *Ziarul Lumina*, an. IX (2013), nr. 216, miercuri, 18 septembrie, p. 1.

⁷⁷ Conf. Dr. Carmen-Maria Bolocan, „Rolul profesorului (preotului) de Religie în formarea caracterului moral-religios al elevilor”, în *Teologie și Viață*, serie nouă, an. XVIII (2008), nr. 1-6, p. 191.

Educația religioasă nu este o problemă de monopol⁷⁸ din partea clerului sau a instituțiilor laice, ci de conlucrare între toți acești factori esențiali implicați în organizarea și realizarea integrală a ei.

Existența orei de religie în cadrul unităților de învățământ românesc întărește legătura dintre școală și Biserică, aceste două instituții care merg „mână în mână de sute de ani”⁷⁹ în ceea ce privește actul formativ de desăvârșire sufletească a copiilor și tinerilor neamului nostru creștin-ortodox.

Prin educația religioasă realizată prin ora de religie, precum și prin aceste programe catehetice complementare ei, Biserica noastră arată în mod evident că este mereu preocupată să caute mijloacele, metodele și soluțiile potrivite pentru a veni în preîntâmpinarea tuturor problemelor și dificultăților cu un efect negativ asupra copiilor și tinerilor, în general, dar mai ales, în mod special, asupra aceluia ce sunt lăsați de izbeliște, ca urmare a migrării ambilor părinți în afara țării. Doar printr-o educație religioasă destoinică și bine realizată, dar în același timp cu caldă deschidere primită de cei cărora ea se adresează, putem să vorbim de un viitor sănătos, temeinic și fericit al familiei creștin-ortodoxe.

Educația religioasă, în fond, este tocmai aceasta: o împreună lucrare divino-omenească, având o latură sinergică și una teandrică, presupunând o străduință și implicare comună a tuturor factorilor și persoanelor implicate în realizarea ei, sub îndrumarea și luminarea Marelui Învățător Desăvârșit, Care este Hristos Domnul.

⁷⁸ Idem, *Principii didactice...*, p. 304.

⁷⁹ Andrei Andreicuș, „Copii și tinerii bine educați devin cu vârsta tot mai înțelepți”, în *Tăbor*, an. X (2016), nr. 1, p. 8.

Învățătura antropologică răsăriteană despre paza minții (νοῦς) în scrierile Sfântului Paisie Aghioritul și actualitatea ei*

Drd. Sergiu-Vlăduț MELEG

Abstract:

In the context of the World Health Organization's declaration regarding depression as the second most prevalent disease in the world after cardiovascular disease and the visible increase in mental illness even among young people, we believe that a spiritual solution is needed from the Church of Christ in terms of protecting and conserving the mind in these troubled times. Thus, we find some very valuable advice from St. Paisius Aghiorite, a 20th century Athonite saint whom is very relevant in his writings for our times. Also, in this paper we have made both a brief review of Eastern anthropological terminology and an analogy with contemporary psychological and neuropsychological studies to better understand the topicality of this topic.

Keywords:

Eastern anthropology, greek terminology, neurotheology and neuroscience, guarding the mind, mind and reason, importance of positive thinking, avoiding stress, importance of quietness

O foarte bună încercare de sistematizare a învățăturilor Sfântului Paisie Aghioritul despre paza minții și a inimii găsim la Înaltpreasfințitul Ierotheos Vlachos, Mitropolit al Nafpaktosului, în cartea sa intitulată „Ο άγιος Παΐσιος ο Αγιορείτης ως εμπειρικός θεολόγος. Μαρτυρική κατάθεση για έναν «ζωντανό οργανισμό» της Εκκλησίας”¹, tradusă și în limba română de către Protos. Teofan Munteanu, la Editura Sofia, cu titlul „Sfântul Paisie Aghioritul”².

*Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan C. Teșu, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ *Sfântul Paisie Aghioritul ca teolog empiric; Mărturisiri despre un „mădular viu” al Bisericii* (traducere personală din lb. neogreacă).

² Referitor la opera Sfântului Paisie, menționăm că există șase volume ce cuprind cele mai importante învățături ale Sfântului, extrase din diverse convorbiri și scrisori, muncă săvârșită cu

Înaltpreasfințitul Ierotheos Vlachos l-a cunoscut îndeaproape pe Sfântul Paisie, astfel că a primit prin viu grai multe învățături și a fost martor direct al lucrării duhovnicești a Sfântului: „Socotesc că Sfântul Paisie a fost un teolog empiric, trăitor, care a exprimat o teologie asemenea celei din primele veacuri”³; „În-lăuntrul meu s-a conturat chipul unui cuvios ascet-anahoret de secol IV d.Hr.”⁴.

Sfântul Paisie este un sfânt foarte cunoscut, iubit și cinstit în toată lumea creștin ortodoxă, atât pentru harismele și minunile pe care le-a săvârșit încă din perioada vieții sale pământești, cât și pentru învățăturile sale simple, pe înțelesul tuturor oamenilor. După cum remarcă și Mitropolitul I. Vlachos, cuvintele Sfântului „sunt cuvintele ce par a aparține unui nevoitor al pustiei din secolul al IV-lea, care, cunoscând starea societății de astăzi, vorbește frumos și pe înțelesul omului contemporan”⁵.

Noῦς-λόγος-διάνοια: Elemente generale de introducere în antropologia duhovnicească răsăriteană referitoare la conceptul de mintelrațiune. Originile și actualitatea lor în viziunea neuropsihologiei contemporane. Neuroteologia

Potrivit tradiției patristice răsăritene, termenul νοῦς se poate referi atât la puterea rațională a sufletului (λόγος/διάνοια), cât și la energia noetică a sufletului, care se deosebește în mod semnificativ de puterea rațională și care este singura energie/lucrare ce poate face posibilă o cunoaștere autentică a lui Dumnezeu, prin experiența apofatică⁶. Deci sufletul omului (ἡ ἀνθρώπινη ψυχή) are o energie/lucrare rațională specifică intelectului uman și care se manifestă în mod special prin creier (λόγος/διάνοια), și una noetică (νοῦς), care începe din momentul plasmuirii sufletului și care este legată în mod special de conștiință (συνειδήσεως) și de puterea de rugăciune, de comunicarea cu Dumnezeu, fiind responsabilă pentru experiențele apofatice autentice. Cele două lucrări sufletești trebuie să se

osteneala maicilor de la Mănăstirea „Sfântul Ioan Teologul” de la Suroti. Vom aminti cele șase volume în ordinea publicării lor în limba română, deoarece vom face multe referințe la aceste scrieri pe parcursul studiului nostru: vol. I – *Cu dragoste și durere pentru omul contemporan* (Αγίου Παϊσίου Αγιορείτου Λόγοι Α’ Με πόνο και Αγάπη για τον σύγχρονο άνθρωπο); vol. II – *Trezire duhovnicească* (Πνευματική αφύπνιση); vol. III – *Nevoința duhovnicească* (Πνευματικός αγώνας); vol. IV – *Viața de familie* (Οικογενειακή Ζωή); vol. V – *Patimi și virtuți* (Πάθη και Αρετές); vol. VI – *Despre rugăciune* (Περί προσευχής). De asemenea, există și două volume care cuprind epistolele sale adresate către diverse persoane.

³ Ierotheos Vlachos, *Sfântul Paisie Aghioritul*, trad. din lb. neogrecă de Pr. Teofan Munteanu, Editura Sophia, București, 2018, p. 7.

⁴ *Ibidem*, p. 71.

⁵ *Ibidem*, p. 72.

⁶ *Ibidem*, p. 83.

afle într-o perfectă armonie, aceasta fiind starea firească a omului⁷. Însă, datorită căderii omului în păcat, această energie noetică a minții s-a întunecat și s-a amestecat cu rațiunea (λογικη), cu patimile și cu cele materiale.

Originile terminologiei privind facultățile sufletului. Filosofia greacă și filosofia lui Aristotel

Trebuie specificat faptul că anumite noțiuni și anumiți termeni din teologia antropologică ortodoxă despre suflet își au originea în filosofia greacă, în special la Platon și Aristotel. Cei doi mari filosofi aveau idei aproape similare despre conceptul de νοῦς, sigura mare diferență fiind învățătura despre preexistența minții (νοῦς), pe care Platon o accepta, în timp ce Aristotel o refuza, deoarece această teorie avea consecință separarea minții (νοῦς) de suflet⁸. Pe de altă parte, nu era de acord nici cu teoria lui Democrit, care considera că sufletul este identic cu mintea⁹. Aristotel considera mintea (νοῦς) ca fiind o putere a sufletului și chiar a dedicat un întreg tratat filosofic învățăturii despre suflet, unde face referință și la teoriile filosofilor predecesori care au vorbit despre suflet, precum Leucip, Anaxagoras, Empedocle, Platon, Heraclit, Alkmaion, Hippon și Kritias, cu unii fiind de acord, iar pe alții contrazicându-i¹⁰.

Această influență a filosofiei elene nu reprezintă o influență negativă și nu trebuie să ne îngrijoreze sau să ne scandalizeze, deoarece este cunoscut faptul că marii Sfinți Părinți ai Bisericii (de ex.: Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Dionisie Areopagitul, Sf. Maxim Mărturisitorul etc.) aveau o pregătire remarcabilă și o foarte bună cunoaștere a filosofiei antice și a științelor vremurilor lor. În acest sens, Sylvain Gouguenheim considera Bizanțul ca fiind „moștenitor conștient și voluntar al culturii grecești, care, până la căderea sa, i-a acordat acestei cunoașteri o valoare pozitivă”¹¹; „Bizanțul nu a renunțat niciodată la a-i preda pe Platon și pe Aristotel”¹²; „Părinții greci din secolul al IV-lea aveau cunoștințe vaste din

⁷ Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, în *Filocalia*, vol. II, Ed. Papadimitriou, Athena, 1976, p. 27, apud I. Vlachos, *Știu un om întru Hristos. Starețul Sofronie, isihastul și teologul*, ediția a II-a, trad. de Pr. Teofan Munteanu, Editura Sophia, București, 2013, p. 61.

⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 71.

⁹ Aristotel, *Despre suflet*, trad. din lb. greacă veche de Alexander Baumgarten, ediția a II-a, Univers Enciclopedic Gold, București, 2013, p. 37.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 35-43.

¹¹ *Ibidem*, p. 80.

¹² *Ibidem*, p. 81.

retorica antică, iar lucrările lor au format baza culturii ulterioare din imperiu. Istoricii au subliniat cât de mult au fost impregnate de logică și de dialectică disputele teologice din secolele al IV-lea al X-lea în privința monofizitismului, a monotelismului, a monoenergismului sau a iconoclasmului... elita culturală bizantină era creștină, dar se revendica în același timp din cultura greacă”¹³.

Așadar, pornind de la concepția aristotelică, sufletul este unul în esență și are trei facultăți principale: mintea (νοῦς), pofta (ἐπιθυμία) și potența irascibilă (θυμός). Deși patristica răsăriteană respinge teoria platonice despre separația dintre minte și suflet, respectiv ideea preexistenței minții, totuși este de acord că puterea poftitoare (ἐπιθυμία) și cea irascibilă (θυμός) se deosebesc în mod semnificativ de minte (νοῦς), încât s-a ajuns să se vorbească despre două părți ale sufletului, respectiv partea spirituală, noetică, și partea irațională, cea în care se regăsesc ἐπιθυμία și θυμός¹⁴. O astfel de împărțire, chiar mult mai detaliată, regăsim în *Dogmatica* Sfântului Ioan Damaschin, iar la Sfântul Maxim Mărturisitorul găsim următoarea analogie: „Rațiunea este robul de același neam ce slujește minții, iar mânia și pofta, robii de alt neam”¹⁵.

Calist Catafygiotul este unul dintre părinții filocalici reprezentativi care vorbesc despre suflet în terminologie tripartită ca νοῦς (minte), λόγος (rațiune) și πνεῦμα (duh). Astfel, rațiunea este considerată ca fiind o funcție a minții (νοῦς). Părintele Dumitru Stăniloae consideră că această concepție este deosebit de importantă, deoarece ne ajută să înțelegem multe subtilități și profunzimi din viața taină ca sufletului¹⁶. În acest sens, Sfântul Diadoh al Foticeii învăța că harul pogorât în momentul botezului se sălășluiește „în adâncul minții”, iar diavolul este scos afară și din acel moment are putere de înșelare „doar prin simțurile trupului și prin dulceața poftelor iraționale”. Însă terminologia utilizată de către el este vagă, deoarece folosește pentru a denumi locul intim din suflet, unde se ascunde harul de la botez, atât expresia „adâncul minții”, cât și „inimă”, iar uneori chiar și „duh”¹⁷.

Perspective neuroștiințifice contemporane. Neuroteologia ca oportunitate de dialog între neurologie și teologie

În viziunea antropologiei teologice ortodoxe, există o strânsă sinergie psihosomatică, pe care unii oameni de știință celebri au trecut-o cu vederea, explicând

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă...*, p. 71.

¹⁵ *Ibidem*, p. 72.

¹⁶ *Ibidem*, p. 71.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 73-74.

viața psihică a omului doar prin prisma viziunii științelor medicale. Spre exemplu, Francis Crick, un cunoscut biolog al epocii noastre, care și-a dedicat ultimii treizeci de ani din viață pentru studierea modului în care funcționează mecanismele cerebrale ce dau naștere conștiinței, afirmă în cartea sa apărută în anul 1994 și intitulată „*Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*” următoarele:

„Bucuriile și mâhnirile, amintirile și ambițiile, sentimentul identității personale și liberul arbitru nu sunt altceva decât comportamentul unei vaste adunări de celule nervoase și molecule asociate”¹⁸.

O altă definiție clasică a creierului, pe care o amintește Louis John Cozolino, un psiholog american și profesor de psihologie la Universitatea Pepperdine din California, este următoarea:

„creierul este «pupitrul de comandă» al sistemului nervos... Psihicul este un rezultat al activității sistemului nervos și cuprinde memoria, conștiința și conștientizarea de sine. Felul în care se dezvoltă creierul joacă un rol important în dezvoltarea psihicului, iar psihicul este capabil să influențeze creierul prin modificările conștiente de la nivelul gândurilor, acțiunilor și emoțiilor”¹⁹.

Observăm că aceste definiții au tendința de a accentua rolul materiei, respectiv al creierului, ca organ, și de a umbri sau chiar de a nega rolul energiei creierului, respectiv a sufletului, care oferă organului posibilitatea de funcționare, precum energia electrică oferă unui computer performant posibilitatea de funcționare. Din păcate, după cum remarcă John Hick, mulți neurosavânți sunt adepți și susținători ai concepției naturalist-materialiste, care consideră experiența religioasă ca pe „un fenomen asociat cu delirul”, dar care uneori poate avea și efecte benefice²⁰.

Totuși, descoperirea și dezvoltarea fizicii cuantice a demontat multe dintre credințele științific-materialiste prin care unii își susțineau ateismul. Conform formulei lui Albert Einstein, $E=mc^2$, materia este echivalentă cu energia, ambele fiind două manifestări ale aceleiași realități fundamentale. Așadar, după cum confirmă și fizica cuantică, fiecare particulă de materie din univers este manifestarea unei energii fundamentale²¹. Astfel, odată cu descoperirile fizicii

¹⁸ Eric R. Kandel, *Mintea tulburată: ce ne spun ciudățeniile creierului despre noi înșine*, trad. Lucia Popovici, Polirom, Iași, 2020, p. 290.

¹⁹ Louis Cozolino, *De ce este eficientă psihoterapia: Cum ne folosim mintea pentru a ne influența creierul*, trad. din lb. engleză de Cristina Firoiu, Editura Trei, București, 2017, p. 76.

²⁰ John Hick, *Noua frontieră a religiei și științei. Experiența religioasă, neuroștiința și transcendentul*, trad. din lb. engleză de Alexandru Anghel, Editura Herald, București, 2012, p. 327.

²¹ Pr. Prof. Dr. Constantin Necula, Prof. Univ. Dr. Alexandru Vlad Ciurea, *Reșăirea ființei prin știință și credință*, Bookzone, București, 2023, p. 108.

cuantice, definițiile științifice de influență pur materialistă, care cândva hrăneau ateismul, și-au pierdut din valoare și se deschind noi orizonturi științifice, oferind o posibilitate de dialog între fizica cuantică și teologie, aceasta din urmă vorbind de veacuri despre energiile necreate, prin Sfântul Grigorie Palama, sau despre rațiunile creației, prin Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Bineînțeles, teologia energiilor necreate și a rațiunilor creației sunt învățături care au la bază experiențe apofatice, ce nu pot fi minimalizate prin punerea în rând cu științele pur omenești, dar relevant este faptul că anumite descoperiri științifice i-au pus pe gânduri pe unii savanți moderni, care s-au apropiat de Biserica și de teologia patristică și au găsit în Sfinții Grigorie Palama și Maxim Mărturisitorul niște puncte de referință. Astfel a apărut neuroteologia, care oferă posibilitatea de dialog între știință și teologie și „încearcă să înțeleagă relațiile dintre diferitele zone și funcții ale creierului și modul în care ne ajută sau ne restricționează să explorăm latura noastră spirituală”²².

Termenul de „neuroteologie” îi aparține lui Aldous Huxley, care îl folosește în romanul său *Island*, din 1962²³. Mai este cunoscută și sub denumirea de „neuroștiință spirituală” și își propune să înțeleagă relația dintre știința creierului și religie. Este un domeniu multidisciplinar, deoarece cuprinde mai multe domenii de cercetare, precum teologia mistică, filosofia, medicina, neuroștiința, psihologia, psihiatria etc.

Medicul neurolog Alexandru V. Ciurea afirmă că cercetările recente din domeniul neuroștiințelor au dovedit faptul că „experiența religioasă este răspândită în întreg creierul și comunică în rețele neurale intricate din cortex și regiunile limbice”²⁴. Tot el mai afirma că, dacă cândva neuroștiința însemna doar „studiul celulelor nervoase și al funcțiilor lor”, în contemporaneitate ea se extinde și în alte domenii diferite, precum „neuroștiința cognitivă, neurologia, neurobiologia spiritualității, psihiatria, psihologia și sociologia”²⁵.

O altă personalitate contemporană de primă importanță este Dr. Benjamin Solomon Carson, medic neurochirurg din SUA. Acesta, în cartea sa, *Gifted Hands: The Ben Carson Story*, își mărturisește experiențele sale medicale și ajutorul pe care l-a primit datorită rugăciunii²⁶. De asemenea, Dr. Leon Dănăilă este o altă somitate din domeniul științelor neurologice cu o profundă trăire creștină.

²² *Ibidem*, p. 113.

²³ *Ibidem*, p. 107.

²⁴ *Ibidem*, p. 113.

²⁵ *Ibidem*, p. 117.

²⁶ *Ibidem*, p. 237.

Învățătura despre minte (voŭc) și despre păzirea ei în scrierile Sfântului Paisie Aghioritul

Din Epistola Sfântului Paisie Aghioritul către Vasile, acesta fiind un psiholog de profesie, după cum se subînțelege din context, din data de 23 iulie 1977, reiese că Sfântul Paisie nu prea era de acord cu psihologia contemporană, care se ocupă de tratarea anumitor afecțiuni doar din perspectiva lucrării raționale a sufletului, adică a primei categorii amintite, care este strict legată de activitatea rațională a creierul uman:

„Iertați-mă, scriu cu durere, căci îi văd pe sârmanii tineri părăsiți de duhovnici, fiindcă cei mai mulți dintre aceștia se preocupă de asistența socială (cu toate că există asistență socială care își face munca ei mai bine în acest domeniu), iar lucrarea duhovnicului, din nefericire, o săvârșesc psihiatrii, dintre care cei mai mulți nici nu primesc credința în existența sufletului ori o primesc în felul lor și nu-i recunosc valoarea”²⁷.

Nu negăm importanța intervenției unor psihologi competenți și de preferat creștini, în anumite situații. Însă aceste probleme psihologice, care apar la nivelul creierului, a gândirii raționale prin dereglarea funcționării firești sunt de fapt boli care au început mai întâi în voŭc, în partea sensibilă a sufletului, sub forma diverselor patimi, și care, precum un cancer, au afectat în timp și lucrarea rațională a creierului. De aceea, problema este întâi de toate una duhovnicească și trebuie abordată cu seriozitate și din acest punct de vedere.

Altfel, vedem că adesea tratamentele oferite de către unii psihologi sau psihiatri au efect doar pe termen scurt. Spre exemplu, din mândrie și necredință, se poate cădea foarte ușor în deznădejde, care afectează în timp funcționarea normală a funcțiilor cognitive ale creierului și se poate ajunge în diverse forme de manifestare ale depresiei, boală declarată de către OMS ca fiind a doua în lume după bolile cardio-vasculare²⁸. De aceea, dacă această boală este abordată doar rațional, prin terapii și uneori prin diverse medicamente, efectele sunt doar pe termen scurt, atunci când nu se lucrează și la rădăcina problemei, în adâncul sufletului, unde se află rădăcinile patimilor și unde poate lucra doar un duhovnic experimentat, înduhovnicit. Printr-o abordare pur rațională se tratează doar efectul, nu și cauza.

²⁷ Sfântul Paisie Aghioritul, *Epistole și alte texte*, traducere din lb. neogrecă de Magdalena Niculescu, Editura Egumenița, Galați, 2015, pp. 265-266.

²⁸ <https://ovidius-ch.ro/sfatul-medicului/613-depresia-o-boala-comuna-in-intreaga-lume> (accesat la data de 10.1.2024).

În acest sens, medicul psihiatru Dmitri Avdeev spunea: „Orice boală are în primul rând o natură duhovnicească și abia apoi una psihofizică”²⁹. Și tot el mai spunea:

„Am avut nu o dată prilejul să văd oameni bolnavi psihic cu stagiul de boală îndelungată, cărora, pe măsura îmbisericii, le-au trecut, din mila lui Dumnezeu, diverse manifestări greu de vindecat și chiar nevindecabile ale bolii. Rugăciunea, Sfintele Taine le-au modificat radical starea psihică. Le-au dispărut idei delirante persistente, halucinații, în ochi le-au revenit inteligența, au început să se simtă cu mult mai bine. În locul *măștii nebunului*, pe fețe li se răsfrângea pecetea duhovniciei”³⁰.

De aceea, „omul care nu crede în Dumnezeu și în viața veșnică ce va să fie își osândește sufletul pe veci și rămâne și în viața de aici fără mângâiere”³¹.

Pentru a exemplifica această diferențiere antropologică, Sfântul Paisie se folosea de analogia dintre alcool și apă. Alcoolul simbolizează mintea (voŭç), cea care naște însuflețirea duhovnicească și aprinde dorința omului după Dumnezeu, iar prin apă se înțelege rațiunea³².

Recunoașterea valorii și importanței minții

În lucrarea de pază a minții, un prim element esențial este cunoașterea valorii și importanței minții, deoarece pentru a proteja un lucru trebuie mai întâi de toate să-i conștientizăm valoarea:

„Mintea omului aleargă cu o mare putere, mai mare decât viteza luminii. Lumina are trebuință de câteva minute pentru a ajunge de la soare pe pământ, în vreme ce mintea omului, chiar în aceeași clipă, fără să treacă măcar o secundă, poate fi nu numai în diferite colțuri ale pământului, ci în întreg universul”³³.

Mintea este o energie cu o capacitate foarte mare de reacție și cu o valoare de neprețuit, de care teologia răsăriteană a fost mereu conștientă și pe care a afirmat-o

²⁹ Prof. Dr. Dmitri Avdeev, *Psihiatria pentru duhovnici*, trad. din lb. rusă de Adrian Tănăsescu-Vlad, Editura Sophia, București, 2011, p. 9.

³⁰ *Ibidem*, p. 52.

³¹ Sfântul Paisie Aghioritul, *Epistole și alte texte...*, p. 265.

³² Γερωντος Παϊσιου Αγιορειτου, *Περι προσευχης*, Ἱερὸν Ἡσυχαστήριον «Εὐαγγελιστῆς Ἰωάννης ὁ Θεολόγος» Σουρωτη, Θεσσαλονικησ, 2012, σ... Sfântul Paisie Aghioritul, *Cuvinte duhovnicești. Despre rugăciune*, vol. VI, trad. lb. neogrecă de Pr. Ștefan Nuțescu, Editura Evangelismos, București, 2017, p. 179.

³³ Sfântul Paisie Aghioritul, *Cuvinte duhovnicești. Despre rugăciune*, vol. VI, p. 169.

mereu. Știința modernă este de acord cu această putere a minții. Spre exemplu, Louis John Cozolino afirmă faptul că creierul și psihicul sunt pline de informații și au capacitatea de a produce gânduri și emoții cu o viteză amețitoare³⁴.

Însă această putere trebuie valorificată într-un mod firesc, conform cu rațiunile după care a fost creată: „Mintea omului are o mare putere, care trebuie valorificată și îndreptată către Părintele luminii... Dacă această putere este împrăștiată, cum este cu puțință să mai fie putere? Iar dacă nu mai este în om puterea minții, îi rămâne doar creierul, care face lucrarea cerebrală și din chip al lui Dumnezeu sfârșește prin a deveni mașinărie/robot” (text extras Epistola către stareța Filoteia, Sfânta Mănăstire Stavronikita, 18 Septembrie 1968)³⁵.

Părintele profesor Ioannis Romanidis, având la bază această sistematizare antropologică specifică teologiei răsăritene, a diferențierii dintre minte (νοῦς) și rațiune (λογος/διανοια), împarte oamenii în patru mari categorii distincte:

1. În prima categorie se regăsesc persoanele care au capacitatea minții (νοῦς) desăvârșită, în timp ce capacitatea lor intelectuală (λογος/διανοια) este mai modestă, neavând studii academice. Ca exemple ar fi Sfinții, care au trăit smeriți prin mănăstiri, schituri sau prin pustii sau chiar oameni simpli, care au trăit în lume și chiar au avut familie (să ne amintim, în acest sens, de episodul din *Pateric* cu sfântul Antonie și cizmarul din Alexandria). Deci oamenii simpli, care nu au studii și performanțe academice, dar care au fost adevărați trăitori și teologi, în sensul adevărat al termenului de teolog, persoane care au trăit experiențe apofatice autentice, dar nu au avut pregătirea necesară pentru a exprima aceste experiențe prin intermediul terminologiei teologiei catafactice.

2. În cea de-a doua categorie se regăsesc persoanele care au capacitatea rațional-intelectuală (λογος/διανοια) foarte dezvoltată, în timp ce lucrarea minții (νοῦς) se află la un nivel mediocru, chiar la limita inexistenței. Aici se încadrează marii savanți, academicieni, oameni de cultură care au negat cu vehemență existența lui Dumnezeu și experiența mistică și, din păcate, secolul al XX-lea poartă stigmatele multor exemple din această categorie.

3. În cea de-a treia categorie se încadrează oamenii care au atât capacitatea rațional-intelectuală (λογος/διανοια), cât și capacitatea minții (νοῦς) foarte dezvoltate.

4. Iar în ultima categorie, se regăsesc persoanele care au un nivel mediu atât al capacității rațional-intelectuale (λογος/διανοια), cât și al capacității minții (νοῦς). În această categorie se încadrează marea majoritate a oamenilor³⁶.

³⁴ Louis Cozolino, *De ce este eficientă psihoterapia...*, p. 27.

³⁵ Γερωντος Παΐσιου Αγιορειτου, *Περι προσευχης...*, σ. 89; Sfântul Paisie Aghioritul, *Epistole și alte texte...*, pp. 70-71.

³⁶ Ioannis Romanidis, *Isus Hristos, Viața lumii*, trad. Maxim Lavriotul, fotocopie, p. 24, apud I. Vlachos, *Știu un om întru Hristos...*, p. 33.

Liniștea exterioară și interioară. Isihia (ἡσυχία) și anisihia (ἀνησυχία)

Adesea, Sfântul Paisie îi atenționează pe vizitatorii săi cu privire la neliniștea omului contemporan, care s-a obișnuit să trăiască în zgomot. Mai mult, a ajuns „să se odihnească în neliniște, fiindcă există neliniște înlăuntrul lor”³⁷.

Starea firească de viață a omului este într-un mediu liniștit. Astfel, mai ales pentru omul începător în viața duhovnicească, este esențial să-și petreacă timpul într-un mediu liniștit, deoarece acest lucru ajută foarte mult la adunarea minții și la liniștirea simțurilor pătimase:

„Liniștea este o condiție esențială. Chiar de nu s-ar ruga cineva cu cuvinte, singură liniștea îi este rugăciunea. Ea este o rugăciune tainică și ajută mult pe cel care se roagă, așa cum îl ajută pe om respirația, care este nevăzută... Liniștea exterioară, departe de lume, cu discernământ în nevoie și cu rugăciunea neîncetată, foarte repede aduce și liniștea lăuntrică – pacea sufletului –, care este condiția absolut necesară pentru lucrarea duhovnicească fină”³⁸.

Importanța liniștii nu este o noutate, deoarece au evidențiat-o numeroși Sfinți Părinți încă din vechime. Astfel, Sfântul Isaac Sirul, în *Cuvinte despre nevoie*, afirmă faptul că liniștirea omoară simțurile cele din afară și le trezește pe cele interioare³⁹, iar Sfântul Ioan Scărarul afirmă în *Scara* că „începutul liniștirii stă în alungarea zgomotelor ca a unora ce tulbură adâncul”⁴⁰.

Chiar și cercetări științifice din domeniul psihologiei și neuropsihologiei dovedesc faptul că zgomotele sunt foarte dăunătoare pentru viața psihică a omului, chiar și pentru buna funcționare a organelor vitale și mai ales a creierului. Astfel, încă din a doua jumătate a secolului al XX-lea s-a dovedit din punct de vedere științific faptul că zgomotul poate afecta destul de grav funcțiile cognitive. Un studiu efectuat într-o școală din Statele Unite ale Americii a dovedit acest lucru. Studiul a constatat faptul că elevii care aveau sala de cursuri pe partea clădirii care era în apropierea unei linii de cale ferată au avut întârzieri de dezvoltare a calculelor matematice, spre deosebire de cei situați pe partea cealaltă a clădirii școlii,

³⁷ Γερωντος Παϊσιου Αγιορειτου, *Περι προσευχης...*, σ. 97; Sfântul Paisie Aghioritul, *Epistole și alte texte...*, p. 184.

³⁸ Γερωντος Παϊσιου Αγιορειτου, *Περι προσευχης...*, σ. 99; *Ibidem*, pp. 188-189.

³⁹ Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoie*, în *Filocalia*, vol. 9, trad. din grecește, introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1980, p. 439.

⁴⁰ Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, în *Filocalia*, vol. 9, trad. din grecește, introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1980, p. 379.

unde era liniște, și care aveau rezultate mult mai avansate. Se menționează faptul că elevii aveau aceeași profesori și capacitatea lor intelectuală era la același nivel⁴¹.

Paradoxal este faptul că omul desăvârșit, ajuns la culmile sfințeniei, poate să trăiască și într-un mediu zgomotos, fără să-i fie afectată liniștea interioară:

„Cel neliniștit chiar și în pustie va duce starea lui de neliniște. Mai întâi de toate, sufletul va trebui să dobândească liniștirea lăuntrică în neliniștea exterioară pentru a se putea liniști în liniștea pustiei”⁴².

Sfântul era conștient de faptul că mulți oameni trăiesc într-un astfel de mediu și nu toți pot să părăsească marile orașe și să se retragă în mediul rural. Astfel, pentru acești oameni, între care ne încadrăm marea majoritate dintre noi, sfatul Sfântului Paisie era:

„Să încerce să dobândească liniștea lăuntrică. Să valorifice zgomotul punându-și în minte gândul cel de-a dreapta. Totul este înfruntarea cea bună. Pe toate să le înfrunte cu gânduri bune. Dacă reușește să câștige liniștea lăuntrică în mijlocul zgomotului, a dobândit un lucru de mare preț”⁴³, căci „zgomotul nu-l aude omul decât când vrea, însă grija este greu să o eviți”⁴⁴.

Adunarea și simplificarea minții

În conformitate cu statisticile Organizației Mondiale a Sănătății, s-a constatat că 45% dintre toate boli, la nivel mondial, se află în strânsă legătură cu stresul. Această statistică s-a făcut în urmă cu mai bine de zece ani, iar astăzi specialiștii consideră că acest procent este dublu. Astfel că „jumătate dintre pacienții policlinicilor sunt oameni practic sănătoși, dar care suferă din cauza suprasolicitărilor psihoemoționale”⁴⁵.

Sfântul Paisie accentua foarte mult faptul că oamenii din zilele noastre sunt foarte răspândiți și cu mintea foarte împrăștiată, deoarece nu mai știu să trăiască simplu, încep prea multe lucruri deodată și nu le finalizează pe niciunul cum se

⁴¹ William Williamson și David D. Byrne, „Educational disadvantage in an urban setting”, în D.T. Herbert și D.M. Smith (ed.), *Social Problems and the City*, Oxford, Oxford University, 1979, pp. 186-200, apud A. Sorin Mihalache, <https://ziarullumina.ro/societate/religie-si-stiinta/linistea-interioara-semnul-sanatatii-duhovnicesti-138368.html> (accesat la data de 9.1.2024).

⁴² Γερωντος Παΐσιου Αγιορειτου, *Περι προσευχης...*, σ...; Sfântul Paisie Aghioritul, *Epistole și alte texte...*, p. 196.

⁴³ Sfântul Paisie Aghioritul, *Cuvinte duhovnicești. Cu durere și dragoste pentru omul contemporan*, vol. I, p. 195.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 189.

⁴⁵ Prof. Dr. Dmitri Avdeev, *Psihiatria pentru duhovnici*, p. 94.

cuvine și astfel sunt plini de neliniște și stres⁴⁶. Iar mai rău decât zgomotul exterior este zgomotul interior, neliniștea, stresul și disperarea, care au efecte dezastruoase atât pentru psihicul omului, dar mai ales pentru viața duhovnicească a omului:

„La aminte să nu risipești puterile tale prețioase în griji de prisos și în lucruri deșarte, care într-o bună zi se vor face toate praf. Așa te obosești și trupește și mintea și-o împrăștii fără rost, iar după aceea îi dai lui Dumnezeu oboseală și căscăturile în vremea rugăciunii, la fel cu jertfa pe care a făcut-o Cain. În mod firesc, și starea ta lăuntrică va fi la fel ca starea lui Cain, cu neliniște și oftaturi”⁴⁷.

Omul contemporan este absorbit de muncă deoarece aceasta este politica globală, căci „prin munca și grija multă se uită de Dumnezeu”⁴⁸. Sfântul Paisie își amintește că părintele Tihon, starețul său, spunea că faraon, în vremea robiei evreilor, le sporea munca și le oferea mâncare multă tocmai ca să uite de Dumnezeu⁴⁹. Aceste cuvinte sunt foarte actuale pentru vremurile noastre, când oamenii muncesc din greu, unii pentru a duce un trai decent, alții pentru a-și spori la nesfârșit averile, iar mâncarea nesănătoasă se găsește din belșug și este consumată în cantități industriale. Efectul este vizibil în societatea contemporană, care uită tot mai mult de Dumnezeu, de educație și de familie.

Munca este absolut necesară și omul dintotdeauna a muncit, însă ceea ce ne propune societatea contemporană este o muncă distructivă din punct de vedere psihic, implicând mult stres, zgomot, nevroză, neliniște. Munca trebuie orientată după principiul „ora et labora”:

„Să nu vă dați toată ființa, toată puterea dimpreună cu mintea voastră celor materiale. În felul acesta, omul devine închinător la idoli. Pe cât puteți nu vă dăruiți inima treburilor. Să dați numai mâinile și mintea”⁵⁰.

Bolile mintale s-au înmulțit datorită faptului că omul nu-și mai găsește timp pentru Dumnezeu și pentru el însuși. Omul aleargă nebunește prin această societate materialistă, iar când conștientizează că toată această alergare este zadarnică, foarte ușor alunecă în deznădejde, căci prin

„neglijarea rugăciunii și a îndatoririlor duhovnicești, vrăjmașul ne ocupă înălțimile noastre duhovnicești și ne războiește atât trupește, cât și prin gânduri. Ne netrebnicește toate puterile, atât cele sufletești, cât și cele trupești, și ne taie legătura cu Dumnezeu, urmând ca sufletul nostru să fie robiți de patimi”⁵¹.

⁴⁶ Sfântul Paisie Aghioritul, *Cuvinte duhovnicești. Cu durere și dragoste pentru omul contemporan*, vol. I, p. 197.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 202-203.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 204.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 75.

⁵¹ *Ibidem*, p. 207.

Arta cultivării gândului celui bun

Poate cel mai important capitol și cea mai importantă învățătură a Sfântului Paisie Aghioritul se referă la „arta cultivării gândului celui bun”, deoarece nici o altă nevoie nu ajută atât de mult precum gândirea pozitivă, lucru pe care îl afirmă și psihologia contemporană⁵²:

„Un gând bun are aceeași putere cu privegherea de multe ceasuri... Precum astăzi unele arme blochează cu raze laser racheta chiar de la baza ei și o împiedică să se lanseze, tot astfel și gândurile bune apucă înainte și paralizează gândurile rele pe aeroporturile diavolului, de unde pornesc. De aceea, încercați, pe cât puteți, să sădiți gânduri bune mai înainte de a apuca diavolul să vă sădească el gânduri de cele rele, astfel încât inima să vă fie însoțită de mireasma duhovnicească a inimii voastre”⁵³.

Sănătatea duhovnicească a unui om este vizibilă prin capacitatea acestuia de a avea gânduri bune și chiar de a vedea și în ceva rău o rază de pozitivitate: „Ce înseamnă a nu avea sănătate duhovnicească? „Când nu ai gânduri bune”⁵⁴; „Precum ai fi văzut fructele, așa ai fi văzut și gunoiul, pentru că gunoiul a ajutat să se facă fructele”⁵⁵.

Această lucrare nu este o atitudine duhovnicească benevolă, ci este o lucrare duhovnicească fundamentală pentru evoluția duhovnicească a omului. Toată lucrarea ascetică și toată acrvia este zadarnică în absența unei gândiri pozitive:

„Când cineva ține, fie și pentru puțin timp, un gând de-a stânga, adică rău, asupra cuiva, orice nevoie ar face, fie post, priveghere, se pierde. La ce îi va ajuta asceza, dacă în paralel nu se nevoiește să nu primească gândurile rele? Un gând curat, bun, are putere mai mare decât orice nevoie. Un tânăr oarecare, de pildă, este războit de diavolul cu gânduri necurate și face privegheri, postiri, posturi de trei zile ca să se slobozească de ele. Însă un gând curat, ce îl va aduce, are putere mai mare decât privegherile și postirile pe care le face și îl ajută mai eficient”⁵⁶.

În vremurile noastre, gândurile cele rele – negativismul – reprezintă cea mai mare boală și cauza a numeroase boli, deoarece puterea gândului este inimaginabilă⁵⁷. Omul, dacă nu are gânduri bune, nu poate să fie ajutat de către nimeni, nici măcar de către un sfânt:

⁵² *Ibidem*, p. 193.

⁵³ Sfântul Paisie Aghioritul, *Cuvinte duhovnicești. Nevoința duhovnicească*, vol. III, trad. Ștefan Nuțescu, Editura Evanghелиsmos, București, 2012, pp. 17-18.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 20-21.

„Nu un stareț sfânt sau o stareță sfântă de-ar avea, nu numai de l-ar avea ca stareț pe Sfântul Antonie, ci chiar pe toți sfinții de i-ar avea, nici așa nu va putea fi ajutat. Nici Dumnezeu Însuși nu va putea ajuta un astfel de om, deși ar vrea mult. Atunci când cineva se iubește pe sine, pe toate le explică precum îi place lui... Și oricum te-ai purta cu ei, se smintesc”⁵⁸.

Concluzii

Terminologia patristică își are originile în filosofia greacă, dar învățătura este specific ortodoxă, bazată pe experiența patristică, și nu doar pe teorii abstracte, deoarece învățăturile de credință ortodoxe nu sunt doar niște idei filozofice cu caracter juridic-bisericesc, ci sunt niște învățături care își au originea într-o adâncă și neînșelată experiență apofatică.

Viziunea patristică răsăriteană despre mintea omului este complexă și se bazează pe relația trup-suflet, deoarece creștinismul ortodox consideră că atât trupul, cât și sufletul omului sunt două elemente valoroase, care trebuie prețuite⁵⁹, ceea ce accentuează și Sfântul Paisie Aghioritul în scrierile și învățăturile sale. Așadar, se cuvine să ținem cont și de viziunea științifică despre creier pentru a-i înțelege funcțiile sale elementare, dar să nu uităm de suflet și să nu confundăm sufletul cu funcțiile cognitive, negând existența sufletului, și astfel să alunecăm într-un fel de „neo-monofizitism” antropologic, așa cum ne propune marxism-leninismul contemporan.

Între știință și teologie ar trebui să existe o strânsă colaborare constructivă în vederea tămăduirii omului, și nu un război inutil.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 22-23.

⁵⁹ Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor mintale. Experiența creștinismului răsăritean în primele veacuri*, trad. din lb. franceză de Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2008, p. 29.

Implicații morale ale folosirii tehnicii în viața creștină cotidiană*

Pr. Marius-Adrian FĂRCAȘ

Abstract:

Nowadays we have the privilege of using technology in almost every activity and this makes our life easier. The technical innovations make possible the automation of repetitive tasks and in this way the productivity is increased. However, we need to be aware of the moral consequences that technology has. In this article we propose to make a brief analysis of the way technology influences our life and that the time spent in front of the screen must be compensated with activities in nature, which remind us that we are humans, not robots.

Keywords:

technology, digitalisation, media, spiritual life, interpersonal relations, classical reading

Introducere

Lumea în care trăim este în continuă schimbare și oamenii caută să îmbunătățească tot mai mult calitatea vieții. Ingeniozitatea umană este uimitoare și constatăm că rezultatele tehnologice recente au reușit să se impună pe plan global într-un ritm uluitor. Dacă odinioară descoperirile tehnicii se propagau relativ repede, acum acest lucru se realizează aproape automat, întrucât informația poate ajunge oriunde aproape instantaneu.

În acest articol ne propunem să facem o scurtă analiză a câtorva dintre implicațiile morale pe care le presupune utilizarea tehnologiei în viața de zi cu zi. Avantajele folosirii tehnicii sunt evidente și am fi tentați să spunem că

* Articol scris sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Sebastian Moldovan, care și-a dat acordul pentru publicare. Acest material este un extras din teza de dizertație, cu titlul: „Influența mediei în viața creștinului practicant. Aspecte pozitive și negative”, susținută în anul 2020.

riscurile asumate pot fi neglijate, însă cercetările ne arată faptul că este nevoie să conștientizăm mai bine modul în care tehnica ne modelează viața și să luăm decizii în cunoștință de cauză.

Migrarea vieții spre mediul digital

Revoluțiile industriale au adus numeroase schimbări în modul de funcționare al societăților și o inovație era receptată într-un ritm destul de rapid în domeniul de activitate pe care îl viza. În ultimele decenii însă tehnologia a acaparat tot mai mult diversele zone de activitate și o noutate se propagă mult mai repede decât în trecut. Un mare avantaj îl constituie comunicarea aproape instantanee prin intermediul internetului, care este nu numai audio și scrisă, ci, totodată, ea se realizează cu ajutorul imaginilor și al apelurilor video.

Merită semnalată o oarecare reticență cu privire la descoperirile inedite care vin din Occident, aceasta putându-se observa cu precădere în rândurile românilor care au trăit o însemnată perioadă din viață în timpul regimului comunist. În acest sens, Theodor Baconschi vorbește despre o alfabetizare informatică, absolut necesară *imigranților digitali*: „În România, informatizarea s-a produs galopant și haotic. Există încă prea mulți oameni care nu și-au depășit timorarea în fața noilor tehnologii sau sunt prea săraci pentru a le descoperi. Nici contextul cultural nu le e favorabil, într-o lume care nu și-a ispășit culpa totalitară, a ratat o reconciliere profundă și s-a rupt de trecut prin amnezie sau demonizare”¹. Moștenirea regimului trecut persistă în multe aspecte de viață, dar mai cu seamă printr-un baraj mental respingător, adesea rural, la adresa modernității.

Internetul oferă posibilități nelimitate. Orice business are o pagină web, iar dacă ne interesează un lucru, foarte adesea îl întrebăm pe „Google”. De aici s-a ajuns în limba engleză la verbul *to google*, dovadă cât de mult a evoluat căutarea online și de câtă notorietate se bucură cel mai cunoscut motor de căutare.

Roberto Casati vorbește despre un „colonialism digital”, pe care îl definește astfel:

„Colonialismul digital este o ideologie care se rezumă la un simplu principiu condițional: «Dacă poți face un lucru, atunci trebuie negreșit să îl faci». Dacă se poate ca un lucru sau o activitate să migreze spre digital, atunci *trebuie* neapărat să migreze într-acolo”².

Ne putem imagina vreo activitate pe care să nu o găsim online? Cu siguranță că va fi întotdeauna o distincție netă între lumea reală și cea virtuală și realitatea

¹ Theodor Baconschi, *Facebook, fabrica de narcisism*, Humanitas, București, 2015, p. 121.

² Jean-Claude Larchet, *Captivi în internet*, Sophia, București, 2018, p. 10.

nu va putea fi copiată cu fidelitate absolută de virtualitate, dar observăm cât de mult se digitalizează activitățile de zi cu zi, cât de mult a evoluat comerțul online, programările online pentru ghișeele de la instituțiile statului și lista poate continua. Componenta digitală colonizează sectoare întregi din cotidian. Dacă nu ai o prezență bine pusă la punct pe internet riști să nu mai exiști în societatea contemporană.

Jean-Claude Larchet atrage atenția asupra faptului că în curând nimeni nu va mai putea să se lipsească de noile mijloace de informare în masă, pentru că acestea sunt integrate în modul de funcționare al componentei sociale, administrative, educative, comerciale și chiar religioase. Noile media au declanșat în societatea contemporană o revoluție comparabilă cu cele provocate de mijloacele noi de mișcare sau descoperirea energiei electrice. De notat însă distincția că nu este o altă tehnologie care să fi pătruns atât de mult în viața personală și familială și să fi suscitât așa mult atenția noastră. Printr-o înrâurire neconținută de stimuli meniți să distragă atenția, media afectează dinamica vieții noastre lăuntrice³.

Comunicarea intergenerațională se traduce printr-o nouă paradigmă pusă sub semnul schimbării rapide, adică noile generații sunt destul de diferite una față de cealaltă. Generațiile mai vârstnice sunt adesea partizanele valorilor conservatoare și acest aspect conduce invariabil la dificultăți de ordin comunicațional cu tinerii. Fundamentul unei fructuoase colaborări între generații constă în buna intenție de a construi punți de legătură între valorile comune care există. Accentul cade pe relație mai mult decât pe informație. În acest sens, Theodor Baconshi spune foarte elocvent:

„Numeroși părinți fac greșea de a considera educația (doar) ca pe un transfer de cunoștințe și abilități. E ca și cum din ziua zero (am venit acasă de la maternitate) până la *graduation party* am descărca pe discul dur al creierului infantil suma datelor pe care le purtăm noi înșine, urmând ca procesul să fie completat printr-un masiv *download* operat la școală și în restul interacțiunilor sociale. (...) Mai e însă ceva, și încă esențial: copilul ne oferă un feedback continuu, care modifică în timp real propriul nostru «mesaj» pedagogic. Adică ne educă și el pe noi, obligându-ne să ne transformăm propria viziune despre lume în dialogul activ pe care-l presupune îndelungata ucenicie a umanizării”⁴.

Chiar și titlul capitolului din care face parte acest fragment poartă un nume sugestiv: „Educ, deci mă educ”.

³ Jean-Claude Larchet, *Captivi în internet*, pp. 5-6.

⁴ Theodor Baconshi, *Averea bunei educații*, Editura Univers, 2019, p. 39.

Periclitarea relațiilor interpersonale

Modelul omului este Dumnezeu și el tinde ca să ajungă cât mai aproape de Acesta. Totodată, ființei omului îi este proprie comuniunea cu alte persoane, pentru că astfel poate să dăruiască iubire și să primească iubire, în acest sens Sfânta Treime fiind modelul comuniunii supreme. Omul nu poate rămâne închis în realități finite, pentru că el este „înrădăcinat și ancorat în absolut. (...) Omul tinde spre Dumnezeu, întrucât Dumnezeu e absolut, și tinde spre absolut, întrucât absolutul e Dumnezeu personal”⁵. Cu alte cuvinte, omul se odihnește sufletește prin comuniunea cu Dumnezeu și cu acele persoane duhovnicești care au puterea de a-i deschide perspectiva spre infinit, acolo unde omul începe să găsească răspunsuri la marile întrebări existențiale și să identifice un sens mai precis al vieții, mai înalt și mai sublim decât îi oferă orizontala existenței mundane.

Lipsindu-se de perspectiva veșniciei, omul caută mijloace de ubicuizare în existența sa limitată și fragilă. Comunicarea deplină devine comuniune, însă cea din urmă presupune o angajare cu trup și suflet într-o relație interumană și cert este faptul că nu poți avea comuniune cu un număr nelimitat de persoane. Cu cât omul este împrăștiat în mai multe direcții, cu atât profunzimea relațiilor sale scade și este favorizată o socializare de tip superficial. Iar rețelele sociale promovează o comunicare ce rămâne epidermică. Larchet vorbește despre fenomenul creat de aceste aplicații moderne de socializare care pun la dispoziția omului posibilitatea de a comunica nelimitat:

„Facebook a introdus în lumea comunicării o adevărată revoluție. Acesta a permis fiecărui ins să dețină un spațiu unde poate exprima tot ce dorește și să-l illustreze cum dorește (prin texte, fotografii, secvențe video, sunete...), fiind în permanentă comunicare cu zeci, sute sau chiar mii de alte persoane”⁶.

Periclitarea relațiilor interumane se face simțită tot mai mult în societățile moderne. Oamenii nu mai au timp să empatizeze cu cei din jurul lor, să se oprească din iureșul cotidian și să reflecteze la frumusețea naturii, la armonia extraordinară ce domnește în univers și la lucrurile mărunte care dau frumusețe vieții. Industrializarea a dus la un ritm rapid de a face lucrurile și orice soluție care nu ține cont de agilitate este socotită inefficientă. Societatea de consum vine cu numeroase provocări și cel care dorește să acorde o atenție sporită vieții lăuntrice trebuie să învețe cum să își păzească atenția nealterată, mergând, la propriu și la figurat, „împotriva curentului”.

⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1996, p. 270.

⁶ Jean-Claude Larchet, *Captivi în internet*, p. 19.

„Utilizarea dispozitivelor tehnice pe scară largă, în comunicare și educație, în recreație și muncă, dar și avalanșa informațiilor și a ofertelor de divertisment, au introdus comportamente și practici noi. Deodată cu acestea, timpul cheltuit pentru cultivarea unor relații interpersonale de calitate și gradul valorificării terapeutice a mediului natural s-au redus semnificativ”⁷.

O relație de profunzime necesită un timp de plămădire și de creștere, un timp îndelungat de comunicare, pentru ca două sau mai multe persoane să se cunoască și să se recunoască reciproc în privința preocupărilor, a înclinațiilor și caracteristicilor lor, îndeosebi cele de ordin lăuntric.

Psalmistul David, inspirat de către Duhul Sfânt, a scris: „Luați-vă răgaz și cunoașteți că Eu sunt Dumnezeu” (cf. *Ps* 45, 10). Cu alte cuvinte, „faceți o pauză în lucrul vostru obișnuit, în preocupările voastre curente; cunoașterea lui Dumnezeu nu se dobândește în grabă, între alte două treburile; ea cere o anumită așezare a minții”⁸. Relația cu Dumnezeu nu se poate adânci decât printr-un timp de calitate petrecut în rugăciune, având atenția întregă la „lucrul Domnului” (cf. *1 Co* 15, 58). Tehnica modernă fărâmițează atenția și îl împrăștie pe om, favorizând astfel superficialitatea și dând naștere acelor „comportamente și practici noi” de care vorbea Arhid. Sorin Mihalache.

Suprastimularea senzorială împiedică autorefecția. Experiențele trăite în fața micilor ecrane modifică modul în care copiii și tinerii receptează realitatea. Personalitatea începe să se contureze cu anii copilăriei și experiențele din această perioadă sunt definitorii. Dispoziția spre reflecție este inhibată de expunerea îndelungată la dispozitivele digitale care oferă o abundență de imagini și țin mintea ocupată, astfel încât creierul nu mai are răgaz să cugete și să reflecteze la viața care se scurge. Din păcate, este tot mai greu să ignorăm stimulii care ne asaltează, pentru că acum *îndoctrinarea* nu se mai face prin forță și violență (cum este cazul regimurilor totalitare), ci prin forța atracției și a plăcerii. Dacă ne încredințăm simțurilor riscăm să ne îndepărtăm de propria persoană, de noi înșine⁹.

Cantitatea prea mare de informații care ne este oferită la televizor, dar și pe rețelele sociale, nu ajută la mare lucru. Creierul uman poate procesa o cantitate limitată de informații și un flux mare de date derutează creierul în loc să îl antreneze. Dorim să aflăm multe, să facem multe și alergăm din stânga în dreapta, mereu în căutarea unui lucru.

⁷ Adrian Sorin Mihalache, *Ești ceea ce trăiești: Câteva date recente din neuroștiințe și experiențele duhovnicești ale Filocaliei*, ediția a II-a, Editura Trinitas, București, 2019, p. 42.

⁸ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiunea Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 870 (notă explicativă).

⁹ Adrian Sorin Mihalache, *Ești ceea ce trăiești...*, pp. 43-47.

„S-a dus vremea când lumea avea timp să trăiască. Nimeni nu mai vrea să nu se grăbească, pentru că a nu te grăbi înseamnă a pierde timpul. Cine se mai oprește să arunce o privire asupra sa sau asupra lumii în care trăiește? [...] Ura față de timp înseamnă să nu îți asumi riscul (sau dimpotrivă, șansa) unei întâlniri față în față cu tine însuși”¹⁰.

Multiplicarea dorințelor duce la slăbirea voinței și, implicit, la slăbirea puterilor sufletești. Suntem permanent asaltați cu reclame și oferte atractive, articole cu discounturi semnificative și trebuie să luăm decizia de a cumpăra, de a amâna sau de a ignora ofertele propuse.

„Cercetările arată că situațiile deliberative slăbesc resursele volitive, conducând la o oboseală a voinței, stare numită *epuizarea eului*”¹¹.

Contextul cotidian în care trăim este înțesat de reclame și companiile se întrec în ofertele pe care le oferă clienților, astfel încât la un moment dat nu mai știi ce să alegi, iar dacă faci o alegere, la scurt timp s-ar putea să găsești o variantă mai bună și mai atractivă și ai tendința de a te răzgândi. Toate aceste situații implică decizii peste decizii, iar acestea slăbesc voința și omul se trezește că este nefericit, deși are mai multe opțiuni ca niciodată.

Impresia unei false libertăți

Pentru a putea folosi tehnologia cu discernământ trebuie să ai anumite principii de viață, iar credința în Dumnezeu ordonează viața omului. Rețelele de socializare sunt o invenție a oamenilor și ele nu pot satisface setea de viață și de comuniune a omului. Doar Dumnezeu, Ziditorul nostru, are puterea să ne umple viața de sens și să ne facă fericiți, chiar dacă ar dispărea toată tehnologia. Pentru a nu tulbura liniștea sa sufletească, omul trebuie să fie în permanență vigilent la toți stimulii care îl asaltează clipă de clipă. Să evite obiceiurile păguboase cum sunt, de exemplu, dependențele. Rețelele de socializare, din nefericire, pot deveni *fabrici de dependențe și depresii* atunci când experiențele reale nu prevalează asupra celor virtuale. Îmbrățișarea autentică poate fi oferită numai dacă ești prezent fizic lângă persoana dragă. Doar în acest cadru al realității comuniunea dintre persoane își poate atinge firescul, crescând în iubire altruistă și jertfelnică. Virtualul oferă numai surrogate ale comunicării și părtășiei reale dintre oameni. Tot ceea ce se petrece aieva, nemijlocit, are un impact benefic și ziditor pentru sufletul omului, se înscrie în ordinea naturală creată de Dumnezeu, Care a lăsat în întreaga Creație *rațiuni divine*, care trimit neconștient la marea Creatorului.

¹⁰ Rolland Brunner, *Psihanaliză și societate postmodernă*, Ed. Armacord, Timișoara, 2000, pp. 47-48.

¹¹ Adrian Sorin Mihalache, *Ești ceea ce trăiești...*, p. 50.

Părerile unora dintre cei care au fost membrii fondatori ai rețelelor de socializare sunt sceptice cu privire la influența acestora asupra comportamentului și psihicului uman. Sean Parker a fost primul președinte și unul dintre fondatorii Facebook. El atenționează asupra faptului că rețelele sociale sunt concepute de așa manieră încât să creeze dependență și să afecteze psihicul omului:

„Când *Facebook* a fost lansat și a început să se extindă, veneau să mă vadă diverse persoane care îmi spuneau: «Eu nu sunt pe rețelele de socializare». Iar eu le răspundeam: «Nu-i nimic. Nu ești acum, însă vei fi». Și atunci îmi răspundeau: «Nu, nu, nu! Eu prețuiesc relațiile sociale din viața reală, prețuiesc momentul, prețuiesc prezența, prețuiesc intimitatea...». Iar eu le răspundeam: «Te vom acapara până la urmă!»¹².

Parker este îngrijorat de modul în care rețelele de socializare schimbă relația cu societatea și relațiile dintre oameni. Facebook este gândit astfel încât să acapareze cât mai mult din timpul utilizatorului, să îl facă să interacționeze cu postările altora (like, share etc.) și să posteze la rândul său mesaje și fotografii pentru prietenii săi online. Scopul Facebook este să profite de o vulnerabilitate în psihologia umană¹³.

Chamath Palihapitiya este un alt critic al fenomenului rețelelor de socializare. El a devenit membru al Facebook în anul 2007, având funcția de vicepreședinte și fiind responsabil de dezvoltarea de strategii menite să crească numărul de utilizatori. Acesta exprimă o reală îngrijorare cu privire la faptul că rețelele sociale afectează profund societatea în ansamblul ei. Interacțiunile online (*like, share, thumbs-up, tag*) creează o stare de euforie utilizatorilor, făcându-i nedezipiți de ecran. Palihapitiya spune:

„rețelele de socializare exploatează tendințele noastre naturale, în calitate de ființe umane, de a primi și de a dori să primim *feedback*. Acest *feedback*, din punct de vedere chimic, este reprezentat de eliberarea de dopamină în creierul nostru. Ciclurile de *feedback* îi fac pe oameni să reacționeze. Dacă devii prea desensibilizat și ai nevoie de el iar și iar, atunci ajungi în cele din urmă să te rupi de lumea reală în care trăiești»¹⁴.

¹² Lect. Univ. Dr. Andrei Drăgulescu, „Rețelele de socializare – fabrici de dependențe și depresii (III)”, în *Familia Ortodoxă*, nr. 1 (132)/2020, p. 27.

¹³ Lect. Univ. Dr. Andrei Drăgulescu, „Rețelele de socializare – fabrici de dependențe și depresii (III)”, p. 28.

¹⁴ Berkeley Lovelace Jr., *Ex-Facebook executive Chamath Palihapitiya: Social media is creating a society that confuses 'truth and popularity'*, <https://www.cnn.com/2017/12/12/chamath-palihapitiya-social-media-confuses-truth-and-popularity.html> (accesat ultima dată la 26.1.2024).

Aceste persoane care au ocupat cândva poziții înalte în cadrul Facebook au ajuns la concluzia că sunt mai importante relațiile dintre oameni, așa cum au fost ele dintotdeauna. O societate este sănătoasă dacă membrii ei sunt sănătoși și dezvoltă relații sănătoase între ei. De aceea, Sean Parker și Chamath Palihapitiya limitează accesul copiilor lor la tehnologie tocmai pentru ca aceștia să învețe să știe cum să rezolve conflictele cu colegii, să priceapă dinamica relațiilor interpersonale și să cunoască lumea cu propriii ochi, nu prin interfața unui ecran¹⁵.

Descoperirile și invențiile influențează modul în care funcționează societățile omenesti. Acestea sunt adesea elogiare și apreciate pentru faptul că îi conferă omului un anumit confort, nu mai alocă atâta timp pentru a rezolva sarcinile cotidiene și asta îi dă libertate pentru a se bucura de alte activități de care altfel nu ar mai fi avut timp. Cu toate acestea, însă, fiecare înlesnire atrage după sine un prejudiciu din punct de vedere sufletec.

„Da’ dacă stăpânitorul lumii acesteia o făcut atâta sumedenie de înlesniri ca să-i placă omului, de-acuma omul face ceea ce-i place lui. Și omul s-o depărtat de Dumnezeu, fără să vrea. Ei, vezi? Sunt timpurile cele mai critice, după proorociile Sfinților Părinți ai Bisericii Ortodoxe”¹⁶.

Jean-Claude Larchet spune că răbdarea pe care o exersează omul atunci când așteaptă realizarea unui lucru, realizare care nu se face repede, cu ajutorul vreunei „înlesniri” moderne, aduce după sine beneficii de ordin psihologic și spiritual. Iar aceste beneficii nu pot fi cuantificate în sume de bani sau în lucruri materiale, pentru că experiențele ce țin de interioritatea omului sunt neprețuite. Ele au puterea de a-l înălța pe om sau de a-l doborî. Efortul și asceza, deși neplăcute și incomode la prima vedere, ascund mărețe avantaje pentru cel care le practică. Un sportiv nu poate ajunge la performanță dacă nu transpiră și nu face nenumărate exerciții și antrenamente. Doar după un efort îndelungat și susținut acesta poate atinge performanța care îi aduce satisfacție și îl răsplătește pentru toată munca depusă.

„...abolirea distanțelor nu desființează spațiul, iar caracterul virtual al contactelor sau al întâlnirilor creează de fapt alte distanțe. Faptul că nu trebuie să ne deplasăm nu numai că nu abolește spațiul real, dar privează aceste întâlniri posibile de o mare parte din substanța lor și sporește într-un anume fel sentimentul de singurătate. Faptul că nu trebuie să așteptăm ne face să câștigăm timp, dar ne privează totodată de beneficiile psihologice și spirituale ale așteptării, care sunt: răbdarea, dorirea mai aprinsă, sporirea bucuriei și intensificarea sentimentelor

¹⁵ Lect. Univ. Dr. Andrei Drăgulinescu, „Rețelele de socializare – fabrici de dependențe și depresii (III)”, p. 29.

¹⁶ Starețul Dionisie, *Lumea în vremurile de pe urmă*, vol. II, Editura Prodomos, 2010.

pe care le trezesc o satisfacere a dorințelor care nu se produce pe dată. Bucuria pe care o ai când ajungi în vârful muntelui, urcând cu greu, nu se compară cu sentimentul pe care îl ai când ai ajuns acolo cu elicopterul.”¹⁷

Lumea, așa cum a creat-o Dumnezeu, arată înțelepciunea divină și faptul că fiecare lucru este făcut cu rânduială. Nimic nu este la voia întâmplării. Iar omul poate trăi o viață fericită atunci când nu își creează modele artificiale de succes și împlinire, ci atunci când caută firescul, așa cum l-a lăsat Dumnezeu.

Scăderea capacităților intelectuale

Adesea suntem puși în postura de a face comparație între era tehnologică și vremurile în care nu existau televizor, calculator, telefon etc. Când au apărut cărțile electronice (e-books) s-a propagat în spațiul public îngrijorarea că acestea vor contribui la dispariția cărților clasice, cele în format fizic. Cele două tipuri de cărți coexistă, cea de pe urmă nefăcând să dispară cea dintâi, ci doar a creat un mediu concurențial care îl face pe cititor să achiziționeze ceea ce consideră el că i se potrivește mai bine.

„Există istorici ai tehnologiei optimiști. Ei ne spun că fiecare nouă tehnologie găsește în final o formă de coabitare cu cele vechi. Ni se amintește că tiparul nu a ucis arta caligrafiei, că televiziunea nu a suprimat radioul, tot așa cum cărțile electronice nu vor elimina cărțile «clasice» și tot așa”¹⁸.

Discursul pentru tehnologie și inovație scoate în evidență aspectele forte ale digitalizării, cum ar fi faptul că poți stoca o cantitate extrem de mare de informații pe unități de stocare de dimensiuni reduse (stick USB, hard-disk). De pildă, putem avea o întreagă bibliotecă în propriul buzunar. Este de bun augur sau nu acest lucru? Depinde din ce perspectivă privim. Avantajele depozitării sunt evidente în ceea ce privește formatul digital, însă o bibliotecă reală comportă anumite privilegii pe care nu le poate oferi biblioteca digitală: atmosfera de lectură pe care ți-o insuflă un spațiu cu multe cărți, așezate într-o ordine bine stabilită, mirosul cărților, care contribuie și el la conturarea unei medii prielnice pentru studiu, mărimea volumelor care face diferența între o carte de buzunar, un roman sau o enciclopedie, vechimea sau uzura cărților denotă faptul că au fost frecventate de cititori. Dacă un volum poartă autograful autorului, el devine neprețuit.

„Faptul că avem aceste cărți în calculator creează falsa impresie că le-am și citit, de parcă memoria calculatorului s-ar identifica în chip magic cu memoria personală”¹⁹.

¹⁷ Jean-Claude Larchet, *Captivi în internet*, p. 92.

¹⁸ Teodor Baconschi, *Facebook: fabrica de narcisism*, p. 76.

¹⁹ Jean-Claude Larchet, *Captivi în internet*, p. 61.

Am putea afirma că o carte în format fizic are mai mult „suflet” față de una în format digital. Relația dintre cititor și carte nu este mijlocită de un ecran, ci este directă, cititorul putând da paginile, răsfoi și simți cartea nemijlocit.

În ziua de astăzi, accentul cade prea mult asupra utilității și profitabilității unui anumit lucru. Aceasta ar fi o explicație pentru faptul că domeniul real este mai căutat decât domeniul uman. Lumea nu mai are timp de cultură, de meditație, de a vedea frumosul din oameni și din Creație. Se urmărește un randament cât mai mare într-un timp cât mai scurt. Sub această zodie sunt puse și reclamele și publicitatea care se fac în spațiul public. Nu este promovat un stil de viață așezat, în care omul nu caută mai mult decât are nevoie, ci se face o permanentă invitație spre a consuma, a cumpăra, socotind că această abordare consumeristă aduce libertatea de a face orice dorești și, implicit, fericirea personală.

În fond însă lucrurile stau cu totul altfel. Fericirea se câștigă din satisfacția lucrului bine făcut, cu răbdare, cu implicare și acordând timpul necesar pentru ca o sarcină oarecare să poată fi dusă la îndeplinire în cele mai bune condiții. Însăși educația și cultura unui om se clădește prin muncă intelectuală susținută și desfășurată pe o perioadă lungă de timp. Nimic trainic nu poate fi zidit fără a sacrifica ceva, fie că este vorba de timp, de energie sau de confort.

„Automatizarea computerizată ne face viața mai ușoară și munca mai puțin grea. Adesea, putem face mai mult în mai puțin timp – sau chiar lucruri pe care nu le puteam face înainte. Dar automatizarea are și efecte mai adânci și ascunse. (...) Automatizarea ne poate afecta munca, talentele și viața. Ne poate îngusta perspectivele și limita alegerile. Ne poate face vulnerabili la supraveghere și manipulare”²⁰.

Automatizarea ne poate lărgi perspectivele, fără doar și poate, dar nu gratuit. Fiecare înlesnire sau ușurare a unei sarcini aduce după sine, invariabil, o schimbare în capacitățile intelectuale ale omului. Cu cât este nevoie de un efort mai mic pentru a face un anumit lucru, cu atât implicarea emoțională și psihică este mai mică și, direct proporțional, scad atenția și aprecierea acordată aceluia lucru. Pr. Teofil Părăian a spus o vorbă ce rămâne memorabilă:

„Cartea vieții noastre suntem noi înșine. Faptele noastre intră în componența noastră: ce faci te și face”²¹.

Cu alte cuvinte, fiecare acțiune pe care o întreprindem ne modelează, ne șlefuieste caracterul într-un anume fel. Iar utilizarea tehnologiei ne schimbă

²⁰ Nicholas Carr, *Cușca de sticlă. Automatizarea și noi*, Editura Publica, București, 2014, p. 12.

²¹ Gheorghe Anghel, *9 citate ale Pr. Teofil Părăian despre viața duhovnicească*, <https://basilica.ro/9-citate-ale-pr-teofil-paraian-despre-viata-duhovniceasca/> (accesat ultima dată la 8.2.2024).

modul de a fi și, ușurându-ne sarcinile, ne obligă să reținem mai puține lucruri. În consecință, capacitățile intelectuale scad, deoarece creierul nu mai este antrenat să rețină o cantitate mare de informații.

Geniile din anumite domenii pot fi depășite la un moment dat de computer. Poate că acest lucru pare de necrezut, dar capacitatea de a reține și viteza de a face analogii este mult mai mare în cazul computerului decât în cazul omului. Computerul personal se bucură de procesoare din ce în ce mai performante, pe măsură ce apar generații noi. Nicholas Caar observă acest fenomen și afirmă:

„Multe dintre talentele cognitive pe care le-am considerat unice umanității se dovedesc a fi cu totul altfel. Când computerele vor reuși să devină suficient de rapide, pot începe să reproducă abilitatea noastră de a recunoaște modele, de a raționa și de a învăța din experiență. Am învățat această lecție prima dată în 1997, când supercomputerul Deep Blue al companiei IBM, care putea evalua un miliard de mutări posibile la fiecare cinci secunde, l-a învins pe campionul mondial de atunci la șah, Garry Kasparov”²².

Este paradoxal cum o invenție a omului, menită să îi ușureze munca și să îi ofere o viață mai comodă și mai mult timp liber, îi restrânge acestuia capacitățile mentale și îl face, direct spus, mai prost. Organul care nu este folosit se atrofizază. Acest lucru este perfect adevărat și în cazul creierului nostru și al corpului omenesc. Pe măsură ce ne exersăm forțele, fie ele intelectuale sau fizice, pe atât constatăm că ne putem depăși limitele și că putem face mult mai mult decât credeam inițial.

„Grație creierului uman – pe care neuro-științele ni-l dezvăluie ca imens continent abia explorat – suntem condamnați să creăm partitura virtuală a propriei supraviețuiri. Cunoașterea graduală, gaj al principiului antropic, face parte din programul nostru genetic”²³.

Principiul depășirii de sine se aplică și în viața duhovnicească: cu cât progresul sufletesc este mai mare, cu atât limitele sunt depășite și orizontul nou care se creează este mai mare.

În anul 2011 a apărut un studiu în revista *Science* care dovedește că, datorită ușurinței crescute de a găsi informația cu ajutorul motoarelor de căutare (cel mai popular motor de căutare la ora actuală este Google), este mai dificil să ne amintim o informație, dar ne este mult mai simplu să ne aducem aminte unde o putem găsi²⁴. Este aceasta o evoluție sau o involuție a creierului? Ar putea fi o

²² Nicholas Carr, *Cușca de sticlă. Automatizarea și noi*, p. 22.

²³ Teodor Baconschi, *Facebook: fabrica de narcisism*, p. 8.

²⁴ Anca Dobrea, Costina Pășărelu, *Impactul tehnologiei asupra dezvoltării*, <https://www.revistasinteza.ro/impactul-tehnologiei-asupra-dezvoltarii> (accesat ultima dată la 8.2.2024).

evoluție dacă ne gândim că memoria nu este atât de mult solicitată din moment ce reține doar locul unde se găsește informația și nu informația propriu-zisă, iar resursele rămase libere le folosește pentru altceva. Însă, în același timp putem constata și o involuție a creierului, întrucât suntem permanent dependenți de computer și de conexiune la internet. Nu mai știm atât de multe lucruri pe dinafară, ci ne bazăm întotdeauna pe internet. Iar dacă nu mai avem legătură cu internetul, memoria noastră se micșorează considerabil. Datorită plasticității sale, creierul nostru se modifică în funcție de experiențele sale cu mediul, unele conexiuni între neuroni sunt consolidate, iar altele se pierd.

Lectura și noile media

Jean-Claude Larchet remarcă un aspect semnificativ cu privire la obiceiurile sănătoase pe care le aveau oamenii și care acum au fost înlocuite de obiceiuri păgubitoare: „Numeroasele ore petrecute la televizor au fost nu de mult pentru multe persoane, de toate vârstele, ore petrecute cu lectura”²⁵. Putem observa că mulți dintre adulții și pensionarii care nu au copilărit cu televizorul și care obișnuiau să citească, acum nu o mai fac. Se uită la seriale, așteaptă filmul preferat sau petrec timp pe rețelele sociale. Cert este că aceste noi activități sunt mai tentante decât lectura, care poate părea o îndeletnicire plictisitoare, de domeniul trecutului.

„În mod general, omniprezența display-urilor, dominarea audiovizualului și bogăția de posibilități pe care o oferă în plus aparatele multi-media accesibile permanent și tuturor, în raport cu acest *monomedia* care este cartea, au provocat un reflux al culturii scrise în societatea noastră”²⁶.

Noile media sunt pretutindeni, la orice oră și în orice loc. Din cauza acestora, omul își ocupă timpul liber cu navigarea în spațiul virtual. Astfel, timpul pentru lectură se diminuează considerabil sau nu mai rămâne deloc. Lectura impune anumite condiții cititorului, cum ar fi concentrarea și răbdarea de a parcurge paginile cărții. Cititul îl implică activ pe om, pe când ecranul favorizează pasivitatea și o oarecare comoditate.

„Chiar și modul în care visăm a fost transformat odată cu evoluția tehnologiei. Dacă în trecut lumea visa în alb-negru, se pare că generațiile mai noi visează în culori”²⁷.

²⁵ Jean-Claude Larchet, *Captivi în internet*, p. 59.

²⁶ Jean-Claude Larchet, *Captivi în internet*, p. 60.

²⁷ Anca Dobrea, Costina Păsărelu, *Impactul tehnologiei asupra dezvoltării*, <https://www.revistasinteza.ro/impactul-tehnologiei-asupra-dezvoltarii> (accesat ultima dată la 8.2.2024).

Deprinderile sănătoase se formează într-o primă etapă a vieții și de aceea este important ca părinții să le insuflă copiilor dragostea pentru lectură. Cel mai bun mod de a face acest lucru este ca înșiși părinții să citească și astfel copiii vor fi curioși și vor vedea exemplul lor. Cititul cu răgaz și atenție contribuie extrem de mult la formarea unei metode eficiente de învățare. Activitățile „tradiționale”, cum sunt cititul din carte și scrisul de mână, au o influență benefică asupra dezvoltării copiilor. Cunoștințele și competențele necesită o anumită așezare pentru ca acestea să intre în memoria de lungă durată, iar mediul digital frizează mai degrabă un ritm alert care nu este favorabil învățării de durată.

„Copiii nu numai că citesc mai puțin decât cei din alte generații, dar se și dovedesc incapabili de a înțelege un material simplu, a lega cuvintele în frază construind înțelesul, a-și aminti sau aplica tot ceea ce au citit”²⁸.

Toate acestea sunt consecințele vizionării TV încă de la o vârstă fragedă. Realitatea este tristă când ne gândim ce efecte nedorite creează prezența prelungită a copiilor în fața ecranelor. De mult ori părinții îi lasă pe copii să se uite la televizor pentru că în acest fel aceștia stau mai cuminiți, fiind absorbiți de lumea virtuală. Dar, în același timp, o parte dintre părinți recunosc că odraslele lor devin mai neastâmpărate și mai agitate și nu mai reușesc să se înțeleagă cu ele după consumarea programelor TV.

Când lecturăm o carte ne imaginăm personajele și întâmplările din acea carte în funcție de experiența de viață și cunoștințele pe care le avem. Dacă mai multe persoane citesc aceeași carte, ele nu își vor construi același univers imaginar, ci fiecare unul distinct. Personajele

„sunt o combinație între ceea ce dorește scriitorul să sugereze și ceea ce intuim noi. Prin lectură devenim și noi autori, reconstruind narațiunea în interiorul minții noastre. Dacă cineva aduce în discuție subiectul unei cărți citite, atunci instantaneu ne vor reveni în minte întâmplările și oamenii de acolo, așa cum ni le-am imaginat pe parcursul lecturii”²⁹.

Din nefericire, imaginile TV au puterea de a substitui și domina universul imaginar personal dobândit prin lectură sau prin experiența cotidiană. Imaginația noastră nu mai este liberă să construiască în mod simbolic, dând chip personajelor prezentate și descrise în carte. Televizionarea taie aripile creativității, pentru că furnizează, gata construite, personaje și acțiuni care altminteri erau edificate

²⁸ Virgiliu Gheorghe, *Efectele televiziunii asupra minții umane*, Editura Institutul de Cercetări Psihosociale și Bioetică, București, p. 46.

²⁹ Virgiliu Gheorghe, *Revăjirea lumii sau de ce nu mai vrem să ne desprindem de televizor*, Editura Prodomos, București, 2011, p. 29.

de fiecare persoană în parte, conform propriei personalități și valorificând bagajul propriu de cunoștințe.

Dacă cineva citește o carte și apoi vizionează ecranizarea acelei cărți, el își va aduce întotdeauna aminte, pe lângă cele citite, de actorii care au jucat în rolul personajelor principale.

„Forța, concretețea imaginilor este atât de mare, încât, aproape întotdeauna, ele vor substitui personajele cărților citite. Se pare însă că imaginile de pe micul ecran au puterea de a le substitui nu numai pe cele construite în minte în urma lecturilor, ci și pe acelea ale experiențelor din viața noastră cotidiană”³⁰.

Oamenii se raportează la televizor ca și cum tot ceea ce ar vedea acolo ar fi real. Dacă ne imaginăm un meci de fotbal, de baschet sau de tenis la care am luat parte, fie ca spectatori, fie ca participanți, este mult probabil ca primele imagini care ne vin în minte să provină de la televizor. Acest lucru se întâmplă cu orice realitate care este puternic mediatizată. Imaginile oferite de ecran sunt dinamice și surclasează imaginile statice pe care le avem în memorie drept amintire a unei experiențe personale.

Caracterul fizic al cărții conferă greutate și concretețe lecturii, pe când o carte în format digital nu mai creează aceeași impresie. Probabil că mai durează până când omenirea se va obișnui cu digitalizarea societății, însă întotdeauna omul va rezona mai mult cu ceea ce ține de natural și firesc, iar aceste aspecte țin de obicei de natura propriu-zisă, acolo unde omul nu a pătruns cu imaginația sa creând invenții artificiale.

Vom încheia acest subcapitol meditănd la ceea ce zicea Virgiliu Gheorghe, și anume că este trist faptul că micile ecrane ne ridică mari dificultăți în dorința de a ajunge la nivelul celor care au trăit fără televizor. Acest lucru se aplică și pe plan duhovnicesc. Oare putem să atingem noi culmi ale urcușului spiritual dacă nu luăm pauză de la tot ceea ce înseamnă tehnologie? Viața „celor care au trăit fără televizor” este o viață unde liniștea, răgazul, meditația, rugăciunea, așezarea sufletească, discernământul, bucuria lucrurilor mărunte sunt la ele acasă.

Concluzii

În pofida avantajelor evidente oferite de tehnică și a faptului că putem face mult mai multe lucruri într-un timp mai scurt datorită automatizării, nu trebuie să uităm că tot ceea ce utilizăm în viața cotidiană ne modelează. Într-o oarecare măsură, folosind tehnologia, începem să ne asemănăm roboților. De aceea, este nevoie de vigilență și de compensarea timpului petrecut în fața computerului cu

³⁰ Virgiliu Gheorghe, *Revrăjirea lumii sau de ce nu mai vrem să ne desprindem de televizor*, pp. 30-31.

activități în natură, care să ne aducă aminte de umanitatea noastră și să ne ajute să nu ne pierdem sensibilitatea.

Libertatea adevărată, relațiile interpersonale autentice, experiențele tari, precum o drumeție pe munte sau lectura care modelează frumos caracterul omului și îi oferă un bagaj cultural semnificativ, sporind capacitățile sale intelectuale, toate acestea trebuie păstrate și cultivate prin deprinderi sănătoase de viață și transmise mai departe generațiilor tinere.

Influența tehnologiei asupra vieții spirituale a creștinilor*

Ierom. Drd. Ilarion (Dragoș-Florin) POSTOLICĂ

Abstract:

Man's life on earth is in constant change and full of challenges. Technology has always fascinated the human being, and today we are experiencing unprecedented technological progress. Human intelligence stands bewildered by its own creations. We are surrounded on all sides by technical innovations and the progress of technology seems to be always in a continuous development. It is absolutely obvious that very few Christians today live without using some sort of available technical innovations. Thus, it is almost impossible for technology not to influence us in the depths of our souls and even ontologically; it is impossible for our relationship with God and the Church not to be affected. In this paper we will research the advantages and the disadvantages of technology and its influence on our spiritual life.

Keywords:

Technology, religion, spiritual life, discerning, faith, change of values, relationships, efficiency vs depth

Introducere

Viața omului pe pământ este într-o continuă schimbare și într-o continuă frământare. „Lumea contemporană este surprinsă și uneori derutată sub influența marilor transformări ce au loc. Cercetările științifice și urmările lor tehnice au creat atâtea noi probleme omului, încât el însuși nu mai poate aprecia unde se vor opri lucrurile. Inteligența umană stă nedumerită în fața propriilor sale creațiuni”¹. Provocările sunt din ce în ce mai apăsătoare, înlesnirile materiale și tehnologice

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

¹ Ernest Bernea, *Criza lumii moderne*, Editura Predania, București, 2011, p. 115.

sunt din ce în ce mai diverse și mai variate, virtuțile și valorile tradiționale sunt din ce în ce mai disprețuite și nebagate în seamă, iar omul pare că se îndepărtează din ce în ce mai mult de sensul adevărat al vieții sale.

Singurul care dă sens veșnic omului este Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, care „ieri, azi și în veci este același” (Evr 13, 8), mereu actual, mereu adaptat la vremuri, mereu deschis spre o comunicare cu omul, mereu dornic de a-l ajuta și de a-l sprijini pe om, „mereu împărtășind aceleași daruri și aceleași energii dumnezeiești tuturor celor care cred în El”², mereu în stare de jertfă pe cruce pentru făptura Sa cea mai de preț – omul.

Tehnologia l-a fascinat dintotdeauna pe om, iar în prezent avem parte de un progres tehnologic fără precedent. Suntem înconjurați din toate părțile de inovații tehnice și progresul tehnologiei pare că este mereu într-un continuu avânt. Dezvoltarea într-un ritm foarte rapid la nivel global în domeniul IT a influențat civilizația umană dincolo de așteptări, iar progresul tehnologic a ajuns acolo unde poate nici „creatorii” tehnologiei actuale nu se așteptau. Nimeni nu se poate feri astăzi de tehnologie, deoarece ea face parte din viața noastră de zi cu zi. Din momentul în care ne trezim dimineața până seara târziu suntem sub influența „înlesnirilor” tehnologice prin folosirea fie a curentului electric, fie a internetului, a telefoanelor inteligente, a computerelor, a automobilelor, a utilajelor ș.a.

Tehnologia este folosită astăzi mai în toate domeniile cunoașterii: Artă, Muzică, Sport, Cinematografie, Educație (E-Learning), Construcții, Medicină, Industria de Automobile, Aeronautică, Robotică, Arhitectură etc. Acest lucru a dus la o schimbare a valorilor sociale, culturale, economice, politice și religioase la nivel mondial, fapt care, fără doar și poate, influențează viața fiecărui creștin în parte, oriunde s-ar afla el pe glob. Aceasta se întâmplă datorită faptului că este aproape cu neputință ca, în era globalizării și a modernizării în care ne aflăm, folosirea tehnologiei să fie evitată de către țările lumii, căci acest refuz de utilizare al tehnologiei ar duce la o izolare față de comunitatea internațională, lucru greu de conceput în vremurile noastre.

Ce este tehnologia?

Din punct de vedere etimologic, termenul „*tehnologie*” datează de la începutul secolului al XVII-lea și este derivat din termenul grecesc „*Τεχνολογία*”, care înseamnă „expertiză”, „studiu”, „cunoaștere”. În greaca veche se folosea termenul „*τέχνη*”, care înseamnă „cunoștința despre cum se fac lucrurile”³.

² Părintele Iustin Popovici, *Credința Ortodoxă și viața în Hristos*, traducere prof. Paul Bălan, Editura Bunavestire, Galați, 2003, p. 20.

³ Wikipedia, *Technology*, <https://en.wikipedia.org/wiki/Technology> (accesat la data de 4 noiembrie 2023).

Deci, până la urmă, ce este tehnologia? Dicționarul de Teologie Ortodoxă și Știință, publicat în anul 2016, ne spune următoarele: „Dacă, pentru unii, tehnologia pare a fi «studiul sau știința artelor și a artificilor», pentru alții tehnologia pare a se referi la dezvoltarea de mijloace, de unelte necesare omului (mașini, ustensile, aparate) prin care acesta «controlează» sau «manipulează» mediul înconjurător. Tehnologie pot fi numite entități materiale (unelte simple, mașini de la cele mai simple la cele mai complexe) sau virtuale (software, metode de lucru), colecții de tehnici, respectiv activități care presupun o interacțiune cu cultura”⁴. Mai pe scurt am putea spune că tehnologia este mijlocul general de a furniza bunurile necesare supraviețuirii și confortului existenței umane⁵.

Nu toți oamenii sunt de acord cu aceste definiții. Unii consideră că, în vremurile noastre, mai degrabă, tehnologia îl folosește pe om, și nu omul se folosește de tehnologie. Asta deoarece ființa umană este influențată semnificativ în modul său de gândire, în simțire și în stilul de viață, de mediul tehnologic în care trăiește. Avem, așadar, parte de trei viziuni diferite asupra tehnologiei: o viziune optimistă care îmbrățișează tehnologia și își pune foarte multe speranțe în ea; o viziune pesimistă care respinge tehnologia, vede toate riscurile pe care le implică folosirea ei și are un sentiment de totală repulsie față de ea; o ultimă viziune, mai echilibrată, care se situează undeva între cele două puncte de vedere prezentate anterior, pledând pentru utilizarea corectă și prudentă a tehnologiei⁶.

Tehnologia în Sfânta Scriptură

În sens poate puțin forțat, am putea spune că tehnologia a existat încă din primele clipe ale creației. Dacă urmărim îndeaproape primele versete din Cartea Facerii putem afirma în chip neîndoielnic faptul că, în momentul creației universului și a omului, Dumnezeu a folosit un fel de „tehnologie” pe care am putea-o numi „tehnologia divină”. Nu putem intra în adâncurile tainelor lui Dumnezeu și în adâncurile tainelor creației și nu vom putea înțelege niciodată în profunzime cum a făcut Dumnezeu totul, dar putem afirma faptul că așa cum Dumnezeu are puterea de a crea, la fel a dat și omului (ființă creată după chipul și asemănarea Sa) puterea de a crea și de a inventa lucruri noi, așadar „tehnologii”.

⁴ Pr. Răzvan Andrei Ionescu, Adrian Lemeni, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 337.

⁵ Fransiskus Irwan Widjaja, Fredik Melkias Boiliu, „The Use of Technology According to Christian Faith in The Era of Industrial Revolution 4.0”, în *Proceedings of the 2nd Annual Conference on blended learning, educational technology and Innovation (ACBLETI 2020)*, <https://www.atlantis-press.com/proceedings/acbleti-20/125957873> (accesat la data de 4 noiembrie 2023).

⁶ Adrian Lemeni, *Tehnicizarea inumană a vieții*, Editura Basilica, București, 2022, pp. 251-260.

În **Vechiul Testament** putem observa folosirea de diverse tehnologii în concordanță cu nivelul de dezvoltare al acelei perioade, în următoarele versete:

Cain construiește o cetate:

„Apoi a zidit Cain o cetate și a numit-o, după numele fiului său, Enoh” (*Fc* 4, 17);

În perioada în care a trăit Cain a avut loc „fabricarea” unor anumite unelte:

„Sela a născut și ea pe Tubalcain, care a fost făurar de unelte de aramă și de fier” (*Fc* 4, 22);

Noe a construit o corabie la îndemnul lui Dumnezeu (*Fc* 6, 14-22).

Oamenii au construit Turnul Babel (*Fc* 11, 1-9).

Bețaleel este înzestrat de Dumnezeu cu pricepere ca să lucreze în aur, argint etc.:

„Iată, Eu am rânduit anume pe Bețaleel, fiul lui Uri, fiul lui Or, din seminția lui Iuda, și l-am umplut de duh dumnezeiesc, de înțelepciune, de pricepere, de știință și de iscusință la tot lucrul, Ca să facă lucruri de aur, de argint și de aramă, de mătase violetă, stacojie și vișinie, și de în răsucit, Să șlefuiască pietre scumpe pentru podoabe și să sape în lemn tot felul de lucruri” (*Iș* 31, 2-5);

În timpul regelui Ozia, tot cu ajutorul lui Dumnezeu, s-au construit arme și „mașini” care să arunce săgeți și pietre mari:

„Pentru ei a pregătit Ozia toată oastea, scuturi, sulite, coifuri și platoșe, arcuri și pietre de praștie. Apoi a făcut în Ierusalim mașini, construite cu meșteșug, ca să le pună în turnuri și pe la colțurile zidurilor și să arunce cu ele săgeți și pietre mari” (*2 Par* 26, 14-15);

Solomon a construit Templul la îndemnul lui Dumnezeu (*2 Par*, capitolele 3, 4, 5).

În **Noul Testament**, de asemenea, putem observa folosirea unor anumite tehnologii prezente în societatea acelor vremuri:

Isus Hristos a lucrat ca tâmplar, folosind uneltele specifice acestei meserii, de la vârsta de 12 ani până la plinirea vremii când a ieșit la propovăduire:

„Au nu este Acesta teslarul, fiul Mariei și fratele lui Iacov și al lui Iosi și al lui Iuda și al lui Simon?” (*Mc* 6, 3);

„Au nu este Acesta fiul teslarului? Au nu se numește mama Lui Maria...?” (*Mt* 13, 55);

Uneori, Mântuitorul a folosit corabia ca mijloc de transport pentru a se deplasa de la o cetate de alta:

„Intrând în corabie, Iisus a trecut și a venit în cetatea Sa” (*Mt* 9, 1);

„După aceea a dat drumul mulțimilor, S-a suit în corabie și S-a dus în ținutul Magdala” (*Mt* 15, 39);

„Și îndată intrând în corabie cu ucenicii Săi, a venit în părțile Dalmanutei” (*Mt* 8, 10);

De asemenea, Hristos a folosit corabia și ca loc din care propovăduia mulțimilor care erau foarte multe:

„Și s-au adunat la El mulțimi multe, încât intrând în corabie ședea în ea și toată mulțimea sta pe țârm, Și le-a grăit lor multe, în pilde” (*Mt* 13, 2-3);

Dacă pe vremea Mântuitorului se folosea ca mijloc de transport corabia, cel mai probabil existau și diverse mijloace de orientare pentru deplasarea pe mare, busole primitive, hărți rudimentare etc.;

Tot în acea perioadă se foloseau candelile cu ulei:

„Împărăția cerurilor se va asemăna cu zece fecioare, care luând candelile lor, au ieșit în întâmpinarea mirelui” (*Mt* 25, 1);

De asemenea, existau metode de măsurare a timpului:

„Iar de la ceasul al șaselea, s-a făcut întuneric peste tot pământul, până la ceasul al nouălea. Iar în ceasul al nouălea a strigat Iisus cu glas mare, zicând: Eli, Eli, lama sabahtani?” (*Mt* 27, 45-46);

Pentru pescuit se foloseau plase speciale:

„Simon-Petru s-a suit în corabie și a tras mreaja la țârm, plină de pești mari: o sută cincizeci și trei, și, deși erau atâția, nu s-a rupt mreaja” (*In* 21, 11);

Sfântul Apostol Pavel folosea scrisori (epistole) pentru a transmite învățăturile sale, ceea ce arată faptul că la acel moment de timp exista un sistem de comunicații (poștal) destul de bine dezvoltat.

Nicăieri în Sfânta Scriptură nu este menționată vreo unealtă sau vreo tehnologie care să fie categorisită ca fiind rea. Dimpotrivă, Sfânta Scriptură arată faptul că uneltele și tehnologia pot fi folosite atât pentru a face bine, cât și pentru a face rău și, totodată, Dumnezeu are lucrarea Sa proniatoare în progresul tehnologic: „Iată, Eu am făcut pe meșterul care suflă în focul de cărbuni și făurește arma cu meșteșugul lui, dar Eu am lăsat și pe cel ce trebuie s-o nimicească” (*Is* 54, 16).

Chiar dacă un lucru a fost creat pentru a face rău, el nu este rău în sine. Nu tehnologia în sine este dăunătoare, ci modul în care oamenii o folosesc și cum se raportează la ea. În general, nu putem categorisi tehnologia ca fiind morală sau

imorală, dar ea poartă cu sine efectele pozitive sau negative pe care le provoacă prin folosirea ei. Astfel, tehnologia nu este neutră din punct de vedere moral, deoarece ne influențează și ne schimbă lăuntric de fiecare dată când o folosim, fie spre virtute, fie spre păcat.

Tehnologia în zilele noastre

Este, cred, limpede pentru toată lumea că vremurile în care trăim sunt niște vremuri ale tehnologiei. Suntem, efectiv, „asaltați” din toate părțile de tehnologie și, parcă, nici noi înșine nu putem trăi fără ea. Întreaga lume este într-o continuă schimbare din punct de vedere tehnologic. Peste tot în jurul nostru auzim de progresul tehnologiei: microtehnologii, nanotehnologii, biotehnologii, cibernetică, inteligență artificială etc. Dacă, în jurul anului 1960, toate computerele s-ar fi oprit, cel mai probabil foarte puțini oameni ar fi observat acest lucru, deoarece viața lor de zi cu zi ar fi fost afectată într-o mică măsură. În zilele noastre însă, situația este cu totul alta. Dacă ar fi oprite din funcționare toate computerele de pe glob, cel mai probabil întreaga societate ar înceteni brusc⁷.

Tehnologia deține, așadar, o poziție centrală în viața omului contemporan. Fie că omul este conștient de acest lucru, fie că îl ignoră, tehnologia are un puternic impact atât asupra individului uman, cât și asupra întregii societăți. În zilele noastre nu există nici o parte a vieții noastre (fie ea publică sau privată) care să nu fie afectată de tehnologie și de efectele ei⁸.

Comunicațiile au ajuns la un nivel de dezvoltare atât de înalt datorită utilizării internetului, încât relațiile inter-umane au loc mai mult pe internet decât „față către față”. De asemenea, comerțul electronic (E-Commerce) este pe cale să devină un standard în mediul de afaceri în detrimentul comerțului tradițional, iar lumea virtuală pare să acapareze lumea reală⁹. În domeniul medical auzim tot mai des de operații efectuate de roboți, de transplant de organe, fertilizare in vitro, inseminare artificială, organe artificiale, decodare ADN și unii oameni de știință chiar afirmă că sunt aproape să descopere secretul nemuririi. În domeniul automobilelor observăm că au apărut vehicule electrice, auto-ghidate/ autonome (fără șofer), pline de tehnologii care iau singure decizii pentru om

⁷ Ray Kurzweil, *Epoca mașinilor spirituale*, trad. din lb. engleză de Bogdan Chircea, Editura Paralela 45, București, 2012, p. 229.

⁸ Adrian Lemeni, Adrian Sorin Mihalache, *The relationship between Theology, Philosophy and Science: an Eastern Cristian Perspective*, Editura Basilica, București, pp. 365-368.

⁹ Charles Seet, „Genesis 1:26-28 – Is Modern Technology a Threat to Christianity?”, în *Treasury of Sermons*, <https://www.lifebpc.com/index.php/resources/treasury-of-sermons/41-genesis/297-genesis-1-26-28-is-modern-technology-a-threat-to-christianity> (accesat la data de 4 noiembrie 2023).

și pentru asigurarea confortului acestuia. În domeniul militar, de asemenea, au apărut drone, rachete ghidate prin GPS, arme cu laser, sateliți militari, roboți, avioane nedetectabile pe radar (stealth) etc. În domeniul educației observăm o înmulțire a platformelor de învățare de acasă (E-Learning), iar în domeniul artei și a cinematografeii observăm o folosire tot mai deasă a inteligenței artificiale și a efectelor speciale generate de calculator.

Putem spune, așadar, că civilizația în care trăim este caracterizată ca fiind o „civilizație tehnologică”, o civilizație în care lucrurile se schimbă foarte rapid datorită tehnologiei în continuă dezvoltare și omul riscă să își piardă sensul, fără ca nici măcar să sesizeze acest lucru. Ne aflăm parcă într-un punct de cotitură pentru omenire. Dacă, inițial, tehnologia a fost inventată cu scopul de a sluji omului, în era noastră lucrul acesta pare că s-a schimbat, sau este în curs de schimbare. Prin toate înlesnirile tehnologice actuale, omul își poate realiza mult mai ușor anumite scopuri și își poate satisface mai lesne anumite nevoi. Cu toate acestea se pare că acest lucru nu este suficient și omul contemporan este mai degrabă antrenat într-o „goană” după noi și noi idealuri tehnologice care să-l satisfacă. Astfel, nu cred că este greșit să spunem faptul că omul se află astăzi în pericol ca în loc să fie el slujit de tehnologie, mai degrabă el să slujească tehnologiei pe care o creează și după care „aleargă” cu atâta sete¹⁰.

Omul contemporan este pe cale să uite îndemnul Mântuitorului care zice: „Eu sunt pâinea vieții; cel ce vine la Mine nu va flămânzi și cel ce va crede în Mine nu va înseta niciodată” (*In* 6, 35) și preferă să investească tot ce are mai bun în finanța sa pentru a inventa și descoperi noi tehnologii, care mai degrabă riscă să-i fie de prisos și să nu-l satisfacă, ci mai mult să-l vatăme lăuntric și să-l dezumanizeze. Legat de progresul tehnologic și de impactul tehnologiei asupra vieții umane, filosoful Paul Virilio spunea: „Când inventezi vaporul, inventezi și epava; când inventezi avionul, inventezi și prăbușirea avionului; iar când inventezi electricitatea, inventezi electrocutarea... Fiecare tehnologie poartă propria sa negativitate, care este inventată în același timp cu progresul tehnic”¹¹.

Avantajele tehnologiei

- Creșterea confortului și a calității vieții.
- Crearea unor noi locuri de muncă.
- Apariția de noi oportunități pentru afaceri – comerțul online, vizite virtuale în diverse locații (muzee, monumente istorice, parcuri, grădini botanice sau zoo, acvarii etc.).

¹⁰ Prof. Dr. Georgios I. Mantzaridis, *Morala creștină*, trad. din lb. greacă de diacon drd. Cornel Constantin Coman, ediția a II-a, Editura Bizantină, București, 2006, pp. 437-348.

¹¹ Paul Virilio, *Politics of the Very Worst*, New York: Semiotext(e), 1999, p. 89.

- Facilitarea comunicațiilor între oameni aflați la distanță unii de alții, prin apeluri telefonice, apeluri prin internet, apeluri video etc.
- Acces rapid la informație prin consultarea site-urilor de specialitate, a bibliotecilor și a surselor on-line. În zilele noastre, omul este la curent mereu cu ultimele știri prin intermediul tehnologiei.
- Accesul rapid la educație prin participarea la cursuri și seminarii interactive pe internet.
- Apariția locurilor de muncă on-line, fără a mai fi nevoie ca oamenii să se deplaseze la servicii.
- Posibilitatea de a călători într-un timp scurt în diverse colțuri ale țării sau ale lumii, folosind automobilul, avionul, vaporul etc.
- Tehnologiile disponibile în domeniul medical au dus la o creștere a speranței de viață, la o scădere a mortalității infantile și la o creștere a calității actului medical.
- Folosirea tehnologiei în agricultură și în industrie a dus la o creștere semnificativă a productivității, la eficientizarea muncii și la reducerea problemelor legate de producție și calitate a produselor finite.
- Creșterea siguranței statelor lumii (prin baze de date internaționale, camere video etc.), cât și creșterea securității personale în propria locuință (prin sisteme de supraveghere, pază și protecție).

Dezavantajele tehnologiei

- Apariția unei noi lumi, lumea virtuală, care diferă de cea reală și care poate face pe omul contemporan să aibă probleme de comportament, de comunicare și de adaptare¹².
- Reducerea activităților fizice – sedentarismul. Prin folosirea tehnologiei, omul vremurilor noastre duce un stil de viață nesănătos, care implică din ce în ce mai puțină mișcare și care poate duce la atrofierea mușchilor, la obezitate, la boli cardio-vasculare sau articulare și chiar la diverse tipuri de cancer etc.
- Reducerea interacțiunii inter-umane „față către față” duce la izolare și distruge relațiile inter-personale. Utilizarea excesivă a mijloacelor de comunicare on-line duce la o neputință de a comunica de la suflet la suflet, de a transmite gesturi, emoții, trăiri și face ca oamenii care, deși aparent pe internet se înțeleg foarte bine, când se întâlnesc față în față

¹² Nelurs, „Impactul tehnologiei asupra vieții spirituale”, în *Revista Armonia*, ediția on-line, <https://saltmin.com/2012/03/01/impactul-tehnologiei-asupra-vietii-spirituale/> (accesat la data de 6 noiembrie 2023).

să aibă probleme mari de comunicare și să aibă surpriza ca interacțiunea fizică să fie total diferită de cea virtuală¹³.

- Înmulțirea cazurilor de anxietate și depresie – în cazul acesta, statisticile sunt absolut dezarmante. Depresia, în special în rândul adolescenților, dar și al altor categorii de vârstă, a atins cote alarmante¹⁴. Trăim vremuri cu totul paradoxale. Deși ne aflăm în vremurile cu cel mai înalt nivel tehnologic cunoscut vreodată de omenire și avem parte de un nivel mare de confort în toate aspectele vieții noastre, cu toate acestea, oamenii sunt din ce în ce mai triști, mai depresivi și mai lipsiți de sens.
- Dependența/sclavia digitală. Trăim într-o societate în care efectiv depindem de tehnologie ca să interacționăm cu ceilalți, ca să efectuăm tranzacții, ca să ne îndeplinim sarcinile de serviciu etc. Însă toate acestea fac ca, în loc ca omul să „posede” tehnologia, mai degrabă tehnologia să îl „posede” pe el. Efectiv, ființa umană a vremurilor noastre, și în special tinerii, nu își poate imagina viața fără tehnologie și oamenii și-au redus foarte mult activitățile din lumea reală în favoarea celor din lumea virtuală, vrând să fie mereu conectați¹⁵.
- Tulburări ale somnului cauzate de dorința omului contemporan de a fi mereu on-line sau, pur și simplu, din dorința de a-și satisface plăcerea de a consuma diverse materiale TV sau de pe internet¹⁶.
- Desființarea vieții private și a intimității¹⁷. Tehnologiile actuale înregistrează toate acțiunile vieții noastre personale. Telefonul mobil înregistrează cât vorbim la telefon, cu cine vorbim, ce fel de site-uri accesăm, ce fel de cumpărături preferăm, unde mergem, cât timp petrecem în diverse locații etc. Băncile, de asemenea, știu câți bani avem în cont, ce venituri avem, pe ce cheltuim banii, cu cine facem afaceri etc. Camerele video prezente în spațiul public, de asemenea, înregistrează acțiunile noastre, unde mergem, cu cine interacționăm, cu ce mijloace de transport ne deplasăm etc.

¹³ Jean Claude-Larchet, *Captivi în internet*, trad. din lb. franceză de Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2018, p. 113.

¹⁴ Jean M. Twenge, *Generația internetului*, trad. din lb. engleză de Loredana Bucuroaia, Editura Baroque Books & Arts, București, 2020, p. 129.

¹⁵ Manfred Spitzer, *Demența digitală*, trad. din lb. germană de Dana Verescu, Editura Humanitas, București, 2020, p. 232.

¹⁶ *Ibidem*, p. 225.

¹⁷ Andrei Drăgulinescu, *Lumea virtuală între uz și abuz*, Editura Agaton, Făgăraș, 2020, p. 254.

Tehnologia și viața spirituală

Este absolut evident faptul că în zilele noastre foarte puțini creștini trăiesc fără să folosească în vreun fel mijloacele tehnologice disponibile. Așadar, este aproape imposibil ca tehnologia să nu ne influențeze în adâncul sufletului nostru și chiar ontologic, ființial; este astfel cu neputință ca relația noastră cu Dumnezeu și cu Biserica să nu fie afectată. Trăim însă vremuri de sărăcire a vieții spirituale, în care noile tehnologii sunt în stare să înființeze o lume nouă și un om nou¹⁸, iar toate acestea se întâmplă în condițiile în care, după cum spune și cercetătoarea Heidi A. Campbell:

„Creștinismul a fost, fără îndoială, cea mai dominantă religie reprezentată online începând cu primele zile ale internetului. Creștinii dintr-o varietate de grupuri și comunități au acceptat cu ușurință internetul pentru a revedea formele tradiționale de practică și a utiliza tehnologia în scopuri religioase”¹⁹.

Avem de-a face, poate mai mult ca niciodată, cu o golire a simbolurilor, cu o scădere a importanței valorilor tradiționale. Dacă, în generația trecută, oamenii trăiau „la lumânare” (la propriu) și aveau obiceiul să se trezească cu gândul la Dumnezeu și să se culce cu gândul la Dumnezeu, să zică o rugăciune de dimineață, o rugăciune de seară, o rugăciune la masă, o rugăciune la lucru și la tot ceea ce întreprindeau ei, astăzi, omul se culcă cu gândul la telefonul mobil, la tabletă, la știri, la mass-media și la tot ceea ce înseamnă audio-vizual. Credința, rugăciunea, frica de Dumnezeu, icoanele, evlavia față de preot, slujbele religioase, simbolurile religioase și tot ceea ce înseamnă sacral în general au devenit pentru omul contemporan lucruri comune, banale și chiar de dispreț²⁰.

Este de neconceput pentru tinerii vremurilor noastre să trăiască fără mijloacele moderne de comunicare. Sondajele arată faptul că nouă din zece persoane cu vârsta sub 30 de ani trăiesc cu frica de a nu rămâne fără telefonul mobil și că acesta a devenit un fel de „extensie a propriei persoane”²¹. Copiii noștri se nasc într-un mediu inundat de tehnologie și sunt efectiv „dependenți” încă de mici de aceasta. Așadar, având în vedere impactul general pe care îl joacă tehnologia, dispozitivele digitale și internetul în viața noastră de zi cu zi, nu putem separa

¹⁸ Jean Claude-Larchet, *Captivi în internet*, p. 269.

¹⁹ Heidi A. Campbell, *When religion meets new media*, Routledge, London, 2010, pp. 18-19.

²⁰ Neil Postman, *Tehnopolis*, trad. din lb. engleză de Silviu Man, Editura Contra Mundum, București, 2023, pp. 200-201.

²¹ Peter Michael, Felicity Sheppard, „Nomophobia, the fear of not having a mobile phone, hits record numbers”, în *The Sunday Mail (Queensland)*, <https://www.news.com.au/technology/nomophobia-the-fear-of-not-having-a-mobile-phone-hits-record-numbers/news-story/2ebb95c4e81ea0f81968e22aab4ac62> (accesat la data de 17 noiembrie 2023).

viața spirituală de viața digitală. Mai exact, felul în care trăim viața digitală are implicații profunde asupra vieții noastre spirituale și, prin urmare, asupra relației noastre cu Mântuitorul Hristos. Nu putem să nu observăm o continuă scădere, în special, a numărului tinerilor prezenți la sfintele slujbe și aceasta se întâmplă, în special, din cauza preocupărilor lor legate de tehnologie.

Sfinții Părinți ne spun că, pentru a ajunge la Dumnezeu, omul trebuie să treacă prin trei mari etape: curățirea de patimi, iluminarea și desăvârșirea. Tot Sfinții sunt cei care spun faptul că, pentru a urca din treaptă în treaptă, omul are nevoie de lucrare duhovnicească, iar această lucrare duhovnicească cuprinde: participarea la sfintele slujbe, rugăciunea particulară, citirea duhovnicească, „accesarea” Sfintelor Taine, faptele dragostei și ale milosteniei etc.

După cum am văzut în capitolul anterior, tehnologia zilelor noastre are și avantaje, și dezavantaje. Accesul rapid la informație, dorința de a cunoaște și de a ști cât mai multe pot fi pe cât de folositoare, pe atât de dăunătoare vieții duhovnicești. Sfinții afirmă faptul că omul nu poate sta fără să facă nimic, el este mereu într-o căutare, are mereu o sete lăuntrică, sete care poate fi satisfăcută doar de Dumnezeu. Astfel că, dacă el nu este preocupat de cele duhovnicești – de a-L găsi pe Dumnezeu –, cel mai probabil, încercând să-și adape setea de Creatorul său prin cele materiale, va cădea în mrejele pericolelor tehnologiei. Deoarece ceea ce începe cu o căutare banală pe internet, cu verificarea mesajelor de pe rețelele sociale și a emailului poate duce ușor la o distragere de la o pagină de internet la alta și, astfel, la o pierdere îndelungată și „nevinovată” a timpului.

Părintele Arsenie Papacioc spunea adeseori: „Să prețuim timpul și, în special, ziua de azi. Nimic nu este mai prețios ca timpul”²². Utilizarea cu folos a timpului aduce în viața omului harul lui Dumnezeu, care umple sufletul creștinului de pace și de lumină, pregătindu-l de viața cea veșnică, de viața cea adevărată. Așadar, de multe ori, în loc să pierdem timpul pe internet, am putea citi pasaje din Biblie, rugăciuni sau cărți duhovnicești care ne-ar hrăni sufletul. Sfântul Paisie Aghioritul spune: „Cărțile Sfinților Părinți sunt o hrană curată, duhovnicească și ne conduc în siguranță pe calea cea dreaptă”²³.

Putem, desigur, să citim Sfânta Scriptură, rugăciuni sau cărți duhovnicești direct de pe telefon sau de pe tabletă – și acest lucru este folositor –, dar trebuie să avem grijă, deoarece mereu vom expuși pericolului de a dori deseori să întreprindem această citire și să accesăm rețelele sociale, emailul sau să efectuăm apeluri telefonice.

²² Arhim. Arsenie Papacioc, *Să prețuim timpul*, https://www.youtube.com/watch?v=Ko_lg4ILBVo (accesat la data de 17 noiembrie 2023).

²³ Cuviosul Paisie Aghioritul, *Cuvinte duhovnicești*, vol. II, trad. din lb. greacă de Ierom. Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, București, 2003, pp. 99-100.

De asemenea, datorită mijloacelor moderne de stocare a informației, oame-
nii nu mai sunt interesați să memoreze rugăciuni, pasaje din Biblie sau învățături
ale Sfinților Părinți care le-ar hrăni sufletul, le-ar antrena memoria și gândirea la
cele sfinte. Dimpotrivă, omul contemporan preferă, mai degrabă, să caute toate
informațiile de care are nevoie printr-un simplu click pe internet, care duce inevi-
tabil la o gândire superficială, la lenevire și la o viață superficială. Trebuie să avem
grijă să nu înlocuim starea noastră launtrică obținută prin rugăciune și liniștire
cu un neconținut flux de informații și noutăți găsite în grabă pe internet, care de
multe ori aduc mai degrabă neliniște și împrăștiere²⁴.

Dezvoltarea televiziunii și a internetului a făcut ca unii oameni să prefere
să participe la slujbele religioase din fotoliul de acasă în loc să meargă în mod
fizic la biserică. Tehnologia ne aduce împreună, dar totuși ecranul telefonului
sau al televizorului ne ține la distanță. Una este comunicarea prin internet și alta
este comunicarea față către față. Nu trebuie să uităm îndemnul Mântuitorului
care spune: „Unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu
în mijlocul lor” (*In* 18, 20). Biserica și credincioșii pot folosi cu ușurință toate
mediile tehnice disponibile pentru a transmite mesajul Evangheliei lui Hristos
și învățăturile Sfinților Părinți (prin emisiuni religioase, reportaje, documentare
spirituale etc.), dar trebuie să fim atenți și la riscurile pe care utilizarea acestora
le implică.

Nu putem nega avantajul tehnologiei de „a aduce” slujbele Bisericii acasă
și de a ne folosi de ele când suntem bolnavi, bătrâni sau neputincioși, sau când
nu avem posibilitatea de a ajunge ușor la biserică. Dar când suntem sănătoși, în
puterea vârstei, și putem ajunge la biserică (uneori aceasta fiind chiar în fața casei
sau în apropiere), nu avem nici o scuză de a nu participa fizic la slujbele acesteia.
Interesantă în acest sens este scrierea Sfântului Evanghelist Ioan, care, deși se folo-
sea de tehnologia vremii de a comunica cu credincioșii prin scrisori, spune: „Mul-
te având a vă scrie, n-am voit să le scriu pe hârtie și cu cerneală, ci nădăjduiesc să
vin la voi și să vorbesc gură către gură, ca bucuria noastră să fie deplină” (*2 In* 12).

Se pot, oare, săvârși Sfinte Taine online? Spovedanii, cununii, botezuri, hi-
rotonii? Dar, oare, Sfântul Ioan Botezătorul ierta păcatele prin scrisori sau Sfântul
Apostol Pavel săvârșea hirotonii la distanță, sau se poate transmite, oare, Sfânta
Euharistie wireless? Cred că aceste sugestii care vin din partea unor oameni con-
temporani, neavizați, sunt puțin exagerate.

Trebuie să vorbim, de asemenea, și despre necesitatea căutării adevărului.
Ființa umană este parcă însetată de adevăr și îl caută pretutindeni, mai ales prin
motoarele de căutare online care pot duce la surse de informare neautentice și

²⁴ Jean Claude-Larchet, *Captivi în internet*, pp. 294-295.

periculoase. Tocmai această metodă de căutare a adevărului îl îndepărtează pe om de adevăratul Adevăr, Isus Hristos, la care putem ajunge doar prin trăire și lucrare duhovnicească în Biserică. Tehnologia, prin folosirea ei excesivă, poate deveni ea însăși un idol venerat de către oameni, dând astfel naștere unei noi false religii și unui nou cult. Trebuie să identificăm și să prețuim adevărata comoară a vieții noastre, pe care o găsim în Ortodoxie, și, de asemenea, să păzim cuvântul Mântuitorului care spune: „Unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta” (Mt 6, 21).

Concluzii

Credința ortodoxă nu este și nu va fi niciodată împotriva tehnologiei și nu cere ignorarea, frica sau respingerea acesteia. Poate că ar trebui chiar să fim recunoscători că trăim în niște vremuri în care tehnologia ne face ușor accesul la informație și la comunicare. Trebuie să fim însă conștienți și de pericolele tehnologiei. Ea nu este interzisă de Biserică și poate fi foarte utilă pentru transmiterea mesajului Evangheliei și a învățăturilor mântuitoare, dar trebuie să avem grijă să nu divinizăm tehnologia și astfel să uităm cine este cu adevărat Stăpânul și Scopul vieții noastre. Stă, așadar, în puterea noastră ca prin modul în care ne folosim de tehnologie să respectăm poruncile lui Dumnezeu și să ne folosim spiritual pentru a ajunge la țelul final al vieții, mântuirea sufletului. Este nevoie deci de discernământ, deoarece utilizarea înțeleaptă a tehnologiei Îl slăvește pe Dumnezeu și ne este și nouă de folos.

Nu ne oprește nimeni să citim rugăciuni, Sfânta Scriptură sau învățături ale Sfinților Părinți pe telefon sau tabletă, atât timp cât mintea și inima noastră sunt îndreptate cu totul spre Dumnezeu și spre cele sfinte. De asemenea, nu este interzis să ascultăm slujbele la radio sau să le vizionăm pe internet în momentele când chiar nu putem ajunge la biserică, dar nu este bine să facem din aceasta un obicei, ci ar trebui să fie doar mici excepții. Atât timp cât Îl punem pe Dumnezeu în centrul vieții noastre și utilizăm toate mijloacele disponibile pentru a ajunge la El, suntem în siguranță.

Să nu uităm niciodată că tehnologia este mereu în curs de învechire, în vreme ce Dumnezeul nostru este mereu veșnic și mereu actual!



PRACTICE-ISTORICE

Criza liturgică în concepția părintelui Alexander Schmemann*

Arhid. Drd. Adrian-Nicolae URSU

Abstract:

The concept of liturgical crisis is a relatively new formulation, popularised by Fr Alexander Schmemann, but the reasoning behind it is much older. The liturgical crisis is caused by a paradigm shift in the authentic reception of liturgical worship and its replacement by surrogate elements alien to the authentic spirit of Orthodoxy. The liturgical crisis can be observed on several levels of the liturgical spectrum, but in the present study we will limit ourselves only to the current perception of the liturgical practice in a secular world, since the complexity of the phenomenon goes beyond the scope of our incursion. The sacraments have become, in many cases, an occasion for individualistic piety, alien to the authentic, communitarian spirit of the Christian tradition, and for this reason the radiography proposed by Father Schmemann proves to be a breath of fresh air and an opportunity for reflection, a correct repositioning in relation to our original Orthodox tradition.

Keywords:

Liturgy, crisis, eucharist, communion, the holy mysteries, sacred, secularism

Introducere

Situația liturgică a Ortodoxiei contemporane a fost catalogată de către renumitul liturgist rus Alexander Schmemann în stadiul unei „crize liturgice profunde”¹. În argumentarea ipotezei sale, părintele Schmemann a pornit de la

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

¹ Pr. Alexander Schmemann, *Introducere în Teologia Liturgică*, trad. Ierom. Vasile Bârzu, Editura Sophia, București, 2009, p. 80.

constatarea conceptului greșit al funcției și locului cultului în Biserică, care a avut drept rezultat o interpretare eronată asupra cultului în conștiința Bisericii². Chiar dacă forma și structura cultului au rămas la fel ca și mai înainte, a apărut o discrepanță între scopul fundamental al cultului și percepția lui actuală. Pentru creștinul actual, cultul în sine a devenit un *obiect de adorație*, interpretat aproape ca singurul conținut al vieții Bisericii. Schimbarea raporturilor dintre cult și Biserică a determinat încetarea înțelegerii cultului ca o funcție a Bisericii, iar Biserica însăși a devenit o funcție a cultului. În sensul ei real, Biserica nu poate fi echivalată sau contopită cu cultul. Cultul, ca funcție a Bisericii, are rolul de a forma sau de a *realiza* Biserica. Din nefericire, percepția actuală asupra acestor realități a fost distorsionată, iar Biserica a fost contopită cu cultul și a ajuns să fie înțeleasă ca o instituție care există pentru realizarea unui cult divin sacru, *supratemporal* și *imuabil*³. Biserica este cea care garantează caracterul obiectiv al cultului, devenind instrumentul acestui mister, fiindu-i în același timp subordonată. S-a schimbat, în consecință, și percepția asupra Bisericii, care în afara acestui *mister* nu există. Cultul a devenit singurul conținut al vieții bisericești, fără să mai fie înțeles după propriul său conținut real, ca expresie, creație și împlinire ale Bisericii.

Conform manualelor noastre de specialitate, definirea cultului este destul de superficială, fiind limitată adesea numai la explicarea acestuia ca mijloc de împărtășire a harului divin credincioșilor sau ca modalitate a credincioșilor de a-și manifesta sentimente religioase, de cinstire a lui Dumnezeu și a sfinților. Caracterul de comuniune pe care îl presupune cultul înseamnă însă relaționare vie și depășește sfera de venerare legalistă definită de manualele noastre. Împărtășirea harului este un act liber, de bunăvoință și milostivire a lui Dumnezeu față de creația sa, nu o circumstanță condiționată de îndeplinirea formală a unor acte de cult. Pentru a înțelege evoluția acestor nefericite interpretări care stau la baza crizei liturgice despre care vorbim, ne vom opri asupra unor aspecte pe care le considerăm responsabile pentru înțelegerea greșită a cultului și asupra cărora părintele Alexander Schmemmann a insistat adesea.

Sacru și profan

Istoria ne-a demonstrat că momentele de cotitură din viața Bisericii, fie pozitive, fie negative, și-au pus amprenta asupra cultului, iar analiza vigilentă a rânduielilor liturgice arată că o astfel de traiectorie nu a fost ceva neobișnuit în tradiția Bisericii. Adaptarea constantă a rânduielilor liturgice la nevoile fiecărei epoci în parte pot fi analizate astăzi ca „reforme liturgice”, dar, în fapt, ele nu au

² *Ibidem*, p. 82.

³ *Ibidem*, p. 84.

fost acțiuni dirijate și gândite ca *modificări*, ci, mai degrabă, ca *înnoiri*⁴, cu scopul de a contrabalansa diversele probleme ivite în *viața* Bisericii. Într-un atare cadru, a apărut încă de timpurie o diferențiere între *sacru* și *profan*, diferențiere care a devenit tot mai pronunțată odată cu trecerea timpului, iar consecințele acestei separații se arată a fi dramatice în receptarea actuală a cultului.

Liturghia și întreg cultul creștin dinainte de epoca constantiniană erau expresia credinței eshatologice a unei Biserici minoritate. Începând cu secolul IV, după edictul de toleranță, cultul creștin suferă o transformare profundă. Dintr-un cult eshatologic devine un cult misteric, menit să nască el credința⁵. Numeroasele transformări pricinuite de noul statut și calitatea îndoielnică a noilor adepți au generat o tendință defensivă a conducătorilor Bisericii, care, din dorința de a păzi cele sfinte de necinstire, asemănător disciplinei arcan de odinioară, au ascuns *misterul* liturgic în sfera *tainică* a șoptitului rugăciunilor și descoperirea limitată a celor *sfinte*. Această inițiativă însă a produs o ruptură între ceea ce odinioară era inseparabil: cler și popor. În acest context, cultul a devenit sarcina unui cler profesionalizat, în slujba poporului, dar nu împreună cu ei, spre deosebire de practica mai timpurie atestată de toate documentele vechi, care mărturisesc, de comun acord, că întotdeauna *adunarea* (cler și popor) era actul prim și de bază al cultului⁶.

Separația dintre cler și popor a devenit tot mai evidentă după edictul lui Constantin, iar strădaniile unor mari Părinți ai Bisericii de a reconcilia această divizare prin tratate teologice de mare profunzime n-au avut efectul dorit, ci, dimpotrivă, separația s-a accentuat. Odată cu aceste lucruri s-au produs schimbări și de interpretare a cultului liturgic, care a ajuns să fie socotit complet și fără participarea efectivă a credincioșilor⁷, întărind opoziția dintre sacru și profan. Cu alte cuvinte, participarea credincioșilor la serviciile liturgice nu ține de sacralitate, care aparține serviciului religios *in extenso*. Terminologia doctrinară a credinței noastre contrazice însă acest punct de vedere, pentru că adunarea *constituie* Biserica, cu scopul de a-L face prezent pe Cel care *realizează* Biserica⁸, iar clerul și poporul sunt unite de același Trup comun al cărui cap este Hristos.

⁴ Thomas Pott, *Reforma Liturgică Bizantină*, trad. Cezar Login, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2019, p. 48.

⁵ Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei – Canonul Apostolic al Primelor Secole*, vol. I, Editura Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 295.

⁶ Alexander Schmemmann, *Euharistia Taina Împărăției*, trad. Pr. Boris Răduleanu, Editura Sofia, București, 2012, p. 21.

⁷ Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei...*, p. 309.

⁸ Pr. Prof. Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii – Sfintele Taine și Ortodoxia*, trad. Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, ediția a II-a, Editura Basilica, București, 2012, p. 33.

Rezultatul acestor evenimente a avut drept consecință înțelegerea cultului ca un sistem de ceremonii care transmite, prin rânduile sale, sfințenia către profan. Incompatibilitatea lor ontologică a fost acceptată de conștiința creștină, iar acest lucru a favorizat apariția „misteriologică” din secolul IV⁹. Cultul a devenit un act sacru prin el însuși, săvârșit pentru sfințirea participanților, iar diferențierea netă între săvârșitorii cultului și primitorii acestuia, egală cu opoziția dintre sacru și profan. Conținutul cultului nu a fost schimbat sau înlocuit, ci numai experiența și înțelegerea acestuia. Unele funcții ale cultului au primit definiții simbolice care accentuează separația dintre sacru și profan. Proskomidia a devenit o lucrare privată a preotului, străină de ochii celor „impuri”, iar simbolistica ei ulterioară a însemnat o duplicare a Euharistiei și reprezentare sacramentală a vieții lui Hristos, dar și înlocuire a înțelegerii sale ecleziologice¹⁰.

Privind retrospectiv asupra modului de funcționare a unei parohii, părintele Schmemmann reclamă că grija administrativă exagerată asupra locașului de cult însăși și celelalte interese umane limitate ale vieții de parohie au condus la separarea fundamentală a vieții creștine între sacru și profan. Cultul a încetat să mai fie expresia, creația și împlinirea Bisericii, fiind experimentat mai degrabă ca o *ieșire* pentru puțin timp din agitația lumii, ca o scurtă întrerupere a ciclului obișnuit al vieții, pentru satisfacerea nevoilor religioase¹¹. Biserica s-a transformat, potrivit acestui context, într-o *societate cultică*, dar care nu reușește să transmită elementele sale de bază. Dacă, în vechime, *adunarea* constituia prilejul cultului, la momentul actual cultul este cel care prilejuiește *adunarea*. În logica timpului actual, când ne referim la membrii unei adunări liturgice avem în vedere membrii clerului, pe de o parte, și mulțimea pasivă a credincioșilor, de pe altă parte. Rugăciunile și actele de cult ale Bisericii noastre arată întregul cult liturgic ca o slujire împreună (con-slujire), dar evoluția lui nefericită către o slujire *tainică*, pentru a face loc spectacolului muzical liturgic, întărește argumentul lui Schmemmann cu privire la ruptura tot mai abruptă dintre cler și popor. Multe dintre actele liturgice, altă dată publice, s-au transformat în acte private, o lucrare particulară, exclusiv a clerului, iar credincioșilor le-a mai rămas doar să asiste pasiv la acest spectacol ritual, singurul rol activ al lor fiind limitat cel mai adesea la prescură, lumânare și pomelnic.

⁹ Pr. Alexander Schmemmann, *Introducere în Teologia Liturgică...*, pp. 203-205.

¹⁰ *Ibidem*, p. 207.

¹¹ *Ibidem*, pp. 85-86.

Cultul într-o epocă secularizată

Secularismul a fost definit, în general, ca un fenomen de desacralizare a lumii și ca tendința de a aduce sacrul sub autoritatea profanului¹². Părintele Schmemmann merge chiar mai departe și definește secularismul ca *negare a cultului*¹³. Cultul este o *epifanie*, un mijloc al revelației și al prezenței lui Dumnezeu, în care sacralitatea este o condiție *sine qua non* a manifestării lui. Negarea cultului de către secularism nu înseamnă negarea lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, un secularist nu se identifică cu ateismul. Secularismul neagă însă sacralitatea cultului și a materiei utilizate de către acesta. Chiar dacă acceptă simbolurile și celebrarea ca necesare și folositoare, secularismul respinge tocmai esențialul cultului: sacralitatea. Tocmai în aceste lucruri stă înșelătoria secularismului, care pervertește sensul adevărat al cultului în surogate. Din acest motiv Schmemmann a numit secularismul „copilul nelegitim al creștinismului”¹⁴, care deformează și mutilează adevărul. În această categorie intră și tendințele unor mișcări progresiste care fac presiuni pentru „adaptarea” cultului noilor exigențe ale ideologiilor moderne.

Secularismul, în esență, nu este altceva decât afirmarea faptului că lumea este prin sine autonomă, autosuficientă în termenii rațiunii, cunoașterii și acțiunii. Cu toate acestea, secularismul nu respinge ideea de cult și spiritualitate, ci numai pe cea de sacralitate. De aici și pericolul care pândește din umbră, pentru că un om secularizat, deși este un om religios, nu-și dă seama de înșelătoria în care este prins. Secularizarea nu este o respingere a religiei, ci o reconsiderare în spiritul „omului modern” a religiei. Sintagma „A trăi în lume ca și când n-ar exista Dumnezeu!” este lozinca cea mai potrivită a secularismului, dar acest lucru arată și minciuna lui despre lume¹⁵. Lumea, în totalitatea ei, este o epifanie a lui Dumnezeu și o chemare la comuniune, o anticipare a Împărăției viitoare. Secularistul, în schimb, reduce întregul set de epifanie al cultului la semne și simboluri audio-vizuale¹⁶.

Succesul secularismului s-a datorat faptului că a dat un răspuns satisfăcător unei dorințe profunde a omului pentru o religie legalistă care ar putea îndeplini atât dorința omului de *sacru*, cât și pe cea de *profan*. Acest lucru înseamnă o viață *naturală* secularizată, armonizată cu cerințele absolute ale lui Dumnezeu pe calea „tranzacțiilor prescrise”, care oferă o conștiință curată și drepturi rezonabile la

¹² Pr. Prof. Univ. Dr. Mihai Himcinschi, „Secularizarea – o problemă contemporană”, în *Revista Teologică*, nr. 2/2011, Sibiu, p. 121.

¹³ Pr. Prof. Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii...*, p. 148.

¹⁴ *Ibidem*, p. 161.

¹⁵ *Ibidem*, p. 144.

¹⁶ *Ibidem*, p. 158.

„lumea cealaltă”¹⁷. Înțelesul autentic al cultului este, în consecință, pervertit, iar *eficacitatea și sfințenia* actelor liturgice sunt interpretate eronat.

Este necesar să menționăm că secularismul afectează în egală măsură atât pe credincioși, cât și pe cei din cler. Deschisul Evangheliei și tratarea „după bunul plac” a principiului tipiconal „după voia celui mai mare”, care nasc tot felul de deviații liturgice, nu ar exista într-o comunitate ale cărei idealuri ar fi ancorate pe principiile sănătoase ale tradiției noastre liturgice. La fel, respingerea individualismului credincioșilor, care adesea nu se cunosc între ei, în ciuda faptului că ani de zile au frecventat aceeași biserică, ar întrerupe șirul deficitar al unei ortodoxii configurate după preferințele particulare ale fiecăruia. Lupta actuală a creștinilor trebuie să fie o luptă împotriva acestui pericol anticreștin care este secularismul¹⁸.

Concluzia lui Schmemmann cu privire la viziunea seculară asupra cultului este destul de clară. El consideră că nu avem nevoie de un cult nou adaptat pentru lumea noastră seculară, ci mai degrabă de o redescoperire a sensului adevărat al cultului, adică a dimensiunilor și conținutului său autentic, ecleziologic și eshatologic.

Sfintele Taine și Ortodoxia

Înainte de edictul lui Constantin, creștinismul era privit ca o minoritate suspicioasă, persecutată de autorități și condamnată de societate. Dar, în acest cadru de exil al existenței sale, creștinismul avea capacitatea de a fi autentic. Creștinii erau angajați foarte serios în îndeplinirea prevederilor doctrinare ale credinței lor, trăind cu toată ființa îndemnulurile evanghelice, fiind gata oricând de a mărturisi și a muri pentru Hristos și Evanghelie. Întâlnirile lor clandestine întăreau simțământul unității în Hristos, iar persecuțiile menite să slăbească această nou cult nu făceau altceva decât să sporească numărul prozelitilor, fapt care l-a determinat pe Tertulian să afirme că „sângele martirilor este sămânța Bisericii”. Deci, în acest context potrivit, creștinismul, deși o minoritate, era o religie autentică, iar membrii ei aveau o implicare ridicată în viața Bisericii, trăind cu adevărat *taina* vieții în Hristos.

Botezul a fost și este în continuare Taina prin care omul se *naște din nou* pentru *viața în Hristos*¹⁹. Primirea unui nou membru în comunitatea creștină prin botez a fost cândva un eveniment important, pentru care cel care dorea să se boteze urma o pregătire riguroasă. Ritualul însuși era o sărbătoare la care partici-

¹⁷ *Ibidem*, p. 165.

¹⁸ Pr. Alexander Schmemmann, „Declericalizarea Teologiei și Educației Teologice”, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, în *Mitropolia Ardealului*, 4/1990, Sibiu, p. 112.

¹⁹ † Dr. Laurențiu Streza, *Explicarea Sfintelor Taine ale Botezului și Mirungerii*, Editura Andreiana, Sibiu, 2020, p. 55.

pa întreaga comunitate. Din nefericire, în practica actuala Taina Sfântului Botez a devenit o celebrare privată, de familie, la care comunitatea în ansamblul ei nu participă și în multe cazuri nici nu are știință de săvârșirea acestuia²⁰.

Prin Mirungere, cel nou botezat este *întărit* în viața cea nouă prin Duhul Sfânt, iar prin Euharistie este încorporat deplin în Trupul tainic al lui Hristos²¹. Cu privire la Euharistie, părintele Schmemmann sesizează un aspect care adesea este trecut cu vederea. El spune că Euharistia este *calea și sacramentul* către *bucurie*²². În bucurie se *intră* („Intră întru bucuria Domnului Tău” – *Mt* 25, 21), iar locul în care se intră este unul de comuniune. Euharistia este comuniune pentru că *adunarea*, care mai înainte fusese o grupare de indivizi adunați laolaltă, a devenit un întreg mai mare decât suma părților sale²³. Comuniunea nu înseamnă a trăi unul pe lângă altul, ci unul prin altul: „După cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (*In* 17, 21)²⁴.

Din păcate, reducerea scolastică a Euharistiei la un set de idei abstracte axate pe „formule”, „condiții de validitate” și „symbolism” au dat naștere unor interpretări legaliste, separând elementele „esențiale” de cele „neesențiale”. Împărtășirea ca act liturgic colectiv a fost uitată, în favoarea unui act individual-sfințitor, legat de pietatea personală, nu de statutul ecleziologic al celui care se împărtășește²⁵. Cu privire la împărtășirea credincioșilor, toate documentele vechi arată că nu a existat în tradiția Bisericii primare o *normă* a împărtășirii, fiecare dintre credincioși împărtășindu-se la fiecare Sfântă Liturghie, afară de catehumeni și penitenți.

După edictul lui Constantin, evoluția creștinismului a intrat pe o traiectorie radical diferită față de cea pe care o cunoscuse până la acel moment. Dintr-o religie ascunsă, cu direcții eshatologice, creștinismul a devenit o religie a maselor, atât de popularizată, încât la scurt timp a devenit religia oficială a imperiului²⁶. Cu toate că evoluția exterioară a întregului spectru creștin a fost fără precedent, calitatea interioară a creștinilor s-a diluat și normele care altădată dictau tonul și ritmul Bisericii s-au estompat. De asemenea, raportarea noilor creștini la Tainele Bisericii a evoluat pe două paliere diferite și contrastante: Tainele fie au fost mi-

²⁰ Pr. Alexander Schmemmann, *Din apă și din Duh*, trad. Pr. Prof. Ion Buga, Editura Symbol, 1992, pp. 28-30.

²¹ † Dr. Laurențiu Streza, *Explicarea Sfintelor Taine...*, p. 71.

²² Pr. Prof. Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii...*, p. 29.

²³ *Ibidem*, p. 30.

²⁴ Pr. Prof. Univ. Dr. Mihai Himcinschi, *Secularizarea...*, p. 126.

²⁵ Pr. Alexander Schmemmann, *Introducere în Teologia Liturgică...*, p. 207.

²⁶ Prin decretul din 28 februarie 380 al împăratului bizantin Teodosie I, creștinismul este declarat singura religie permisă oficial în cuprinsul Imperiului Bizantin. Vezi: Pr. Prof. Dr. Emanoil Băbuș, *Bizanțul – istorie și spiritualitate*, ediția a II-a, Ed. Sophia, București, 2010, p. 121.

nimizate, fie au fost idealizate. Dezvoltarea cultului, deși expansivă și luxuriantă după formele sale exterioare, a avut și consecințe negative. Aura de mister liturgic, ascuns de ochii profani ai celor neinițiați după catapeteasma tot mai inaccesibilă a Altarului, și rostirea *tainică* a rugăciunilor de către preot arată mai degrabă o practică a devoțiunii și slujirii personale, decât armonie vibrantă, unitară, a Trupului tainic al lui Hristos format din cler și popor.

În mod paradoxal, contrastul dintre evoluție și involuție a devenit tot mai accentuat în slujirea liturgică. Cu cât Liturghiile au devenit mai dese, cuminecărilor au devenit mai rare, iar prezența credincioșilor ca simpli asistenți s-a generalizat. La sfârșitul secolului IV, Euharistia a fost deja redusă la proporții simbolice, devenită, în schimb, o dramă rituală tot mai complicată, un spectacol liturgic în care elementele secundare primează în fața celor esențiale, iar cele esențiale sunt ascunse de ochii și auzul celor *impuri*, după perdele Altarului, în tăcerea tainei²⁷.

Din aceste motive, împărtășania la fiecare Sfântă Liturghie a tuturor creștinilor a devenit o practică din ce în ce mai puțin populară, ca rezultat al unei pietăți nesincere. În cele din urmă, la fel ca și astăzi, Euharistia a devenit un fel de obiect de adorație, de care creștinii se apropie doar în apropierea marilor sărbători²⁸, după ce urmează un ritual al curățirii, care se rezumă în general la o perioadă de post și spovedanie. În aceste context, împărtășania este privită ca un premiu care se oferă celor evlavioși, iar nu ca fundament al comuniunii în Hristos, Care Se oferă și ne unește cu El și pe noi pe toți întreolaltă. Ba dimpotrivă, acest tip al pseudo-evlaviei naște deviații străine de duhul autentic al ortodoxiei noastre. Un creștin care se împărtășește poate cădea ușor în păcatul mândriei, chiar înainte de a se împărtăși, dacă se socotește vrednic de primirea acestui mare dar față de cei care nu primesc dezlegare de la duhovnic pentru a se împărtăși. Problematika vredniciei este rezolvată însă de rugăciunea dinainte de împărtășanie care ne arată că dintre păcătoși „cel dintâi sunt eu”. Nu există om pe pământ vrednic de a primi Euharistia și, până nu vom înțelege că aceasta este un *dar*, și nu un *merit*, vom rămâne departe de duhul autentic al tradiției creștin-ortodoxe²⁹.

Îndrumările catehismelor și povățuirile duhovnicești care recomandă împărtășirea credincioșilor „în toate posturile de peste an” sau măcar o dată, în

²⁷ Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei...*, p. 309.

²⁸ Pr. Prof. Petre Vintilescu, „Sfânta Împărtășire în spiritualitatea creștină. Deasă ori rară împărtășire”, în *Studii Teologice*, nr. 5-6/1953, pp. 387-388.

²⁹ Tradiția patristică, în ansamblul ei, îndeamnă la o apropiere cât mai deasă de Sfântul Potir sau chiar continuă. Pregătirea pe care o presupune Euharistia trebuie să fie un stil de viață, nu o simplă îndeplinire a unei obligații legaliste care se face din când în când. Pentru o viziune mai amplă asupra acestui subiect, vezi: Diac. Ioan I. Ică jr, *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine – Mărturiile Tradiției*, Editura Deisis, Sibiu, 2006.

Postul Mare, în apropierea Marelui Praznic al Învierii Domnului, reprezintă o concesie adresată celor care refuză sistematic apropierea de Euharistie, nicidecum o normă. Deasa sau rara împărtășanie a dat naștere unor dispute teologice de-a lungul timpului, iar militanții s-au grupat în două tabere: una conservatoare, care recomandă primirea Euharistiei în urma unei pregătiri duhovnicești riguroase și mai rare, și alta mai flexibilă, care recomandă împărtășirea deasă.

Mai ales în ultimii ani s-a format un obicei al credincioșilor de a împărtăși copiii. Deși, la suprafață, un lucru laudabil și pozitiv, această obișnuință nu rezolvă problematica îndepărtării credincioșilor de Taina Sfintei Împărtășanii. Tradiția Bisericii noastre arată că împărtășirea este destinată tuturor credincioșilor, iar chemarea preotului de la fiecare Sfântă Liturghie: „Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați” nu este o invitație formală, ci una reală. Este lipsită de temeii scuza credincioșilor care în baza unei închipuite *nevrednicii* refuză acest mare dar al Euharistiei, care arată, de altfel, o stare profundă de neînțelegere a propriului cult. Prezența în număr mare a credincioșilor la Taina Sfântului Maslu și ezitarea acestora de a se apropia cu aceeași frecvență de Euharistie sunt grăitoare în această privință.

Cărui fapt, dacă nu individualismului, pot fi atribuite aceste infirmități liturgice? Din nefericire, în multe dintre bisericile noastre, creștinii nici nu se mai cunosc între ei. Multe comunități creștine, mai ales la orașe, nu mai sunt caracterizate de unitate și cu greu mai pot fi numite comunități, întrucât, în înțeles creștin, termenul de *comunitate* se referă la membrii aceleiași biserici și care împărtășesc aceleași idealuri ale tradiției creștine. Multe dintre comunitățile creștine actuale sunt dispersate și străine de idealurile evanghelice. Vom da un singur exemplu în această privință. Sfintele Taine au reprezentat, în Biserica veche, mediul comuniunii dintre Hristos și Biserică. Astăzi, Sfintele Taine au devenit prilejul unor manifestări pietiste individuale sau a unor festivități de familie, cum este cazul Tainei Sfântului Botez și al Tainei Sfintei Cununii. Taina Sfântului Botez nu mai este receptată ca fiind sărbătoarea Bisericii (comunității) care primește un nou membru în sânul său, ci o sărbătoare privată, de familie³⁰. De multe ori, comunitatea nici nu are habar că s-a îmbogățit cu noi membrii, ca să nu mai amintim că cea mai mare parte a comunității care formează adunarea unei biserici nu participă la acest ceremonial. Același lucru este valabil și pentru Taine Sfintei Cununii, care a încetat să mai fie privită ca Taină a Bisericii, care veghează asupra unirii bărbatului cu femeia în cadrul duhovnicesc al instituției familiei. Din nefericire, accentul s-a mutat de la profunzimea esenței Tainelor spre latura exterioară și estetică prilejuită de aceste momente. Fotografiele, recuzita inter-

³⁰ Pr. Alexander Schmemmann, *Din apă și din Dub...*, p. 28.

locutorilor și, mai ales, ospățul care urmează ritualului constituie, în cele mai multe cazuri, centralitatea acestor evenimente, arătând, totodată, superficialitatea înțelegerii creștinismului actual.

Uniformitate și neuniformitate în slujirea liturgică

Tipicul reprezintă o serie de rânduieli și formule după care se săvârșește cultul divin public. În vechime constituia regula de rugăciune a unei comunități monahale, pe care starețul acesteia (*cel mai mare*) a întocmit-o după măsura duhovnicească a frățietății pe care o conducea, cu scopul de a fi de folos fiecăruia în parte în urcușul spiritual la care se angajaseră. Primii Părinți cunoscuți care au întocmit astfel de reguli au fost: Cuviosul Hariton (sec. III), Sfântul Eftimie cel Mare (sec. IV) și Sfântul Sava din Palestina³¹, al cărui nume a rămas intim legat de evoluția ulterioară a Tipicului Bisericesc.

Prin urmare, regula de rugăciune sau tipicul au apărut ca urmare a unei necesități practice, fiind destul de flexibil modificărilor, și se regăsește în variante diferite în tradiția ortodoxă. Cu toate acestea, scopul lor a rămas întotdeauna același: să facă accesibil misterul tainelor divine unei comunități istorice dintr-un anume loc și într-un anume timp. Ulterior, tipicul a căpătat o formulare standardizată cu valabilitate universală, dar care este încă flexibilă și supusă schimbărilor.

Părerile unor liturgiști contemporani cu privire la criteriul *uniformității* sunt, aparent, contradictorii. Părintele Schmemmann evidențiază că *uniformitatea* cultică a ceremoniilor și rugăciunilor nu este o condiție obligatorie a *unității*, iar Biserica n-a identificat vreodată regula ei de rugăciune cu vreun tip particular de cult, care ar fi limitat destul de serios evoluția sa ulterioară. Viața liturgică s-a dezvoltat treptat și și-a schimbat adesea formele de exprimare (nu ar fi foarte greu de demonstrat că acest proces este încă în desfășurare). Absența dezvoltării ar fi semnul unei scleroze fatale, în viziunea părintelui Schmemmann³².

Părintele profesor Ene Braniște, pe de altă parte, evidențiază criteriile *uniformității* sănătoase care nu afectează *unitatea* Bisericii. Riturile, forma și ceremoniile esențiale ale cultului, adică cele care reflectă învățătura de credință sau specificul cultului, au nevoie de o uniformitate cât mai deplină, în timp ce riturile secundare, neesențiale, care nu afectează doctrina ortodoxă și nici specificul bizantin, sunt exonerate de această condiție³³. Exagerările au fost întotdeauna condamnate de către Biserică, echilibrul rămânând întotdeauna nota dominantă.

³¹ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Dicționar de Cunoștințe Religioase*, Editura Andreiana, Sibiu, 2010, p. 465.

³² Pr. Alexander Schmemmann, *Introducere în Teologia Liturgică...*, p. 71.

³³ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgia – Suflul etern al Ortodoxiei în rugăciune*, Editura Andreiana, Sibiu, 2013, pp. 383-384.

Neuniformitatea liturgică în cadrul unei Biserici locale autocefale ridică însă unele probleme. Referindu-se la un astfel de cadru, în care amalgamul și varietatea liturgică sunt de nedorit, părintele N. Necula susține că orice abatere inovatoare a liturghisitorilor aduce mai degrabă o „pagubă” cultului, decât un progres³⁴.

Este adevărat că uniformitatea liturgică contribuie într-o măsură considerabilă la sentimentul de *unitate* între membrii aceleiași Biserici, cum arată ÎPS Dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului³⁵, iar abaterile liturghisitorilor marcate prin improvizații, inovații, omiteri sau adaosuri sunt, în general, de nedorit și condamnabile³⁶, dar, atunci când ne referim la practica liturgică a creștinilor ortodocși din întreaga lume, uniformitatea nu a fost niciodată dezideratul esențial pentru confirmarea unității. Uniformitatea care se cere cu adevărat creștinilor ortodocși de pretutindeni este cea doctrinară și cea legată de săvârșirea Sfintelor Taine, deși ar fi multe de spus și despre *neuniformitățile* prezente chiar și în aceste puncte comune.

Prin urmare, uniformitatea generală a cultului nu poate fi impusă și nici nu este de dorit, pentru că ea nu a existat niciodată. Uniformitatea doctrinară, în schimb, cere unanimitate între Bisericile ortodoxe surori.

Concluzii

Actele de cult au menirea de a face simțită prezența lui Dumnezeu în mijlocul unei comunități unite în același cuget și aceeași simțire, în care se revarsă harul Duhului Sfânt. Situația actuală a comunităților creștine pare încă destul de departe de realizarea acestor idealuri, iar părintele Alexander Schmemmann a surprins magistral insuficiențele care stau în calea acestui deziderat. Secularismul și individualismul sunt printre cele mai mari piedici care intervin în realizarea cu adevărat a Bisericii. Diviziunile dintre sacru și profan alterează înțelesul autentic al cultului și favorizează o percepție greșită, legalistă a raporturilor dintre *taină* și *har*. Îndeplinirea formală a unor obligații religioase atrage după sine o conștiință împăcată, dar egoistă. Sentimentul apartenenței aproape a dispărut, iar părintele Schmemmann atrage atenția că tocmai esențialul a fost trecut în plan secund într-o astfel de abordare specifică creștinului modern. Pentru a reveni la autenticitatea pleromei Trupului Tainic al Bisericii, este nevoie de a redobândi înțelesul acesteia

³⁴ Pr. Prof. Dr. Nicolae Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, ediția a II-a, vol. I, Editura Trinitas, București, 2014, pp. 23-24.

³⁵ † Dr. Laurențiu Streza, *Plinitu-s-a, Hristoase, Taina rânduielii Tale. Studii de Teologie Liturgică*, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 114.

³⁶ Pr. Nicolae Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, ediția a II-a, vol. I, Editura Trinitas, București, 2014, pp. 23-24.

ca unitate. Unitatea este realizată de către Hristos în cadrul unei comunități care respiră același duh: „Unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor” (Mt 18, 20).

Sfintele Taine sunt manifestări ale iubirii Preasfintei Treimi, care, în Atotmilostivirea Sa, revarsă harul peste credincioși. Primirea harului nu este o acțiune pasivă a celor credincioși, ci ea presupune o deschidere, ca răspuns față de această infinită dragoste. Înțelegerea Tainelor în termeni juridici, care presupun prezența unui „administrator” sau „săvârșitor”, a „materiei” și a „primitorului”, alterează sensul real al Tainei și sporesc confuzia credincioșilor care nu se mai consideră „mădularele” aceluiași Trup tainic, iar sacramentul este redus la o serie de acte liturgice cu „efecte” neîntârziate după ce vor fi fost îndeplinite „cele necesare”. Din această ecuație lipsește fondul care unește și care este Hristos, Cel care pe toate le umple cu Sine Însuși. Lumea văzută ca autonomă, nu ca epifanie a lui Dumnezeu, rămâne seculară și incapabilă de adevărată comuniune. Văzută însă ca descoperire a lumii ce va să fie, ne readuce în acea stare de comuniune și iubire care înainte de Întruparea lui Hristos a fost pierdută.

Viziunea părintelui Schmemmann asupra situației liturgice actuale poate părea uneori radicală, dar, în realitate, el dorește să atragă semnale de alarmă asupra modului superficial de interpretare a cultului, care a suferit transformări profunde în percepția curentă. Diviziunea sesizabilă între cler și popor, sacru și profan, Biserică și societate a devenit o normalitate anormală. O persoană care intră astăzi într-o biserică nu simte că prezența sa în acel loc este o chemare la con-celebrare și participare activă la *realizarea* Bisericii, ci este, mai degrabă, interesată de satisfacerea propriilor *necesități* religioase. Împotriva unui astfel de individualism nesănătos, scrierile părintelui Alexander Schmemmann reprezintă o gură de aer proaspăt și o oportunitate spre reflexie, o re poziționare corectă față de tradiția noastră ortodoxă autentică.

Icoana și Synaxa euharistică*

Protos. Calist (Cosmin Flaviu) MAGYAR

Abstract:

Like any other work of art, the church art is a language that expresses itself through its forms. The icon conveys its message through its form or style. In order to go beyond a purely aesthetic appreciation of this form, it is important to be aware of the data that determine it. The two fundamental elements that seem to determine the form or style of the icon are its *content and its function*. The icon plays an important role in the liturgical space. It represents the sight and knowledge of God. In worship, the icon reveals its functionality, its role as a catalyst of information, as a vector of the relationship between God and man and, last but not least, as an existential role model. From this perspective, it is easy to understand why the Orthodox icon is a guardian and transmitter of the revealed message, rather than an expression, among many others, of the artist's skill. The main objective of this paper is to identify and capitalize on the links between the icon and the Liturgy and to emphasize the idea that the function of the icon is liturgical, because the Liturgy represents for us the ultimate vocation of the arts; because the meaning of their common endeavor, and therefore their function, is to suggest the anticipation of *the Kingdom of Heaven*.

Keywords:

Liturgy, Icon, Iconography, Worship

Introducere

În liturghie se întâlnesc cerul și pământul, de aceea noi numim Liturghia *Dumnezeiasca Liturghie*, pentru că e lucrarea lui Dumnezeu în mijlocul lumii, în mijlocul poporului. Este cea mai mare lucrare care se împlinește în cer și pe

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

pământ, unde Dumnezeu coboară la om, în cea mai profundă smerenie și slavă în același timp, pentru a-l înălța pe om până la vederea și contemplarea celor mai înalte dimensiuni ale existenței sale. Sfânta Liturghie este o înălțare continuă a Bisericii la cer, la bucuria Împărăției lui Dumnezeu. „În locaș stând, ne închipuim că stăm în cer [...]” sunt cuvintele în care se exprimă însuși rolul sau destinația Bisericii și a slujirii ei divine, care este tocmai *Liturghia*, adică *lucrarea* (ἔργον) în care se descoperă și se împlinește simultan esența celor ce se lucrează. Sensul ultim al Liturghiei dumnezeiești este chiar *binele dumnezeiesc* pe care nu numai că ni-l descoperă, ci ni-l și dăruiește. Această frumusețe cosmică, cerească, supralumească care reiese din „Doamne, bine este nouă a fi aici”, este întregită de absolut tot: cuvânt, sunet, culori, timp, spațiu, mișcare, creștere, Liturghia devenind o unitate în care fiecare parte a ei este o treaptă spre înălțarea noastră și a întregii lumi sus, acolo unde ne înalță veșnic Domnul Iisus Hristos¹.

Iconografia accede la rangul de artă liturgică numai în măsura în care ea, prezentând Liturghia, reflectă taina Întrupării și tot ceea ce este legat de aceasta. Și, în același timp, ea își trage autenticitatea din rugăciunea Bisericii, unde trebuie să se manifeste o concordanță cu vorbele rostite. Imagine liturgică, icoana manifestă prezentul Liturghiei proclamat în texte: „Astăzi s-a plinit această Scriptură în urechile voastre” (Lc 4, 21). Fără a copia artele frumoase, Liturghia ortodoxă este „arta artelor”. Aceeași sevă hrănește Cuvântul, icoanele și cântările liturgice.

În sensul cel mai larg al cuvântului, locul teologic al icoanei este *Liturghia*, acolo unde ea întregeste propovăduirea Cuvântului prin propovăduirea Imaginii. Orice icoană de acest format își are în mod normal locul ei precis nu numai în interiorul edificiului bisericii, ci și în cadrul anului bisericesc. Synaxa euharistică și iconografia au aceeași lucrare: Liturghia săvârșește Sfintele Taine, iar iconografia le înfăptuiește în mod practic pentru credincioșii care le privesc.

Sfântul Nicolae Cabasila, sintetizând toată lucrarea sfântă a Liturghiei, spune:

Opera (*ergon*) lucrării Sfinte a Liturghiei este jertfirea sfințelilor daruri, care înseamnă faptul că devin Trupul și Sângele lui Hristos, iar scopul, sfârșitul (*telos*) este sfințirea credincioșilor care se împărtășesc cu ele, luarea iertării păcatelor și moștenirea Împărăției².

Alexander Schmemmann, referindu-se la originea liturghiei timpului ca la un cadru atotcuprinzător al rugăciunii Bisericii, cu originile în cultul sinagoga, este

¹ Alexander Schmemmann, *Euharistia. Taina Împărăției*, trad. de Pr. Boris Răduleanu, Sophia, București, 2012, pp. 197-198.

² Sfântul Nicolae Cabasila, *Explicări la Dumnezeiasca Liturghie*, Scrieri II, traducere și studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2014, p. 253.

expresia fundamentală și inițială a regulii de rugăciune (*lex orandi*) creștine. În ceea ce privește Euharistia, săvârșirea acesteia este plasată în cadrul liturghiei timpului, în așa fel încât, nefiind legată, nici determinată în mod esențial de timp, este „corelativă” timpului³.

În iconografia bisericilor, Cel ce are privirea întoarsă către comunitate, singurul, este Iisus Hristos, precum și din reprezentarea Născătoarei de Dumnezeu. Toți ceilalți sfinți sunt zugrăviți din profil sau parțial, doar trei sferturi. Această tradiție iconografică exprimă locul central al lui Hristos, privirea Lui fiind viața și comuniunea cu El. De aceea, tradiția iconografică a stabilit un ansamblu de caracteristici ale icoanei lui Hristos, regăsite în mozaicuri, picturi murale și icoane portabile: evocarea condiției cerești a lui Iisus Hristos, comuniunea la care cheamă prin privirea Sa, gestul mâinii ce binecuvântează și mesajul pe care îl proclamă. Gestul binecuvântării recapitulează tot ceea ce zice Sfânta Scriptură despre mâna lui Dumnezeu: gesturile de creație, de vindecare și de bunățate împlinită prin Hristos, înainte și în timpul venirii Sale pe pământ. Astfel, tot ceea ce este înfățișat prin icoana lui Hristos și prin programele iconografice ale Bisericilor este realizat și împlinit în și prin Liturghie, care, în totalitatea sa, reprezintă venirea Domnului înviat la comunitatea Sa. De asemenea, în reprezentarea lui Hristos ținând Cartea deschisă sau un sul, apare pe două pagini un text din Scriptură. Alte inscripții figurează în fundalul reprezentării cu inițialele Domnului și deseori cu numele cu care S-a revelat Dumnezeu lui Moise: „Cel ce este”. Dacă Hristos ține o carte închisă în reprezentarea icoanei, aceasta este ansamblul Scripturilor care este semnat în acest mod, adică Cuvântul lui Dumnezeu⁴.

Zona mediană a lăcașului de cult oferă icoana amplă a Bisericii luptătoare, începând cu sfinții militari și mărturisitori, continuând cu doctorii fără de arginți și încheind cu sfinții cuvioși, nevoitori. Dacă în zona superioară avem redate evenimentele esențiale ale economiei mântuirii, în zona mediană regăsim participarea concretă a Bisericii la darurile mântuirii, venită prin Hristos. Jertfa, mărturisirea, nevința, rugăciunea neîncetată, acestea sunt treptele pe care omul urcă spre Împărăția lui Dumnezeu⁵.

Sfântul Ioan din Kronstadt numește Ușile Împărătești „ușile Împărăției cerurilor, ale cerului, ale raiului” și ne explică din ce motiv este închipuită pe ele Buna Vestire a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Deoarece Buna

³ Alexander Schmemmann, *Introducere în Teologia Liturgică*, trad. de ieromonah Vasile Bârbu, Sophia, București, 2009, p. 102.

⁴ Pr. Prof. Dr. Marcel Metzger, „Liturghia ca icoană a darurilor lui Dumnezeu” (trad. Ierom. Dr. Vasile Birzu), în *Revista Teologică*, anul 18 (90), ianuarie-martie 2008, pp. 358-359.

⁵ Leonid Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, studiu introd. și trad. de Teodor Baconsky, Anastasia, București, 2009, p. 258.

Vestire reprezintă începutul mântuirii noastre, datorită căreia s-au deschis ușile Împărăției cerurilor pentru oameni. Preasfânta Născătoare de Dumnezeu ne-a deschis raiul, fiind ea însăși Ușa prin care intrăm în rai, datorită Întrupării din ea a Fiului lui Dumnezeu. De asemenea, ușile împărătești îi înfățișează pe Fecioara Maria și pe Arhanghelul Gavriil, acest lucru însemnând că îngerii, amestecându-se cu oamenii, au format o singură Biserică. Evangheliștii, zugrăviți și ei pe ușile împărătești, reprezintă vestirea mântuirii noastre, ei fiind îndrumătorii care ne indică drumul spre Dumnezeu și cărora le datorăm credința în Domnul Iisus Hristos⁶.

Sfântul Andrei Rubliov a pictat în Catedrala Adormirii Maicii Domnului din Vladimir, pe bolta naosului „dreptii ținuți în mâna lui Dumnezeu”, o mulțime de sfinți cu cununi, strânși într-o mână puternică. Către această mână se îndreaptă, din toate direcțiile, alte cete ale dreptilor, chemate de trâmbițele îngerilor, orientate în sus și în jos. În acest mod se confirmă în Biserică unirea sobornicească, lăuntrică, chemată să învingă fărâmițarea haotică a lumii. Un sobor al întregii făpturi, o pace universală care îi va cuprinde și pe oameni și pe îngeri și pe toată făptura este ideea de bază reflectată în biserici de arta religioasă și care domină atât arhitectura, cât și pictura veche⁷.

Prin natura sa, arta bisericească este o artă liturgică. Arta liturgică nu numai că servește drept cadru cultului, dar îl și completează conformându-i-se în totalitate. Atât prin conținut, cât și prin simboluri arta sacră și Liturghia alcătuiesc un întreg ritual liturgic, care este văzut ca o icoană a vieții Mântuitorului. Totul în cult, prin lucrarea Duhului Sfânt, este într-o armonie perfectă: cuvântul, cântarea, pictura, arhitectura. Din forme de artă cu scopuri diferite, ele se transformă în mijloace variate de exprimare, fiecare în propriul domeniu, al unuia și aceluiași lucru – esența Bisericii. În Sfânta Liturghie, icoana și simbolul aparțin amândouă una alteia, niciuna nu urmează drumul ei propriu, ambele devenind prin mijlocirea Duhului Sfânt descoperiri ale lui Hristos, punți între două lumi, făcând posibilă legătura între Dumnezeu și om⁸.

Părintele Alexander Schmemmann subliniază că simbolismul real, liturgic, cel înrădăcinat în credința însăși, cel inițial, atribuit slujirii divine în întregul ei, este de fapt, prin intuiția din conștiința credincioșilor, un *symbolism al Împărăției*.

⁶ Sfântul Ioan din Kronstadt, *Liturghia – cerul pe pământ. Cugetări mistice despre Biserică și cultul divin ortodox*, trad. de Boris Buzilă și studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2002, p. 160.

⁷ Evgheni N. Trubețkoi, *3 eseuri despre icoană*, trad. de Boris Buzilă, Anastasia, București, 1999, p. 15.

⁸ Lect. Univ. Dr. Ciprian Streza, „Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur – Icoană a împărăției și Prezență sacramentală”, în *Revista Teologică*, anul 17 (89), octombrie-decembrie 2007, p. 187.

Trăirea sfințeniei bisericești este exprimată adânc de *perceperea ortodoxă a locașului* și a iconografiei nedespărțite de el, așa cum s-au format în epoca bizantină. „În locaș stând, de fapt în cer stăm...”. Locașul creștin a apărut din trăirea „adunării în Biserică”, adunare considerată *cerească*, iar locașul, acel „cer pe pământ”, care alcătuiește „adunarea în Biserică” prin simbolul care unește cele două *realități*, cele două dimensiuni ale Bisericii, „cerul” și „pământul”. Această viziune asupra locașului parcurge întreaga istorie a Bisericii fără a ține seama de întreruperile apărute în tradiția reală a arhitecturii și iconografiei bisericești. Astfel, cum arată părintele Schmemmann, locașul devine un întreg care unește și co-supune toate elementele unul altuia: spațiul și forma locașului, așezarea icoanelor și legătura dintre ele, tot ceea ce ține de organizarea și construirea sa. Prin simbolul împărăției, prin „epifania” lui, transpune fapătura transfigurată și preamărită, întrupată în icoană. De aceea, Biserica interzice transformarea icoanei în „simbolism de preînchipuire” sau în alegorie, deoarece ea descoperă (de la grecescul ἐπιφανέω – descoperă), în aceeași măsură în care ea e părtașă cu cel pe care îl descoperă, în măsura în care ea însăși e prezență și participare. Chiar dacă am intra într-o biserică aflată într-o stare pustie și kenotică, am simți cu toată ființa că locașul și icoanele s-au născut din *trăirea vie a cerului*, din părtașia la „bucuria, pacea și dreptatea în Duhul Sfânt”, așa cum a definit Împărăția lui Dumnezeu Sfântul Apostol Pavel⁹.

Sfântul Maxim Mărturisitorul vede „mistagogia” ca o inițiere în gnoza misterului lui Hristos revelat sau întrupat, atât în rațiunile creaturilor, cât și în cuvintele Scripturii și în simbolurile liturgice și în Sfânta Liturghie. Metoda mistagogiei este „theoria” anagogică. Ca urmare, există o mistagogie contemplativă cosmică, scripturistică și liturgică, iar pentru Sfântul Maxim, mistagogia liturgică este o „introducere în mister plecând de la Liturghie”. Altfel spus, ea este o introducere în gnoza misterului printr-o serie de contemplări ale lăcașului bisericesc și riturilor sinaxei euharistice. Prezența misterului invizibil în mod vizibil-sensibil se realizează prin amprentă sau figură (τύπος), imagine (εἰκόν) și simbol (σύμβολον), termeni prin care realitatea este făcută, într-un anume fel, prezentă de semn. Sfântul Maxim situează simbolismul liturgic în viziunea de ansamblu a tradiției patristice, pentru care istoria religioasă a umanității are trei etape: în Vechiul Testament, ca figură sau „umbră”, în Noul Testament, ca imagine sau icoană, iar ca „adevăr” sau realitate deplină în eshaton¹⁰.

⁹ Alexander Schmemmann, *Euharistia. Taina Împărăției*, trad. de Pr. Boris Răduleanu, Sophia, București, 2012, pp. 57-58.

¹⁰ Diac. Ioan I. Ică jr, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului. Integrala comentariilor liturgice bizantine. Studii și texte*, Deisis, Sibiu, 2011, p. 23.

Sensul liturgic-educativ al icoanei

Liturghia bizantină este de neconceput fără icoana lui Hristos. Hristos Cel consumat este Cel privit și invers. Cu alte cuvinte, Sfânta Liturghie nu se poate desfășura fără rugăciuni sau fără icoane. Atunci când nu se săvârșește în biserică, sunt necesare: un antimis pe care este zugrăvită punerea în mormânt a Domnului, o icoană a Mântuitorului Hristos și o icoană a Maicii Domnului, spre care privesc credincioșii și la care se roagă. Sfintele icoane au în principal rolul de călăuzire și întărire în dreapta credință. Sfântul Vasile cel Mare spune că „ceea ce aduce cuvântul prin istorisire la auz, tot aceea înfățișează și arată pictura în mod tăcut ochilor” și tot el a dat formula pe care a adoptat-o Sinodul VII Ecumenic: „Cinstirea chipului trece la cel zugrăvit”¹¹.

Icoana ortodoxă are evident și o funcție liturgic-doxologică, prin faptul că ea deține un rol important în cadrul Sfintei Liturghii, deoarece face trecerea de la predica prin cuvânt la predica prin imagini sau de la cuvântul lui Hristos la fața Lui, astfel ca în momentul culminant credincioșii să ajungă la unirea deplină cu El prin Sfânta Împărtășanie. Prezența Mântuitorului Iisus Hristos în Sfânta Liturghie îi conferă icoanei un loc special, între prezența catafatică, prin cuvântul Evangheliei, cântările liturgice, predica preotului, și prezența Sa apofatică, prin prefacerea elementelor euharistice. Părintele Dumitru Stăniloae consideră că „așa cum nu se poate săvârși Sfânta Liturghie fără rugăciuni, la fel nu se poate săvârși fără icoane”. Toate faptele mântuitoare ale Domnului Iisus Hristos sunt actualizate în Sfânta Liturghie prin programul iconografic desfășurat între absida din dreapta bisericii (icoana Nașterii Domnului) și absida din stânga (icoana Învierii Domnului), adică de la Întrupare până la Înălțarea la cer, ajutând astfel credincioșii să rememoreze întreaga viață a Mântuitorului. De fapt, există o relație interioară între cuvântul liturgic și chipul în icoană, pentru că amândouă oferă o mărturie convergentă despre jertfa și biruința asupra morții, pe care le-a înfăptuit Fiul lui Dumnezeu întrupat.

Funcția liturgică a icoanei este inseparabilă de cea doxologică, deoarece, pe de o parte, credincioșii, după ce au avut experiența unirii cu Hristos în timpul Sfintei Liturghii și au primit Preacuratele Taine, slăvesc pe Dumnezeu, mulțumind¹² pentru aceasta, pe de altă parte, icoanele înseși conțin sau reflectă din „lumina taborică”, cea care îi îndeamnă pe credincioși la doxologie.

¹¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 110.

¹² Textul euharistic al anaforei bizantine, „scoțându-ne pe noi din rătăcirea idolilor, ne-a adus la cunoașterea Ta, a adevăratului Dumnezeu și Tată”, invocă darurile revelării absolute ale lui Dumnezeu ca motive de mulțumire. „Omul poate mulțumi și poate binecuvânta doar pentru că a fost *dăruit* cu adevărata cunoaștere ce a avut-o în rai și pentru că se bucură acum de adevărata

Mai mult, Sfânta Liturghie însăși este un imn de preaslăvire adus Mântuitorului, în care se aduce iubirea și recunoștința credincioșilor prin intermediul Sfintelor Icoane¹³.

Vorbind despre rolul învățătoresc al sfintelor icoane, Sfinții Părinți amintesc și de felul emoționant în care ele ne sădesc învățăturile credinței, dar și exemplele de împlinire a învățăturilor de către sfinți. Așadar, cei zugrăviți în sfintele icoane devin prezenți în locașul bisericesc. În același sens, Sinodul de la Constantinopol din 860 subliniază: „Ceea ce Evanghelia ne spune prin cuvinte, icoana ne vestește și ne face prezent prin culori”. Icoana este o „conducătoare a harului”, căci „fiecare icoană primește prin sfințire harul Sfântului Duh” și astfel devine un ajutor și un sprijin important pentru credincioși. Slujba de sfințire a icoanei, prin chemarea Duhului Sfânt asupra ei, confirmă încrederea credinciosului în puterea ce iradiază din prototip asupra lui prin icoană. Sfântul Ioan Damaschin caracterizează icoanele ca fiind „pline de puterea lucrătoare a lui Dumnezeu și de har, căci numele celui care este zugrăvit e chemat asupra lor într-un fel de epicleză”¹⁴.

În cadrul Synaxei euharistice, întâlnirea tainică cu persoanele reprezentate în icoane este ca un fel de pregătire spre întâlnirea mai deplină cu Hristos în Taina Euharistiei, icoanele fiind și mijloace de întărire în dreapta credință. Așadar, Hristos și faptele Lui trebuie să domine spațiul principal al locașului bisericesc, în apropiere fiind Preacurata Sa Maică, iar în locuri mai depărtate aflându-se diferite categorii de sfinți, fiecare într-o singură icoană. Este de remarcat faptul că tematica principală, multiplu reprezentată a icoanelor, este hristologică. În acest sens, lucrarea mântuitoare a lui Hristos se prelungește în tot cursul Liturghiei și se aplică și celor ce cred și vin la întâlnirea cu El în biserică. Sfinții ne deschid perspectiva îndumnezeirii noastre asemenea celei a lor și ne arată urmările lucrării mântuitoare a lui Hristos în trecut, îndemnându-ne să le urmăm exemplul de înduhovnicire, și ne confirmă ajutorul lor prin prezența lor reprezentată în icoane¹⁵.

Sfintele Icoane se consideră a fi unul dintre cele mai bune mijloace pentru intuirea realităților spirituale creștine. O icoană este, prin chipul Sfântului zugrăvit, reflectarea marilor adevăruri creștine, pentru că numai în perspectiva acestor adevăruri al căror trăitor a fost, sfântul din icoană își capătă înțelesul lui deplin. Din această perspectivă reiese marea utilitate pe care Sfintele Icoane o au pentru

descoperire a lui Dumnezeu și de nemijlocita Lui prezență în cult, prin venirea Sfântului Duh”, cf. Ciprian Ioan Streza, *Anafora Sfântului Vasile cel Mare...*, p. 285.

¹³ Pr. Ștefan Buchiu, „Dimensiunea apofatică a Icoanei ortodoxe”, în *Învățătura despre sfintele icoane reflectată în teologia ortodoxă românească*, vol. I, Studii și articole, Basilica, București, 2017, pp. 465-466.

¹⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, pp. 112-113.

¹⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, pp. 115-116.

educația religioasă a credincioșilor. Caracterul instructiv și educativ al icoanei a fost arătat chiar din primele veacuri creștine. Sfântul Grigorie cel Mare spune: „Ceea ce Scriptura este pentru cei ce știu să citească, este icoana pentru neștiutorii ce învață din aceste icoane drumul pe care trebuie să-l urmeze”. Mai mult, se poate spune că atunci când ne aflăm în fața icoanelor suntem chiar în prezența plină de har a sfântului înfățișat. Ele aduc prezența sfântului în timpul și spațiul nostru, motiv pentru care icoanele sunt considerate nu numai mijloace de educație, ci și mijloace harice. Această însușire a icoanelor de a fi purtătoare de har constituie temeiul de competență al cultului pe care noi, creștinii, îl dăm¹⁶.

O imagine sacră arată înfățișarea veșnică a unui eveniment sau a unei persoane, ea ne dezvăluie sensul său dogmatic și locul său în înlanțuirea evenimentelor mântuitoare ale economiei divine. Icoanele Mântuitorului și ale Preasfintei Născătoare de Dumnezeu răspândesc prin ele însele, deja, plenitudinea acestei economii. Prin icoana unui Sfânt se vede nu numai locul și importanța sa în Biserică, ci și modul său personal de a-L sluji pe Dumnezeu, în calitate de apostol, profet, mucenic etc., exprimate prin atributele iconografice și prin culorile simbolice. Ca urmare, icoana ne arată termenul ultim și sensul profund al fiecărei vieți omenești: viața de martir, contemplativă, activă, arătându-ne astfel calea de urmat și mijloacele de a o îndeplini¹⁷.

Importanța cultică a icoanei reiese din faptul că ea nu poate fi separată de viața sacramentală a Bisericii, afirmându-se chiar o identitate de conținut și sens a icoanei și Liturghiei. Această importanță este reflectată și de legătura indisolubilă dintre icoană și Euharistie. În cadrul liturgic, la locul în care se desfășoară Euharistia, icoana este un semn spațial a ceea ce Liturghia redă prezentul în timp: anticiparea Împărăției eshatologice¹⁸.

Icoana ortodoxă are un sens liturgic care este exprimat prin însăși ființa sa și care dezvăluie faptul că valoarea ei cea mai importantă stă în puterea educativă a acesteia. De aceea, icoana redă o frumusețe duhovnicească, îmbinând ascetismul cu bucuria harului divin pe care aceasta îl revarsă. Astfel, icoana este un organ al Duhului Sfânt și criteriile ei sunt o caracteristică a prezenței Duhului Sfânt în Biserică. Ritmul alcătuirii ei, care împletește ascetismul cu bucuria luminii harice printr-o comunicare simbolică, aduce din cer harul Duhului Sfânt. Icoana aduce în Biserică prezența lui Dumnezeu și, de aceea, ea devine un sacrament în care

¹⁶Pr. Dumitru I. Belu, „Despre icoana ortodoxă”, în *Învățătura despre sfintele icoane reflectată în teologia ortodoxă românească*, vol. II – „Studii și articole”, Basilica, București, 2017, pp. 6-10.

¹⁷Leonid, Uspensky, „Icoana, vedere a lumii duhovnicești”, în *Ce este icoana?*, trad. de Vasile Manea, Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 26.

¹⁸Pr. Costache Buzdugan, „Învățătura ortodoxă despre cinstirea Sfințelor Icoane”, p. 81.

se actualizează viziunea dogmatică a energiilor luminoase necreate împărtășite făpturii. În acest sens, sensul liturgic al icoanei accentuează faptul că valoarea principală a icoanei stă în puterea ei educativă și nu în frumusețea ei artistică¹⁹.

Arta bizantină nu a încetat niciodată să se miște, arătând că trebuie să alerge continuu ca să rămână pe loc. „Pentru a-și prezerva locul său mimetic, care este un loc al mișcării, icoana a fost nevoită să se apere din toate părțile împotriva ispitelor unei *homoioima* ca *eidolon*, adică împotriva amenințării idolatre”, să nu cadă în categoria reprezentării, a ficțiunii sau a iluziei, pentru că ea nu aparține nici regnului însuflețit, nici celui neînsuflețit²⁰.

Sensul și limbajul icoanelor nu poate fi conceput în afara cadrului Bisericii ortodoxe și al Liturghiei sale. Aceasta se datorează faptului că ele sunt imagini liturgice, adică fiecare icoană reprezintă o sărbătoare din calendarul creștin sau un sfânt pomenit într-o anumită zi, deci sunt parte integrantă a slujirii liturgice și reprezintă *prezența dumnezeiască în cadrul creației*²¹.

Icoana, pentru conștiința creștină, este expresia ideală a ceea ce vrea să semnifice sintagma *teologia prezenței*. Ea prezintă experiența dogmatică, sacramentală, mistică și artistică a Bisericii, deoarece anticipează și prefigurează Împărăția lui Dumnezeu, o invocă și o revelează ca prezență reală și ca miracol în viața lumii. Icoana este altceva decât tabloul de artă și ea este acceptată în cultul Noului Testament ca „fereastră a slavei și a luminii cerești”, făcută să mijlocească prezența reală a prototipului pe care îl reprezintă. Ea descoperă realitatea transcendentă în fața ochilor și a credinței noastre²².

Aspectul eclesial al icoanei

„Biserica” („navă”, „hram” – templu) este locul desfășurării cultului și are un sens dublu: comunitate creștină și casă unde comunitatea se roagă lui Dumnezeu. Acest sens indică funcția și natura locașului ortodox: locul *Liturghiei*, unde comunitatea de credincioși se realizează ca Biserică a lui Dumnezeu. Astfel, Biserica este templu ca „cer pe pământ”, unde credincioșii intră în comuniune cu *veacul viitor*, adică împărăția lui Dumnezeu, prin participarea credincioșilor la

¹⁹ Pr. Ilie D. Moldovan, „Cu privire la icoanele ortodoxe”, în *Învățătura despre sfințele icoane reflectată în teologia ortodoxă românească*, vol. III – „Studii și articole”, Basilica, București, 2017, pp. 204-205.

²⁰ Marie-José Mondzain, *Imagine, icoană, economie. Sursele bizantine ale imaginarii contemporane*, trad. Măriuca și Adrian Alexandrescu, Sophia, București, 2009, p. 102.

²¹ Nikolai Ozolin, *Iconografia Ortodoxă a Cincizecimii*, trad. de Vasile Manea, Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 23.

²² Preot Ioan Bizău, „Incursiuni în teologia și arta icoanei”, în *Ce este icoana?*, trad. de Vasile Manea, Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 87.

cultul Bisericii. Sfântul Ignatie al Antiohiei consideră că, prin cultul ei, Biserica devine „unitate de credință și iubire”. În acest sens, atât arhitectura ortodoxă, cât și iconografia au o semnificație liturgică, o simbolistică ce o completează pe cea a cultului²³.

Biserica este locul care redă recapitularea tuturor în Hristos prin ordinea în care sunt așezate icoanele. Recapitularea este realizată într-o măsură pe seama sfinților și în curs de realizare pe seama noastră printr-o înaintare în asemănarea cu Hristos și prin apropierea până la unirea cu El. Locașul bisericii ca spațiu liturgic este pentru credincioși o lume creată transfigurată sau în curs de transfigurare, o lume în care nu există limite între trecut, prezent și viitorul eshatologic, între pământ și cer, între creat și necreat. Icoanele contribuie, în mare măsură, la trăirea acestui caracter al locașului bisericesc²⁴.

Sfântul Maxim Mărturisitorul atribuie mai multe sensuri Sfintei Biserici. În primul rând, o vede ca pe „o întipărire și o icoană a lui Dumnezeu”, pentru că puterea și înțelepciunea Sa se răsfrânge asupra credincioșilor; în al doilea rând, este o întipărire a lumii inteligibile și sensibile, având ca simboluri sanctuarul, respectiv, naosul. Este de asemenea o icoană a omului, pentru că imită sufletul prin sanctuar și trupul prin naos. Este o întipărire și icoană și a sufletului înțeles în el însuși, deoarece prin sanctuar are slava părții lui contemplative și prin naos, podoaba părții lui practice. Prima intrare a Sfintei Sinaxe în Biserică indică, la modul general, prima venire a lui Hristos, iar la modul particular, întoarcerea prin El și împreună cu El a celor intrați de la necredință, răutate și necunoaștere la credință, virtute și cunoaștere²⁵.

Referindu-se la așezarea icoanelor în locașul bisericesc, Părintele profesor Dumitru Stăniloae descrie biserica Nea, zidită de împăratul Vasile I în palatul imperial și sfințită în 881 de către Patriarhul Fotie. În cupola centrală a bisericii este zugrăvit Hristos Pantocratorul²⁶, Care îi cuprinde cu privirea și îi îmbrățișează pe toți: pe îngeri (corespund viziunii profetului *Iezechie* 1, 5 și a profetului *Isaia* 6, 1-2, viziune reflectată apoi de Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Ioan Gură de Aur în Heruvic, ce însoțește Vohodul Mare), pe sfinți (aflați într-un registru inferior

²³ Pr. Alexander Schmemmann, *Liturghie și viață. Desăvârșire creștină prin intermediul experienței liturgice*, trad. de Pr. Viorel Sava, Basilica, București, 2014, p. 32.

²⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 130.

²⁵ Diac. Ioan I. Ică jr, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului...*, p. 232.

²⁶ „Dacă arhitectura și iconografia bisericilor bizantine își găsesc scopul și unitatea lor în icoana lui Hristos, punct suprem de convergență, ele trimit și înspre crucea care, împreună cu Învierea, constituie centrul dumnezeieștii Liturghii. În centrul crucii, ce împrumută bisericii forma sa, se găsește Hristos Pantocrator, Stăpânul Universului și Unul din Sfânta Treime [...]. El este Cel Înviat, plin de slavă, ce adună sub El lumea văzută și cea nevăzută”, cf. Michel Quenot, *De la icoană la ospățul nupțial...*, p. 49.

celui al îngerilor) și pe credincioșii aflați în biserică. Pe pendantivele cupolei care leagă cupola cu spațiul naosului sunt pictate icoanele celor patru Evangheliști, care ne-au transmis învățătura Mântuitorului, iar pe pereții laterali, mai jos, se află sfinții care L-au iubit mai presus de orice pe Hristos și care s-au apropiat de El încă din viața pământească. În biserică, chipurile sfinților sunt așezate într-o anumită ordine, cupola fiind locul Bisericii Biruitoare, iar zona de mai jos reprezentând chipul Bisericii Luptătoare: patriarhii, învățătorii Bisericii și preoții sunt zugrăviți în naos, aproape de absida principală sau în nișele aflate imediat sub cupolă. Martirii sunt grupați într-o anumită ordine și sunt așezați pe arcurile principale ale cupolei, pe pereții, coloanele și bolțile din naos. Asceții, cuvioșii și sfinții locali sunt pictați în partea de apus a bisericii, aproape de intrare. Dacă locul privilegiat este al Mântuitorului, rangul al doilea este al chipului Născătoarei de Dumnezeu. Lucrarea mântuirii, a cărei actualizare se încheie pe altar, ia începutul de la Întruparea Sa în sânul Maicii Sale, fapt zugrăvit în absida altarului²⁷. Pe iconostase, Hristos este reprezentat în centrul liturghiei cerești, iar cei aleși își întorc fețele către El. Privirea Îi este îndreptată spre adunare. Cu mâna Sa dreaptă îi binecuvântează, iar în stânga ține Sfânta Scriptură. Ansamblul acestor atitudini se regăsește aproape în toate diferitele înfățișări ale lui Hristos din icoanele din biserici. Reunirea acestor elemente exprimă vizibil și în cel mai expresiv mod cu putință „covârșitoarea bogăție a harului Său” (*Ef*2, 7). Căci prin Liturghie și prin Sfintele Taine săvârșite, în aceste biserici astfel împodobite se coboară „nemărginitul har pe care Domnul l-a revărsat” peste poporul Său (*2 Co* 9, 14).

Iconostasul²⁸, punte spre nevăzut, uniune a umanității cu divinitatea, realizată în Hristos, „descoperă privirii imaginea «Celui ce este²⁹ și Celui ce vine», Marele Preot ce transformă prin Duhul Sfintele Daruri în Trupul și Sângele său,

²⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, pp. 127-128.

²⁸ Despre iconostas s-a scris foarte mult, dar lucrările teologice care vizează în mod direct iconostasul aparțin în cea mai mare parte secolului al XX-lea și dintre autorii ruși care au și avut inițiativa studiului aprofundat al teologiei iconostasului, se pot aminti: Pavel Florensky, Leonid Uspensky, Eugen Trubețkoi, Paul Evdochimov, Vladimir Lossky, Serghei Bulgakov, N. Ozo-lin, Alexander Schmemmann, Natalie Labreque Pervouchine. Teologii greci care și-au adus și ei contribuția la cercetarea iconostasului sunt: Arhimandritul Vasilios, P. Trembelas și I. Fundulis, iar în Occident au scris despre iconostas următorii: Michel Quenot, Egon Sendler, Christoph Schonborn, Joseph Dwirnik, Karl Christian Felmy, iar dintre teologii români care au contribuit la aprofundarea teologiei iconostasului: Petre Vintilescu, Ene Braniște, Dumitru Stăniloae, Bartolomeu Anania, Dumitru Popescu, Ioan Ică jr, Nicolae Necula.

²⁹ „Eu sunt Cel ce sunt” (*Iș* 3, 14) Ὁ ὢν! Această inscripție pe nimbul icoanei lui Hrisios – înfricoșătorul Nume al lui Iahve (aparținând naturii divine a lui Hristos), descoperit lui Moise în rugul aprins – exprimă plenitudinea ființei și a vieții. [...] Ὁ ὢν! este de asemenea și Ce Se oferă în Euharistie, un nou rug aprins care face din fiecare ucenic credincios un vas sfânt, după modelul Fe-cioarei Semnului, ce-L poartă pe Emanuel în sânul ei. [...] Ὁ ὢν, Hristos îi cheamă pe oameni la

Noul Legământ între Dumnezeu și oameni”. El se deschide printr-o ușă centrală cu două uși batante destinate numai preoților, numite „uși împărățești”, marcând de fapt intrarea în Împărăție. Marile iconostase clasice prin cele cinci rânduri recapitulează și actualizează istoria mântuirii, cuprinzând trecutul, prezentul și viitorul, Vechiul Testament, Noul Testament și eshatologia. Iconostasul proclamă Întruparea și pogorârea Duhului Sfânt, care-i unește pe credincioși în Biserică și manifestă intrarea progresivă a Treimii între oameni până la ridicarea lor la cer. Totul pare să conveargă spre *Marele Deisis* (cuvântul grecesc înseamnă *mijlocire*), care domină ușile împărățești, de unde iese preotul să împartă Sfintele Daruri³⁰. Icoana Deisis propune de fapt o fuziune a timpului, ea adunând toate timpurile și toate locurile, fiind un creuzet, un vas al oamenilor până la Parusie. Icoana sfințește lumea actuală și, percepută în credință, sfințește și spațiul care o conține, permite revărsarea luminii, a Duhului Sfânt³¹.

La fel ca și pe iconostas, preotul reconstituie la proscomidie pe disc icoana Deisis. Sfântul Agneț (însemnat cu o cruce ce poartă însemnele IC XC, *Iisus Hristos*, NIKA, *Biruitoarul*), având simbolul Mielului, este așezat în mijlocul altor părțile triunghiulare (miride), între care prima o reprezintă pe Maica Domnului, a doua pe îngeri, a treia pe Înaintemergătorul Ioan, care-i precede pe Apostoli. Părțile pentru sfinți, pentru vii și pentru cei adormiți sunt așezate pe disc într-o ordine ce amintește de descrierea Mielului din *Apocalipsa* (6, 9), în care steluța simbolizează cele patru animale, sfinții trimit cu gândul la corurile cerești, apoi apar dreptii uciși datorită credinței lor. În mod simbolic, întreaga Biserică se află adunată pe disc, în jurul Agnețului. „Cei vii și cei adormiți se alătură sfinților, timpul și spațiul amestecându-se. Subiect și obiect al jertfei, Hristos Se oferă împreună cu Universul întreg, Trup întreg”³².

Locașul Bisericii este înzestrat cu o anumită iconografie, iar icoanele au un conținut clar, concret, precum și un anumit loc în cadrul actelor serviciului liturgic și divin. Spațiul Bisericii, în ceea ce privește ornamentarea icoanelor, este în directă legătură cu Sfânta Liturghie, provenind chiar din aceasta și aduce prezența liturgic-sacramentală a lui Iisus Hristos, a Maicii Domnului, a îngerilor și a sfinților pictați. De asemenea, ordinea icoanelor are caracter liturgic care este legată de scopul ei didactic, pentru trăirea cu atenție, conștientă, a slujbelor

ființă, îi invită să treacă *de la chip la asemănare*, adică să devină persoane în comuniune, oameni în adevăratul sens al cuvântului”, cf. Michel, Quenot, *De la icoană la ospățul nupțial...*, pp. 301-302.

³⁰ Michel Quenot, *De la icoană la ospățul nupțial...*, pp. 56-61.

³¹ Idem, *Învierea și Icoana*, trad. de Pr. Dr. Vasile Răducă, Christiana, București, 1999, p. 252.

³² Idem, *De la icoană la ospățul nupțial...*, p. 73.

dumnezeiești, ordine care corespunde istoriei sfinte și mesajului pericopelor biblice din sfera sărbătorilor liturgice³³.

Icoana ortodoxă se încadrează perfect în cartea Revelației supranaturale, reprezentată de iconografia ortodoxă ce împodobește bisericile. Icoana este efectiv parte din Biserică și nu reprezintă doar o creație exclusivă a ei, fiind foarte personalistă și revelatoare a tainei mântuirii, a harului Sfințelor Taine, a urcușului duhovnicesc prin sărbătorile anului bisericesc. Apofatismul Bisericii, care este „trup al lui Hristos” și „templu al Duhului Sfânt”, sau taina ei, se prelungește și se actualizează în Sfintele Icoane, prin intermediul cărora Sfinții își fac simțită prezența în jurul Mântuitorului Iisus Hristos, pentru a dărui din duhul lor credincioșilor ce își aduc, la rândul lor, jertfa prin preot, jertfa euharistică.

O biserică lipsită de icoane și de chipul Mântuitorului, precum și de fețele Sfinților Lui, este foarte săracă în lucrarea sa de actualizare a mântuirii obiective și nici nu poate să-și mai atingă în întregime scopul de a realiza unitatea ce va caracteriza Împărăția cerurilor. De aceea, dacă Biserica îi va învăța pe credincioși nu numai prin cuvintele Evangheliei, ci și prin cuvintele Lui Hristos întruchipate în sfinți, Biserica va actualiza toată bogăția iconomiei Fiului lui Dumnezeu întrupat, oglindită în Liturghia pământească, nedespărțită de Liturghia cerească.

În concluzie, icoana nu poate fi propriu-zis desprinsă de mediul eclesial, deoarece ea însăși constituie unul din modurile prezenței lui Hristos în cadrul Sfintei Liturghii și este o treaptă necesară pe drumul ascendent al împărtășirii de Hristos. Deci, icoana își descoperă adâncimea de taină în deplină consonanță și în prelungirea Tainei Euharistiei, iar apofatismul icoanei ortodoxe, asemenea apofatismului eclesial, include diferite trepte sau intensități, în funcție de viața duhovnicească a credinciosului care se roagă înaintea ei³⁴.

Fereastră spre absolut și ieșire din timp

Preafericitul Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, afirmă cu tărie că „icoana cheamă la rugăciune!” în contextul celebrării liturgice, dar și a mărturisirii credinței care i-a dat naștere. Folosirea icoanelor și a tuturor simbolurilor liturgice arată caracterul de pomenire al celebrării euharistice hristocentrice, ceea ce a confirmat Mântuitorul Iisus Hristos când a instituit Euharistia sau Cina cea de Taină: „Aceasta să o faceți spre pomenirea Mea” (1 Co 11, 24). Așadar, icoana reamintește credincioșilor din Biserică că Hristos este prezent în mijlocul comunității liturgice sau euharistice adunată în numele Lui (Mt 8, 20; 18, 20).

³³ Prof. Evangelos D. Theodoru, „Estetica Teologică a icoanelor și importanța lor ecumenică”, pp. 258-259.

³⁴ Pr. Ștefan Buchiu, „Dimensiunea apofatică a Icoanei ortodoxe”, pp. 464-465.

Deși icoana Lui este privită de ochii trupești, ea vizează în primul rând pe cei sufletești, ai credinței, prin prezența pneumatică sau harică a lui Hristos, în Duhul Sfânt. Prin urmare, „icoanele suntenerate ca ferestre spirituale vizibile ale prezenței nevăzute a lui Hristos”³⁵.

Fereastră spre Împărăție, icoana nu reține, ci permite traversarea și „traduce duhovnicescul și transcendentul”³⁶. Privirea icoanelor întărește rugăciunea și cântarea credincioșilor, din care nu lipsește Duhul lui Hristos, și înalță cugetul dincolo de ele, la Hristos Însuși, înconjurat de îngerii și de sfinții Lui. Părintele Stăniloae subliniază faptul că această trăire a lui Dumnezeu, a Născătoarei de Dumnezeu și a legăturii cu sfinții, prin privirea icoanelor lor, dar și prin chemarea numelui lor, e apofatică, așa cum întreaga Liturghie e apofatică³⁷, deoarece unește trecutul cu prezentul și viitorul eshatologic etern. Icoana însăși e apofatică, pentru că prilejuiește legătura celui ce o privește, prin contemplare, cu realitatea vie, tainică, de dincolo de simțuri a lui Dumnezeu sau a sfinților reprezentați, plini și ei de Dumnezeu, Cel cu neputință de definit. Icoana este un chip al eternității vii, deoarece prin icoană transpare și Dumnezeu, Cel ce nu are început și sfârșit și margine în puterile Lui, fiind chip prin care transpare infinitatea lui Dumnezeu. Eternitatea aceasta ce transpare prin icoane, revărsată în trup, ridică și trupul la viața eternă prin învierea trupului asumat de Fiul lui Dumnezeu. Nu numai prin faptul că ne arată eternitatea personală, dar și prin faptul că ea ne arată eternizarea trupului, căci iconografia este „metafizica existenței concrete”³⁸.

Timpu se oprește când intrăm plenar în Liturghie și în icoană; acestea scot din timp și din starea coruptibilă inerentă acestei lumi ceea ce înseamnă pregustare a veșniciei.

„Iar dacă prin cele ce se văd se privesc cele ce nu se văd, cum s-a scris, cu mult mai vărtos vor fi înțelese prin cele ce nu se văd cele ce se văd, de către

³⁵ Preafericitul Daniel, Patriarhul BOR, „Icoanele ortodoxe, oglinzi ale luminii veșnice”, pp. 12-13.

³⁶ „Împăratul Constantin Pogonat a fost silit de ostașii lui să-și ia cogovernatori pe cei doi frați ai săi pentru a reproduce pe tronul imperial *chipul* Treimii, pentru a face din omenesc icoana dumnezeiescului și a-l trăi. La fel, spre deosebire de cultul grec al eroilor divinizați, bazileul bizantin, când se întorcea victorios din bătăliile sale, punea în carul triumfal o icoană, iar el mergea alături, pe jos. El traducea astfel în simbol prezența transcendentului: Dumnezeu este Împăratul cel adevărat – bazileul nu este decât replica Sa”, cf. Paul Evdochimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. de Gabriela Moldoveanu, Sofia, București, 2015, p. 291.

³⁷ Dumnezeiasca Liturghie zdrobește idolii noștri despre Dumnezeu și înalță înaintea noastră icoana Lui mântuitoare, Cuvântul „Care este icoana Dumnezeului Celui nevăzut” (*Col 1, 15*). Toate elementele liturgice au caracter apofatic: „Teologia îl arată pe Cel negrăit, Icoana pe Cel nevăzut, Sfințenia pe Cel necuprins”; cf. Arhimandritul Vasiliios, *Intrarea în Împărăție sau modul liturgic*, trad. de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică și Protos. Paisie, Deisis, Sibiu, 2007, p. 73.

³⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 118.

cei dedați contemplației duhovnicești. De fapt contemplația simbolică a celor inteligibile prin cele văzute este știință și înțelegere duhovnicească a celor văzute prin cele nevăzute. Căci cele ce-și sunt unele altora indicatoare trebuie să vădească reciproc prezența adevărată și clară a celorlalte și relația neștirbită cu acelea.”³⁹

În Biserica Ortodoxă, icoanele reprezintă adevărate ferestre deschise spre veșnicie, spre acel cer și pământ nou (cf. *Ap* 21, 1; *2 Ptr* 3, 13), canale ale harului divin ce îi conduc pe credincioși la cunoașterea lui Dumnezeu, prin Sfinții Săi, fiind legate ontologic de viața creștinească. Omul are o enormă nostalgie a infinitului și icoana tocmai aceasta o mărturisește, abordând de pe poziția finitului o viziune infinită. Ele constituie arvuna vieții viitoare, de dincolo, a credincioșilor care își îndreaptă privirile spre transparența pe care o vor primi prin trăirea autentică a vieții pământești⁴⁰.

Icoana este o fereastră deschisă către slava și lumina Împărăției și tocmai în aceasta constă specificitatea ei în raport cu arta religioasă în sens larg, deoarece cel ce pictează o icoană trece prin experiența de răstignire personală, prin ceea ce Vladimir Weidle numea „botezul artei”, prin renunțarea la propria persoană. Înțelegând icoana ca fereastră spre Împărăția lui Dumnezeu, putem spune că ea concentrează, ca într-o „vatră incandescentă”, simultan, plenitudinea și prezența Tainei Sfintei Treimi, a divino-umanității lui Hristos și a Trupului Său mistic, care este reprezentat de Biserică, trăită prin mijlocirea Sfințelor Taine⁴¹.

Icoana, *Fereastră spre Absolut*, este rodul unei munci îndelungate care necesită talent, răbdare și experiență, dar mai ales har. În icoană, materia este așa cum a plăsmuit-o Dumnezeu, astfel încât tot ceea ce se folosește, ingrediente și materiale, provin din lumea minerală, vegetală sau animală. Aceasta, deoarece ele sunt chemate să participe la transfigurarea cosmosului, pentru că responsabilitatea iconografului este aceea de a spiritualiza realitatea palpabilă⁴². Iar icoana înfățișează o lume de armonie, frumusețe și pace, în care omul și cosmosul își regăsesc starea edenică. *Fereastră spre Absolut*, ea revelează ceea ce ochii trupești pot să suporte din lumina lumii nevăzute, ea dă mărturie despre vederea duhovnicească a unui creștinism autentic, acela dumnezeiesc-omenesc. Limbajul său de iubire se traduce în întâlnirea privirilor, ne interpelează, se descoperă în liniștea unei întâlniri față către față și, ascultând-o, ni se va arăta în ea Cuvântul⁴³.

³⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, p. 112.

⁴⁰ Pr. Dumitru Megheșan, „Cultul Sfințelor Icoane (II)”, în *Învățătura despre Sfintele Icoane reflectată în teologia ortodoxă românească*, vol. II – „Studii și articole”, Basilica, București, 2017, p. 148.

⁴¹ Boris Bobrinsky, „Icoana, obiect de artă sau de cult?”, în *Ce este icoana?*, trad. de Vasile Manea, Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, pp. 51-52.

⁴² Michel Quenot, *Icoana, Fereastră spre Absolut*, pp. 58-59.

⁴³ *Ibidem*, p. 116.

Fereastră deschisă spre lumea de dincolo este numit și iconostasul care este o recapitulare a întregii Istoriei Sfinte, de la primii patriarhi până la sfinții din cadrul Legii celei Noi, dar și o recapitulare a întregii iconomii mântuitoare a lui Hristos, prin intermediul icoanelor sărbătorilor Împărătești. Chiar Ușile Împărătești nu sunt decât deschideri ale fiecărei dintre cele două lumi, una către cealaltă, divină și umană. Deasupra lor este așezată icoana *Deisis*, în jurul căreia este orânduit iconostasul. În centru este situat Hristos având alături, îndreptați către El, pe Sfântul Ioan Botezătorul, Înaintemergătorul Domnului, ultima figură a Vechiului Testament, și pe Maica Domnului, prima figură împlinită, deoarece a fost mântuită și sfințită, a Noului Testament. În concluzie, împreună cu toate frescele și icoanele din Biserică, iconostasul este un simbol și un chip (*typos*) al Împărăției lui Dumnezeu, unde sunt împreună toți sfinții și toți credincioșii⁴⁴.

Icoana – poartă spre Eshaton

Prototipul iconografiei ortodoxe este, indubitabil, actul transfigurării Mântuitorului Iisus Hristos pe Tabor (*Mt* 17, 1-9; *2 Ptr* 1, 16-17), în prezența Apostolilor Iacob, Petru și Ioan și a lui Moise și Ilie, care au dorit să vadă fața lui Dumnezeu pe Sinai și pe Horeb, dar nu au putut, fiindcă Dumnezeu nu luase încă chip de om. De asemenea, deoarece omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu și chemat la asemănarea cu Dumnezeu⁴⁵, în lumina iconografiei ortodoxe el este privit ca fiind „fața tainică a lui Hristos în stare de chenoză”, Care așteaptă răspunsul omului la marea Sa iubire. Experiența celor trei apostoli martori ai transfigurării nu este altceva decât anticiparea experienței Împărăției Cerurilor, caracterizată drept comuniune divino-umană veșnică⁴⁶. Comuniunea aceasta

⁴⁴ Jean-Claude Larchet, *Viața Liturgică*, trad. de Felicia Dumas, Doxologia, Iași, 2017, p. 51.

⁴⁵ Diada *chip-asemănare* (εἰκόων - ὁμοίωσις) – chip al lui Dumnezeu – asemănare cu Dumnezeu, înseamnă deopotrivă similitudinea cu arhetipul lui, trăsăturile Celui al cărui chip este, dar este numit altceva decât Acela după proprietatea firii. Sfântul Maxim Mărturisitorul „consideră că arhetipul chipului este Dumnezeu-Cuvântul, nu atât datorită Întrupării (Sfântul Maxim nu pare să împărtășească ideea unor teologi bizantini, cum ar fi Nicolae Cabasila, că omul a fost creat după chipul Cuvântului întrupat), cât datorită faptului că Dumnezeu-Cuvântul este Creatorul și Logosul în Care toți *logoi* creaturilor își au începutul și își află sfârșitul. Putem considera că Sfântul Maxim concepe de asemenea omul ca fiind după chipul Treimii, dar el exprimă lucrul acesta în mod indirect”, în Idem, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, trad. de Marinela Bojin, Basilica, București, 2019, p. 159.

⁴⁶ „Viața lui Dumnezeu este veșnică pentru că este personală, pentru că se realizează ca expresie a comuniunii libere, ca iubire. În persoană, viața și iubirea coincid: dacă persoana nu moare, este pentru că iubește și este iubită; în afara comuniunii de iubire, persoana își pierde unicitatea, devine o ființă asemănătoare celorlalte, un «lucru» fără «nume» și «identitate» absolute, fără chip. A nu mai iubi și a nu mai fi iubit, a înceta să fie «unică», iată moartea persoanei. Dimpotrivă, a

înseamnă starea de dreptate care corespunde vocației ultime a întregii creații, starea de pace, deoarece este starea de împlinire a umanului prin participarea la viața dumnezeiască și starea de bucurie, care apare din contemplarea frumuseții spirituale a Duhului Sfânt. Aceste stări de dreptate, pace și bucurie, provenind de la Dumnezeu și prezente în inimile sfinților, transpar pe fețele lor, participarea sfinților la slava Împărăției lui Dumnezeu fiind redată de aureola din jurul capului lor. Această viziune pascal-eschatologică de lumină a Învierii din iconografia ortodoxă este viziunea creației în finalitatea sa ultimă, participarea la Împărăția lui Dumnezeu, cerul nou și pământul nou descrise în cartea Apocalipsei Sfântului Apostol Ioan (*Ap* 21-22). Astfel, ultima carte a Noului Testament este o viziune teologică: viziunea slavei Ierusalimului celui nou și contemplarea slavei lui Dumnezeu. Atunci se va vedea că toată lucrare cuvântului întrupat a fost pentru ca oamenii să se împărtășească de „frumusețea negrăită” a Domnului. Sfântul Grigorie Palama spune în acest sens că „tăcerea va fi limbajul veacului viitor”, care înseamnă cunoaștere nemijlocită prin vederea slavei lui Dumnezeu ce izvorăște din Sfânta Treime prin Hristos și care se revarsă în toată creația prin sfinții lui Dumnezeu. Așadar, viziunea Bisericii transfigurate din iconografia ortodoxă arată dimensiunea cea mai profetică a Noului Testament, în linii și culori zugrăvite⁴⁷.

Aspectul eschatologic al icoanei ortodoxe este comun tuturor dogmelor, așa cum apofatismul le este comun. Icoana Parusiei Domnului, care Îl înfățișează pe Dreptul Judecător stând pe scaunul de judecată, are un caracter prin excelență eschatologic. De fapt, toate icoanele conțin și exprimă această dimensiune eschatologică, într-un sens mai larg, deoarece ele mărturisesc și descoperă slava zilei a opta, a împărăției, împărtășită în mod anticipat creației întregi și în mod special umanității răscumpărate. De asemenea, apofaza icoanei provine și din aspectul ei eschatologic, pentru că sfinții reprezentați în icoane aparțin în întregime Împărăției cerurilor, dar aduc, prin prezența lor prin Duhul Sfânt, în Biserică și în inimile credincioșilor, adierea bucuriei și odihnei veșnice de care se împărtășesc ei prin unirea cu Hristos. Acest lucru se explică prin faptul că icoanele vin într-un fel din Împărăția divină, deși sintetizează în ele întreaga istorie a mântuirii. Lumina care strălucește din trupul preaslăvit al Mântuitorului e aceeași lumină care strălucește pe chipurile sfinților și care demonstrează că Biserica mărturisește și prin icoanele sale că Împărăția Preasfintei Treimi a sosit tainic, fiind inaugurată sub chipul Bisericii și care se va împlini în ceasul Parusiei. Icoana lui Hristos Pantocrator zugrăvită pe bolta centrală dezvăluie faptul că El lucrează tainic în

manifesta unicitatea ipostasului său prin iubire, iată viața sa”; în Ioannis Zizioulas, Mitropolit de Pergam, *Ființa eclezială*, trad. de Preot Dr. Aurel Nae, Bizantină, București, 2007, p. 44.

⁴⁷ Preafericitul Daniel, Patriarhul BOR, „Icoanele ortodoxe, oglinzi ale luminii veșnice”, pp. 10-11.

Biserică ca învățător care „luminează pe tot omul ce vine în lume” (*In* 1, 9), ca Arhiereu care sfințește pe cei ce cred și Îi slujesc Lui și în calitate de împărat al veacurilor sau veșniciei divine, sfințind și deschizând timpul spre orizontul infinit al eternității. Astfel că putem considera icoana ca fiind un chip al eternității, când Hristos va fi totul în toate⁴⁸.

În întregul Liturghiei și în Sfintele Taine, toate semnele revelate, de pildă, în Evanghelia după Ioan, își află împlinirea actuală. Astfel, minunile de la Nunta din Cana (*In* 2, 11) și a pâinii vieții împărțită pe munte (*In* 6) se realizează în mod actual în Euharistie. Semnele descoperite lui Nicodim (*In* 3), femeii samarince (*In* 2, 11), centurionului regal al cărui servitor era pe moarte (*In* 4, 54), cele ale paralicului de la lacul Vitezda (*In* 5), a orbului din naștere (*In* 9) și a lui Lazăr (*In* 11) se împlinesc prin Botez, ele fiind de obicei reprezentate de către iconografia din biserici⁴⁹.

Ceea ce îl ancorează pe credincios în eshaton este Sfânta Euharistie și astfel el devine „icoană” a lucrurilor viitoare eshatologice, deoarece „de câte ori veți mânca această pâine și veți lua acest pahar, moartea Domnului vestiți până când va veni” (*I Co* 11, 26), adică până la judecata din urmă, la Parusie. Aceasta înseamnă că cel ce participă la Sfânta Euharistie și se împărtășește cu Hristos Cel euharistic ia parte și la comuniune cu Dumnezeu în Împărăția Sa. Când săvârșește Euharistia, Biserica este de fapt într-o stare de așteptare eshatologică (*I Co* 16, 22: „Maran atha! Domnul vine!”), desăvârșita unire eshatologică cu Hristos care va fi implicată în unirea prezentă cu El. Prezența Lui de acum nu se deosebește de cea eshatologică decât prin faptul că, în prezent, ea ni se dăruiește sub forma pâinii și vinului, iar atunci se va realiza unirea deplină cu El într-un cosmos transfigurat, unde Dumnezeu va fi „totul în toate” (*I Co* 15, 28)⁵⁰.

Astfel, scopul vieții religioase este să devenim părtași Împărăției Duhului, cu ajutorul harului divin, iar icoana tinde să arate tocmai această Împărăție, care nu este alta decât creația transfigurată prin har. În acest mod, iese în relief sensul eshatologic al icoanei, adică icoana devine o permanentă chemare spre o realitate transcendentă, iluminată de Dumnezeu. Sfințenia omului înseamnă și sfințirea lumii înconjurătoare și nu are numai o însemnătate personală, ci și una general omenească și cosmică. Reprezentată în icoană, lumea văzută se schimbă, devine chipul Împărăției Duhului Sfânt. Lumea viitoare, înfățișată în icoană, este inundată de lumină, care este chiar fondul icoanei, lumina fiind simbolul sfințeniei,

⁴⁸ Pr. Ștefan Buchiu, „Dimensiunea apofatică a Icoanei ortodoxe”, pp. 467-468.

⁴⁹ Pr. Prof. Dr. Marcel Metzger, „Liturghia ca icoană a darurilor lui Dumnezeu”, p. 362.

⁵⁰ Pr. Drd. Ioan Voineag, „Sfânta Euharistie și pregătirea pentru împărtășirea euharistică după I Corinteni 11, 23-32”, în *Revista Teologică*, anul 17 (89), nr. 3 (2007), iulie-septembrie, p. 465.

al adevărului, al fericirii. Din această lumină care izvorăște neîncetat din Ființa divină se împărtășesc sfinții, și în veacul acesta, și în veșnicie. De aceea este atât de mult folosită în iconografie, pentru a reda specificul lumii viitoare⁵¹.

Privind icoana ortodoxă, credincioșii au experiența profundă a luminii⁵² create și care trece peste timp și spațiu, deoarece sfinții reprezentați în icoană și-au luminat umanul desăvârșit. Astfel, icoana strălucește de har și dă har și celor ce o cinstesc, iar credinciosul din fața ei experiază în timp eternitatea, intră în pridorul cerului, în care transcendența se dăruiește fără a înceta să fie inaccesibilă⁵³.

Icoana, fiind o fereastră spre lumea de dincolo, stă sub semnul eshatologiei, a „zilei a opta”, ceea ce îi face pe creștini să trăiască analogic această dumnezeiască zi, sfințindu-i și îndrumându-i spre viața veșnică și spre adevăr, ce-și găsesc sensul și realitatea numai în prototipul Mântuitorului. Dimensiunea cea nouă a timpului, aceea care depășește ipostazele lui de trecut, prezent și viitor, face contemporane trecutul și prezentul, iar prezentul, prin trăirea anticipată a vieții de dincolo, devine eshatologic, tocmai prin viziunea eshatologică a icoanei. Toate actele mântuirii reprezentate în icoane își au o interpretare liturgică și sunt realități ce au loc în fiecare generație și în viața fiecărei persoane, icoanele prezentând credincioșilor realități supraempirice într-o formă empirică⁵⁴.

Dumnezeu ne dă darul Său, Duhul Său, fără măsură, dar noi îl primim pe măsura deschiderii noastre. Mai mult, taina veacului viitor se dedublează, adică ea a venit deja și, totuși, încă este un viitor. Termenul care explică conceptele acestea este *eshaton* și are un sens dublu. Eshaton reprezintă ceva definitoriu și finalizat. În acest sens, crucea lui Hristos sau taina misiunii lui Hristos a săvârșit ceva definitoriu pentru soarta lumii, totul ne este dat deja de Duhul Sfânt. Pe deasupra, trebuie să rămână moștenirea fiecăruia dintre noi ceea ce ne este dat de Hristos și în Hristos. Aceste daruri sunt încă în starea de devenire în noi și, pe măsură ce ne împărtășim de ele, ne schimbăm și creștem în taina veacului viitor. Și, chiar dacă bucuria și biruința Împărăției au venit la noi în mod simțit, totuși

⁵¹ N.V. Stănescu, „Sensul ortodox al icoanei”, în *Învățătura despre sfintele icoane reflectată în teologia ortodoxă românească*, vol. II – „Studii și articole”, Basilica, București, 2017, pp. 27-29.

⁵² Lumina este chiar subiectul icoanelor și, de aceea, în preajma lor nu este nici o sursă de lumină, deoarece nu poți lumina soarele. Chiar vederea duhovnicească a Transfigurării îl învață pe iconograf să zugrăvească mai mult cu lumina decât cu ajutorul culorilor. Mai mult, chiar fondul de aur al icoanei se numește „lumină”, iar metoda picturală este denumită „limpezirea treptată”. Deci, icoana nu este altceva decât o oglindă preaplină de aleasa însușire a slavei, adică lumina (Paul Evdokimov, *Arta Icoanei. O teologie a frumuseții*, trad. de Grigore și Petru Moga, Sophia, București, 2014, p. 186.)

⁵³ Pr. Dumitru Megheșan, „Cultul Sfintelor Icoane (II)”, p. 148.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 148-150.

crucea Domnului stă în fața noastră, ceea ce înseamnă că ele coexistă, sunt alături una de cealaltă⁵⁵.

Dubla natură a Bisericii ne este revelată și transmisă în și prin slujbă, care are specificul să „facă” pregătirea Bisericii și să o arate ca împlinire, într-o corelare între „deja” și „nu încă”. Noi nu ne-am fi putut pregăti pentru Împărăția lui Dumnezeu care „încă trebuie să vină” dacă Împărăția nu ne-ar fi dată „deja”. Dacă slujba Bisericii n-ar fi fost „împlinire”, viața noastră n-ar fi putut deveni „pregătire”. În concluzie, chiar acest ritm dublu al pregătirii și al împlinirii reprezintă esența vieții liturgice a Bisericii, a slujbei nu numai ca întreg, ci și a părților componente⁵⁶.

Omul se îndreaptă spre infinitate printr-o continuă transcendere verticală și orizontală, spre oameni și spre lume, dorindu-și să cuprindă totul ca și Dumnezeu. Transcenderea spre oameni înseamnă și o convergență cu ei, deoarece nu poate să primească cele ale semenilor săi dacă nu i le dăruiesc și ei. Deci oamenii se îmbogățesc prin Dumnezeu și unii prin alții. Progresul acesta este după suflet și nu după trup și înaintează la nesfârșit tocmai pentru faptul că este după suflet. Această infinitate a progresului sau progresul spre infinit este tocmai continua desăvârșire a omului⁵⁷.

Euharistia și icoana – prezență și comuniune

Dacă scopul ultim al oricărui creștin este Împărăția cerurilor, icoana este imaginea Împărăției deja prezente în Euharistie. Icoana descoperă partea nevăzută a Bisericii și face posibilă comuniunea acesteia mai intensă prin adorarea prototipului care precede comuniunea euharistică. Hristos, Cel ce ne privește și este contemplat prin icoană, devine hrană pentru întreaga ființă, în scopul de a pătrunde în trup, suflet și duh. Astfel, Euharistia și icoana devin hrană și imagine inepuizabile în Biserică.

În cadrul disputelor iconoclaste, Sfinții Părinți au reafirmat la Sinodul al VII-lea Ecumenic că Euharistia nu a fost înțeleasă niciodată de ortodoxie ca icoană a trupului lui Hristos. „Începând cu săvârșirea Euharistiei, săvârșitorul își împrumută glasul Marelui Preot, Hristos, care spune limpede: «Acesta este trupul Meu»⁵⁸. Una dintre cele mai ispititoare soluții în ceea ce privește cinstirea icoa-

⁵⁵ Mitropolitul Antonie de Suroj, *Dumnezeiasca Liturghie*, trad. de Denis Chiriac, Egumenița, Galați, 2019, pp. 122-123.

⁵⁶ Alexander Schmemmann, *Din apă și din duh. Un studiu liturgic al Botezului*, trad. de Alexandru Mihăilă, Sophia, București, 2009, p. 24.

⁵⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul Nemuritor al lui Dumnezeu. Opere complete*, vol. 5, Basilica, București, 2013, p. 29.

⁵⁸ Michel Quenot, *De la icoană la ospățul nupțial...*, pp. 39-41.

nelor a fost propusă de împăratului Constantin al V-lea, care considera că singura icoană a lui Hristos, vrednică de cinstire, este Euharistia, pornind de la principiul că icoana nu se deosebește de prototipul său⁵⁹. Împotriva acestei concepții, patriarhul Nichifor al Constantinopolului subliniază că în Euharistie nu avem icoana trupului Domnului, ci însuși trupul, cu toate că acesta este prezentat simbolic, sub forma pâinii și a vinului. Dacă s-ar admite poziția iconoclastă potrivit căreia trupul lui Hristos nu este circumscris, atunci nu s-ar putea admite înjunghierea, nici frângerea, nici consumarea Sfintei Împărtășanii. De asemenea, dacă se consideră că circumscrierea trupului lui Hristos ar presupune despărțirea acestuia de ipostasul Cuvântului sau chiar circumscrierea dumnezeirii Lui, atunci în cadrul Euharistiei fie ne-am împărtăși doar cu firea omenească despărțită, fie am săvârși junghierea și frângerea inclusiv asupra dumnezeirii, ambele cazuri fiind imposibile teologic, contrazicând învățătura Bisericii despre unirea ipostatică⁶⁰. Iar adorarea *Euharistiei*, cum este practică în romano-catolicism, nu are niciun sens în ortodoxie, deoarece această funcție revine icoanei, care actualizează prezența mistică a lui Hristos. Biserica Ortodoxă evită orice formă de venerare a tainei în afara Sfintei Împărtășanii și păstrează adevăratul echilibru, față de catolicism, care a separat adorarea de Împărtășanie intrând pe făgașul unei periculoase deviații duhovnicești ce conduce de fapt la o atitudine idolatră față de Dumnezeu, iar protestantismul, de teama unei conotații „magice”, a ajuns să nege prezența Trupului și Sângelui lui Hristos în afara actului împărtășirii⁶¹.

Cu toate că icoana nu este una dintre cele Șapte Taine ale Bisericii, cum este Euharistia, ea ne conduce la experiența comuniunii spirituale cu Mântuitorul Iisus Hristos prin rugăciune, înțeleasă ca vorbire cu Hristos, față de față cu El. Icoana ne amintește că Hristos este prezent în fața noastră, în schimb, Euharistia este Taina⁶² prin care Hristos Însuși Se dăruiește cu Trupul și Sângele Său spre iertarea păcatelor și spre viața de veci. Așadar, Euharistia ne face purtători de Hristos

⁵⁹ Pr. Serghei Bulgakov, *Icoana și cinstirea sfințelor icoane*, trad. Ierom. Paulin Lecca, Anastasia, București, 2000, pp. 100-105.

⁶⁰ Pr. Dumitru Stăniloae, „Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX”, în *Învățătura despre Sfintele Icoane reflectată în teologia ortodoxă românească*, vol. I, Studii și articole, Basilica, București, 2017, p. 275.

⁶¹ Alexander Schmemmann, *Postul Mare. Pași spre Învier*, trad. și studiu introd. Pr. Dr. Vasile Gavrilă, Sophia, București, 2013, pp.103-104.

⁶² „Desființarea prefigurărilor are loc însă numai atunci când Domnul prefigurărilor se poartă kenotic din iubire și Se face El Însuși prefigurare (miel pascal), asumându-Și destinul sacrificial dramatic al acestuia: de a fi jertfă mâncată înainte de a triumfa eliberator. Sintaxa scenariului pascal hristologic se perpetuează în Liturgia Bisericii, iar gestul ei fundamental, simbolic și real în același timp, e «mâncarea», în fapt o întreită manducație prin care cel ce mănâncă devine cel mâncat, iar cel mâncat devine cel ce mănâncă: Mielul adevărat, Hristos, mănâncă propria Sa prefigurare în mielul pascal; El Însuși, ca Miel adevărat care a mâncat prefigurările, e mâncat de

(*In* 6, 56-57), pentru ca toți credincioșii să devină icoane vii ale lui Hristos, în timp ce icoana ne îndeamnă să fim închinători lui Hristos. Din punct de vedere ortodox, refuzul cinstirii icoanelor este o negare indirectă a Tainei Întrupării lui Hristos, semnificativ fiind faptul că acolo unde s-a respins cultul icoanelor, a fost negată și prezența reală a lui Hristos în Euharistie, a necesității invocării Sfântului Duh pentru prefacerea pâinii și a vinului în trupul și Sângele Domnului⁶³.

Icoana și Euharistia prezintă două forme: prezență și comuniune, „hrana vieții celei noi”, nefiind un scop în sine. În ambele, Hristos transfigurat este prezent chenotic. Așa cum cuvântul și icoana sunt precum doi poli ai creștinismului ce se atrag și se resping, și icoana este într-o legătură puternică și reciprocă cu Euharistia, ea „pregătește primirea Euharistiei, care trimite, la rândul ei, înspre icoană, într-o dinamică de hrănire reciprocă”⁶⁴.

Primele reprezentări simbolice ale Euharistiei, întâlnite frecvent în catacombe și reluate apoi în programul iconografic bizantin, prezintă motivul peștelui, scena înmulțirii pâinilor, nunta din Cana, Mielul jertfit, jertfa lui Avraam, Daniel în groapa cu lei și Cei trei tineri în cuptor⁶⁵.

Două reprezentări care reprezintă și instituirea Euharistiei sunt: icoana Cinei (slujba din Joia Mare) și împărțirea Apostolilor. Importante sunt și reprezentările cinei euharistice, la care îngerii, înveșmântați ca diaconi, aduc Sfintele Daruri la Hristos, Marele Preot. Această scenă corespunde cu imnul heruvimic, cântat înaintea ieșirii preotului în procesiune cu darurile, menite să devină hrana Vieții.

Scena *Filoxeniei lui Avraam* reprezintă trei îngeri luând parte la o masă sub stejarul din Mamvri. Această scenă capătă accente euharistice. Alături de Avraam și Sarra, Îngerul din centru conduce ospățul. Vișelul care urmează a fi jertfit este prezent în fața mesei altarului. Alte două fresce reprezentând minunile lui Hristos anunță euharistia: apa transformată în vin la Nunta din Cana Galileii și înmulțirea pâinilor și a peștilor. Imagini deosebit de evocatoare ale „Pâinii Vieții” sunt și icoanele *Nașterii Maicii Domnului* și *Intrarea Maicii Domnului în Biserică*. În al doilea moment al icoanei *Intrării Maicii Domnului în Biserică* apare a doua oară Fecioara Maria în vârful unei estrade, sub un baldachin ce simbolizează Sfânta Sfintelor, când primește pâinea din mâna unui înger dumnezeiesc: „Sfântă a Sfintelor fiind tu, Curată, în sfântul Templu ai iubit a te sălășlui și cu îngerii,

Apostoli la Cină și de creștini la Liturghie, îngropându-Se în trupurile lor pentru a le învia [...]”, cf. diac. Ioan I. Ică jr, „Studiu introductiv”, în Sfântul Efreem Sirianul, *Imnele Păresimilor...*, p. 25.

⁶³ Preafericitul Daniel, „Icoanele ortodoxe, oglinzi ale luminii veșnice”, pp. 14-15.

⁶⁴ Michel Quenot, *De la icoană la ospățul nupțial...*, p. 43.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 63.

Fecioară, vorbind, petreci, cu minune din cer pâine luând, hrănitoarea vieții”⁶⁶. Aici a intrat prin ascultare în Sfânta Sfințelor, iar prin rugăciune a pus în inima ei sușuri (cf. *Ps* 83, 6) care L-au tras jos din cer pe pământ pe Creatorul cerului, a cărui icoană conaturală Fecioara devenise prin virtuți⁶⁷.

În icoana *Întâmpinării Domnului*, Simeon ține Pruncul deasupra altarului de jertfă. El Îl primește în același mod în care Apostolii, în icoana *Coborârii de pe cruce*, primesc trupul Său jertfit. Sângele și apa ce s-au scurs din coasta lui Hristos pe cruce simbolizează Euharistia și Botezul. Mai multe icoane ale Răstignirii arată sângele ce se scurge adunat într-un potir de o femeie ajutată de un înger, imagine a Bisericii care săvârșește Euharistia. Fiecare icoană a marilor Praznice explică un alt aspect al Liturghiei. Și imaginea lui Iisus *Viță-de-vie* din coasta căruia răsare vrejul, Mântuitorul storcând strugurele în vasul-potir este o tâlcuire dată liturghiei de către Nicolae Cabasila, care compară relația organică dintre Biserică și Sfintele Taine (în special Euharistia).

Dar și în proscomidie școala antiohiană vede o icoană a Nașterii lui Hristos și a Întrupării Sale, venire a dumnezeiescului în uman „fără amestecare și fără schimbare”. Pâine a Vieții, El este „Lumina lumii”, ce nu prezintă Pruncul culcat într-o peșteră, așa cum spune pasajul evanghelic, ci așezat pe un altar-mormânt. El este noul Isaac, care se oferă ca jertfă spre învierea lumii⁶⁸.

Proscomidia, ca primă parte a Liturghiei, dezvăluie măreția și sfințenia înfricoșătoare a jertfe a lui Hristos. În timpul acesteia se pregătesc cele necesare Tainei Euharistiei: pâinea și vinul, sau Mielul lui Dumnezeu, Agnețul, care se înjunghie pentru păcatele lumii și ca jertfă de mulțumire pentru toți sfinții. De-a dreapta Agnețului se așază Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, Împărăteasa cerului și a pământului, sub forma unei părțicle triunghiulare scoasă dintr-o presură: „Stătut-a Împărăteasa de-a dreapta Ta, îmbrăcată în haină aurită și preainfrumusețată (*Ps* 44, 10). După Maica Domnului, tot sub formă de părțicle, în ordinea cinurilor, se așază sfinții: Înainte-mergătorul, proorocii din vechime, Sfinții Apostoli, Sfinții Ierarhi, Sfinții Mucenici și Mucenițe, Cuvioșii, bărbați și femei, Sfinții Doctori fără de Arginți, Dreptii Ioachim și Ana, părinții Maicii Domnului, Sfinții zilei și Sfântul a cărui Liturghie se săvârșește. Aceștia toți, răscumpărați încă de pe pământ, atingând desăvârșirea, se bucură în Biserica cerească, triumfătoare. În continuare, urmează persoanele din Biserica pământească, luptătoare: păstorii ei, ierarhii, cinstita preoțime și cea întru

⁶⁶ 21 noiembrie, Intrarea în Biserică a Maicii Domnului, la Utrenie, Canonul praznicului, peasna 4, alt canon, în *Mineul pe noiembrie*, EIBMBOR, București, 2005, p. 336.

⁶⁷ Diac. Ioan I. Ică jr, *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei*, Deisis, Sibiu, 2008, p. 188.

⁶⁸ Michel Quenot, *De la icoană la ospățul nupțial...*, p. 77.

Hristos diaconime și toți frații cei întru Hristos chemați să intre în comuniune cu Domnul, tot sub forma unor miride. Urmează cei ce au murit întru credința și nădejdea Învierii. Așadar, Jertfa Mântuitorului se aduce *pentru toți și pentru toate*, vii și morți, fiind răscumpărătoare a toată lumea⁶⁹.

Dumnezeiasca Euharistie este icoana Împărăției lui Dumnezeu, iar Biserica este identificată cu sinaxa euharistică, încă din Biserica primară. Așadar, factorul ecleziologic corespunde structurii euharistice a Bisericii ca Taină prin excelență a lui Hristos⁷⁰. Sfântul Iustin Popovici, referindu-se la Sfânta Împărtașanie, afirmă:

„Dacă ar fi cu puțință să se adune toate Tainele Noului Legământ, ale legământului Dumnezeu-omului, și toate Tainele Bisericii lui Hristos, ale Bisericii Dumnezeu-Omului, într-o singură Taină, aceasta ar fi Sfânta Taină a Împărtașaniei, Sfânta Taină a Euharistiei. Taina aceasta ne arată și totodată ne dă pe Domnul Hristos întreg, în toată minunata Sa strălucire a Persoanei Lui Dumnezeiesc-omeneshi și a Trupului Său Dumnezeiesc-omenesc, care este Biserica.”⁷¹

Biserica, fiind taină în adevăratul sens al cuvântului, zidește, descoperă și se împlinește pe sine prin taine, mai ales prin Taina tuturor Tainelor, sfânta Euharistie. Taina este simultan cosmică și eshatologică, deoarece se referă la lumea lui Dumnezeu în prima ei creație, cât și la împlinirea ei în Împărăția lui Dumnezeu. Taina este cosmică pentru că ea cuprinde întreaga creație care se aduce lui Dumnezeu, ca fiind a lui Dumnezeu: „ale Tale dintru ale Tale!”, și descoperă în sine și pentru sine biruința lui Hristos. În aceeași măsură în care este cosmică, Taina este și eshatologică, fiindcă este îndreptată spre *Împărăția veacului viitor*. Acest veac viitor este esența credinței, aducător de bucurie creștinului, este *deja* descoperit și dăruit. Credința este *deja* „realizarea (ὁπòστασις – realitate) celor nădăjduite”, este „încredințarea (ἔξεργκος – dovedire) celor nevăzute” (*Evr* 11, 1)⁷².

Liturghia pământescă, icoană a Liturghiei cerești

Inițierea în taina Sfintei Liturghii a cunoscut în decursul istoriei două moduri de abordare: una specifică *școlii din Alexandria*, care vedea în Liturghie imaginea unor realități cerești (*mystagogia*), caracterizată prin anagogie, înfățișă celebrarea liturgică ca pe o pregustare a Împărăției cerurilor; și cea de a doua mo-

⁶⁹ Sfântul Ioan din Kronstadt, *Liturghia – cerul pe pământ...*, pp. 172-173.

⁷⁰ Nenad S. Miloșevici, *Dumnezeiasca Liturghie – Centrul cultului în ortodoxie. Legătura indisolubilă a sfințelor Taine cu dumnezeiasca Euharistie*, trad. de Pr. Prof. Ioan Ică sr, Deisis, Sibiu, 2012, p. 72.

⁷¹ Sfântul Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă și ecumenismul*, Fundația Justin Pârveu, 2012, p. 59.

⁷² Alexander Schmemmann, *Euharistia. Taina Împărăției*, Sophia, București, 2012, p. 44.

dalitate, a *școlii din Antiohia*, care accentua latura istorică și tipologică, insistând mai mult pe relația dintre Liturghie și evenimentele vieții pământești ale Mântuitorului Iisus Hristos⁷³. Au fost două maniere diferite de încercare de explicare a misterului cultic, dar care au avut același punct de plecare, și anume realismul prezenței lui Dumnezeu sub forma și chipurile văzute ale actelor liturgice, ale simboalelor și ale icoanelor.

Sfânta Liturghie este simbol și realitate istorică în același timp. De fiecare dată Hristos Se jertfește și este jertfit pentru mântuirea lumii. Când Sfântul Nicolae Cabasila spune: „[...] în toate cele săvârșite de sfinții liturghisitori, în cursul întregii slujbe, este simbolizată lucrarea izbăvitoare a Mântuitorului”, afirmă foarte clar caracterul de simbol al Sf. Liturghii. Dar acest caracter de simbol este depășit:

„Rostind acestea (*Rugăciunea anaforalei*), tot miezul Sfintei Slujbei s-a împlinit: Darurile s-au sfințit și Jertfa s-a săvârșit, iar marea Jertfă, adică Mielul Cel înjunghiat pentru lume, Se vede zăcând pe Sf. Masă. Căci acum pâinea nu mai este doar o închipuire a Trupului Domnului sau numai o icoană a adevăratului dar, care ar avea doar o întipărire a mântuitoarelor Patimi ca pe o tăbliță, ci este însuși Darul cel Adevărat, însuși Trupul Stăpânului cel Atotsfânt [...]. Așijderea și vinul este acum însuși Sângele care a țâșnit din Trupul cel împuns cu sulița [...]”⁷⁴

Atingându-și scopul, Liturghia încetează de a mai fi simbol. Simbolul este depășit prin participarea la Realitate, la Adevăr. Prin urmare, această participare la Sfințenie înseamnă sfințire, îndumnezeire, ținta ultimă a întregii creații. Sfânta Liturghie este, într-un anume fel, *re-sfințirea* întregii făpturi: „Liturghia cuprinde acțiunile cele mai elementare ale vieții: a bea, a mânca, a spăla, a vorbi, a făptui, a se împărtăși, redându-le sensul și adevărata menire: aceea de a fi părți ale Templului cosmic al Slavei lui Dumnezeu”⁷⁵.

Astfel, cum afirmă Părintele Stăniloae, spiritualitatea care angajează în deplinitatea sa toată ființa omului este adevărata spiritualitate, ea fiind întreținută de comuniunea în rugăciune și de manifestarea credinței între mai multe persoane. Spiritualitatea urmărită de o singură persoană devine o cugetare teoretică, prin urmare este necesară comuniunea, deoarece viața fiecăruia sporește în legătură cu alții. În creștinism, spiritualitatea vie, alimentată de comunicarea cu ceilalți, este întreținută prin Sfânta Liturghie, având o particularitate proprie. De asemenea, Sfânta Liturghie este și un mijloc de transcendere a oamenilor de la viața egoistă

⁷³ Lect. Univ. Dr. Ciprian Streza, „Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur – Icoană a împărăției și Prezență sacramentală”, p. 188.

⁷⁴ Sfântul Nicolae Cabasila, *Tălcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, p. 60.

⁷⁵ Paul Evdochimov, *Arta Icoanei. O teologie a frumuseții*, p. 121.

și îndreptată spre lume, la o viață de comunicare în Dumnezeu, ca o împărăție a Lui. Rugăciunile sunt, în primul rând, indicatorul pentru o astfel de transcendență, care se deprinde în cursul Sfintei Liturghii și care duce la unirea noastră în duh de jertfă cu Hristos și, prin El, cu Tatăl în Sfântul Duh. Deci comuniunea realizată de credincioși în ambianța de comuniune a Sfintei Treimi este Împărăția Sfintei Treimi⁷⁶.

Icoanele sunt parte integrată a cultului creștin, în principal a Sfintei Liturghii, astfel că viața liturgică și sacramentală a Bisericii nu se poate concepe fără prezența icoanei, fără acele „ferestre ale cerului și la cer”. Sfânta Liturghie însăși este „o icoană în mișcare”, „o icoană a întregii mântuirii a lumii”, așa cum spune Paul Evdokimov. În timpul Sfintei Liturghii, credincioșii se găsesc pe tărâmul sacru, în prezența Creatorului, timpul fiind complet suprimat. Atunci când se dă binecuvântarea de începere: „Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor”, credincioșii se găsesc în mod real, adevărat în Împărăția Cerului, în Împărăția lui Dumnezeu. Părintele Constantin Galeriu afirmă că icoanele fac reală „prezența Bisericii nevăzute”, ele sunt mărturie a cerului pe pământ, confirmând caracterizarea dată de către Paul Evdokimov icoanelor „teologie a prezenței”⁷⁷.

Liturghia este instituție și revelație divină. A fost întemeiată de Mântuitorul Iisus Hristos Însuși, în seara ultimei cene luată cu ucenicii Săi. Cuvintele de instituire: „*Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu [...]*” și „*Beți dintru acesta toți, că acesta este sângele Meu, al Legământului celui nou [...]*” (Mt 26, 26-28) arată că în centrul Liturghiei stă Hristos, prin jertfa Sa, ca tulpina viței de vie pe care se vor altoi generațiile de credincioși.

„Tot ritualul Sfintei Liturghii este văzut de părintele Dumitru Stăniloae ca o prelungire și obiectivare a actului veșnic de aducere a lui Hristos și de atragere a tuturor fapturilor raționale în starea Lui de jertfă. Prin ierarhia sacramentală, prin materia jertfei euharistice, prin actele liturgice, Hristos este viu și lucrător și Își exercită în lumea aceasta Arhieria Sa, făcând văzută și simțită „oferirea Sa ca jertfă Tatălui și sălășluirea Lui ca jertfă în noi, ca și noi să ne aducem, prinși în jertfa Lui, ca jertfe Tatălui ceresc”⁷⁸.

⁷⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune...*, pp. 7-9.

⁷⁷ Pr. Ioan Dură, „Icoană și Liturghie”, în *Învățătura despre Sfintele Icoane reflectată în teologia ortodoxă românească*, vol. III – „Studii și articole”, Basilica, București, 2017, pp. 232-233.

⁷⁸ Prof. Dr. Ciprian Streza, „Părintele Dumitru Stăniloae și importanța viziunii sale asupra Sfintei Liturghii, văzută ca intrarea la Tatăl și mișcarea comunității în duhul de jertfă al lui Hristos”, în *Arhiepiscopul lui Hristos*, Nicolae Chifăr și Emanuel-Pavel Tăvală (ed.), Andreiana/Astra Museum, Sibiu, 2017, p. 294.

Credinciosul, de îndată ce pășește în Biserică, locașul în care se săvârșește Sfânta Liturghie, are imaginea contactului cu lumea cerească, mai întâi ca în *oglinďa sau în ghicitură*, cum spune Sfântul Apostol Pavel. Catapetasma, cu graiul culorilor, îi înfățișează tabloul Mântuitorului în prezența apostolilor, a prorocilor și a Sfinților, chipul Maicii sale proiectându-se pe bolta altarului, iar sub binecuvântarea Lui divină din icoana Pantocrator, îngerii săvârșesc Liturghia cerească⁷⁹. Sentimentul cerescului este susținut și potențat în continuare de tot ceea ce se aude și se săvârșește în Sfânta Liturghie, în care Dumnezeu vine în întâmpinarea omului. De aceea, Sfântul Simeon al Tesalonicului, în scrierile tâlcuirilor Liturghiei, spune că Biserica este interpretată ca sălaș al Sfintei Treimi sau locașul lui Dumnezeu sau „cerul terestru, în care locuiește și umblă Dumnezeu Cel ceresc”, închipuind, prin părțile ei, pământul, cerul și cele mai presus de ceruri⁸⁰.

În ritmul ei liturgic, Biserica descrie un grandios ciclu, o cunună a anului, care corespunzător ciclului cosmic solar, formează tot un an, alcătuit din douăsprezece cicluri mai mici. Însăși mișcarea circulară a timpului cosmic poartă în sine o anumită așteptare și asemănare a veșniciei. În conștiința umană, cercul, neavând nici început, nici sfârșit, a fost dintotdeauna simbolul veșniciei.

Cele douăsprezece „Praznice Împărătești”, ale anului liturgic, care concentrează tot ce este mai important, sunt ca douăsprezece peceți ale Duhului Sfânt prin care se sfințește lumea.

„Și fiecareia dintre aceste praznice, ca și unei pietre scumpe, Biserica îi oferă propria sa cizelură, care exprimă cu precizie natura sa, este unică pentru fiecare și în același timp o unește cu întregul, într-un inseparabil tot [...]. Ea este asemenea mișcării neîncetate a apelor mării, ea vine să metamorfozeze pietrele prețioase tănuite în adâncimi, părând a le șlefui, a le șterge blând, apropiindu-le una de alta, fără să o lipsească totuși pe nici una de prețioasa-i specificitate”⁸¹.

Liturghia ca lucrare, energie a Duhului Sfânt, împreună cu textul Sfintelor Scripturi, constituie o istorisire a liturgizării progresive a Cosmosului în pelerinajul

⁷⁹ În biserici, liturghia îngerească se vede pictată în cupolă sau în absida principală. „«Dumnezeiasca Liturghie» sau «liturghia îngerească» a oferit decoratorilor din toate vremurile prilejul să zugrăvească o scenă complexă și de un dramatism intens. Tema se leagă de ceremonia vohodului cel mare și apare în arta bizantină în sec. al XIV-lea. Ilustrează în unele momente înmormântarea lui Hristos. Rugăciunea citită de preot în timpul cât se cântă imnul heruvimilor (cheruvicului) lămurește ideea principală. Sfârșitul rugăciunii precizează ideea jertfei. Iisus, «mare preot în cer», este jertfitorul, și în același timp, victima. Jertfa și liturghia săvârșite pe pământ nu sunt decât «figura» celor ce se celebrează în ceruri”, în I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine...*, p. 59.

⁸⁰ Pr. Prof. Petre Vintilescu, „Liturghia în viața românească”, în *Ortodoxia românească*, EIBMBOR, București, p. 194.

⁸¹ Monahul Grigorie Krug, *Cugetările unui iconograf despre sensul și menirea icoanelor*, p. 40.

lui istoric către Împărăția veșnică. Sfântul Maxim Mărturisitorul a preluat de la Sfântul Dionisie Areopagitul viziunea întregului univers creat, nevăzut și văzut, care înaintează și e atras de Dumnezeu, răspunzând acestei atracții printr-un urcuș solidar ierarhic-liturgic, vorbește de *liturghia cosmică* și în care descrie că Dumnezeu Cuvântul a creat pe om pentru a-l îndumnezei și pentru aceasta El Se face axa lucrătoare în istorie, conducând-o spre veșnicia îndumnezeită:

„Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine, prin înțelepciune, pe Dumnezeu om. Căci după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine, pătimește prefacerea sa în Dumnezeu prin har, iar acest lucru nu va înceta de a se săvârși pururi.”⁸²

Acest proces liturgic-cosmic constituie un simbol al virtuților trupești. Sfântul Maxim ne readuce la înțelegerea rolului îngerilor și al asemănării omului cu ei prin virtuți. Astfel, omul împlinește „funcția de mediere între cer și pământ”⁸³.

Dumnezeu-lumină (φῶς) Se comunică omului prin contemplație (θεωρία)⁸⁴ și prin cunoașterea lăuntrică, iar lumina necreată este comunicată oamenilor în Biserică prin Sfintele Taine de către ierarhiile cerești organizate în triade. Relațiile între ierarhii sunt caracterizate prin armonie, simfonie și simetrie. Părintele Stăniloae spune că și toată firea văzută năzuiește să fie lumină, Biserica este lumină. Persoana umană răspândește, caută și în același timp primește lumină la nesfârșit. Dumnezeu-lumină a creat lumea dându-i un sens, care nu se impune cu forța, ci prin libertatea lui. Lumina se cere iubită, dar iubirea nu poate fi înțeleasă decât în libertate. „Și Cel ce e luminat și înțelept prin Sine, adică din veci și până în veci, e firesc să vrea să aibă cu cel creat, căruia i Se comunică din iubire, o astfel de comuniune pentru veci”⁸⁵. Ca sens liturgic al descoperii divine, liturghia este și o „liturghie a minții”⁸⁶, în care mintea (ὁ νοῦς) se întâlnește cu „inima” pentru

⁸² În notă, Pr. Dumitru Stăniloae menționează că: „Iar creșterea lucrării dumnezeiești în om sau îndumnezeirea omului va dura la nesfârșit”, cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. III, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2005, p. 83.

⁸³ Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, trad. de Anca Popescu, Sofia, București, 2005, p. 437.

⁸⁴ Cuvânt foarte frecvent folosit de Sfântul Maxim Mărturisitorul în *Mistagogia*. „Θεωρία” constituie demersul care duce la mister (μυσταγωγία) prin contemplație (θεωρία). Există trei moduri de θεωρία: „o *theoria naturală* (ἡ φυσικὴ θεωρία), care descoperă rațiunile lucrurilor din creație; *theoria scripturistică* (ἡ γραφικὴ θεωρία), care descoperă sensul spiritual al Sfintei Scripturi; *theoria liturgică*, care penetrează în simbolismul ritualului”, cf. Ciprian Ioan Streza, *Realism și simbolism liturgic...*, p. 151.

⁸⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Isus Hristos Lumina lumii și Îndumnezeitorul omului, Opere complete*, vol. VI, Basilica, București, 2014, p. 171.

⁸⁶ Despre aceasta vorbesc toți sfinții filocalici și nu numai. Spiritualitatea Sfântului Diadoh al Foticeei este o operă de o importanță majoră, prin calitatea sa fiind un prim sintetizator al

a „liturghisi ortodox”, o „liturghie a inimii”, în care inima trăiește ortodox, ca sinteză a experienței Tradiției Bisericii⁸⁷.

„În *veșnica Liturghie* a veacului viitor, prin toate formele culturii, lămurite în focul curățitor, omul Îl va slăvi pe Domnul. Dar încă de aici, de jos, omul comunității creștine, savantul, artistul, cu toții preoți ai Preoției universale, își oficiază fiecare propria Liturghie, în care prezența lui Hristos se realizează după măsura locului acestei prezențe.”⁸⁸

Credincioșii se duc la biserică și pentru Biserică, deoarece ea este cu adevărat Însuși Trupul lui Hristos și având sentimentul unității bisericești, al adunării Bisericii cu toți Sfinții (*Ef 3, 18*), Apostolii, Evangheliștii, Părinții, cu tot ceea ce reprezintă Biserica⁸⁹. Împărăția lui Dumnezeu, prin Sfânta Liturghie, pătrunde în lumea aceasta pentru a înălța Biserica și lumea la Cina lui Hristos, în Împărăția Sa. Caracteristica principală a experienței liturgice este integritatea și echilibrul ei, deoarece ea este transcendentă, dar nu distantă; tradițională, dar nu formalistă; hieratică, dar nu clericală; comună, dar nu impersonală. Din aceasta afirmă Robert Taft că reiese motivul naturii *iconografice* a Sfintei Liturghii, adică ea, Liturghia, devine obiect de contemplație, adevărat pentru atmosfera sa de sacralitate, înaintea căreia credinciosul se prosternază cu teamă reverențială. Când intrăm într-o Biserică bizantină este ca și cum am pătrunde într-o altă lume, aceea devenită vizibilă în realitatea ei răscumpărată, un univers transfigurat în afara timpului. De aceea, icoanele reprezintă „ferestre” spre o altă lume, prin care și cea mai simplă biserică, din cel mai umil sat, devine „cer pe pământ” sau, așa cum o numește Sfântul Gherman al Constantinopolului, „locul în care sălășluiește și

experienței harului în viața de rugăciune și devenind un inspirator al marilor mistici Dionisie Pseudo-Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog și Grigore Palama. „În starea de extaz, sufletul sau mintea, spune Sfântul Diadoh, nu poate înțelege firea acestui văzduh de lumină, ci doar îl percepe inefabil, ca frumusețe, ca slavă a firii divine: «Frumusețea lui Dumnezeu e slava ființei lui Dumnezeu» [...]; mintea ajunge la «asemănarea cu virtutea lui Dumnezeu», ajungând prin această formă supremă de cunoaștere să vadă «în virtutea slavei Lui» cele ale luminii” (Protos. Asist. Dr. Vasile Birzu, *Împlinind legea dragostei în adâncul inimii. Spiritualitate isihastă la Sfântul Diadoh al Foticeei*, Astra Museum/Ecclesiast, Sibiu, 2013, pp. 302-303). Este un fel de ieșire din sine sau răpire a minții de către puterea Duhului: extazul. Este pacea contemplației, „tăcere a minții”. Este prefigurarea Împărăției lui Dumnezeu și a cerului nou, în lumina Sfântului Duh. „Mintea, în unitatea sa inaccesibilă, se face asemenea lui Dumnezeu și este iluminată de lumina ce vine de Sus” (Georges Florovsky, *Sensul ascezei creștine*, Patmos, Cluj-Napoca, 2009, p. 151).

⁸⁷ Pr. Vasile Gavrilă, „Dumnezeiasca liturghie – cea mai înaltă expresie a graiului liturgic”, în *Ortodoxia*, anul II, ianuarie-martie, nr. 1/2010, p. 134.

⁸⁸ Paul Evdochimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. de Gabriela Moldoveanu, Sofia, București, 2015, p. 171.

⁸⁹ Arhimandrit Emilianos Simonopetritul, *Tâlcuiri la Sfintele Slujbe*, col. *Tâlcuiri și Cateheze* 2, trad. de Ierom. Agapie Corbu, Sfântul Nectarie, Arad, 2009, p. 132.

Se mișcă Dumnezeuul cerului”, unde credinciosul „lasă deoparte orice grijă lumească”, așa cum ne îndeamnă *Imnul Heruvimilor*. Edificiul eclezial reprezintă un element esențial al acestei viziuni iconografice, cu dispunerea lui liturgică și cu programele iconografice ce redau și intensifică imaginea mistică a cosmosului creștin. Icoana are dimensiune cosmică, pentru că ea înfățișează cosmosul și Creatorul. Pământul acesta, aflat în chinurile facerii, este deja restaurat în icoana care reunește ceea ce este deformat și fărâmițat⁹⁰.

Mai mult, iconografia nu înseamnă doar imaginile pictate pe panouri, ci include și zidurile care sunt acoperite de mozaicuri sau fresce. Astfel, Robert Taft afirmă că omul pătrunde în ceea ce se numește „*Symbolgestalt*” sau „formă simbolică”, ce evocă inefabilul în templul pământesc al Bisericii. Cu adevărat, Biserica și iconografia ei prind viață în timpul acțiunii liturgice reale, oglindind adevărata dinamică a Bisericii, pământească și, în același timp, cerească. În această atmosferă, credincioșii trăiesc în lumea Părinților Bisericii. Teologia creației vizibilului, ca simbol al invizibilului, constituie esența spiritului liturgic și estetic bizantin și face posibilă iconografia creștină. Această viziune este oglindită de dispunerea spațială a bisericii bizantine, cât și de ornamente. Iconostasul, care se ridică în fața *Sfintei Sfintelor*, nu reprezintă un obstacol⁹¹ pentru credinciosul care în unele momente nu vede Altarul (care e așezat spre răsărit, unde a fost Edenul, și simbolizează cerul, Raiul, locul unde Mântuitorul S-a născut, a predicat, a pățimit, a murit, a înviat și S-a înălțat la cer), ci duce la dezvăluire⁹², la o intrare simbolică în Împărăția Cerurilor, deoarece sunt în comuniune cu liturghia cerească a puterilor

⁹⁰ Michel Quenot, *Nevoia de icoană; De vorbă cu meșterul iconar Pavel Busalaev*, trad. de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Sofia, București, 2006, p. 201.

⁹¹ Potrivit lui Pavel Florensky, iconostasul *strigă urechilor ce s-au dovedit insensibile la vorbirea pe ton obișnuit*. „Iconostasul material, această proteză a spiritualității, nu ascunde ceva ochilor credincioșilor, lucruri tănuite, în stare să stârnească curiozitatea, așa cum, din ignoranță și egoism, își închipuie unii; dimpotrivă, el le arată celor pe jumătate orbi tainele altarului, deschide șchiopilor și schilozilor intrarea într-o altă lume care le rămânea închisă din cauza propriei lor obtuzități, strigă urechilor surde despre Împărăția Cerurilor, făcând aceasta după ce urechile s-au arătat insensibile la vorbirea pe un ton obișnuit”, în Pavel Florensky, *Iconostasul*, trad. de Boris Buzilă, Anastasia, București, 1994, pp. 156-157.

⁹² „Iconostasul simbolizează minunata scară a lui Iacov, pe care se urcă și se coboară sfinții lui Dumnezeu, și legătura dintre Biserica cerească și cea pământească. Armonia icoanelor din iconostas exprimă ideea plinătății Bisericii lui Hristos. Din punct de vedere teologic, mai putem considera că iconostasul nu este un perete ce desparte Altarul de restul bisericii, ci este mai degrabă o fereastră prin care privim spre cer, atât cât ne este îngăduit să vedem și să cuprindem”, în Lector Univ. Dr. Ieromonah Petre Pruteanu, *Curs de Arheologie bisericească. Liturgica generală I*, Ed. Paisiana, Zăbriceni, 2006, p. 17.

cerești din jurul tronului lui Dumnezeu⁹³. Scriitorul rus N.V. Gogol face această remarcă:

„Acum se deschid solemn ușile împărătești, ca și cum ar fi chiar aieva ușile Împărăției Cerurilor, iar dinaintea ochilor poporului ce stă înaintea apare, în toată strălucirea ei, Sfânta Masă, asemenea sălașului Slavei lui Dumnezeu și locul înțelepciunii cerești, de unde ne vine cunoașterea adevărului și vestirea vieții veșnice”⁹⁴.

Trăsăturile iconografiei ortodoxe accentuează dinamica liturgică, pământească și cerească, în același timp, liturghia pământească fiind icoană a liturghiei cerești. De asemenea, edificiul, cât și icoana devin un singur element în evocarea acelei reprezentări a cosmosului creștin ce constituie pivotul liturghiei bizantine. Imaginea Pantocratorului din cupola centrală dă unitate liturghiei *cerești-pământești* și evenimentelor istoriei mântuirii. Mișcarea cerească este verticală și unește prezentul, credincioșii cu Sfinții și veșnicia.

Tema liturgică, extinzându-se în sus și spre exteriorul Altarului, este legată de tema „împărtășirii Sfinților”, atât din punct de vedere artistic, cât și teologic. Pe peretele absidei sanctuarului, în spatele Altarului, sunt zugrăviți Sfinții Părinți, în mod deosebit, Sfinții liturgici, cum ar fi Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Ioan Gură de Aur, cărora le sunt atribuite liturghiile euharistice ortodoxe. În postura bizantină tradițională, ei stau ușor înclinați, ca și cum ar concelebra în unica Liturghie a împărtășirii sfinților din cer și de pe pământ. Tot în absidă se poate afla o altă scenă de concelebrare, aceea a „împărtășirii Apostolilor”: Hristos, ca Mare Preot, înconjurat de îngeri, dându-le Împărtășania celor doisprezece.

În partea concavă a absidei sau absida sanctuarului, mai sus, este zugrăvită Maica Domnului, care trimite liturghia credincioșilor spre altarul ceresc. Programele iconografice, „ciclul istoriei mântuirii”, reprezentate în sensul acelor de ceasornic, de jur-împrejurul pereților bisericii, leagă istoria trecută a mântuirii de continuarea ei mântuitoare în Liturghie⁹⁵.

Legătura sau puntea între Liturghia cerească („îngerească”) și Synaxa Euharistică a Bisericii pământești este creată într-un fel de Imnul Heruvic. Slujirea Heruvimilor este imitată de slujirea eclezială prin aceea de a-L slăvi neîncetat pe Dumnezeu. Chiar textul Heruvicului este un imn care ne introduce în atmosfera mistagogenică a Liturghiei și își propune să-l facă pe credincios conștient să-L

⁹³ Robert F. Taft, *Liturghia. Model de rugăciune, icoană a vieții*, trad. de Cornelia Dumitru, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2011, pp. 85-89.

⁹⁴ Nikolai Vasilievici Gogol, *Meditații la Dumnezeiasca Liturghie*, Anastasia, București, 1996, p. 42.

⁹⁵ Robert F. Taft, *Liturghia...*, pp. 90-94.

dorească pe Hristos, Care este „Împăratul tuturor” și, pentru a ne împărtăși cu El, trebuie să devenim asemănători îngerilor⁹⁶.

Liturghia se slujește pe pământ, adică în timpul și în spațiul „lumii acestuia”. Dar, deși se slujește pe pământ, ea se săvârșește și în cer, în timpul cel nou al creației celei noi, în timpul Duhului Sfânt. Pentru creștin, timpul, ca de altfel totul în creație, este de la Dumnezeu și al lui Dumnezeu. Asupra Bisericii a coborât Duhul Sfânt și cu El și în El a coborât *timpul cel nou*. Așadar, în aceasta și constă esența Sfintei Liturghii, ca să ne înalțe pe noi în Duhul Sfânt și întru El să transformăm timpul cel vechi în timp *nou*. Însă timpul cel vechi nu a dispărut și în exterior, deoarece în lume nu s-a schimbat nimic. Ea, Biserica, are această datorie și putere de a transforma timpul vechi în *timpul cel nou*⁹⁷.

Concluzii:

Caracterul istoric al icoanei nu a putut fi niciodată lipsit de caracterul ei simbolic. La fel ca și icoana, funcția principală a simbolului liturgic nu este de a crea emoții, de a re-pune în scenă evenimente istorice trecute, ci de a da mărturie despre venirea și prezența lui Dumnezeu în fiecare act sacramental. Icoana și simbolul sunt în cult două forme de exprimare corelative ale aceluiași mister al lui Hristos și ele aparțin în special Sfintei Liturghii. Icoana concentrează simbolismul liturgic, fiind o adevărată „teologie în imagine”. Și, egalând prestigiul cuvântului evanghelic cu imaginea „revelației divine”, instituie prin mijlocirea Sfântului Duh un tip de comunicare, o punte de legătură între om și Dumnezeu.

Cuvântul și imaginea în cultul divin alcătuiesc o totalitate de neseplat, din care reiese semnificația Scripturii, și anume dimensiunea propriu-zis teologică (în sens contemplativ) a iconomiei divine. Imaginea decurge din text, ea îi împrumută temele sale iconografice și modul de a le exprima. Dacă teologul se folosește în mod obișnuit de cuvânt pentru a-și exprima gândirea, iconograful (cel ce scrie icoane) exprimă aceeași gândire prin pictură. Astfel, valorile lor sunt egale prin ceea ce transmit și se întregesc reciproc.

⁹⁶ Ieromonah Petru Pruteanu, *Liturghia Ortodoxă. Istorie și Actualitate*, Sophia, București, 2013, p. 117.

⁹⁷ Alexander Schmemmann, *Euharistia...*, p. 261.

Senectutea în lumina Sfințelor Canoane*

Pr. Drd. Constantin-Ciprian BLAGA

Abstract:

Since its beginnings, the church has shown an increased attention to the elderly both in terms of social philanthropy, implementing institutions to offer them support, generically called gerontocomies, and in terms of legislation, proof of this being the canonical texts, some of them highlighting the fact that the advice of the elders governed church life, others ruling on the minimum age (at the beginning quite venerable) that the candidate had to be in order to receive consecration in one of the steps of the higher or lower hierarchy.

Keywords:

church life, gerontocomies, philanthropy, legislation, canonical texts, age

Așa cum este îndeobște cunoscut, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a proclamat anul 2023 drept „Anul omagial al pastorației persoanelor vârstnice” și a recomandat, potrivit *Actului de proclamare a Anului omagial și comemorativ 2023*, disponibil *in integrum* pe site-ul oficial al Agenției de știri Basilica¹, tratarea temei „Anul omagial al pastorației persoanelor vârstnice” prin prisma a trei coordonate:

1. forme ale pastorației și sprijinirii persoanelor vârstnice în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție;
2. principii și metode privind pastorația persoanelor vârstnice în viața Bisericii;
3. parohia, familia și persoanele vârstnice, astăzi: comuniune și conlucrare;

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

¹ Disponibil la: <https://basilica.ro/actul-de-proclamare-a-anului-omagial-si-comemorativ-2023/> (accesat în data de 20 decembrie 2023).

4. realități și provocări actuale privind pastorația și sprijinirea persoanelor vârstnice.

În mod evident, tema propusă de prezentul demers de cercetare vizează prima coordonată, înscriindu-se în demersul de a identifica forme ale pastorației și sprijinirii persoanelor vârstnice în Sfânta Tradiție, dat fiind faptul că textul sfințel canoane reprezintă parte integrantă a tezaurului doctrinar al Bisericii, numit generic Sfânta Tradiție sau „moștenire părintească”, după cum arată părintele profesor Mircea Basarab, trecut la cele veșnice², în lucrarea intitulată *Personalități reprezentative ale exegezei antiohiene*³.

Delimitări conceptuale

Înainte de a purcede la tratarea propriu-zisă a temei, considerăm că este necesară prezentarea unor delimitări conceptuale privind tema supusă analizei. Mai concret, nu putem trata modul în care sfințele canoane se raportează la „vârsta senectuții” înainte de a stabili ce înțelegem astăzi prin intermediul acestei sintagme.

Din punct de vedere etimologic, termenul „senectute” a pătruns în limba română pe filieră latină, având la bază substantivul „senectus, -utis”⁴, substantiv care, tradus textual, înseamnă „bătrânețe”. Iar dacă răsfoim paginile *Dicționarului Explicativ al Limbii Române*, observăm că bătrânețea desemnează, într-un prim sens al său, „etapă finală din viața ființelor, caracterizată prin diminuarea treptată a funcțiilor fiziologice”⁵ și, într-o a doua accepțiune, „vârstă înaintată a unui om”⁶. Așadar, senectutea desemnează anii bătrâneții, acei ani care precedă iminentul

² Părintele profesor Mircea Basarab s-a născut la Sibiu, în 12 decembrie 1936. Licențiat al Institutului Teologic din Sibiu și al Facultății de Filologie a Universității din Cluj-Napoca, în 1978 a obținut titlul de *Doctor în Teologie* al Institutului Teologic din București. A fost profesor la Seminarul Teologic din Cluj-Napoca, de unde a plecat la München în 1974, ca bursier al Bisericii Evanghelice din Germania. A predat cursuri de Vechiul Testament la Universitatea din München. A trecut la cele veșnice în data de 22 aprilie 2020 (informații preluate de pe site-ul: <https://basilica.ro/a-murit-parintele-mircea-basarab-personalitate-importanta-a-diasporei-din-germania/>, accesat în data de 20 decembrie 2023).

³ Potrivit sursei citate, „moștenirea părintească reprezenta un bun comun, un patrimoniu la care apelau, de drept, toți moștenitorii. Această moștenire era prelucrată și actualizată prin eforturi și cercetări proprii, care erau apoi adăugate la moștenirea părintească, devenind parte a acesteia [...]. Moștenirea părintească [...] nu era un furt, ea era trecută pe seama înaintașilor, la care moștenitorii adăugau cercetările proprii. Tradiția era supusă unei prelucrări, ea nu era o noțiune statică, ci manifesta un caracter dinamic” (Pr. Mircea Basarab, *Personalități reprezentative ale exegezei antiohiene*, Basilica, București, 2019, pp. 314-315).

⁴ În acest sens, a se vedea: <https://dexonline.ro/intrare/senectute/51450>.

⁵ A se vedea: <https://dexonline.ro/definitie/batranețe> (accesat în data de 20 decembrie 2023).

⁶ A se vedea: <https://dexonline.ro/definitie/batranețe> (accesat în data de 20 decembrie 2023).

moment al morții, adică „sfârșitul călătoriei pământești” sau, în terminologie populară, „vârsta a treia”, „toamna vieții”, „a doua tinerețe” ori „anii de aur”.

Dar numerologic vorbind, care este convenția sau opinia universal valabilă și general asumată privind pragul vârstei care marchează începutul senectuții?

În mod surprinzător, nu există o convenție general valabilă în această privință, pentru că, dacă, în secolul al XX-lea, vârsta de 55 de ani marca începutul senectuții, în zilele noastre, potrivit unui studiu realizat de o serie de cercetători la nivel mondial, omul este încă în floarea vârstei la 65 de ani și abia la vârsta de 70 de ani își începe periplul bătrâneții⁷. De altfel, așa cum arată Reza Aslan, scriitor de renume internațional, profesor, producător și specialist în istoria religiilor, în lucrarea sa *Dumnezeu. O istorie umană*, în decursul istoriei au existat fluctuații sau variații în ceea ce privește media de vârstă. De exemplu, ne spune autorul citat, „tranziția la agricultură a fost brutală. Agricultorii erau mai predispuși la anemie și la deficiențe de vitamine decât vânătorii. Sufereau de mai multe boli infecțioase și mureau mai tineri”⁸. Din acest pasaj înțelegem că, odată cu evoluția omului de la stadiul de vânător la cel de agricultor, media de vârstă a scăzut, ceea ce înseamnă, prin deducție, că și vârsta care marca începutul senectuții a scăzut.

Însă noi, creștinii-ortodocși, nu ne raportăm exclusiv la statistici. Pentru noi, reperul după care ne ghidăm viața este, alături de Sfânta Tradiție, Biblia sau Sfânta Scriptură. Potrivit Sfintei Scripturi, în consonanță cu datele avansate anterior, numărul anilor unui om a scăzut, de la epocă la epocă, proporțional cu starea de păcătoșenie. Dacă Adam a trăit 930 de ani (*Fc* 5, 5), Set a trăit 912 ani (*Fc* 5, 8), iar Matusalem, 969 de ani (*Fc* 5, 27), iată că Avraam a trăit numai 175 de ani (*Fc* 25, 7), Isaac, 180 de ani (*Fc* 35, 28), iar Iacov, 147 de ani (*Fc* 47, 28). În plus, în vremea Mântuitorului, media de vârstă era mult mai mică⁹. De aceea nici în Sfânta Scriptură nu avem o convenție general asumată, pentru că ne spune psalmistul că „anii noștri s-au socotit ca pânza unui păianjen; zilele anilor noștri sunt șaptezeci de ani; iar de vor fi în putere optzeci de ani și ce este mai mult decât aceștia osteneală și durere” (*Ps* 89, 10-11). Prin deducție logică înțelegem că

⁷ În acest sens, a se vedea: <https://ro.wikipedia.org/wiki/Bătrânețe> (accesat în data de 20 decembrie 2023).

⁸ Reza Aslan, *Dumnezeu. O istorie umană*, trad. din lb. engleză de Andreea Eșanu, Humanitas, București, 2020, p. 79.

⁹ Ulterior Înălțării Mântuitorului cu trupul la cer (*Lc* 24, 51), media de vârstă în comunitățile creștine a scăzut considerabil, ca urmare a persecuțiilor inițiate de imperatorii romani. Pentru o prezentare exhaustivă a fenomenologiei martiriului și a cadrului istoric religios al secolelor I-IV d.Hr. în Imperiul Roman, a se vedea: Giovanni Filoramo, *Crucea și puterea. Creștinii, de la martiri la persecutori*, trad. din lb. engleză de Dionisie Constantin Pîrvuloiu, Humanitas, București, 2022, pp. 63-96; Catherine Nixey, *Epoca întunecării. Cum a distrus creștinismul lumea clasică*, trad. din lb. engleză de Dionisie Constantin Pîrvuloiu, Humanitas, București, pp. 77-106.

senectutea gravita în jurul vârstei de 70 de ani, cunoscut fiind faptul că, în mentalul evreiesc, bătrânețea era asimilată cu „sălășluirea înțelepciunii și a priceperii în subiectul uman”, după cum ne încredințează cartea *Iov* (12, 12). Dar, pe de altă parte, din cartea *Înțelepciunea lui Solomon* (4, 8) aflăm că „bătrânețile cinstite nu sunt cele aduse de o viață lungă, nici nu le măsoară după numărul anilor”, de unde înțelegem că Biserica nu se raportează la bătrânețe bazându-se exclusiv pe criteriul vârstei, ci pe calitatea trăirii, a virtuților pe care o persoană a reușit să le întrupeze în propria ființă odată cu trecerea anilor.

Prin urmare, concluzionând, perspectiva eclesiologică nu privește senectutea strict prin prisma vârstei înaintate, ci în fața acestui aspect primează calitatea trăirii și nivelul de desăvârșire al unei persoane. Altfel spus, în limbaj cotidian, Biserica pune preț pe calitatea anilor, nu neapărat pe cantitatea lor. Deci, pentru Biserică, senectutea nu marchează numai o vârstă înaintată, ci bătrânețea este o cunună care echivalează cu însușirea și, implicit, cunoașterea multor lucruri, dintre care, de departe, cel mai important este „frica de Dumnezeu”, aspect asupra căruia statuează cartea *Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah*: „Cununa bătrâneților este cunoașterea multor lucruri și mărirea lor, frica Domnului” (25, 8).

Referințe canonice cu privire la vârsta senectuții

Dintru început menționăm faptul că în textul sfintelor canoane nu se întâlnesc referințe explicite cu privire la subiectul pe care îl tratează lucrarea de față, cu toate că există 26 de trimiteri la familia lexicală a termenului „bătrânețe”, sinonimul cuvântului „senectute”. Mai exact, nu întâlnim reglementări care să vizeze în termeni stricți statutul bătrânilor sau conduita acestora. Însă putem deduce din cadrul larg al textului sfintelor canoane statornicite de Sfinții Părinți o serie de norme sau precepte care ne ajută să conturăm cadrul general privitor la regimul bătrânilor în Biserica veche.

O primă trimitere, poate cea mai comună, prin intermediul căreia textul sfintelor canoane atinge tangențial tema senectuții este cea privitoare la vârsta accederii în cler, indiferent că vorbim despre treptele clerului superior sau ale clerului inferior. Canonul 14 Trulan, de exemplu, statuează asupra vârstei canonice pentru intrarea în cler. Iată ce ne spune, textual, acest canon:

„Să aibă tărie și canonul sfinților și de Dumnezeu purtătorilor noștri Părinți potrivit căruia presbiterul să nu se hirotonisească înainte de treizeci de ani, chiar de ar fi om deplin vrednic, ci să aștepte. Căci Iisus Hristos Domnul s-a botezat și a început să învețe la anul al treizecilea; așijderea, nici diaconul să nu se hirotonisească înainte de douăzeci și cinci de ani, sau diaconița, înainte de patruzeci de ani”¹⁰.

¹⁰ Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I/2: *Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, trad. din lb. sârbă de Uroș Kovincici, Nicolae Popovici, Tipografia Diecezană,

În acord cu canoanele 15 al Sinodului IV Ecumenic, 15 Trulan, 11 Neocezarea, 16 Cartagina, canonul citat stabilește vârsta minimă pentru accederea în cler a preoților, diaconilor și diaconiștelor. La o primă vedere pare că textul citat nu vizează în vreun fel tema lucrării, dar o analiză mai atentă naște o serie de ambiguități, pentru că, după cum dă mărturie Sf. Apostol Pavel în *1 Tim 5*, 9¹¹, pentru a putea accede în această treaptă, diaconiștelor li se cerea încă din epoca apostolică vârsta minimă de 60 de ani. Această observație este întărită și de episcopul Nicodim Milaș, care menționează că „în epoca apostolică [...] de regulă se primeau [în cler – *n.n.*] numai persoane mai bătrâne; deși găsim și pe Timotei, care, cu toate că era tânăr, a fost pus episcop (*1 Tim 4*, 12), dar acesta a fost un caz special, rânduit prin providența divină [...]. Că, pe acel timp, în genere se credea că numai persoanele mai bătrâne sunt corespunzătoare pentru serviciul bisericesc”¹². Cu timpul însă, odată cu creșterea numărului de catehumeni și ca urmare a evoluției organizaționale a Bisericii, s-a impus suplimentarea personalului implicat în oficierea rânduielilor sacramentale. Așa se face că, de pildă, s-a îngăduit primirea diaconiștelor și sub vârsta de 60 de ani, ajungându-se ca prin canonul prezent să se fixeze drept vârstă canonică minimă pentru ele vârsta de 40 de ani. Asistăm, așadar, la o scădere a cantității anilor ca urmare a necesităților de ordin practic. Deci în primă instanță se impunea vârsta de 60 de ani celor care doreau să accedă în treapta diaconiștelor. Se solicita o vârstă înaintată; am putea spune chiar că senectutea era o condiție imperioasă pentru accederea în această treaptă. Desigur, ne putem întreba care este rațiunea unei asemenea măsuri? Și am identificat cel puțin două răspunsuri plauzibile. În primul rând, credem că se impunea această vârstă pentru ca persoanele care își exprimau dorința de a intra în tagma diaconiștelor să dovedească un atașament aparte față de Biserică, exprimat printr-o continuă și constantă adeziune față de învățătura de credință în fața persecuțiilor și printr-o participare frecventă la cultul Bisericii, în pofida tuturor pericolelor la care erau expuse. În al doilea rând, se presupunea că, odată cu înaintarea în vârstă, omul își cizela impulsurile specifice tinereții și acumula înțelepciunea necesară unei asemenea slujiri.

Un caz similar este cel al episcopilor, a căror vârstă canonică a suferit și ea unele modificări, și anume: potrivit *Constituțiilor Apostolice* (2, 1), această vârstă se fixează la 50 de ani, probabil pentru aceleași raționamente, apoi în mod practic a fost redusă, stabilindu-se mai târziu la 35 de ani, printr-o *Novelă* a împăratului

Arad, 1931, pp. 363-364. A se vedea și: Arhid. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sorin Joantă (ed.), Sibiu, ³2005, p. 124.

¹¹ Textual, versetul are următorul conținut: „Să fie înscrisă între văduve cea care nu are mai puțin de șaizeci de ani și a fost femeia unui singur bărbat”.

¹² N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II/2: *Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, p. 364.

Justinian din anul 546 (*Novela 123*, pct. 1)¹³, și apoi la 30 de ani, printr-o *Novelă* a aceluiași împărat din anul 564 (*Novela 137*, pct. 2)¹⁴. Bineînțeles, au existat excepții de la regulă și în perioada veche. Episcopul Nicodim Milaș menționează, în comentariul său la canonul 15 Trulan, unele cazuri punctuale. Grigorie făcătorul de minuni și fratele său Atinodor urmaseră numai un ciclu de cinci ani la școala lui Origen și erau foarte tineri înainte de a fi numiți episcopi. Lista este întregită de Aholie, episcopul Antiohiei, Pavel, episcopul Alexandriei, și Sf. Atanasie cel Mare, care a fost ales episcop al Alexandriei în anul 326, deci atunci când avea vârsta de aproximativ 30 de ani¹⁵.

În registrul prevederilor canonice care tratează tema prezentului demers de cercetare se înscrie și textul canonului 86 Cartagina. Dat fiind conținutul amplu al textului, vom reda aici doar fragmentele de interes pentru noi, cu mențiunea că textul integral se va regăsi în infrapagină. Întâlnim în textul canonului trei fragmente care ne atrag atenția: „întreg sinodul [să fie – *n.n.*] de acord să înfrânzeze pe cei ce disprețuiesc pe cei mai întâi de ei și pe cei ce îndrăznesc ceva față de cei mai vechi în hirotonie”; „întâietatea li s-a dat totdeauna celor mai vechi”; „se supune aprobării voastre, spune textul canonului, ceea ce s-a hotărât prin votul celor bătrâni”¹⁶.

¹³ Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 125.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I/2: *Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, p. 365.

¹⁶ În traducerea părintelui profesor Ioan N. Floca, canonul 86 Cartagina are următorul conținut: „Episcopul Valentin zise: «Dacă bunătatea răbdării voastre îmi permite, voi expune pe rând cum s-a procedat în timpul trecut în Biserica Cartaginei și cele ce s-au întărit în mod sărbătoros prin iscălițurile fraților și mărturisesc că noi suntem datori a le tine pe toate acestea. Așadar, noi știm că rânduiala bisericească totdeauna s-a păstrat nestrictă, încât nici unul dintre frați n-a îndrăznit a-și lua întâietate față de cei mai vechi ca dânsul, ci, potrivit iubirii, întâietatea li s-a dat totdeauna celor mai vechi, ceea ce s-a primit cu bucurie și de urmași. Sfințenia voastră deci să admită a se întări și mai mult această rânduială prin cuvântul vostru». Episcopul Aureliu zise: «Nu ar fi trebuit să revenim asupra acestora, dacă nu sar fi ivit unele concepții de neînțeles, care ne-au îndreptat atenția asupra acelor hotărâri; deoarece însă chestiunea aceasta, pe care fratele și împreună liturghisitorul nostru a relevat-o acum este comună, pentru ca fiecare dintre noi să-și cunoască rangul hotărât lui de Dumnezeu și ca cei instituți mai târziu să cedeze locul celor de mai înainte și să nu îndrăznească a lucra oarecând fără știrea acestora, pentru aceasta propun, după cum m-am gândit, ca întreg sinodul de acord să înfrânzeze pe cei ce disprețuiesc pe cei mai întâi de ei și pe cei ce îndrăznesc ceva față de cei mai vechi în hirotonie». Xanctip, episcopul primului scaun al Numidiei, zise: «Toți frații prezenți au auzit propunerea fratelui și împreună iereului nostru Aureliu; ce zic la aceasta?». Episcopul Diatimiu zise: «Se supune aprobării voastre ceea ce s-a hotărât prin votul celor bătrâni, pentru ca cele cuprinse în hotărârile sinoadelor de mai înainte din Biserica Cartaginei să se observe de către toți, fiind deplin întărite hotărârile voastre». Toți episcopii ziseră: «Rânduiala aceasta a fost observată atât de Părinți, cât și de înaintași și se va păzi de către

Întâi de toate, observăm că primele două fragmente fac trimitere la un principiu liturgic de bază: ordinea de precedență în slujire. Mai concret, acest principiu, căruia Biserica se conformează până astăzi, conferă prioritate clericilor cu vechime mai mare în hirotonie, în raportul dintre clerici cu aceleași prerogative¹⁷. Or, acest aspect ne încredințează de faptul că Biserica, în cea mai importantă formă de manifestare a ei, cea cultică, acordă o cinste deosebită și anumite privilegii bătrânilor. De altfel, literatura filocalică abundă în texte care tratează relația fiu duhovnicesc – părinte duhovnicesc¹⁸. În majoritatea cazurilor, părintele duhovnicesc este exponentul vârstei a treia și este consacrat în această demnitate tocmai datorită experienței duhovnicești dobândite în decursul numeroșilor ani de nevoință închinați lui Dumnezeu.

Apoi, fără eforturi prea mari, înțelegem din cel de-al treilea fragment că încă de la începuturile organizării sale instituționale în Biserică funcționa un for decizional numit generic „sfatul celor bătrâni”. Despre existența unor astfel de adunări avem informații și din alte surse ale Sfintei Tradiții. Este arhicunoscut demersul împăratului Ptolemeu al II-lea care, la solicitarea bibliotecarului-șef al bibliotecii din Alexandria, Demetrios din Falera, a contractat 72 de bătrâni (câte șase din fiecare seminție) evrei pentru traducerea *Torei* în limba greacă¹⁹. Între cei 72 s-a numărat și Dreptul Simeon, cel care, necrezând că o fecioară poate da naștere, nu a gustat moartea până nu a văzut pe Fiul lui Dumnezeu întrupat²⁰.

Către existența unui „sfat al bătrânilor” ca factor decizional în Biserică conduce și canonul 19 Trulan, care reclamă îndatorirea episcopului de a predica, potrivit împrejurărilor, cuvântul lui Dumnezeu pe baza scrierilor predanisite „de Dumnezeu purtătorii părinți”, pentru ca nu cumva, nefiind iscusit, să greșească.

voi prin voia lui Dumnezeu, observându-se însă și drepturile episcopilor celor care au precădere în Numidia și Mauritania». Apoi toți episcopii care au iscălit hotărârile acestui sinod au hotărât: că matricula, adică consemnarea scaunelor după rangul lor și norma din vechime a Numidiei trebuie să se păstreze atât la scaunul prim, cât și la mitropolia Constantinopolului” (Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, pp. 308-309).

¹⁷ În acest sens, a se vedea: <https://www.arhiepiscopeiasucevei.ro/cercurile-pastoral-misionare-din-protopopiatul-radauti-mai-2021/> (accesat în data de 3 ianuarie 2024).

¹⁸ În genere, această relație este definită de ascultarea desăvârșită a ucenicului față de părintele său duhovnicesc. Pentru amănunte, a se vedea: Sf. Nichita Stihatul, *Sfântul Simeon Noul Teolog. Viața și epoca. Scrieri IV*, Deisis, Sibiu, 2006. ***, *Filocalia de la Optina*, vol. I, Egumenița, Galați, 2009; Sf. Teofan Zăvorățul, *Sfaturi înțelepte*, Egumenița, București.

¹⁹ Sursa care consemnează această tradiție este *Scrisoarea lui Aristeas*, scriere datată în secolul al II-lea î.Hr. În acest sens, a se vedea: <https://ro.frwiki.wiki/wiki/Septante> (accesat în data de 3 ianuarie 2024).

²⁰ Pr. Vasile Gordon, *Mergând, învățați... Predici pentru toate duminicile și sărbătorile de peste an*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 55.

Scrierile denumite generic „predania de Dumnezeu purtătorilor părinți” constituiau reperul și, totodată, baza de documentare a predicatorilor. Dar, dacă exista o literatură canonică, care avea girul Bisericii, atunci se presupune că ar fi trebuit să funcționeze și un consiliu, o comisie – în limbaj cotidian – care să vizeze canonicitatea operelor ce formau acel corpus al predaniei sfinților părinți sau să scoată din uz acele cărți necanonice la care face trimitere, de pildă, canonul 59 Laodiceea²¹. Cel mai probabil, acest „sfat al bătrânilor”, prin canonul 63 Trulan, a osândit martirologiile false, prin acest act arătându-se „grija pe care Biserica a pus-o și în păstrarea textelor cărților de cult, pentru că martirologiile erau colecții orânduie calendaristic ale vieților sau și numai ale pătimirii martirilor, din care mai târziu s-au alcătuit viețile de sfinți sau sinaxarele”²².

Prin urmare, deducem din această expunere faptul că viața bisericească era reglementată de bătrâni, de oameni cu așezare, cu experiență, cu tact misionar-pastoral, virtuți acumulate odată cu trecerea timpului. Asupra acestui aspect insistă canonul 46 Trulan²³, care nu permite monahiilor tinere să părăsească mănăstirea de metanie decât în cazuri excepționale și cu împlinirea a două condiții. Prima dintre ele este obținerea binecuvântării prealabile a stareței; cea de-a doua impune monahiilor tinere să fie însoțite, atunci când părăsesc mănăstirea, de monahiile mai bătrâne sau de cele mai de frunte din mănăstire (proiestoase). În mod vădit, și această reglementare canonică, care, probabil, a fost statornicită ca urmare a faptului că norma era încălcată, reflectă încrederea pe care Biserica o acordă bătrânilor, acelor persoane care și-au câștigat acest statut prin statornicie, prin perseverență și prin consecvență.

Nu putem face abstracție, în expunerea noastră, de faptul că există două canoane care reiterează îndatorirea de a purta grija față de bătrâni. Canoanele în

²¹ „Nu se cuvine să se citească în biserică cântări speciale, nici cărți *necanonice*, ci numai cele canonice ale Testamentului Vechi și Nou” (Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 254). Cu alte cuvinte, sunt interzise pentru lectură în spațiul eclezial cărțile neautorizate.

²² Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 157.

²³ „Cele ce și-au ales viața ascetică și sunt așezate în mănăstire să nu iasă deloc de acolo. Iar dacă le-ar târi (împinge) pe ele spre acest lucru vreo nevoie de neînălțurat (inevitabilă, neapărată), să-l facă cu binecuvântarea și cu învoirea înaintestătătoarei, dar și atunci nu ele singure de sine, ci cu oarecare bătrâne și cu cele mai de frunte (proiestoase) din mănăstire, după porunca cărmuitoarei (egumenei), iar a dormi în afară (de mănăstire) nu le este lor nicidecum îngăduit. Dar și bărbații care duc viață monahală, dacă i-ar apăsa nevoia, să iasă și ei cu binecuvântarea celui ce i s-a încredințat conducerea (egumenia), așa că cei ce calcă rânduiala cea acum orânduie (hotărâtă) de noi, fie că ar fi bărbați, fie femei, să fie supuși cercetărilor (pedepselor) cuvenite” (Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 147).

cauză sunt 59 apostolic²⁴ și 8 al Sinodului IV Ecumenic²⁵. Întâi de toate trebuie menționat că, deși nu vorbesc expres despre grija pe care suntem datori să o purtăm bătrânilor, cei care le-au comentat sunt de părere că autoritatea care le-a emis i-a avut în vedere și pe bătrâni. Canonul 59 apostolic condamnă clericii care nu dau cele de trebuință celor nevoiași. Între cei nevoiași se numără, susține părintele arhidiacon Ioan N. Floca, și bătrânii, pentru care Biserica a construit încă din cele mai vechi timpuri instituții sau așezăminte speciale, numite generic „gherontocomii”²⁶ și pe care le vom trata sintetic, pentru o abordare mai completă, în subcapitolul următor. În sfârșit, canonul 8 al Sinodului IV Ecumenic dispune ca acei clerici care se ocupă de așezămintele (azilurile) pentru săraci să fie sub jurisdicția canonică a episcopilor ce sunt în fiecare cetate. În caz contrar, să se afurisească. În comentariul lor la acest canon, Zonara și Balsamon enumeră instituțiile cu profil social-filantropic din epocă. Între aceste instituții se numărau: azilurile pentru bătrâni, orfanotrofiile și hirocomiile, adică azilurile pentru văduve²⁷. Iată ce spune Zonara, de exemplu: „Azilul de săraci este casa în care sunt primiți săracii și în care dâșii sunt întreținuți, adică astfel de case în care își caută adăpost bătrânii, orfanii și cei asemenea lor și în care găsesc întreținerea necesară cei suferinzi”²⁸. Același canonist ne încredințează că fiecare azil avea biserica proprie, „ca nu cumva cei ce s-au adăpostit într-însele să rămână fără rugăciune, deoarece le era imposibil să meargă la serviciile divine comune din biserici sau din cauza bătrâneții, sau din cauza defectelor corporale, sau din cauza de morb; și din motivul acesta fondatorii acestor aziluri au orânduit ca ele să aibă biserici proprii, cu clerul lor propriu, care să poată oficia serviciile divine și cei neputincioși să poată asculta fără greutate serviciul divin”²⁹.

²⁴ „Dacă vreun episcop sau presbiter sau diacon nu ar da cele de trebuință vreunui dintre clerici care ar fi lipsiți (săraci), să se afurisească, iar stăruind, să se caterisească întocmai ca unul carele a ucis pe fratele său” (Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 40).

²⁵ „Clericii așezămintelor (azilurilor) pentru săraci și ai mănăstirilor și ai altarelor muceniciilor (sanctuarele martirilor) să rămână sub cărmuirea (jurisdicția, ascultarea) episcopilor ce sunt în fiecare cetate, după predania (tradiția) Sfinților Părinți și să nu se tragă (sustragă) cu trufie de sub oblăduirea episcopului propriu. Iar cei ce îndrăznesc să răstoarne o astfel de tocmire (orânduire) în orice chip, și cei ce nu sunt supuși propriului lor episcop, dacă ar fi clerici, să fie supuși pedepselor canoanelor, iar dacă ar fi monahi sau mireni (laici), să fie afurisiți (excomunicați)” (Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 90).

²⁶ Arhid. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 41.

²⁷ *Ibidem*, p. 90.

²⁸ N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I/2: *Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, p. 207.

²⁹ *Ibidem*.

Gherontomiile – primele instituții bisericești de asistență socială destinată bătrânilor

În mesajul evanghelic al Mântuitorului Iisus Hristos se regăsește pregnant îndatorirea de a-i ajuta pe semenii noștri, cu convingerea fermă că efortul pe care îl depunem în acest sens își găsește finalitatea în Dumnezeu. „Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut” (*Mt* 25, 40), ne atenționează Mântuitorul. De aceea, încă de timpuriu, comunitățile creștine s-au mobilizat pentru a-i ajuta pe cei aflați în nevoie. Apostolii, de pildă, colectau bunuri de la creștinii potenți financiar și le ofereau comunităților sărace. Bedernița, oferită astăzi, ca semn de onoare, preoților distinși prin erudiție și prin conduită (*1 Tim* 5, 17), ar fi de fapt, după cum menționează academicianul Constantin Erbiceanu, tocmai traista apostolică în care discipolii lui Hristos depuneau, strângând de la credincioșii avuți, mile, pe care apoi le împărțeau celor săraci³⁰. De altfel, este impresionantă atenția pe care Sf. Apostol Pavel o acordă colectei pentru cei săraci în activitatea sa misionară (*FA* 11, 29-30), având chiar ucenici responsabili cu transportul bunurilor colectate în locurile pentru care se organiza colecta în cauză (*FA* 20, 4).

Concomitent cu dezvoltarea Bisericii, aceste forme rudimentare de întrajutorare au luat formă instituționalizată în special în timpul domniei împăratului Constantin cel Mare (†337), considerat, pe drept cuvânt, cel care a pus bazele sistemului de strânsă colaborare între autoritatea bisericească și cea statală, sistem de colaborare desemnat prin termenii *συμφωνία* sau *συναλληλία*³¹. Așa se face că după anul 313³², când Biserica iese din catacombe, activitatea social-filantropică a acestei instituții se diversifică considerabil, la jumătatea secolului al IV-lea fiind consemnate numeroase instituții distincte de susținere a celor nevoiași

³⁰ Constantin Erbiceanu, „Enciclica canonică a episcopului de Râmnic Filaret urmată de comentarii canonice privitoare la ea”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. XV (1891-1892), nr. 6, p. 418.

³¹ Pentru amănunte, a se vedea: Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, pp. 95-138; Cristian Romocea, „Biserica și Statul: simfonie, cezaropapism și religie politică”, în vol. *Biserica și Statul: perspective diacronice asupra unei relații polivalente*, Doxologia, Iași, 2023, pp. 171-192.

³² Anul în care a fost emis Edictul de la Mediolanum, document legislativ care prevedea: „Drept aceea, cumpănind lucrurile în chip salutar și drept, am hotărât că voința noastră este că nu trebuie să oprim pe nimeni de a urma și a alege respectarea sau ținerea religiei creștine și că fiecăruia să i se lase libertatea de a-și da consimțământul și a alege acea formă de religie pe care o crede cea mai potrivită pentru el, pentru ca și Divinitatea să ne arate în toate ocaziile providența și bunăvoința Sa” (Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, X, V, 5, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XIII, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 380).

sau neputincioși, după cum urmează: brefotropiile (azilurile pentru copiii mici părăsiți sau găsiți), orfanotropiile (azilurile pentru copiii orfani), partenocomiile (casele de adăpost pentru fecioare), ghicromiile (azilurile pentru văduve), xenodohiile (casele de oaspeți pentru primirea străinilor), gherontocomiile (azilurile pentru bătrâni), ptohiile (azilurile pentru săraci), nasocomiile (spitalele)³³ etc. Dintre toate acestea, pentru tema supusă analizei sunt de interes gherontocomiile, ca instituții sociale destinate exclusiv îngrijirii bătrânilor, cu toate că, de exemplu, și ghicromiile erau așezăminte populate în general de „văduvele [...] mai vârstnice, care trăiau în înfrânare și se dedicau slujirii Bisericii”³⁴.

Revenind la gherontocomii, potrivit părintelui profesor Liviu Stan³⁵, nu se poate stabili cu exactitate momentul în care acestea au luat naștere. De regulă,

³³ Fiecare așezământ în parte este analizat de părintele profesor Liviu Stan. În acest sens, a se vedea: Pr. Liviu Stan, „Instituțiile de asistență socială în Biserica Veche (I)”, în *Ortodoxia*, an. IX (1957), nr. 1, pp. 94-118; Pr. L. Stan, „Instituțiile de asistență socială în Biserica Veche (II)”, în: *Ortodoxia*, an. IX (1957), nr. 2, pp. 259-279.

³⁴ Pr. L. Stan, „Instituțiile de asistență socială în Biserica Veche (I)”, p. 102.

³⁵ Părintele profesor Liviu Stan s-a născut la data de 11 iulie 1910 în localitatea Socet din județul Hunedoara. A urmat cursurile unei școli primare din Hunedoara (1916-1920), cu predare în limba maghiară, după care s-a înscris la cursurile Liceului „Decebal” și, ulterior, la cursurile Liceului „Coriolan Brediceanu” din Lugoj, unde a obținut diploma de bacalaureat în anul 1928. După susținerea examenului de bacalaureat a fost admis la Facultatea de Teologie din Cernăuți și, în paralel, la Facultatea de Drept a aceleiași universități, însă, din raționamente necunoscute, nu a reușit să-și finalizeze studiile la cea de-a doua facultate. În anul 1932, după susținerea tezei de licență la Facultatea de Teologie din Cernăuți, s-a întors la Sibiu, iar Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului, i-a oferit o bursă de studii la Facultatea de Teologie și Drept din Atena. A petrecut numai doi ani în capitala Greciei, după care a obținut o nouă bursă de studii la Facultatea de Drept, Teologie și Litere din Varșovia. Periplul eminentului student nu s-a încheiat după experiența din capitala Poloniei, pentru că în anul 1935 a primit alte două burse de studiu: la Universitatea Gregoriană și la Universitatea din München, unde și-a perfecționat studiile în Teologie, Drept și Filosofie și a reușit să-și finalizeze teza de doctorat. După obținerea titlului de *Doctor în Teologie*, Liviu Stan a fost numit profesor suplinitor la catedra de „Teologie Fundamentală” a Academiei Teologice din Sibiu (15 mai 1937). A predat această disciplină timp de patru ani, până în anul 1941, când s-a ivit posibilitatea de a prelua catedra de „Drept bisericesc”. Din nefericire, la câteva luni după instaurarea regimului comunist în România, părintele Liviu Stan a renunțat la catedra de „Drept bisericesc” a Academiei Teologice din Sibiu și a solicitat transferul la catedra de „Drept canonic și Administrație bisericească” a Facultății de Teologie din București, unde a activat până la pensionare (1 august 1972). Aici, ilustrul dascăl și-a continuat ascensiunea academică. A publicat numeroase studii, astfel încât, în scurt timp, a devenit o personalitate marcantă în cercurile intelectuale ale capitalei. Majoritatea celor care l-au cunoscut sunt de părere că ușurința cu care alcătuiă studiile se datora capacității sale lingvistice deosebite, întrucât era un poliglot desăvârșit (cunoștea limba franceză, limba germană, limba italiană, limba greacă modernă, limba poloneză, limba sârbă, limba cehă, limba bulgară, limba maghiară și limba rusă). Astfel, avea posibilitatea de a consulta cu ușurință literatura străină de specialitate. De asemenea, părintele Liviu Stan

se presupune că și-au început activitatea încă din secolele I-II d.Hr., mizându-se pe faptul că, dacă nu ar fi existat înainte de anul 313, „s-ar fi înregistrat crearea lor abia în vremea lui Constantin cel Mare, ceea ce nu este cazul”³⁶. Mergând mai departe, autorul citat avansează argumentul conform căruia gherontocomiile sunt anterioare Edictului de la Milano pentru că ele sunt, în fond, continuatoarele azilurilor pentru bătrâni din lumea păgână, care au folosit drept prototip pentru filantropia creștină. Putem fi de acord cu ipoteza aceasta, mai ales dacă ținem cont de faptul că Biserica, în activitatea sa misionară, practic a convertit obiceiurile, tradițiile și instituțiile romane, conferindu-le o nouă utilitate și punându-le în slujba lui Dumnezeu. Iar cu privire la faptul că anticii aveau locuri destinate îngrijirii bătrânilor ne încredințăm Înaltpreasfințitul Părinte Calinic, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților: „grecii antichi aveau locuri special amenajate în anumite temple, în care cei nevoiași primeau adăpost și hrană. Fondurile templelor erau destinate actelor de caritate, iar slujitorii lor îngrijeau săracii, *bătrânii* și bolnavii în mod gratuit”³⁷. Deci, încă de la întemeierea ei, Biserica, prin slujitorii investiți de Apostoli cu puterea primită de la Învățătorul lor (*In* 20, 21-23), a acordat o atenție sporită bătrânilor, în special celor oropsiți, al căror statut social nu le permitea un trai decent, redefinind vechile instituții din societatea păgână care se ocupau de acest domeniu de activitate. Și această preocupare a Bisericii s-a perpetuat neîntrerupt până în zilele noastre, după cum arată Preafericitul Părinte

cunoștea numeroși profesori din străinătate, ca urmare a activității didactice pe care a desfășurat-o peste hotare (a ținut prelegeri și conferințe în mai multe țări, precum Italia, Grecia, Germania sau Polonia). În altă ordine de idei, trebuie menționat faptul că părintele Liviu Stan a deținut și o serie de funcții administrative: a fost membru în Adunarea eparhială a Arhiepiscopiei Sibiului; a fost consilier în Ministerul Cultelor; a fost protopop; a fost delegat al Bisericii Ortodoxe Române la prima Conferință Panortodoxă de la Rhodos (1961), la a patra Conferință Panortodoxă de la Chambésy (1968), la a patra Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Uppsala (1968) și la alte întruniri interortodoxe sau intercreștine. A trecut la cele veșnice în data de 1 aprilie 1973, fiind înmormântat la Lugoj. Pentru alte amănunte legate de biografia părintelui Liviu Stan, a se vedea: Pr. Mircea Păcurariu, „Un strălucit canonist al veacului al XX-lea – părintele profesor Liviu Stan”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. CXXI (2003), nr. 1-6, pp. 488-497; Sorin Joantă, *Contribuția Pr. Prof. Dr. Liviu Stan la dezvoltarea Dreptului bisericesc*, Lucian Blaga, Sibiu, 2002; Pr. I. Marga, „Jus ecclesiasticum in Sibiu Theological School”, în vol. *Ius Ecclesiasticum in the life of the church*, G. Grigoriță (ed.), în coll. *Studia Canonica*, vol. IV, Basilica, București, 2019, pp. 526-539; Pr. Gheorghe I. Moisescu, „Preotul profesor dr. Liviu Stan”, în *Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena*, 1974, pp. 155-56; I.D. Ivan, „Prof. Pr. Dr. Liviu Stan”, în *Studii Teologice*, an. XXXIV (1982), nr. 1-2, pp. 97-98; Pr. Mircea Păcurariu, *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu (1786-1986)*, Sibiu, 1987, pp. 331-333.

³⁶ Pr. L. Stan, „Instituțiile de asistență socială în Biserica Veche (I)”, p. 101.

³⁷ † Calinic, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, „Cuvânt înainte”, în vol. *Apologetii vieții creștine: inmografii, cântăreții bisericești și vârstnicii în slujba Bisericii*, Pr. Constantin Oprea (ed.), Crimca, Suceava, 2023, p. 5.

Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, în mesajul transmis cu prilejul Duminicii migranților români: „Patriarhia Română oferă sprijin concret persoanelor înaintate în vârstă. De pildă, în București, în cadrul Centrului de Îngrijiri Paliative «Sfântul Nectarie», anual, peste 500 bolnavi și vârstnici primesc găzduire, îngrijire medicală și consiliere spirituală și psihologică [...]. Este demn de remarcat că, în prezent, la nivelul Patriarhiei Române, funcționează 21 de centre de zi, 54 de așezăminte rezidențiale și 52 de servicii de îngrijire la domiciliu, toate destinate persoanelor vârstnice”³⁸.

Privitor la modalitatea de administrare a gherontocomiilor, același canonist citat în rândurile de mai sus arată că toate așezămintele social-filantropice ale Bisericii erau supervizate de episcop sau, în cazul în care nu era posibil, de clerul local, ajutat de economi, care erau „rânduți de episcop cu consimțământul clerului [...] și îndeplineau felurite atribuții. [...], având obligația să dea anual episcopului socoteală de administrarea averii bisericești”³⁹. În mod evident, simultan cu dezvoltarea lor, administrarea gherontocomiilor a trecut în grija personalului specializat, atent supravegheat și îndeaproape coordonat de proestosul comunității din jurisdicția teritorială în care se afla așezământul în cauză. Sursele istorice vorbesc despre administratori simpli sau speciali, numiți și „piarum actionum dispensatores et curatores”⁴⁰, hartulari sau secretari ai administratorilor acestor așezăminte, care se ocupau de gestionarea contabilității gherontocomiilor, ecclici sau defensori bisericești, care nu făceau altceva decât să apere interesele acestor instituții de binefacere. Bineînțeles, din organigrama gherontocomiilor nu lipseau educatorii religioși și duhovnicii⁴¹, aspect foarte important, întrucât atestă prezența duhovnicului în așezămintele social-filantropice ale Bisericii încă din cele mai vechi timpuri. Totodată, această informație ne încredințează că Biserica, încă de la primele sale forme de manifestare filantropică, s-a îngrijit într-un mod armonios atât de cele ale Martei, oferindu-le celor aflați în nevoie condițiile optime de trai, cât și de cele ale Mariei, purtând grijă îndeaproape de sănătatea spirituală a celor care populau aceste așezăminte de binefacere.

Remarci concluzive

Departa de a avea pretenția de exhaustivitate, prezentul demers de cercetare, care se înscrie în seria manifestărilor dedicate „Anului omagial al pastorației persoanelor vârstnice”, a adus în lumină principalele norme canonice care vizea-

³⁸ Disponibil la: <https://basilica.ro/mesajul-patriarhului-daniel-la-duminica-migrantilor-romani/> (accesat în data de 5 ianuarie 2024).

³⁹ Pr. L. Stan, „Instituțiile de asistență socială în Biserica Veche (I)”, p. 113.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 117.

⁴¹ *Ibidem*.

ză tema enunțată în titlu, precum și aspectele conexe ce decurg din analiza lor amănunțită.

Mai întâi, au fost prezentate etimologia termenului „senectute” și sensurile de bază ale acestui cuvânt. Pătruns în limba română pe filieră latină, acest termen desemnează ultima parte a vieții omului, anii care preced iminentul moment al morții. În acest punct al tratării am ajuns la concluzia că nu există o convenție general valabilă cu privire la pragul care marchează începutul senectuții. De altfel, această observație este valabilă și în cazul Bisericii, care nu pune accent neapărat pe cantitatea anilor, ci, mai degrabă, pe calitatea lor duhovnicească.

Apoi au fost expuse principalele norme canonice de interes pentru tema prezentului demers științific, iar în urma analizei acestora am concluzionat că, în perioada primară, vârsta înaintată era o condiție esențială pentru accederea în cler, mizându-se pe faptul că persoanele dornice să acceadă în cler erau datoare să dovedească în prealabil un atașament aparte față de Biserică, manifestat printr-o participare frecventă și îndelungată la viața Bisericii, și să dețină înțelepciunea necesară unei asemenea slujiri, calitate deprinsă odată cu succederea anilor.

Nu în ultimul rând, pentru a oferi o imagine de ansamblu asupra temei tratate, lucrarea de față a prezentat câteva date legate de originea și evoluția instituțiilor de caritate ale Bisericii, stăruind asupra gherontomiilor, așezămintele social-filantropice în incinta cărora slujitorii Bisericii ofereau bătrânilor văduviți de soartă condiții prielnice pentru un trai decent.

Paternitatea scrisorii episcopului Leon al Ohridei către episcopul Ioan al Traniei văzută prin prisma relației dintre Patriarhul Mihail Cerularie și episcopul bulgar*

Drd. Laurențiu LUCACI

Abstract:

This paper aims to analyze, from a different perspective, the fathership of the letter that bishop Leon of Ohrid has sent to the bishop John of Trani, in which patriarch Michael I Cerularius is wrongly noted as a co-author. The conclusions will be drawn from the relationship patriarch Michael I Cerularius had with the bulgarian bishop, Leon. Direct documentary sources on this matter are scarce, both in what the paternity of the letter are concerned, but also in what regards the relationship between the two personalities. We will try, by analyzing their biografies and the few documents we have, to launch hypotheses if the two had a close and personal relationship or if they became associated only because they both fought against the latins.

Keywords:

East-West Schism, Patriarch Michael I Cerularius, Bishop Leon of Ohrid, Letter to John of Trani

Introducere

Conflictul azimelor, care a culminat prin Marea Schismă, a debutat la finalul anului 1052/ începutul anului 1053 printr-o scrisoare a episcopului bulgar Leon al Ohridei către episcopul Ioan al Traniei. Prin această enciclică-manifest,

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan, care și-a dat acordul pentru publicare.

ierarhul răsăritean condamna patru erori ale cultului latin: practica azimelor, postul în zi de sâmbătă, faptul că latinii nu cântă „Aleluia” în Postul Mare și faptul că occidentalii consumă carne sufocată, din care nu s-a scurs sângele¹.

Episcopul Ioan i-a trimis scrisoarea lui Humbert de Mourmoutiers, secretarul papal, pentru a o traduce în limba latină. Traducerea a înrăutățit lucrurile. Formularea este mai dură și nu acceptă compromisuri. Analizând cele două variante de text, putem constata că originalul grecesc nu conține numele patriarhului Cerularie, în timp ce traducerea latină îl menționează ca prim expeditor².

Enzo Petrucci este de părere că scrisoarea, care a ajuns să fie arhivată în Roma, a fost falsificată. Humbert a alterat atât de mult textul, încât formulările și atitudinile prezente în textul grecesc abia se mai pot sesiza în varianta latină. Există în istoriografie mai multe ipoteze cu privire la autorul mențiunii referitoare la Cerularie. Controversele legate de paternitate sunt generate de faptul că în text apare numele lui Cerularie, creându-se astfel impresia că el este autorul scrisorii. Petrucci presupune că Humbert a fost cel care a înscris numele patriarhului Mihail Cerularie în traducere, din cauza conflictului epistolar separat pe care acesta l-a avut cu Roma. Franz Tinnefeld este de părere că argumentele lui Petrucci nu sunt suficient de convingătoare. Anton Michel consideră că Cerularie i-a oferit episcopului Leon al Ohridei numai un șablon scris. Patriarhul nu este autorul scrisorii, ci doar a fost pus ca autor pe hârtie, admițând că Cerularie a avut o contribuție parțială la acest document. Franz Tinnefeld este de părere că și această posibilitate poate fi respinsă³.

Mahlon H. Smith crede că Argyros, un adversar al cultului grecesc, ar fi adăugat numele lui Cerularie pe scrisoare. El era catepan (funcție militară

¹ „ΛΕΟΝΤΟΣ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΒΟΥΛΓΑΡΙΑΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΕΜΦΘΕΙΣΑ ΠΡΟΣ ΤΙΝΑ ΕΠΙΣΚΟΠΟΝ ΡΩΜΗΣ2 ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΖΥΜΩΝ 3 ΚΑΙ ΤΩΝ ΣΑΒΒΑΤΩΝ” și în *Acta et Scripta quae De Controversiis Ecclesiae graeca et latinae, saeculo undecimo composita extant*, ediție de Cornelius Will, Elwert Bibliopolae Academici, Lipsiae et Marburgi, 1861, pp. 56-64; Jonathan Hill, *Dictionary of Theologians: To 1308*, James Clarke & Co. LTD, Cambridge, 2010, p. 177.

² *Ibidem*, pp. 56-64. Anton Michel a întocmit o listă a manuscriselor și izvoarelor editate în care se poate analiza textul acestei scrisori, atât varianta în latină, cât și cea grecească. (Cf. Anton Michel, *Humbert und Kerullarios: Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts*, vol. II, Editura Schöningh, Paderborn, 1930, pp. 282-283.)

³ Franz Tinnefeld, „Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043-1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie”, în *Der Österreichischen Byzantinistik*, XXXIX (1989), p. 104; *Rapporti di Leone IX con Costantinopoli. Studi Medievali*, Ser. III, anno XIV, fase. II (1973), pp. 733-831, apud Franz Tinnefeld, „Michael Kerullarios”, p. 104; Anton Michel, „Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054. Michael Psellos”, în *1054-1954, L'Eglise et les eglises*, Chevetogne, 1954, I, pp. 351-440, apud Franz Tinnefeld, „Michael Kerullarios”, p. 104; despre inițiatorii disputei azimelor, vezi Mahlon H. Smith III, *And taking Bread... Cerularius and the azyme controversy of 1054*, Éditions Beauchesne, Paris, 1978, p. 159.

bizantină) al Italiei și a preluat corespondența pentru a o duce papei. Humbert ar fi tradus ceea ce a primit. Nu a fost el cel care a adăugat numele lui Cerularie pe scrisoare, ci Argyros. Mahlon H. Smith argumentează faptul că titlul patriarhal din scrisoare este straniu („Michael universalis patriacha novae Romae”). Nu pare o denumire specifică, ci mai degrabă o invenție⁴. Ne-am putea întreba atunci cum a intuit Argyros că ar fi vorba de azime? Scrisorile veneau sigilate. Catepanul deschidea în mod regulat corespondența papei înainte să o trimită? Sau știa că Leon al Ohridei este un luptător împotriva azimelor și asociat al lui Cerularie?

Eleonora Naxidou se întreabă de ce a optat Cerularie să trimită o scrisoare împreună cu un alt episcop și nu i-a scris papei în mod nemijlocit de la început? Eleonora Naxidou și Elmar Büttner sunt de părere că Cerularie nu a dorit să intre în polemici directe cu papalitatea din cauza lipsei unei pregătiri ecleziastice suficient de bune⁵.

Pe lângă faptul că în textul scrisorii apare doar numele lui Leon al Ohridei, nu și cel al patriarhului Cerularie, Elmar Büttner mai invocă o seamă de documente care atestă faptul că arhiepiscopul Bulgariei este singurul autor al scrisorii. În „Panoplia” apare menționat acest aspect. Într-o traducere latină a scrisorii lui Cerularie către patriarhul Petru al Antiohiei (în Codex. Bruxell. 1360), Leon apare ca singur autor al epistolei. Lucrările cronicarilor Annalista Saxo (secolul al XII-lea) și Sigbert von Gembloux (secolul al XI-lea) amintesc și ele că lupta pe care a purtat-o Leon pentru abaterile latinilor a fost separată de cea a lui Cerularie. De asemenea, mai argumentează Elmar Büttner, la finalul scrisorii, Leon anunță că va mai scrie încă o epistolă. Cea de-a doua epistolă a lui Leon este recunoscută ca fiind scrisă numai de acesta, prin urmare, putem presupune o paternitate identică și pentru scrisoarea din 1052/1053⁶.

Pornind de la acest ipoteze, acest articol își propune să analizeze lucrurile dintr-o perspectivă nouă. Paternitatea lui Cerularie a textului este pusă la îndoială, argumentul dominant vizând relațiile dintre patriarh și arhiepiscopul bulgar.

⁴ Mahlon H. Smith III, *And taking Bread...*, p. 125, vezi și Andrew Louth, *Greek East and Latin West. The Church, AD 681-107*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2007, p. 307; Elmar Büttner, *Erzbischof Leon von Ohrid (1037–1056). Leben und Werk (mit den Texten seiner bisher unedierter asketischen Schrift und seiner drei Briefe an den Papst)*, Bamberg, 2007, pp. 9-10.

⁵ Eleonora Naxidou, „The Archbishop of Ohrid Leo and the Ecclesiastical Dispute Between Constantinople and Rome in the mid 11th century”, în *Cyrrillomethodianum XXI* (2016), p. 11; M.L. Clarke, *Higher Education in the Ancient World*, Routledge, Londra, 2012, p. 130; Elmar Büttner, *Erzbischof Leon von Ohrid*, p. 59.

⁶ Elmar Büttner, *Erzbischof Leon von Ohrid*, pp. 52-54; Annalista Saxo și Sigbert von Gembloux in Georgius, *Monumenta Germaniae Historica*, vol. VI, ediție de Heinricus Pertz, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, Hanovra, 1853, pp. 360, 689.

Analiza noastră se dezvoltă pe două coordonate. Prima investighează aspecte din biografia celor doi ierarhi. A doua inventariază și valorifică mențiunile referitoare la cei doi, pe care le regăsim în cronicile care fac trimitere la ei, respectiv Mihail Psellos și Ioan Skylitzes.

Biografia patriarhului Mihail Cerularie și a episcopului Leon al Bulgariei

Biografiile celor doi presupuși autori ai scrisorii înregistrează unele similitudini, dar și diferențe demne de luat în seamă. Ambele personalități au avut cariere în Constantinopol înainte de a accede la scaunul episcopal. Patriarhul Mihail Cerularie a fost fiul unui trezorier și a crescut încă de la o vârstă fragedă în societatea de la curtea imperială⁷. Din nefericire, nu cunoaștem parcursul său profesional pentru a ști cu exactitate dacă și-a desfășurat activitatea exclusiv în capitală până la trimiterea sa în exil, în anul 1040. Putem presupune că la un moment dat a fost trimis din Constantinopol pentru a gestiona o proprietate imperială. Tatăl său l-ar fi putut ajuta să ocupe un post în această diviziune, întrucât acesta avea o funcție înaltă în administrarea averilor imperiale. Nu știm dacă a părăsit capitala, nu știm nici cât a stat sau cât ar fi putut sta departe de capitală. Cert este că în anul 1040 se afla cu siguranță în Constantinopol⁸.

Cronicarul Psellos povestește ce s-a întâmplat în culise atunci când viitorul patriarh Cerularie a fost izgonit pentru lezmajestate în anul 1040. Acesta susține că, de fapt, Cerularie nu a fost promotorul insurecției de care a fost acuzat. Împăratul Mihail al IV-lea (1034-1041) era un conducător bun, dar rudele pe care le-a instalat în poziții-cheie au devenit tot mai greu de suferit de către elita bizantină. În anul 1040, membri din cele mai ilustre familii ale Bizanțului au început să discute despre un plan prin care să pună capăt influenței acestora în viața Imperiului. Au discutat între ei cine ar trebui să fie noul împărat. Nimeni nu a dorit să

⁷ Michael Psellos, „Letter to the Patriarch Kyr Michael Keroullarios”, în *Psellos And The Patriarchs. Letters And Funeral Orations For Keroullarios, Leichoudes, And Xiphilinos*, trad. din lb. greacă veche, studiu introductiv și note de Anthony Kaldellis și Ioannis Polemis, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2015, p. 55.

⁸ John Haldon, „Bureaucracies, Elites and Clans: The Case of Byzantium, c. 600-1100”, în *Empires and Bureaucracy in World History: From Late Antiquity to the Twentieth Century*, ediție de Peter Crooks, Timothy H. Parsons, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, pp. 160, 162; Jonathan Harris, *Introduction to Byzantium, 602-1453*, Routledge, New York, 2020, p. 16; Jonathan Shea, *Politics and Government in Byzantium: The Rise and Fall of the Bureaucrats, New Directions in Byzantine Studies*, I.B. Tauris, Londra, 2020, pp. 37, 41-43; Judith Herrin, *The Formation of Christendom*, Princeton University Press, Princeton, 2021, p. 317; J.B. Bury, *The Imperial Administrative System in the Ninth Century with a Revised Text of the Kletorologion of Philotheos*, Oxford University Press, London, 1911, p. 113.

revendice tronul. Au supus la vot și toți membrii l-au votat unanim pe Cerularie. Deși nu i-au spus nimic acestuia, au început să dezvolte planuri de răsturnare a regimului. După un timp, trădarea a început să îi înspăimânte. În cele din urmă, din lașitate și frică, i-au mărturisit împăratului planul lor. Acesta s-a înfuriat și s-a temut de aceste mașinațiuni. A poruncit ca viitorul patriarh și fratele său să fie arestați la domiciliu. Acest fapt dovedește că, în acea perioadă, Cerularie se afla în Constantinopol⁹.

Întrebarea care se pune este dacă l-a cunoscut pe Leon în această perioadă și dacă au existat legături între ei, proiecte sau acțiuni comune.

Menționăm că perioada de exil a lui Mihail Cerularie a fost de scurtă durată. Acesta s-a întors în capitală în anul 1041, odată cu instalarea pe tron a noului împărat, Mihail al V-lea (1041-1042). Acest împărat a absolvit de pedeapsa exilului o seamă de personalități, printre care se numără și Mihail Cerularie¹⁰. În anul 1043 a trecut la cele veșnice patriarhul Alexios Studitul al Constantinopolului (1025-1043). Împăratul de atunci, Constantin al IX-lea Monomahul (1042-1055), l-a numit în funcția patriarhală pe Mihail Cerularie¹¹.

Despre biografia episcopului Leon al Ohridei datele sunt mai săracioase. Nu știm nimic despre prima parte a vieții lui, în afară de faptul că provenea din Paflagonia. Înainte de a fi numit arhiepiscop a ocupat funcția de chartophylax la biserica Sfânta Sofia. Această funcție era ocupată de regulă de un diacon. Încă din secolul al X-lea, persoana aflată în această postură era secretarul principal al patriarhului. Era șeful departamentului Sekreton și avea îndatoriri notariale și arhivistice. Având în vedere complexitatea muncii pe care o gestiona, putem presupune că Leon provenea dintr-o familie înstărită și avea o educație solidă în spate. Luând în considerare natura îndatoririlor, este posibil ca educația sa să includă și studii de drept. Însă aceasta este numai o speculație. Mănăstirile aveau și ele câte un chartophylax, dar acesta nu trebuia să aibă în mod necesar studii de drept. În cadrul unei mănăstiri, aceștia erau responsabili numai de conservarea documentelor și ținerea evidenței pentru fiecare document împrumutat. Pe lângă cele două atribuții enumerate, chartophylax-ul Sfintei Sofii acționa ca intermediar între cler și patriarh. Acesta anunța clericii care intrau în audiență sau anunța persoanele în cadrul unei adunări, examina candidații înainte de hirotonie și

⁹ Michael Psellos, „Funeral Oration for the Most Blessed Patriarch Kyr Michael Kerroularios”, p. 62.

¹⁰ Michael Psellos, „Funeral Oration for the Most Blessed Patriarch Kyr Michael Kerroularios”, p. 69.

¹¹ John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History*, p. 404; Georgii Cedreni, *Compedium Historiarum*, în PG 122, ediție de J.P. Migne, 1889, pp. 282-284, vezi și Michael Psellos, *Psellos And The Patriarchs*, p. 73, Louis Bréhier, *Le schisme oriental du XIe siècle*, E. Leroux, Paris, 1899, p. 64.

prelua corespondența adresată patriarhului. În absența patriarhului, el prezida sinodul în numele acestuia¹².

Cronicarul Skylitzes spune despre Leon că era un om versat în toate științele, atât în cele laice, cât și în cele teologice. „Din iubire pentru liniște”, a evitat să intre în conflict cu patriarhul (numele acestuia nu este dat). Treburile bisericești nu erau bine gestionate, însă el nu dorea să se amestece în această agitație, să se certe și să se contrazică cu patriarhul în funcție. Poate fi vorba numai de doi patriarhi: Sfântul Eustație (1019-1025) și Alexios I Studitul (1025-1043). Eleonora Naxidou este de părere că ar fi vorba despre primul, întrucât este plauzibil ca Leon să se fi opus eforturilor patriarhului Eustație din 1024 de a restabili relațiile cu Roma, care s-au alterat în timpul patriarhului Fotie și care au fost întrerupte la începutul secolului al XI-lea din motive greu de determinat. Sfântul Eustație i-a trimis papei Ioan al XIX-lea o scrisoare în care îi propunea ca patriarhatul Constantinopolului să fie recunoscut ca „ecumenic” în zona sa de jurisdicție, iar papa să își păstreze primatul. De fapt, el propunea o simplificare a titlaturilor pompoase, care au creat atâtea certuri, reducerea lor la niște simple denumiri. Constantinopolul ar fi ecumenic (a toată lumea) doar în teritoriul său, iar papalitatea ar avea primatul onorific de vechime și autoritate numai în zona sa. Ideea era bună și propunea pacea, însă papa a fost oprit să o accepte, în special, de opoziția vehementă a călugărilor cluniaci, care i-au criticat moderația. Eleonora Naxidou este de părere că Leon al Ohridei este posibil să se fi opus inițiativei patriarhului, din cauza viziunilor sale stricte și conservatoare¹³. Argumentul că a încercat să evite cearta cu Alexios I Studitul are la bază anii de păstorire ai acestuia. Dacă Leon a trecut din slujba de chartophylax direct în episcopat, atunci este foarte posibil ca neînțelegerile să fie cu Alexios, care păstorea în anul 1037. Oricum, Leon, anterior anului 1037, era o personalitate în Constantinopol.

După moartea arhiepiscopului Bulgariei, Ioan, în anul 1037, împăratul Mihail al IV-lea Paflagonianul a hotărât să îl numească drept succesori pe Leon, care

¹² Alexander Kazhdan et al., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. III, Oxford University Press, New York, 1991, pp. 415-416; Ματθαῖος Βπλασταρεσ, *Σύνταγμα των θεών και ιερών κανόνων των τε χαγιών και πανευφήμων Αποστολών, και των ιερών οικουμενικών και τοπικων Συνοδών, και των καταστάσεων Πάνω*, ediție de Georgios A. Rhalles și Michael Potles, Εκ Της Τίπογραφιας Γ. Χαρτορῖαακος, Αθήνα, vol. II, 1852, p. 587, și vol. III, 1853, pp. 440-444; Franz Tinnefeld, „Michael I Kerullarios”, p. 104; Elmar Büttner, *Erzbischof Leon von Ohrid*, pp. 23, 29, vezi și Eleonora Naxidou, „The Archbishop of Ohrid...”, pp. 8-9.

¹³ John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History 811-1057*, trad. din lb. greacă veche, studiu introductiv și note de John Wortley, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 377; Eleonora Naxidou, „The Archbishop of Ohrid”, pp. 17-18; Rodulfi Clabri Monachi Cluniaci, „Historiarum Libri Cinque, Liber Quartus”, în *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, vol. 142, ediție de J.P. Migne, Paris, 1880, col. 670-672.

se trăgea din aceleași regiuni din care provenea și împăratul: Paflagonia. Felul în care tratează problema cronicarul Skylitzes lasă de înțeles că acesta a reușit să ajungă în funcții importante nu doar datorită erudiției sale, ci și datorită faptului că era originar de pe aceleași meleaguri cu împăratul¹⁴.

În ceea ce privește vârsta celor doi ierarhi de care se ocupă această lucrare, există două ipoteze. Din ambele reiese că Leon este cel mai în vârstă dintre cei doi. Presupunerea lansată de Franz Tinnefeld cu privire la anul nașterii patriarhului Cerularie sunt valabile și în ceea ce privește persoana lui Leon al Ohridei. Franz Tinnefeld argumentează că data de naștere a patriarhului Cerularie nu poate fi înainte de 1005 și nici mai târziu de 1010. A ajuns la această concluzie datorită următoarei premise: în anul 1040 a fost propus drept candidat pentru tronul împărătesc, deci trebuia să fie o persoană matură și de încredere. Franz Tinnefeld estimează că, la moartea sa, patriarhul ar fi intrat în al cincilea deceniu de viață. Același argument este valabil și pentru episcopul Leon. Dacă, în anul 1037, acesta a fost propus pentru scaunul episcopal, înseamnă că era o persoană matură. De asemenea, având în vedere funcția înaltă pe care o ocupa și responsabilitățile care apăsau pe umerii săi, putem presupune că nu a ajuns în această poziție la vârsta tinereții. Această postură pare potrivită mai degrabă pentru un om aflat la maturitate¹⁵. Dacă se presupune că a fost secretarul Sfântului Eustație (1019-1025) și/sau al lui Alexios I Studitul (1025-1043), avem înainte două variante. În cazul ipotetic în care a ajuns la o vârstă matură de aproximativ 30 de ani secretar al Sfântului Eustație și a intrat în funcție din primul an al păstoririi sale, atunci la alegerea sa în scaun ar fi avut aproximativ 45 de ani. Iar dacă a fost ales secretar al patriarhului Alexios I, putem presupune că a fost ales la o vârstă mai fragedă, dar care tot se află în jurul vârstei de 40 de ani¹⁶. Totodată, considerând calitățile intelectuale și spirituale ale lui Leon, putem presupune că împăratul și clerul au văzut în el un episcop foarte promițător. Elmar Büttner este și el de părere că Leon a ajuns la episcopat de la o vârstă tânără (pentru această treaptă) și că, cel mai probabil, anul său de naștere se află în jurul anului 990 sau chiar mai devreme.

¹⁴ John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History*, p. 377, și Eleonora Naxidou, „The Archbishop of Ohrid”, pp. 9-10. Heinrich Gelzer, bazat pe un document sinodal din anul 1156, este de părere că Leon a fost instalat în scaunul Ohridei cel târziu în anul 1025; Heinrich Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida, Geschichte un Urkunden*, Des XX Bandes des Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsische Gesellschaft der Wissenschaften, B.G. Teubner, Leipzig, 1902, p. 8.

¹⁵ Franz Tinnefeld, „Michael Kerullarios”, p. 99.

¹⁶ Regain Editorial Team, „At What Age Does A Man Fully Emotionally Mature?”, în *Regain.us*, <https://www.regain.us/advice/general/at-what-age-does-a-man-fully-emotionally-mature/> (accesat la data de 20 noiembrie 2023).

Prin urmare, după cum afirmă Elmar Büttner, există o diferență între patriarhul Mihail Cerularie și Leon al Ohridei de aproximativ 20 de ani¹⁷.

Este foarte posibil ca cei doi să fi interacționat încă dinainte să accedă în funcțiile episcopale. De notat în acest sens este rezultatul cercetărilor lui Alexander P. Kazhdan și Michael McCormick. Aceștia sunt de părere că, începând cu secolul al X-lea, clerul Sfintei Sofii dormea în interiorul palatului imperial. Reședința patriarhală se afla la unul dintre etajele palatului¹⁸. Tatăl lui Mihail Cerularie era la conducerea trezoreriei imperiale; prin urmare, și viitorul patriarh ar fi trebuit să lucreze în unul din sectoarele acestui departament. Chiar dacă este posibil ca o parte din anii de activitate ai viitorului patriarh să îi fi petrecut într-o altă locație decât Palatul Imperial, tot există șanse foarte mari ca acesta să fi activat o bună parte a carierei sale în acest loc, mai ales că în anul 1040 se afla în capitală și era cunoscut de către elita bizantină pentru calitățile sale¹⁹. Întrucât profesiile lor erau în sectoare diferite ale Palatului Imperial, nu avem motive să credem că cei doi interacționau în mod regulat, însă, din moment ce ambii făceau parte din personalul care activa în Palat, înseamnă că participau împreună cel puțin la serbările care aveau loc în decursul unui an. Este imposibil ca cei doi să nu se fi cunoscut măcar din vedere înainte de episcopat.

După accederea lor în treapta episcopatului, relația dintre cei doi este greu de definit, dar este cert că interacțiunea fizică a fost limitată. Episcopul Leon a avut o activitate bogată în eparhia sa, prezența sa fiind greu de identificat în capitală. Episcopul bulgar nu participa ca membru al sinodului permanent din Constantinopol. Din acest for făceau parte, de regulă, acei episcopi care, din circumstanțe nefaste, nu puteau fi prezenți în eparhia lor. Este vorba de aceia a căror eparhie a ajuns sub stăpânire musulmană și nu mai puteau păstori din cauza presiunii venite de la stăpânirea de altă religie. Pentru a întări aceasta, mai putem aminti că patriarhul Leon nu apare ca semnatar al deciziei sinodale de excomunicare a legaților papali din anul 1054. Nu a fost prezent în Constantinopol cu ceilalți episcopi ai sinodului permanent, ci se afla, cel mai probabil, în eparhia sa²⁰.

¹⁷ Elmar Büttner, *Erzbischof Leon von Ohrid*, pp. 28, 35.

¹⁸ Alexander Kazhdan, Michael McCormick, „The Social World of the Byzantine Court”, în *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ediție de Henry Maguire, Harvard University Press, Washington D.C., 1997, p. 186; Justinian I, *The Novels of Justinian, A Complete Annotated English Translation*, ediție de David J.D. Miller și Peter Sarris, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, p. 78.

¹⁹ Michael Psellos, „Funeral Oration for the Most Blessed Patriarch Kyr Michael Kerroularios”, p. 62.

²⁰ „Edictum pseudosynodi constantinopolitanae”, în *Acta et Scripta*, ediție de Cornelius Will, pp. 155-156, Despre sinodul permanent vezi: Johannes Preiser-Kapeller, „Patriarch and Synod in

Un alt aspect ce merită menționat este statutul aparte al scaunului din Ohrida. După ce Bulgaria a căzut sub dominație bizantină în anul 1018, împăratul Vasile al II-lea Bulgaroctonul a retras titlul Bulgariei de patriarhat și a transformat-o în arhiepiscopie. Cu toate acestea, statutul de Biserică autocefală a rămas intact. Așadar, deși conform titulaturii, s-ar putea crede că episcopul Leon era subordonat patriarhului Mihail Cerularie, în realitate intervenția acestuia asupra arhiepiscopiei era minimă și strict onorifică. Episcopul Leon beneficia de autonomie deplină în desfășurarea activității sale pastorale, prin urmare, la nivel instituțional, un raport între cei doi este greu de stabilit²¹.

Aici se impun câteva concluzii preliminare. În primul rând, episcopul Leon era mai în vârstă decât patriarhul Cerularie. În al doilea rând, ambii au gravitat o vreme în jurul curții din Constantinopol, fapt pentru care este evident că au interacționat în acest context, fie și numai formal. În al treilea rând, după accederea la treapta episcopală, este greu de prevăzut dacă a existat o interacțiune între cei doi.

Relația menționată de cronicarul Skylitzes

Cronicarul Skylitzes este cel care îl asociază pe Leon al Ohridei cu patriarhul Cerularie. El susține că, în momentul în care Mihail Cerularie l-a scos din diptice pe episcopul Romei, Patriarhul Petru al Antiohiei, episcopul Leon al Ohridei și toți clericii bine pregătiți l-au susținut. Totuși, dacă analizăm această asociere, putem observa că nu ne spune multe despre relația dintre Leon și Cerularie. Din nefericire, nu s-a păstrat schimbul epistolar al celor doi, dar putem sesiza din alte scrieri că cele afirmate de cronicarul Skylitzes sunt numai aproximative. Dacă analizăm atent schimbul epistolar al patriarhului Petru cu patriarhul Cerularie, putem observa că, deși îi dădea dreptate celui din urmă, nu l-a susținut, ci avea o atitudine neutră. Nu dorea să fie partizanul nici unei tabere, pentru

the Late Byzantine Period (1204-1453)”, în *A Companion to the Patriarchate of Constantinople*, vol. IX, ediție de Christian Gastgeber et al, Brill, Leiden, 2021, pp. 63-64; Paul Lemerle, „Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues: II”, în *Analecta Bollandiana*, vol. 68 (1950), pp. 318-334; Joseph Hajjar, *Le synode permanent dans l'Église byzantine des origines au XIe siècle*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1962, pp. 91, 109, 184; pentru detalii vezi și Jean Darrouzès, *Le Registre synodal du patriarcat byzantin au XIVe siècle. Etude paléographique et diplomatique*, Institut français d'études byzantines, Paris, 1971; Richard Potz, *Patriarch Und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht Des Ökumenischen Patriarchates*, Herder, Viena, 1971, pp. 23, 30; *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, vol. I – *Uhrkunden aus den Jahren 1315-1331*, ediție de Herbert Hunger și Otto Kresten, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Viena, 1981.

²¹ Florin Curta, *Bulgarians by Birth. The Comitopuls, Emperor Samuel and their Successors According to Historical Sources and the Historiographic Tradition*, Brill, 2017, p. 248.

că știa că aceasta va scinda Biserica. Patriarhul Petru a corespondat în termeni prietenoși atât cu Cerularie, cât și cu papalitatea. Așadar, patriarhul Antiohiei nu l-a susținut pe Cerularie. A păstrat doar relații cordiale cu ambele părți și și-a exprimat părerea cu privire la cele expuse²².

Având în vedere aceasta, faptul că Skylitzes îl asociază pe Leon al Ohridei cu patriarhul Cerularie nu înseamnă că cei doi au luptat cot la cot pentru combaterea latinilor. Așa cum susține Elmar Büttner, episcopul Leon al Ohridei, într-adevăr, a fost un luptător împotriva latinilor. El a acționat însă independent de Cerularie. Dovadă a acestora sunt celelalte scrisori ale episcopului Leon, asupra paternității cărora avem date mai clare²³.

Având în vedere că Mihail Cerularie a trimis scrisori patriarhilor²⁴ despre plângerile sale la adresa latinilor, șansele sunt foarte mari să fi corespondat și cu episcopul Leon. În plus, amândoi susțineau aceleași puncte de vedere. Este adevărat că ne lipsesc scrisorile lor. Nu s-a păstrat nici o misivă adresată de unul altuia. Însă nu s-a păstrat nici corespondența trimisă de Cerularie celorlalți patriarhi. Din nefericire, copiii nu au transcris și textul acestor epistole, dar ele au existat cu siguranță. Este puțin probabil ca Cerularie să nu fi corespondat cu un episcop erudit, care susținea aceleași lucruri ca și el și pe care îl cunoștea cel puțin din vedere încă din tinerețe, într-un context în care orice aliat era foarte prețios.

Având în vedere faptul că episcopul Leon era mai în vârstă decât Cerularie cu 20 de ani, ne putem imagina că relația epistolară dintre cei doi era mai degrabă formală și practică. Aceasta viza numai subiectul erorilor latine și nu presupunea multe (sau aproape deloc) informații personale, de apropiere. De asemenea, având în vedere faptul că Leon al Ohridei era cunoscut drept un erudit, iar patriarhul Cerularie avea reputația de a nu stăpâni bine teologia, teoria lansată de Anton Michel nu pare plauzibilă. Acesta este de părere că Cerularie i-a oferit lui Leon al Ohridei un șablon scris pentru epistola din 1052/1053²⁵.

²² John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History*, p. 408.

²³ Elmar Büttner, *Erzbischof Leon von Ohrid*, pp. 52-54; Annalista Saxo și Sigbert von Gembloux in Georgius Henricus Pertz (ed.), *Monumenta Germaniae Historica*, vol. VI, pp. 360, 689.

²⁴ Michaelis Cerularii, „Epistola II ad Petrum Patriarcham Antiochenus”, în *Acta et Scriptura*, pp. 187-188.

²⁵ Franz Tinnefeld, „Michael Kerullarios”, p. 104, *Rapporti di Leone IX con Costantinopoli*, Studi Medievali, Ser. III, anno XIV, fase. II (1973), pp. 733-831, apud Franz Tinnefeld, „Michael Kerullarios”, p. 104; Anton Michel, „Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054. Michael Psellos, in: 1054-1954”, în *L'Eglise et les eglises*, Chevetogne, 1954, I, pp. 351-440, apud Franz Tinnefeld, „Michael Kerullarios”, p. 104; despre inițiatorii disputei azimelor vezi Mahlon H. Smith III, *And taking Bread...*, p. 159; Michaelis Pselli, *Orationes Forenses et Acta*, ediție de George T. Dennis, B. G. Teubneri, Lipsiae, 1994, p. 96.

Concluzii

Privind prin prisma relației dintre patriarhul Mihail Cerularie și episcopul Leon al Bulgariei, putem respinge co-paternitatea celui dintâi la scrisoarea enciclică trimisă episcopului Ioan al Traniei cu privire la erorile latinilor.

Deși cronicarul Skylitzes îi asociază pe cei doi, lăsând de înțeles că sunt apropiați, la o analiză mai atentă putem constata că cele menționate de cronicar sunt relative și nu pot constitui un argument solid. Totuși, deși corespondența lor nu s-a păstrat, este puțin probabil ca lupta lor să fi rămas complet independentă. Cei doi au corespondat aproape sigur. Deși există șansa ca Leon să fie recunoscut de către Skylitzes ca susținător al patriarhului doar pentru că cei doi susțin aceleași puncte de vedere, aceasta pare o variantă mai puțin probabilă, în raport cu ipoteza unui schimb epistolar, fie și formal, între cei doi ierarhi.

Este greu de crezut că cele două personalități nu au corespondat și nu au schimbat idei.

Relația dintre patriarhul Mihail Cerularie și episcopul Leon al Ohridei a fost cel mai probabil una formală, nu personală, apropiată. Ei se cunoșteau, cu siguranță, cel puțin din vedere.

Din moment ce episcopul Leon este renumit pentru erudiția sa, iar patriarhul Mihail Cerularie drept o persoană care neglijează învățătura teologică, putem presupune că, mai degrabă, patriarhul a avut mai multe de învățat de la episcopul bulgar, și nu invers. Există șansa ca patriarhul să îl fi rugat pe episcopul bulgar să redacteze o scrisoare-manifest împotriva latinilor, știindu-l încă din tinerețe ca fiind un teolog excelent. Prin urmare, având în vedere pregătirea teologică deficitară a patriarhului, diferența de vârstă și lipsa unei relații de proximitate fizică între cei doi, paternitatea lui Cerularie a scrisorii din 1052/1053, din punctul nostru de vedere, nu poate fi luată în calcul. Scrisoarea îi aparține lui Leon, cel puțin în varianta sa inițială. Textul este, cel mai probabil, corupt prin intervenția lui Humbert.

Atitudinea pro-bizantină a regelui Ludovic al IX-lea al Franței în timpul domniei împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul*

Drd. Daniel-Ionuț CREȚU

Abstract:

This article explores the diplomatic and religious endeavours of Byzantine Emperor Michael VIII Palaeologus and Louis IX, King of France, amidst the post-Schism rift between the West Church and the East Church. It delves into Michael's efforts to forestall additional assaults on Constantinople and to foster church unification by leveraging Louis' authority and sway. The analysis scrutinizes the intricacies of diplomatic engagements and their political and religious ramifications, accentuating the strains and obstacles encountered in the pursuit of conciliation between the two estranged Christian cultures.

Keywords:

Diplomacy, Byzantine, Crusades, unification, negotiations, schism, Michael VIII Palaeologus, Louis IX, Constantinople

Schimbul de ambasade între împăratul Bizanțului, Mihail al VIII-lea Paleologul (1224-1282), și regele Franței, Ludovic al IX-lea (1214-1270), reprezintă una dintre faptele istorice mai puțin cunoscute din istoria Evului Mediu. Având în vedere că la acea vreme Europa era divizată între Occidentul latin și Orientul ortodox, diviziune cauzată mai puțin de schisma din 1054, decât de cea de-a patra cruciadă, acest contact între doi suverani – dacă nu cumva înțelegerea lor reciprocă – pare un fapt deosebit de interesant, care merită analizat în detaliu¹.

Aceste contacte au fost inițiate de Mihail Paleologul, care în anul 1261 a reușit să restabilească suveranitatea bizantină la Constantinopol, punând

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

¹ Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453*, Tl. 3: Regesten von 1204-1282, München, 1932.

astfel capăt dominației latine asupra Bosforului. Cu toate acestea, restaurarea Imperiului Bizantin nu a fost suficientă pentru a îndepărta pericolul care amenința Bizanțul din partea francilor (potrivit grecilor, aceștia nu erau doar franci, ci locuitorii Europei Occidentale în general). Pe tot parcursul domniei sale, Mihail a încercat să evite o expediție latină împotriva Constantinopolului². Această amenințare a devenit mai puternică atunci când Carol de Anjou, rege al Siciliei, s-a declarat moștenitor al Imperiului Latin. Pentru a împiedica reluarea celei de-a patra cruciade, Mihail al VIII-lea a intrat în negocieri cu Roma pentru a rezolva schisma și pentru a uni din nou Biserica³. Cu toate acestea, în timpul vacanței Pontificale⁴ (care a început la sfârșitul anului 1268), se părea că nimic în lume nu putea zădărnici planurile angevine. În această situație, Mihail i-a cerut ajutorul regelui Ludovic al IX-lea. La acea vreme, regele Franței era suveranul cu cea mai mare autoritate din Europa. El era celebrul proclamator al ideii sfinte a cruciadelor, avea prestigiul de arbitru al creștinătății și reputația de pacifist. Contactele sale diplomatice, în special cu Scaunul Apostolic, erau de asemenea importante. Mihail, dialogând cu suveranul francez, era conștient de toate acestea, amintindu-și mai ales că era vorba de relațiile sale cu fratele celui mai mare adversar al său⁵.

Informații despre prima ambasadă bizantină în Franța, înregistrată în 1269, se găsesc în „Annales Januenses”. Cronicarul anunță cu sobrietate că trimișii împăratului care veniseră la Genova au vizitat apoi curtea papei și a regelui Franței⁶. Potrivit lui F. Dölger, trimișii au venit în republica genoveză în primăvara sau vara anului 1269 și urmau să negocieze chestiunea primirii de corăbii pentru Bizanț, având în vedere iminența bătăliei cu Carol de Anjou⁷. Se pare însă că șederea trimișilor lui Mihail a avut și interesul de a lua pulsul genovezilor. Se poate presupune că discernământul inițial al grecilor în ceea ce privește contactul cu Ludovic

² Louis Brehier precizează în articolul „Une ambassade byzantine au camp de Saint Louis devant Tunis (Aout 1270)”, dedicat lui Nicolae Iorga, în *Mélanges offerts à M. Nicolas Jorga*, Paris 1933, pp. 130-146, faptul că era o problemă majoră de care depindea soarta creștinătății.

³ Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West 1258-1282: A Study in Byzantine-Latin Relations*, Cambridge, Mass. 1959, în special pp. 224-228.

⁴ Vacanța de la Sfântul Scaun a durat aproape trei ani, până la alegerea lui Grigore al X-lea (1 septembrie 1271), vezi Louis Brehier, „Une ambassade byzantine au camp de Saint Louis devant Tunis (Aout 1270)”, în *Mélanges offerts à M. Nicolas Jorga*, Paris 1933, pp. 130-146.

⁵ Richard Sternfeld, *Ludwigs des Heiligert Kreuzzuq nach Tunis und die Politik Karls I von Sizilien*, Berlin, 1896, pp. 363-368.

⁶ Georgius Heinricus Pertz, *Cafari et continuatorum Annales Januenses*, Hannover, 1863, pp. 40-44.

⁷ Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453*, Tl. 3: Regesten von 1204-1282, München, 1932.

al IX-lea a avut loc la Genova, întrucât în această perioadă se desfășurau negocieri privind închirierea de nave pentru cruciada organizată de regele Franței⁸.

Unii dintre trimișii împăratului plecaseră la Curia de la Roma, iar alții la Paris. Cu această ocazie, este necesar să se corecteze o eroare din sursa geneveză: este clar că nu era vorba de discuții cu papa (*summus pontifex*)⁹, ci de negocieri cu colegiul cardinalilor. Aceasta era perioada de vacanță a scaunului apostolic după moartea lui Clement al IV-lea. Scopul vizitei la Curia din Roma a fost probabil acela de a reînnoi negocierile de unire începute de Mihail în timpul pontificatului lui Urban al IV-lea și continuate cu moștenitorul său, Clement al IV-lea¹⁰. Unirea reprezenta o carte excepțională în jocul politic al lui Mihail Paleologul. Încercând să revină în sânul Bisericii Apusene, el îl privea pe angevin drept principalul său argument – lupta cu schismaticii. Se știa însă că în timpul vacanței Scaunului Apostolic Carol și-a folosit influența asupra Colegiului Cardinalilor pentru a bloca alegerea unui nou papă. Contactele cu Curia deveniseră, prin urmare, dificile și era îndoielnic faptul că trimișii bizantini veniseră la Viterbo.

În această situație, singura speranță care îi mai rămăsese lui Mihail Paleologul era Parisul. Data sosirii ambasadei bizantine în capitala franceză nu a fost stabilită cu precizie. F. Dölger presupune că este vorba de primăvara sau vara anului 1269. Nu există informații despre reprezentantul lui Mihail la această primă întâlnire dintre Ludovic și trimișii împăratului. J.D. Geanakoplos sugerează că ar fi fost un franciscan din Pera din Constantinopol – Jean Parastron –, cunoscut mai târziu pentru activitatea sa în pregătirea unirii de la Lyon. O notă dintr-un manuscris grecesc din secolul al XIII-lea, păstrat la Bibliothèq̃ue Nationale, conține informații despre prezența bizantină la Paris. Este vorba de o copie a Noului Testament, bogat înfrumusețată, adusă de emisari ca dar pentru Ludovic al IX-lea. Berger de Xivrey¹¹ a reușit să reconstituie textul din care reiese că regele Franței primise trimișii împăratului „din cauza unirii Bisericii schismatice a grecilor cu Biserica romană”. Această notă conține de asemenea informații despre botezul lui Khan Apaga și despre căsătoria acestuia cu Maria, fiica lui Mihail Paleologul.

⁸ Richard Sternfeld, *Ludwigs des Heiligert Kreuzzug...*, pp. 363-368.

⁹ Georgius Heinricus Pertz, *Cafari et continuatorum Annales Januenses*, Hannover, 1863, p. 264.

¹⁰ Conform ediției J. Guiraud, *Les registres d'Urban IV*, vol. II, Paris 1900; vezi, de asemenea, și Aloysius L. Tăutu, *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X (1261-1276)*, ed. Fontes, Series III, Volumen V, Tomus I, Vatican, 1953, cap. 24-25, pp. 69-72.

¹¹ Jules Berger de Xivrey, născut la Versailles la 16 iunie 1801 și decedat la Saint-Sauveur-lès-Bray la 29 iulie 1863, a fost un bibliotecar și istoric francez, considerat unul dintre cei mai importanți cercetători ai timpului său; vezi B. de Xivrey, „Notice d'un manuscrit grec du XIIIe siècle conservé à la Bibliothèq̃ue Nationale et renfermant le Nouveau Testament”, în *Bibliothèq̃ue de l'Ecole des Chartres*, ser. V, 4 (1983) pp. 97-118.

După cum subliniază P. Lemerle, această veste despre convertirea conducătorului mongol avea un caracter eminent. Lemerle consemnează că această istorisire avea eminentamente un caracter de propagandă. În ochii lui Ludovic, Constantinopolul era de asemenea un centru de răspândire a credinței creștine. Având în vedere că regele Franței organizase anterior misiuni de răspândire a creștinismului printre mongoli, această veste atestă discernământul perfect a lui Mihail Paleologul și subliniază încă o dată abilitatea sa politică. Împăratul dorea să-l câștige pe Ludovic pentru unire nu doar prin acest dialog. Se pare că însăși oferirea Noului Testament a fost mai mult decât un dar convențional. Știm că regele colecționa cărți și studia scrierile Părinților Bisericii și Sfânta Scriptură, așa că un astfel de cadou i-a făcut probabil o mare plăcere regelui francez. Prin trimiterea Noului Testament, Paleologul puna în mâinile acestuia, regele Franței, speranța de a evita conflictul cu Carol de Anjou prin câștigarea lui Ludovic pentru unirea Bisericilor.

Suveranul francez a început discuțiile cu Constantinopolul prin trimiterea ambasadei sale pe malul Bosforului, care a ajuns la împărat în primele luni ale anului 1270. Carol nu a putut împiedica aceste contacte; dimpotrivă, Ludovic l-a obligat să pună la dispoziție cai pentru trimișii francezi care se deplasau la Constantinopol. În ceea ce privește documentația referitoare la ultima parte a negocierilor dintre împărat și suveranul francez, dispunem de două scrisori trimise de Colegiul Cardinalilor la 15 mai 1270. Prima a fost adresată regelui, iar cea de-a doua legatului papal din Franța, Raoul, cardinalul arhiepiscop de Albano¹². Pe baza acestor scrisori putem reconstitui propunerile făcute de Mihail Paleologul către Ludovic, dar putem și defini atitudinea suveranului francez în legătură cu această problemă. Prezentându-i regelui Franței problema unirii Bisericilor, Paleologul l-a asigurat că este gata, alături de clerul și poporul grec, să sprijine Biserica Romei și să se unească cu aceasta într-o mărturisire de credință comună. Întrucât acordul cu Colegiul Cardinalilor era imposibil, Mihail s-a adresat lui Ludovic și, făcând apel la pietatea sa singulară, l-a rugat pe regele Franței să fie dispus să acționeze ca arbitru în această dispută. Cu toate acestea, regele nu s-a simțit competent să rezolve problema pusă de Mihail Paleologul. Prin urmare, a cerut opinia Colegiului Cardinalilor în această privință. Înțelegând dificultățile cauzate Curiei de vacanța prelungită, Ludovic a propus ca negocierile privind unirea să fie încredințate legatului papei în Franța, Raoul, cardinalul arhiepiscop de Albano. Trimișii speciali ai regelui, franciscanii Eustache de Attrebatto (Arras) și Lambert de Cultura, i-au informat pe cardinali despre această sugestie. Deosebit de notabilă a fost numirea arhiepiscopului de Albano, ceea ce dovedea că

¹² Luke Wadding, *Annales Minorum seu Trium Ordinum S. Francisco Institutorum*, vol. IV (1256-1275), Quaracchi, 1931, pp. 339-342.

regele nu se retrăsese din negocierile de unire, ci era, dimpotrivă, interesat de ele. Cu toate acestea, persoana legatului papal în Franța a fost un factor de unificare și a mărturisit protecția suveranului francez față de negocierile dintre Bizanț și Curia de la Roma¹³.

Ca răspuns la scrisoarea lui Ludovic, Colegiul Cardinalilor a aprobat inițiativa regală, subliniind însă că grecii erau parteneri de negocieri destul de neserioși, datorită lipsei lor de transparență și tendinței de a tergiversa. Arhiepiscopul de Albano a primit instrucțiuni detaliate de la Colegiu referitoare la relațiile sale cu Constantinopolul. Cardinalii au solicitat convocarea unui sinod în Orient și, pe durata acestuia, împăratul, patriarhul Constantinopolului, clerul și cinul monahal, precum și populația bizantină să confirme solemn acceptarea Crezului latin și a primatului Bisericii Romei. De asemenea, cardinalii au prezentat textul jurământului ce urma să fie depus de Mihail. Curia Romei, în ciuda rezervelor sale față de grecii schismatici, era pregătită să reia negocierile pentru unire, negocieri întrerupte odată cu moartea lui Clement al IV-lea în noiembrie 1268. Această bunăvoință a fost datorată intervenției lui Ludovic, fapt subliniat de cardinali în scrisorile adresate regelui și arhiepiscopului de Albano. Totuși, un acord direct cu Roma era imposibil pentru Paleologul. Intervenția lui Ludovic a evidențiat influența lui Carol de Anjou în Colegiul Cardinalilor¹⁴.

Apelul lui Mihail Paleologul către regele Franței în vederea unirii Bisericilor a fost o manevră politică deosebită. Reconcilierea cu Roma era din nou pe agenda de discuții, iar Mihail spera ca regele Carol să renunțe la campania sa împotriva Constantinopolului, lipsit de pretextul luptei împotriva schismaticilor. În această etapă inițială a negocierilor cu Ludovic, Paleologul nu a menționat încă în mod oficial preocupările sale legate de regele Siciliei, demonstrând astfel viclenia sa politică. Înainte de toate dorea să fie recunoscut de suveranul francez ca partener în unificarea creștinătății, pentru a-i cere apoi lui Ludovic să contracareze acțiunile agresive ale lui Carol. Totuși, Mihail a fost forțat să se adreseze în curând regelui Franței în această privință, pregătirile angevinilor pentru campania împotriva Bizanțului devenind tot mai intense. În primăvara anului 1270, flota siciliană era pregătită să navigheze spre Moreea, de unde urma să lanseze atacul împotriva imperiului. În aceste circumstanțe, Paleologul a solicitat lui Ludovic să intervină decisiv pentru a preveni conflictul. Delegația grecească fusese trimisă în vara anului 1270, probabil în iunie. Din păcate, emisarii nu mai avuseseră ocazia să-l

¹³ Conform lui Guillaume de Saint-Pathus, *Vie de Saint Louis*, éd. H.F. Delaborde, Paris, 1899, p. 52.

¹⁴ Conform lui J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge*, Roma, 1977, p. 70.

întâlnească pe rege în Franța și l-au urmărit până în Tunis, unde acesta pornise la conducerea armatei de cruciați¹⁵.

Cronica grecească a lui Pachymeres¹⁶ și cronica franceză a lui Primat furnizează detalii despre aceste evenimente. Potrivit cronicii bizantine, Mihail Paleologul trimisese lui Ludovic o ambasadă solemnă compusă din înalți demnitari, printre care Ioan Bekkos¹⁷, chartophylaxul¹⁸ din Constantinopol și Constantin Meliteniotes, arhidiacon al clerului imperial. Scopul delegației, conform relatării lui Pachymeres, era acela de a-l convinge pe Ludovic să-i scrie lui Carol o scrisoare cu scopul de a împiedica – în calitate de „rege pașnic” – agresiunea siciliană împotriva Bizanțului¹⁹. Ajunși pe coasta africană, bizantinii au ajuns în tabăra franceză de lângă vechea Cartagina, unde l-au găsit pe rege grav bolnav. Aceasta sugerează că au sosit la Tunis după 3 august, când Ludovic suferea deja de dizenterie²⁰. Pachymeres relatează că, imediat după sosire, emisarii lui Mihail i-au prezentat personal scrisorile imperiale regelui. Datorită stării de sănătate a regelui și a preocupărilor sale legate de război, acesta a amânat întâlnirea cu bizantinii pentru mai târziu, când se simțea mai bine. Starea de sănătate a regelui s-a agravat, dar în ciuda acestui fapt a decis să-i primească pe emisari mai târziu. Tratatându-i cu mare amabilitate, a promis să faciliteze pacea între Mihail Paleologul și Carol după

¹⁵ Malgorzata Dabrowska, „L'attitude pro-byzantine de Saint Louis Les opinions des sources françaises concernant cette question”, în *Byzantinoslavica* 50, 1989, pp. 11-23.

¹⁶ Conform lui Karl Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, München, 1897, p. 189.

¹⁷ După cum sublinează și Louis Brehier în *Une ambassade byzantine au camp de Saint Louis devant Tunis (Aout 1270)*, pp. 139-146, „Ioan Bekkos era plin de prejudecăți împotriva latinilor la acea vreme, dar care avea să devină campionul unirii religioase cu aceștia”.

¹⁸ Un chartophylax (în greacă: χαρτοφύλαξ, de la χάρτα, „document” și φύλαξ, „paznic, custode”), denumit uneori și chartoularios, a fost un funcționar ecleziastic însărcinat cu documentele și înregistrările oficiale în Biserica Ortodoxă Greacă în perioada bizantină. Postul exista atât în Constantinopol, cât și în eparhiile provinciale, iar titularii postului erau responsabili de arhive și cancelarie. Treptat, în virtutea importanței funcției sale, chartophylaxul patriarhului de Constantinopol a ajuns să devină unul dintre cei mai importanți funcționari din cler, în ciuda rangului său nominal scăzut. Codinus îl numește pe Marele Chartophylax judecător al tuturor cauzelor și mâna dreaptă a patriarhului. Pentru mai multe detalii, vezi și Kazhdan Alexander, *Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, ed. 1991, pp. 415-416, și Wehmeyer Jeffrey, „The Chartophylax: Archivist and Librarian to the Patriarch in Constantinople”, în *Libraries and Cultures*, vol. 32, No. 1, Winter, University of Texas Press, 1997.

¹⁹ Georgios Pachymeres, *De Michaelae et Andronico Palaeologis*, CSHR, vol. I, éd. E. Bekker, Bonn, 1835, p. 364.

²⁰ Potrivit lui Louis Brehier, el precizează de asemenea în articolul „Une ambassade byzantine au camp de Saint Louis devant Tunis (Aout 1270)”, pp. 139-140: „regele Ludovic al IX-lea simțea deja primele efecte ale ciumei la 3 august 1270. El zăcea pe patul său de durere când o ambasadă a împăratului Mihail Paleologul a sosit în tabăra cruciaților”.

recuperarea sa. Din nefericire, a murit a doua zi după aceea. Neputând obține nimic concret, emisarii lui Mihail s-au întors la Constantinopol cu promisiuni ce nu mai puteau fi onorate²¹.

Benedictinul francez Primat a relatat de asemenea despre prezența emisarilor imperiali la Tunis. El a menționat că, în același timp cu ambasada lui Mihail, au sosit în tabără și emisarii francezi trimiși anterior de Ludovic la Constantinopol. Delegații bizantini sperau, potrivit lui Primat, că pașnicul rege al Franței va contribui la stabilirea păcii cu suveranul Siciliei și la reconcilierea cu Biserica. Acesta precizează că aceștia au așteptat mult timp în port, dată fiind boala regelui. Ludovic a murit curând, iar vestea a fost primită cu mare tristețe de emisarii lui Mihail. Primat adaugă, cu o notă malițioasă, că aceștia au plâns pentru că știau că după moartea fratelui său Carol nu va mai întâmpina niciun obstacol în calea inițierii războiului.

Comparând relatările lui Pachymeres și Primat, observăm că prima descrie clar primirea emisarilor de către rege, în timp ce a doua sugerează că audiența nu și-a atins scopul. L. Bréhier a abordat această discrepanță într-un mod convingător, demonstrând fiabilitatea relatării bizantine. A subliniat relevanța surselor de informare ale cronicarilor. Pachymeres²², asociat de tânăr cu curtea imperială și cu cercurile notabile ecleziastice, și-a obținut informațiile direct, fiind secretarul și confidentul lui Bekkos, ales în scaunul patriarhal în 1275. Cronica bizantină pentru anii 1261-1308 este astfel un jurnal continuu.

Primat, pe de altă parte, era călugăr la abația benedictină de la Saint-Denis, lângă Paris. Deși cunoscut inițial ca fiind copist, a devenit autorul unei cronici din timpul domniei regelui Ludovic al IX-lea și a lui Filip al II-lea. Lucrarea lui Primat nu a supraviețuit în forma originală latină, fiind folosită o traducere în franceză din secolul al XIV-lea, realizată de Jean de Vignay la cererea Ioanei de

²¹ Georgios Pachymeres, *De Michaele et Andronico Palaeologis*, CSHR, vol. I, éd. E. Bekker, Bonn, 1835, p. 216.

²² George Pachymeres, născut la Niceea în 1242 și mort în jurul anului 1310, a fost secretarul și confidentul lui Ioan Bekkos, care a fost ales patriarh al Constantinopolului în 1275, vezi Louis Brehier, „Une ambassade byzantine au camp de Saint Louis devant Tunis (Aout 1270)”, în *Mélanges offerts à M. Nicolas Jorga*, Paris 1933, pp. 130-146, și, de asemenea, Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West 1258-1282: A Study in Byzantine-Latin Relations*, Cambridge, Mass. 1959. Pentru referințe cât mai concrete despre scrierile lui Pachymeres despre patriarhul Ioan Bekkos, vezi Alexandra Riebe, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel: Patriarch Johannes XI, Bekkos als Verteidiger der Kirchenreunion von Lyon (1274)*, Wiesbaden, 2005 (până în momentul de față, una dintre cele mai complete lucrări despre viața și activitatea Patriarhului Bekkos); vezi, de asemenea, articolul lui Peter Gilbert, „John Bekkos as a Reader of the Fathers”, în *Communio* (prezintă atitudinea lui Ioan Bekkos despre textele Sfinților Părinți, dar de cele mai multe ori o citează pe Alexandra Riebe).

Burgundia, soția lui Filip al VI-lea. Deși într-o poziție modestă, Primat a avut acces la multe surse de informare, rămânând la Abația Saint-Denis, care era în legătură directă cu curtea regală. Din 1258, Mathieu (Matei) de Vendôme, un om de mare încredere pentru Ludovic, a fost conducătorul acestei comunități monahale și a acționat ca regent în absența regelui în timpul cruciadei de la Tunis. A fost informat despre pregătirile cruciaților din Africa, așa cum reiese din scrisorile pe care i le-a trimis Pierre de Condé, capelanul regal, care l-a însoțit pe rege în expediție. Deși această corespondență nu menționează ambasada bizantină, Primat a avut oportunitatea excelentă de a accesa veștile care ajungeau la Saint-Denis²³.

Pachymeres și Primat au fost martori contemporani și au avut acces la informații de încredere. Cu toate acestea, L. Bréhier subliniază că relatarea bizantină are caracterul unei mărturii personale, fiind probabil reconstituirea relatării lui Bekkos. Cronica franceză este, în schimb, o relatare indirectă, care, din păcate, include unele erori. Primat începe prin a menționa că emisarii au sosit în tabără după moartea regelui, pentru ca apoi să descrie cum au fost întârziați în port de boala lui Ludovic, care i-a împiedicat să fie primiți. Fie Primat a interpretat greșit informațiile, fie Jean de Vignay, care a copiat textul, a introdus modificări. Cu toate acestea, L. Bréhier a concluzionat că informatorul lui Primat nu era la curent cu faptul că emisarii fuseseră primiți de rege în ajunul morții sale, așa cum afirmă Pachymeres. Savantul francez consideră că această audiență a fost posibilă, deoarece Ludovic, până în ultimele clipe ale vieții sale, s-a ocupat de problemele armatei. Astfel, mărturia bizantină este considerată de Bréhier mai credibilă decât relatarea lui Primat²⁴.

Unirea dintre Biserica greacă și cea romană, încheiată la Lyon în 1274, s-a dovedit a fi efemeră. Bizantinii nu au reușit să îndeplinească cerințele crescânde ale Scaunului Apostolic legate de deciziile unirii. Convertirea lui Mihail al VIII-lea a avut un caracter personal și nu a implicat acceptarea termenilor impuși de Roma de către clerul bizantin. Rapoartele despre faptul că bisericile din Constantinopol nu au modificat Crezul sau riturile religioase au ajuns în Occident. Scaunul Apostolic a insistat pentru introducerea necondiționată a „*Filioque*” și a cerut delegaților să monitorizeze personal implementarea deciziilor unirii. Mihail se afla într-o situație precară, tratatul de la Lyon amenința să provoace un război civil în țara sa. Totuși, pericolul angevin fiind iminent, împăratul a depus eforturi considerabile pentru a menține relația cu Sfântul Scaun. Situația s-a deteriorat

²³ Conform R. Röhrich, *Der Kreuzzug Louis IX gegen Tunis*, dans *Kleine Studien zur Geschichte der Kreuzzüge*, Berlin, 1890, pp. 25-28.

²⁴ Vezi, de asemenea, Dabrowska, „L'attitude pro-byzantine de Saint Louis Les opinions des sources françaises concernant cette question”, în *Byzantinoslavica* 50, 1989, pp. 13-16.

drastic în defavoarea grecilor în timpul pontificatului lui Martin al IV-lea (1281-1285), un papă francez cu legături strânse cu regele Siciliei. Tot ce-i trebuia acestui papă era un pretext pentru a anula unirea și a furniza angevinilor un motiv pentru a ataca Constantinopolul. Dificultățile lui Mihail în aplicarea deciziilor de la Lyon au oferit acest pretext. Sprijinind pregătirile lui Carol pentru expediția împotriva Bizanțului, programată pentru aprilie 1282, papa l-a excomunicat pe Paleologul aproape imediat după preluarea mandatului și a reiterat această excomunicare de două ori în 1282, considerându-l pe împărat un eretic. Împăratul părea a fi într-o situație fără scăpare, dar, de fapt, sprijinul oferit de acesta opoziției siciliene a avut efectul scontat. În 1282, revolta cunoscută sub numele de „Vecerniile siciliene”²⁵ a înlăturat dominația lui Carol în Sicilia și a zădărnicit ambițiile sale de a restabili supremația latină asupra Bosforului.

Evenimentele respective, adică ruperea unirii și excomunicarea lui Mihail Paleologul, precum și revolta siciliană, s-au desfășurat în timp ce sursele dedicate lui Ludovic al IX-lea erau în curs de redactare. E de remarcat că cele mai intense activități pentru canonizarea acestuia au avut loc în timpul pontificatului lui Martin al IV-lea. Percepția stabilită atunci despre greci a influențat și literatura contemporană, care nu era publicată la comandă. Simon de Brie, viitorul Martin al IV-lea, a condus secțiunea franceză a Colegiului Cardinalilor. După alegerea sa ca papă, el nu a intenționat, conform lui S. Runciman, să fie un arbitru al creștinismului. Prin acțiunile sale, Mihail Paleologul a fost din nou izolat din cercul creștinilor europeni, fiind considerat un schismatic care, sub masca unei tentative ipocrite de unire, a rămas, de fapt, fidel convingerilor sale, definite de Roma drept „erezie greacă”. Bizantinii nu au avut suficient timp să-i obișnuiască pe occidentali cu ideea că erau creștini dornici de a se alătura Bisericii apusene. Atitudinea surselor franceze a fost, fără îndoială, influențată de popularitatea de care se bucura Carol în Franța și de protecția primită din partea fiului lui Ludovic, Filip al III-lea cel Viteaz. Entuziasmul cu care Primat și Guillaume de Nan-

²⁵ Răscoala denumită popular *Vecernile siciliene*, din martie 1282, înlăturase în orice caz amenințarea imediată la adresa statului bizantin, care era reprezentată de Carol de Anjou. Această revoltă fusese încurajată de diplomația lui Mihail Paleologul, iar el a văzut-o ca o justificare a politicii sale religioase. Dar când a murit, națiunea greacă nu i-a mulțumit și i s-a refuzat înmormântarea creștinească; vezi Marie-Helene Blanchet, „La question de l'Union des Eglises: historiographie et perspectives”, în *Revue des études byzantines* 61, Institut Français d'Etudes Byzantines, Peeters, 2003, pp. 5-48; de asemenea, vezi și Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282*, Harvard University Press, 1959, pp. 305-317. Pentru o desfășurare cronologică a acestor evenimente, vezi. R.-J. Loenertz, „Mémoire d'Ogier, protonotaire, pour Marco et Marchetto nonces de Michel VIII Paléologue auprès du Pape Nicholas III. 1278 printemps-été”, în *Orientalia Christiana Periodica* XXXI (1965), pp. 374-408, în special pp. 385-386, și, de asemenea, pp. 400-402.

gis²⁶ vorbeau despre regele Siciliei ridică întrebarea dacă nu cumva l-au sprijinit pe acesta în planurile sale pentru Constantinopol. Trimiterea de ajutoare militare franceze în Italia pentru a sprijini controlul lui Carol asupra Siciliei în 1282-1285 evidențiază legătura strânsă a angevinilor cu Filip al III-lea.

Așadar, se pare că motivele tăcerii surselor franceze cu privire la contactul lui Ludovic al IX-lea cu Bizanțul trebuie căutate în contextul politic ce a însoțit scrierea acestor texte. Tendința grecilor de a se reîntoarce în sânul Bisericii Apusene și chiar unirea în sine nu au restabilit încrederea occidentalilor. Europa latină nu a reușit să se elibereze de suspiciunea aproape obsesivă față de greci. Ruptura uniunii și excomunicarea lui Paleologul au fost un reflex al acestei atmosfere. Lumea latină era mai favorabilă față de acțiunile politice ale lui Carol de Anjou decât față de inițiativele ecumenice ale regelui Ludovic, ale căror rezultate nu păreau credibile. În acest context, nu era loc pentru relațiile cu schismaticii, adică implicarea lui Ludovic în negocierile pentru unire nu putea fi folosită pentru a atesta pioșenia excepțională a regelui. Mai mult, unirea era o chestiune de prestigiu pentru Roma, nu pentru Franța, care aparent nu manifesta interes pentru această problemă, deși Primat și Guillaume de Nangis au consemnat informații despre Sinodul de la Lyon²⁷.

Latinii nu aveau încredere în greci și se îndoiau de sinceritatea planurilor lor de reconciliere cu Biserica Apuseană. Istoria Bizanțului confirmă aceste îndoieli, arătând că unirea a fost un argument politic pentru a salva Constantinopolul de asediul angevin. Astfel, întregul episod bizantin a fost omis din biografia lui Ludovic, mai ales că opinia publică îl favoriza pe Carol. Primat, care nu scria la comandă, a relatat informații despre întâlnirea de la Tunis adăugând un comentariu ce reflectă atitudinea tradițională a latinilor față de greci. Suspiciunea sa față de bizantini sugerează că relatarea despre audiența lui Bekkos la Ludovic a fost omisă intenționat. Totuși, Primat, redactând cronică contemporană cu evenimentele, nu a avut motive, spre deosebire de alți biografi ai regelui, să minimizeze importanța întâlnirii suveranului francez cu grecii. Este posibil ca în prima etapă a răspândirii știrilor din Tunis informațiile despre vizita bizantină să fi fost transmise în Europa într-o formă imprecisă. O însemnare din cronică flamandă a familiei d'Avesnes, anterior neglijată de istorici, confirmă acest lucru. După ce anunță moartea lui

²⁶ Guillaume de Nangis, cunoscut și sub numele de William de Nangis, a fost un cronicar francez. William a fost călugăr în Abația St. Denis din nordul Parisului. În jurul anului 1285 a fost pus în fruntea bibliotecii mănăstirii sub numele de *custos cartarum* și a murit în iunie sau iulie 1300.

²⁷ Pentru informații detaliate despre acest episod, vezi Louis Brehier, „Une ambassade byzantine au camp de Saint Louis devant Tunis (Aout 1270)”, în *Mélanges offerts à M. Nicolas Jorga*, Paris, 1933, pp. 130-146.

Ludovic, aceasta menționează sosirea mai multor emisari în tabăra lui Filip al III-lea: bizantinii și alții, care sperau să-l găsească pe regele francez în viață. Cronicarul vorbește despre primirea emisarilor de către moștenitorul tronului francez, un lucru improbabil, având în vedere boala lui Filip și despre sosirea lui Carol la Tunis a doua zi după moartea fratelui său. Era improbabil ca bizantinii să rămână în tabără în prezența regelui Siciliei. Cu toate acestea, cronicarul flamand vorbește explicit despre primirea emisarilor, informații ce pot fi interpretate ca o relatare distorsionată a întâlnirii lor cu Ludovic al IX-lea. Analiza acestei note demonstrează că știrile despre greci au pătruns în Europa într-un mod care justifică imprecizia datelor prezentate de Primat. Cu toate acestea, în ciuda anumitor inexactități, cronica de la Avesnes confirmă obiectivitatea celor două texte: cel al lui Pachymeres și cel al călugărului din Saint-Denis²⁸. De asemenea, este o dovadă că informațiile despre contactul lui Ludovic cu Mihail Paleologul ar putea fi găsite într-un text tipic de cronică, care nu a fost redactat conform regulilor hagiografice. Aceasta este cronica lui Primat. Omiterea audienței nu exclude o prezentare corectă a evenimentelor de către cronicarul francez. Relatând despre sosirea delegațiilor bizantine și, în același timp, a franciscanilor trimiși de Ludovic la Constantinopol, autorul confirmă cunoașterea implicării regelui în problema unirii. El era de asemenea la curent cu motivele sosirii emisarilor la Tunis și cu speranțele lor în intervenția regelui. Așadar, cronica lui Primat contrazice ideea sugerată de citirea biografiilor lui Ludovic, potrivit căreia nu s-a menționat nimic despre greci din lipsă de informații²⁹.

În final, se ridică semne de întrebare privind eficacitatea acțiunilor lui Ludovic în contextul problemelor bizantine. Datorită prestigiului suveranului francez, recunoscut ca cea mai înaltă autoritate morală europeană în acea perioadă, pe fondul vacanței scaunului papal, Bizanțul a reușit în cele din urmă să refacă relațiile cu Roma, relații care fuseseră anterior întrerupte. Prin intermediul lui Ludovic, cardinalii au reluat discuțiile privind reunificarea. Considerând că unirea a fost un mijloc, nu un scop, în strategiile lui Mihail, se pare că impactul intervențiilor regale, menite să contracareze campania lui Carol împotriva Constantinopolului, este semnificativ³⁰. Există premisele că Ludovic ar fi putut onora promisiunea făcută la Tunis emisarilor greci. Protecția asigurată de suveranul francez a constituit un impediment major pentru realizarea planurilor

²⁸ Malgorzata Dabrowska, „L'attitude pro-byzantine de Saint Louis Les opinions des sources françaises concernant cette question”, în *Byzantinoslavica* 50, 1989, pp. 22-23.

²⁹ Conform lui A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, 1981, pp. 415-416.

³⁰ R. Sternfeld, *Ludwigs des Heiligert Kreuzzug nach Tunis und die Politik Karls I von Sizilien*, Berlin, 1896, pp. 245-246.

regelui Siciliei. Carol a fost constrâns să ia în considerare poziția lui Ludovic. Presupunerea că Mihail ar fi putut ține la distanță amenințarea angevină până la moartea lui Ludovic este plauzibilă. Luând în calcul interesele familiilor feudale balcanice, revitalizate în urma celei de-a patra cruciade, protecția oferită de Ludovic lui Mihail părea să contracareze o tendință spre vasalitate în Franța medievală, a cărei figură emblematică era Carol³¹.

Cu toate acestea, regele Franței nu manifesta interes în a susține dominația latină asupra Bosforului, fiind de părere că resursele militare ale creștinătății ar trebui direcționate spre apărarea Țării Sfinte. Pentru el, problema unirii bisericești era strâns legată de convertire și, prin extensie, de misiunea de evanghelizare a păgânilor. Din păcate, această abordare ecumenică a regelui nu a fost apreciată de biografia săi, care au preferat să ilustreze un portret tradițional de sfințenie, nealiniat cu interacțiunile sale cu lumea bizantină³².

³¹ Conform R. Röhrich, *Der Kreuzzug Louis IX gegen Tunis*, dans *Kleine Studien zur Geschichte der Kreuzzüge*, Berlin, 1890, pp. 25-28.

³² *Ibidem*.

Colonizarea Comitatului Maramureș de către slavi în secolul al XIV-lea*

Arhid. Drd. Calinic (Vasile Cristian) NISTOR

Abstract:

The Ukrainians began to colonize the Romanian territories between the 13th and 14th centuries, according to some historians even earlier, starting with the 11th century, but this claim is not really supported by historical sources. Among the first Romanian territories colonized by Ukrainians was Maramures. The name Maramures appears in this territory since the 12th century, when the inhabitants came into contact with the Hungarians and later with the Ukrainians.

Among the first settlements founded by them on the territory of Maramures are Ruscova and Poienile de sub Munte on the Ruscova Valley and Rona de Sus on the Ronișoara Valley. In these villages the history and traditions have been preserved very well until today. They are among the most representative and largest Ukrainian communities in Maramures.

Keywords:

Maramureș, County, Ukrainians, Ruthenians, Ruscova, Poienile de sub Munte, Rona de Sus, Ruscova Valley, Ronișoara Valley

Date generale despre Maramureș

Denumirea „Maramureș” este foarte veche. Pentru prima dată apare sub această denumire în documente din anul 1199, atunci când locuitorii de aici au intrat în contact cu maghiarii. În documentele latine are mai multe denumiri:

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

„Maramorisius”, „Maramurus”, „Maramorosius” și „Marmația”; iar în cele grecești, slave sau poloneze apare cu denumirile: „Maramoreș” și „Maramorâș”¹.

Interpretarea etimologică a acestui nume diferă de la un istoric la altul. Cea mai plauzibilă interpretare o face Dr. Ioan Mihalyi de Apșa, care susține că „Maramureș” ar deriva din cuvântul „marmură”, deoarece marmura de calitate inferioară se găsește în cantități mari în localitățile maramureșene, precum: Săcel, Borșa, Repedea sau Ariniș².

Din punct de vedere al așezării geografice, la începutul secolului al XIV-lea Maramureșul avea hotare: Carpații Păduroși, Munții Rodnei, Lăpușului, Oașului și Bârjavei, iar pe Câmpia Tisei își avea întinderea până la Teceu (azi este teritoriul Ucrainei). De aici începea ținutul locuit de coloniștii germani, care au fost aduși de regele Andrei al III-lea. În anul 1329, Câmpia Tisei până la Craia a fost anexată Maramureșului, iar în anul 1385 a fost transformată în Comitat feudal al Ungariei. În anul 1454, la cererea nepoților fostului voievod Seneslau de Ung și la intervenția lui Iancu de Huniade, ținutul superior al Văii Bârjava împreună cu cinci localități și hotarele lor, care formau proprietățile voievodului român de Ung, au fost anexate Maramureșului³.

Din secolul al XIV-lea până în prezent, principalele modificări teritoriale s-au produs în ultimele două secole, fiind în strânsă legătură cu exploatarea sistematică a resurselor naturale. Materialele cartografice austrice din secolul al XVI-II-lea, respectiv începutul secolului al XIX-lea, oferă o imagine a Maramureșului foarte apropiată de aceea din secolul al XIV-lea⁴.

Din punct de vedere istoric, Țara Maramureșului este una dintre vechile regiuni ale României, fiind prin excelență o zonă multietnică și multiculturală. Primele mențiuni despre Maramureș s-au păstrat în documente care datează din secolele XIV-XV și care consemnează existența populației maghiare și a celei slave sau rutene alături de băștinașii români⁵. Tot în secolul al XIV-lea, Maramureșul este menționat cu denumirea de „comitat”, având principala cetate Hust, iar din anul 1556 a trecut la „Principatul Ardealului”⁶.

¹ Alexandru Filipașcu, *Istoria Maramureșului*, Editura Gutinul, Baia Mare, 1997, p. 16.

² *Ibidem*, p. 17.

³ *Ibidem*, pp. 15-16.

⁴ Radu Popa, *Țara Maramureșului în veacul al XIV-lea*, Editura Enciclopedică, București, 1997, p. 36.

⁵ Ion Petrovai, *Multiculturalism în Țara Maramureșului. Valori culturale ucrainene*, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2007, p. 17.

⁶ *Ibidem*, p. 18.

Denumirile ucrainenilor de-a lungul istoriei

Înainte de a dezbate etapele colonizării Comitatului Maramureș de către ucraineni sau ruteni, cum sunt numiți în general în documentele vremii, aș dori să mă opresc asupra celor doi termeni prin care se identifică popoarele slave: ucraineni sau ruteni.

Documente cu privire la Țara Maramureșului îi menționează pe ucraineni, după cum voi prezenta în cele ce urmează, alături de români, începând cu secolele XIII-XIV, sub două denumiri, fie „ruși”, fie sub denumirea de „ruteni”, denumire impusă de istoriografia germană și austriacă⁷.

În celelalte zone ale țării unde viețuiesc etnicii ucraineni, ei poartă diferite denumiri. De exemplu, în zona de munte a Bucovinei ei sunt numiți „huțuli”, iar în zona Dobrogei, mai exact în Delta Dunării, ucrainenii poartă denumirea de „haholi”, pentru a fi diferențiați de rușii lipoveni⁸.

Între secolele XI-XVIII, termenul de „rus” sau „rutean” era dominant în a-i denumi pe slavi, era un termen general. În secolul al XIX-lea, acesta a fost înlocuit cu termenul „micii ruși”. În ciuda afirmațiilor cronicarului Nestor⁹, conform căruia „limba slavă și limba rusă sunt una și aceeași limbă”, istoriografia ucraineană a ignorat aceste afirmații și astfel, în secolul al XIX-lea, denumirile de „rus” și „rutean” au fost înlocuite cu termenul „ucrainean”¹⁰.

Termenul „ruthener”, „rutean” sau „rusin” era folosit în actele oficiale ale Cancelariei de la Viena sau în istoriografia austriacă ori germană pentru ucrainenii din Galiția, Bucovina sau Zakarpatia, iar Societatea Științifică „Taras Șevcenko” din Lvov, prin profesorul V. Sciurac, a cerut printr-un Memorandum, în anul 1915, folosirea termenului de „ucrainean” (ukrainer) în locul celui folosit până atunci „ruthener”¹¹. Aceasta este a doua combatere a acestor termeni încetățeniți de-a lungul istoriei.

Istoricul ucrainean S. Tomașivskyi a făcut unele rectificări și adăugiri la Memorandum, iar în data de 21 iulie 1915, acesta a fost publicat în doar 25 de exemplare, pentru oamenii de știință din Lvov. Pentru a se oferi documentului un caracter oficial, acesta a fost semnat de cei mai renumiți oameni de știință

⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁸ Monica Salva, *Studiu cultural istoric privind minoritatea ucraineană*, <https://minoritati.fundatiacorona.ro/wp-content/uploads/2016/05/4.-Ucrainenii-Salvan-Monica.pdf>, p. 3 (accesat ultima dată 30.9.2023).

⁹ Cronicarul Nestor a fost un hagiograf din Kiev (Rusia Kieveană), născut în anul 1056. El este considerat autorul „Poveștilor din trecut”.

¹⁰ Святослав Семенюк, *Історія українського народу*, Апріорі, Львів, 2010, p. 25.

¹¹ Vasile Gaftone, *Românii și etniile din Maramureș. O istorie a multiethnicismului*, Editura Eurotip, Baia Mare, 2010, p. 103.

din Galiția¹². După publicarea documentului, liderii grupării național-politice ucrainene, K. Levyțkyi și M. Vasylo, s-au adresat înaltei conduceri, bazându-se pe acest document, să rectifice termenii etnici „ukrainer” și „ukrainisch” ca unice și adevărate pentru națiunea ucraineană¹³.

Astfel, în iulie 1915 trei structuri guvernamentale austriece¹⁴ au fost nevoite să se ocupe concomitent de problema posibilității utilizării denumirii naționale „ukrainer” în loc de „ruthener”. În data de 10 august 1915, primul ministru austriac a încredințat ambelor ministere sarcina de a cerceta problematica înlocuirii termenului etnic „ruthener” cu „ukrainer”. În data de 18 septembrie 1915, Ministerul Cultelor și al Culturii a luat hotărârea de a se adresa pentru ajutor oamenilor de știință ca aceștia să aprecieze legitimitatea folosirii în statul monarhic a denumirii etnice de „ukrainer”. Primul ecou privind legitimitatea utilizării celor doi termeni a venit din partea cunoscutului slavist, profesor de filologie slavă la Viena, Vatroslav Jagić. După părerea lui, ambii termeni, „ruthener” și „ukrainer”, îi privesc pe ucraineni. Diferența constă în faptul că primul termen, „ruthener”, se referă la cei care trăiesc în Austria, iar al doilea, „ukrainer”, se referă la cei care trăiesc în Rusia. Astfel, el s-a opus introducerii în Austria a termenului „ukrainer”. Istoricul ucrainean Dmitro Doroșenko, referindu-se la afirmația lui Vatroslav Jagić, atrăgea atenția îndeosebi asupra convingerilor politice ale acestuia¹⁵.

Cu toate acestea, conform convingerilor autorilor Memorandumului, „numai denumirile «Ucraina» și «ucrainean» sunt corecte și adecvate pentru pământul nostru, pentru limba și specificul național, de aceea se impune recunoașterea lor oficială în Austro-Ungaria”¹⁶.

În Maramureș s-a continuat utilizarea termenului „rutean” în locul celui de „ucrainean” pentru a nominaliza comunitatea ucraineană, deoarece această zonă, multă vreme, a fost sub ocupație austro-ungară. Astfel, nu s-au avut în vedere sugestiile specialiștilor de la Kiev cu privire la utilizarea corectă a termenului „ucrainean” în locul celui „rutean”¹⁷.

¹² S. Tomașivskiy și S. Dnistreanskyi din partea Secțiiei de Filosofie și Istorie a Societății Științifice „Taras Șevcenko”; Z. Kuzelea și V. Șciurac de la Secția de Filologie; I. Rakovskiy și S. Rudnyțkyi de la Secția de Matematică și Științe ale naturii.

¹³ Corneliu Reguș, „Discuții în jurul termenilor etnici «Ruthener» și «Ukrainer»”, în *Curierul Ucrainean*, Revistă a Uniunii Ucrainenilor din România, nr. 98-99, 2002, p. 9.

¹⁴ Cancelaria primului ministru, Ministerul Afacerilor Interne și Ministerul Cultelor și Culturii.

¹⁵ Corneliu Reguș, „Discuții în jurul termenilor etnici...”, p. 9.

¹⁶ *Ibidem*, p. 9.

¹⁷ Ion Petrovai, *Multiculturalism în Țara Maramureșului...*, p. 25.

Disputa aceasta este departe de a se fi încheiat între lingviști, istorici, dar mai ales între unii politicieni, care în dezbinarea lor înfocată și în vânărea de privilegii etnice, luptă cu orice preț pentru încetățenirea termenului de „rutean”, considerându-se ca o populație aparte față de ucrainenii din România¹⁸.

Așezarea ucrainenilor în Maramureș – primele colonizări

Maramureșul a fost colonizat în etape, atât de români, cât și de ucrainenii. Această afirmație este argumentată de atestările documentare privind întemeierea localităților rurale, atât ucrainene, cât și românești, care datează din a doua jumătate a secolului al XIII-lea și prima jumătate a secolului al XIV-lea¹⁹.

Începând cu secolul al XIV-lea, slavii care au venit din Galiția s-au stabilit treptat pe Valea Ruscovei, întemeind localitățile Ruscova și Poienile de sub Munte²⁰. Unii, precum Eugen Janitsek, susțin că în unele părți din Maramureș ar fi locuit o minoritate slavă care ar fi datat din secolul al X-lea și care ar fi creat toponimele slave cu mult timp înaintea documentelor oficiale care îi menționează pe slavi (documente din secolele XIII-XIV)²¹. Acești slavi, de care amintește Eugen Janitsek, e posibil să fi aparținut unui trib care purta denumirea „ulicii”²².

Istoricul Radu Popa afirmă că istoricii maghiari, precum Tvardar Lehoczky și I. Szabo, susțin că între secolele VII-IX ucrainenii sunt menționați pe teritoriul fostului regat medieval maghiar cu denumirea de „ruteni”, alții spun că rutenii au venit deodată cu maghiarii la sfârșitul secolului al IX-lea; după unii, rutenii au imigrat în secolul al XIII-lea, iar alții susțin că rutenii au venit între secolele XIV-XVIII. Este dificil a preciza locul și rolul ucrainenilor în Maramureș în secolul al XIV-lea, dar mai ales înainte de anul 1300²³.

Tot un istoric maghiar, Hodinka Antal, afirmă că: „*din istoria Ungariei, partea cea mai neglijată este istoria ucrainenilor, mai ales perioada veche, până în secolul al XIV-lea*”. Acesta susține faptul că ucrainenii au colonizat Maramureșul începând cu anul 1254, deci în a doua jumătate a secolului al XIII-lea, sub domnia regilor Carol Robert și Ludovic cel Mare²⁴.

¹⁸ Vasile Gaftone, *Românii și etniile din Maramureș...*, p. 103.

¹⁹ Alexandru Filipașcu, *Le Maramureș*, Sibiu, 1944, p. 21.

²⁰ Marian Nicolae Tomi, *Maramureșul de ieri până astăzi*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008, p. 17.

²¹ Ion Petrovai, *Multiculturalism...*, p. 26.

²² Acest trib este menționat în istoriografia ucraineană ca fiind locuitor al Carpaților, alături de un alt trib numit „karpîi”. De la primul trib, „ulicii”, există numele de familie „Ulici”, nume foarte uzual în localitatea Rona de Jos.

²³ Radu Popa, *Țara Maramureșului...*, p. 51.

²⁴ Vasile Horvat, Liuba Irina Horvat, *Ruscova – o comună ucraineană din Maramureș*, coordonator: Dr. Cornel Grad, Editura Limes, Editura Letkon, Zalău, 2005, p. 34.

Alexandru Filipașcu, vorbind despre așezarea ucrainenilor în Ung și Bereg, pe care îi numește rusneci, stabilește momentul colonizării Maramureșului de către aceștia. După descălecatul lui Bogdan în Moldova, ocazie cu care mulțime de români din Bereg, Ung și Maramureș l-au însoțit, locurile rămase depopulate după plecarea românilor din aceste ținuturi au fost colonizate de către Teodor Koriatovici în anul 1397 cu 40.000 de ucraineni veniți din părțile Galiției, fiind alungați de lituanieni. Această colonizare ar fi fost necesară pentru suplinirea forței de muncă²⁵.

Același istoric susține ipoteza conform căreia, timp de un secol, ucrainenii nu au reușit să pătrundă în Maramureș, nici măcar pe cursul superior al Bârjavei, situat fiind în extremitatea Maramureșului. Alexandru Filipașcu se bazează pe un document din anul 1461, care face referire la un drum ce ducea din Kosna, pe Valea Bârjavei, spre ținuturile locuite de ruteni. Totodată, el susține că rutenii au venit în Maramureș în ținutul stăpânit de voievodul Ion de Rozalvea, care i-a colonizat pe aceștia de-a lungul văii numite de ei „Apa Rusului”, unde au colonizat satele Poienile de sub Munte și Ruscova, de unde, mai târziu, nobilii din Petrova ar fi colonizat cu câteva familii cătunele Frumușeaua Petrovei (azi localitatea Crasna Vișeului), Bistra și Valea Vișeului. Din aceste ipoteze pe care le susține istoricul Alexandru Filipașcu reiese că așezarea ucrainenilor în Maramureș s-ar fi produs mai târziu cu un secol, adică spre sfârșitul veacului al XV-lea²⁶.

Un alt istoric, Ștefan Manciușea, susține ipoteza conform căreia ucrainenii s-au așezat alături de românii băștinași din Comitatele Ugogea, Maramureș și Satu Mare spre sfârșitul veacului al XIII-lea, venind în grupuri mai mari pe vremea regilor Carol și Ludovic cel Mare²⁷.

Ucrainenii, în special cei din Comitatele Maramureș, Ugogea, Bereg și Ung, au primit din partea regelui dreptul de a fi supuși jurisdicției religioase a mitropolitului de Halici, păstrându-și credința și limba în cult. Colonizarea aceasta nu s-a făcut în masă, ci treptat, fiind o colonizare lentă și continuă. Cei nou-veniți s-au așezat de-a lungul văilor și la poalele Carpaților. Fiind conduși de cnezi, cereau voie domnilor de pământ să se așeze pe diferite domenii, iar din pricina densității scăzute a populației băștinașe, infiltrarea lor nu a fost împiedicată. Ucrainenii se bucurau de câteva favoruri, cum ar fi: scutirea pe o anumită perioadă de impozite datorate domnului de pământ, dar în schimb prestau acestuia servicii²⁸.

În ceea ce privește așezarea ucrainenilor în Comitatul Maramureș, în perioada premergătoare secolului al XIV-lea vine în sprijin toponomia locală. Astfel,

²⁵ Alexandru Filipașcu, *Istoria Maramureșului...*, p. 55.

²⁶ Vasile Horvat, Liuba Irina Horvat, *Ruscova...*, pp. 35-36.

²⁷ Ștefan Manciușea, *Granița de Vest*, Editura Gutinul S.R.L., Baia Mare, 1994, p. 92.

²⁸ *Ibidem*, p. 23.

cuvântul „Orosvis”, care înseamnă „Apa Rusului”, a dat numele satului Ruscova, locuit și astăzi de etnici ucraineni. Astfel, este întărită ipoteza conform căreia ucrainenii s-au așezat pe Valea Ruscovei încă din secolul al XIV-lea, întemeind satele Ruscova și Poienile de sub Munte²⁹. Nu departe de aceste două localități colonizate de ucrainenii în această perioadă apare cu numele și localitatea Rona de Sus de pe Valea Ronișoarei. Până în ziua de astăzi, cele trei localități sunt locuite în proporție de 85% ucraineni³⁰.

Ruscova (Рускова)

Așezarea ucrainenilor pe Valea Ruscovei datează din secolul al XIV-lea. Ruscova a făcut parte din cnezatul de vale al Bogdăneștilor, care, din cele șapte existente în Comitatul Maramureș al veacului al XIV-lea³¹, era cel mai important, atât în ceea ce privea economia și mărimea³², cât și politica.

Cnezatul de vale al Bogdăneștilor era situat pe cursul superior al Izei și pe valea Vișeului și a afluentului său, Ruscova, până la trecătoarea Hera, și avea în secolul al XIV-lea 22 de sate³³. Acestea sunt menționate în Diplomele din secolele XIV-XV, printre care se numără Ruscova și Poienile de sub Munte³⁴.

Ruscova se numără printre satele stăpânite înainte de anul 1353 de Iuga, după partajul cu Bogdan, iar în anul 1353 a fost întărită și hotărnicită fiilor lui Iuga, dimpreună cu celelalte sate ale domeniului. În anul 1373, Ruscova apare cu denumirea „possessio Orozviz”, aflându-se dincolo de limitele fostului domeniu al lui Bogdan, hotărnicit pentru Drăgoșești și cotropit de aceștia înainte de anul 1390. După confiscarea de la Drăgoșești, „possession Rwkopolanya” este întărită

²⁹ Vasile Horvat, Liuba Irina Horvat, *Ruscova...*, p. 37.

³⁰ Marian Nicolae Tomi, *Maramureșul istoric în date*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2005, p. 24.

³¹ Au fost identificate șapte cnezate de vale, după cum urmează: Cnezatul Cuhea sau Cnezatul de vale al Bogdăneștilor, cu centrul în Cuhea; Cnezatul Cosăului și o parte a văii Mara, cuprinzând nouă sate; Cnezatul Marei, care cuprindea cea mai mare parte a Văii Mara; Cnezatul Varaliei, pe cursul inferior al Văii Iza, care cuprindea între 4-6 sate; Cnezatul Câmpulungului, care cuprindea între 14-16 sate așezate pe valea superioară a Tisei și pe valea Tarasului; Cnezatul Talaborului, care era format din 10-12 sate, și Cnezatul Bârjavei, care avea centrul la Bilka, azi în Ucraina.

³² Cnezatul de vale al Bogdăneștilor era format din 17-18 sate, la care s-au adăugat ulterior încă 4-5 sate.

³³ Satele menționate în Diplomele din secolele XIV-XV, respectiv anii 1353, 1374 și 1411, sunt următoarele: Cuhea, Ieud, Dragomirești, Săliște, Săcel, Bocicoel, Vișeu de Jos, Vișeu de Mijloc, Moisei, Borșa, formând partea răsăriteană. Partea apuseană era formată din satele: Rozavlea, Șieu, Botiza, Poienile Șieului, Glod, Slătioara, Strâmtura Dănești, Leordina, Petrova și, bineînțeles, Ruscova și Poienile de Sub Munte.

³⁴ Vasile Horvat, Liuba Irina Horvat, *Ruscova...*, p. 37.

în anul 1411 urmașilor lui Iuga și Dolhenilor înrudiți cu ei. Localitatea Ruscova este menționată ca fiind posesiune regală, dar cu precizarea că se află în stăpânirea vechilor proprietari ai Diplomei. Întrucât în Diploma din anul 1411 lipsește Ruscova, se crede că toponimul „Rwzkopolanya” se referă la Poiana Ruscăi (numele vechi al localității Poienile de sub Munte)³⁵.

Poienile de sub Munte (Поляни)

Mai sus de localitatea Ruscova, pe Valea Ruscovei, în Cnezatul de Vale al Bogdăneștilor, în partea întărită și hotărnicită în anul 1353 fiilor lui Iuga, se află localitatea Poienile de sub Munte³⁶.

Întemeierea localității este atestată documentar în anul 1353, fiind strâns legată de colonizarea ucrainenilor pe Valea Ruscovei. Localitatea are o istorie asemănătoare cu istoria localității Ruscova. În documentele vremii, ucrainenii poartă diferite denumiri, precum: ruteni (termenul cel mai uzual în nominalizarea ucrainenilor), rusneci, huțuli sau rusnaci. Acești termeni nu trebuie înțeleși în sens etnic, ci în sens istoric. Rutenii erau o populație slavă, care în Evul Mediu locuiau în regiunea Carpaților Păduroși, pe versantul sudic al acestora, precum și în Rusia Subcarpatică³⁷, dar și în alte regiuni ale regatului feudal maghiar. La venirea în Maramureș, aceștia, ucrainenii, s-au așezat ca țărani sau iobagi dependenți pe câteva domenii feudale, apoi pe domenii regale³⁸. Acest fapt este întărit de istoricul Alexandru Filipașcu, care afirmă următoarele:

„un grup de ruteni s-a strecurat în Maramureș, în ținutul stăpânit de voievodul Ioan de Rozavlea, care i-a colonizat de-a lungul văii, numită după ei, Apa Rusului, unde au întemeiat satele rutenești și iobăgești: Poienile de sub Munte și Ruscova”³⁹.

În ceea ce privește datele despre întemeierea localității, există două variante: varianta istorică, care este cea mai plauzibilă, și varianta populară, care, așa putea spune, o completează pe cea istorică.

³⁵ Radu Popa, *Țara Maramureșului...*, p. 94.

³⁶ *Ibidem*, p. 92.

³⁷ De aici le vine denumirea de „ruteni subcarpatici”, denumirea pe care unii oameni care au interese politice încearcă prin toate mijloacele posibile să o atribuie ucrainenilor din Maramureș, afirmând că rutenii sunt de fapt o etnie distinctă de etnia ucraineană. Oamenii aceștia își urmăresc propriile interese, din punct de vedere politic, neavând interese pentru promovarea „minorității” pe care o reprezintă.

³⁸ Alexa Beuca, Cristina Zebreniuc, *Poienile de sub Munte – Maramureș: aspecte monografice*, Editura Eneis, Baia Mare, 2012, pp. 21-22.

³⁹ Alexandru Filipașcu, *Istoria Maramureșului...*, p. 55.

Varianta istorică

În Diplomele Maramureșene din secolele XIV-XV se spun următoarele: „1353 Mai, ziua Domnului 14..., conform Ukazului regelui Ludovic I, se întărește proprietatea și deplina folosință a averilor mobile – Cuhea, în Districtul Maramureș, voievozilor vlahi: Ștefan și Ioan Iuga...”. Astfel, în anul 1353, hotarul localității Poienile de sub Munte făcea parte din Domeniile Cuhea, din această pricină ea nu apare cu numele în Diploma din 14 mai 1353, deoarece făcea parte din moșia Cuhea, Cnezatul de Vale. Faptul că localitatea a făcut parte din din moșia Cuhea reiese din explicațiile pe care le oferă Dr. Ioan Mihalyi de Apșa la Diploma din 21 aprilie 1411. Același istoric arată că moșiile prezentate în această Diplomă, printre care și Poienile de sub Munte, erau ale lui Ioan Vodă, fiu al lui Iuga Vodă, care era fratele lui Bogdan Vodă. În Diploma din 26 martie 1419 se afirmă următoarele: „Moșiile lui Ioan Voievod, după metelele din anul 1353, erau: Strâmtura, Rozavlea, Șieu, Botiza, Petrova, Leordina și Poienile de sub Munte, pe care moșii Stanislau din Dolha și frații săi au impetrat nouă în anul 1411”⁴⁰.

Varianta populară

Teritoriul văii Ruscova, de la vârful Copilaș până la vărsarea râului Ruscova în râul Vișeu, a fost acoperit în totalitate de păduri seculare. Pe locul actual al bisericii monument istoric al Parohiei Ortodoxe 1 din localitate era o poieniță. Pe această poieniță s-ar fi așezat primii coloniști ucraineni, ei venind de pe meleagurile Galiției. Numărul lor era redus, erau circa 12-13 persoane. Aceștia au fugit din Galiția din cauza feudalilor lui Kazimir, care îi batjocoreau. Ei au venit de-a lungul pârâului Ceremuș, îndreptându-se spre vârful Copilaș. Trecând peste acest vârf, au coborât pe lângă un pârâu pe care l-au numit ulterior Socolau. Coborând, au dat de un alt râu, care se numește azi Rica, în care se varsă pârâul Socolau. Au găsit poienița pe care au numit-o „Poiana Domnului Dumnezeu”, deoarece, fiind încojurată de pădure, se vedea doar cerul. Nu a trecut mult timp până când oamenii voievodului au dat de acești haiduci. Aceștia au fost acceptați pe teritoriile boierești ca prieteni, au fost trecuți în catastifele regiunii și au primit dreptul de a se așeza pe teritoriile domnești. Erau denumiți „rusnaci” sau „huțuli” proveniți din Galiția. Ei s-au așezat de-a lungul râului Ruscova, iar locul a primit denumirea de Rwkopolanya, care înseamnă „Poiana Rusului”⁴¹. Cum am afirmat mai sus, aceste informații populare le completează pe cele istorice.

De-a lungul secolelor, de la atestarea documentară până în prezent, localitatea a purtat diferite denumiri. În anul 1411 avea două denumiri, după cum

⁴⁰ Alexa Beuca, Cristina Zebreniuc, *Poienile de sub Munte...*, p. 20.

⁴¹ *Ibidem*, p. 21.

menționează istoricul Radu Popa: Ruzkopolanya și Polyna⁴². În anul 1600, localitatea se numea Ruzkovapolyana, în anii 1792-1876, Ruzkapolanya, în anii 1800, 1821 și 1839, Polyana și Ruszko Polyana, în anii 1858-1873, Ruzopolnay, iar în anii 1873-1877, Ruzkopolanyaska. În perioada anilor 1900-1918, din cauza ocupației austro-ungare, localitatea se numea Hovoșmezo, care s-ar traduce prin „Poiana cu zăpadă”. În acea perioadă, din cauza maghiarizării forțate, și numele locuitorilor au suferit modificări; chiar și astăzi, descendenții celor care erau în acea vreme poartă nume maghiarizate. Denumirea pe care o are localitatea astăzi, Poienile de sub Munte, datează din anul 1918. Diferențele de denumiri prin care a trecut localitatea de-a lungul vremii s-au datorat faptului că, fiind o denumire complicată, cei care se ocupau de acte omiteau sau adăugau litere, ducând la diferite variante. Legat de numele pe care îl are localitatea astăzi, se poate spune că nu exprimă corect realitatea. Localitatea este așezată într-o poiană și nu în mai multe, ea fiind încojurată de un lanț muntos, nu se află sub munte. Localnicii și cei din zonă folosesc denumirea prescurtată de Poliane (Поляни)⁴³.

Rona de Sus (Вишня Рівня)

Ca și în cazul localităților prezentate mai sus, localitatea Rona de Sus se află în strânsă legătură cu istoria Maramureșului.

Cea mai veche populație slavă a fost reprezentată de croații albi, care sunt considerați strămoșii ucrainenilor din Maramureș. În enciclopedia Regiunii Zakarpatya sunt descrise triburile croaților albi, precum și deplasările acestora din secolul al VII-lea în Vestul Europei și în Peninsula Balcanică. Date istorice privind croații albi sunt descrise într-un Letopiseț din timpul campaniei lui Oleg în Bizanț, din anul 907⁴⁴.

Spre sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul secolului al XIV-lea, ucrainenii au pătruns în Maramureș venind din Galiția. Aceștia s-au așezat pe Valea Ruscovei și au întemeiat localitățile pe care le-am prezentat mai sus. Nu departe de acestea, ei, ucrainenii, s-au stabilit și pe Valea Ronișoarei, aici întemeind localitatea Rona de Sus⁴⁵.

Pentru prima dată, Rona de Sus este menționată în anul 1360. Din documentele vremii reiese că, atât Rona de Sus, cât și Rona de Jos erau proprietate a voievodului Dragoș. Ulterior, acest domeniu a fost dăruit fiul său, Sas, după care

⁴² Radu Popa, *Țara Maramureșului...*, p. 92.

⁴³ Alexa Beuca, Cristina Zebreniuc, *Poienile de sub Munte...*, pp. 21-22.

⁴⁴ Odarca Bout (coordonator), *Monografia comunei Rona de Sus*, Editura Echim, Sighetu Marmăției, 2010, p. 53.

⁴⁵ Marian Nicolae Tomi, *Maramureșul istoric în date...*, p. 24.

a intrat în posesia fiului acestuia, Balc. Denumirea localității derivă de la râul care o străbate, Ronișoara⁴⁶.

Rona de Sus a fost atestată documentar la data de 14 mai 1360. Regele Ludovic cel Mare, fiul regelui Carol Robert, a dăruit Felsew Rowna nobilului român Stan, fiul lui Petru. Istoricul Radu Popa afirmă că Stan, pe care îl numește „Stan de Rona”, era un om al regelui⁴⁷.

În următorii ani, Rona de Sus a ajuns proprietatea nobililor de Petrova și Săpânța. La 26 septembrie 1365, donația Ronei către Petru Olahus este întărită de către regele Ludovic, din cauză că a intrat în posesia unei noi peceți. La 3 aprilie 1390 apare un document din care reiese că voievodul Balc și comitele de Maramureș, Drag, aveau în posesie moșia Rona de Sus. În anul 1500, Rona de Sus a fost sub proprietatea regală a lui Vladislav al II-lea, iar începând cu data 29 ianuarie 1600, Sighetul și satele din jur au ajuns să aparțină de cetatea Hust (azi în Ucraina). Trebuie menționat faptul că începând din secolul al XIV-lea și până în prezent, în localitate populația este majoritar ucraineană⁴⁸.

De-a lungul timpului, localitatea a avut diferite denumiri: Felseurouna, Felserowna, Ronoseich, Rudus, Rodos, Rondus și Rona de Sus. Din punct de vedere etimologic, „rona” înseamnă în limba ucraineană „câmpie”. Ca și în cazul localității mai sus menționate, Poienile de sub Munte, nici aici numele „Rona” nu exprimă corect realitatea, localitatea fiind așezată pe dealuri și culmi, nicidecum așezată la câmpie. Este mai degrabă un sat de munte⁴⁹.

Ca și în cazul localității Poienile de sub Munte, și în Rona de Sus s-a încercat o maghiarizare forțată a populației. Până în secolul al XVI-lea, ucrainenii din Rona nu au simțit asupra etnică sau națională din partea autorităților maghiare, dar treptat a început procesul de maghiarizare prin acțiuni de asimilare din partea maghiarilor, mai ales începând cu secolul al XVI-lea. Acest lucru a avut influențe negative asupra migrării populației ucrainene din Galiția în Maramureș. În a doua jumătate a secolului al XVI-lea, autoritățile maghiare impun credința catolică populației de aici, deoarece considerau un posibil pericol pentru interesele lor imperiale crearea și susținerea relațiilor religioase și etno-culturale ale populației ucrainene din Maramureș cu cea din Galiția. Această problemă a putut fi rezolvată doar prin metode de constrângere, iar procesul de asimilare a luat amploare mai ales prin măsurile de izolare din Galiția și a celor din Rusia Transcarpatică. Acest lucru a influențat negativ continuarea procesului de deplasare a ucrainenilor.

⁴⁶ Odarca Bout (coordonator), *Monografia comunei Rona de Sus...*, pp. 53-54.

⁴⁷ Radu Popa, *Țara Maramureșului...*, p. 93.

⁴⁸ Odarca Bout (coordonator), *Monografia comunei Rona de Sus...*, p. 54.

⁴⁹ Arhiva Parohiei Ortodoxe Ucrainene Rona de Sus, *Istoricul satului și a bisericii Rona de Sus*, Dosar 1/1972, fila 1.

Această situație creată de autoritățile maghiare a dus la stoparea migrației ucrainenilor din Galiția și Bucovina în Maramureș, iar procesele de asimilare au luat amploare prin acțiuni dictatoriale. Trebuie menționat faptul că aceste acțiuni nu au fost doar împotriva ucrainenilor, ci deopotrivă cu ei au suferit românii, cehoslovacii și alte etnii din regiune⁵⁰.

După anul 1849, un rol deosebit în renașterea națională a ucrainenilor din regiune a aparținut lui A. Dobreanskiy, care s-a dedicat renașterii limbii materne ucrainene și a drepturilor egale între națiuni. Meritul lui a fost acela de a reuși să concentreze în jurul său oameni cu spirit naționalist, dedicați poporului ucrainean. În perioada 1850-1860, viața culturală a ucrainenilor a prins să înflorească. O. Duhnovici și-a dedicat viața problemelor limbii, istoriei, etnografiei și învățământului ucrainean. P. Mahoci îl consideră cel mai important militant al intereselor ucrainene din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Astfel, poezia „*Eu rusin am fost, sunt și voi fi*” a lui O. Duhnovici a devenit imnul rusinilor (ucrainenilor)⁵¹.

Concluzii

Maramureșul a fost printre primele teritorii românești colonizate de către slavi (ucraineni), alături de Comitatul Ugoea. Ambele comitate au început a fi colonizate de ucraineni în aceeași perioadă (secolul al XIV-lea). În această perioadă a avut loc o migrație mai timidă a acestora pe teritoriile românești, fiind o perioadă incipientă a migrațiilor. În Maramureș, în această perioadă s-au întemeiat câteva localități cu populație ucraineană: Ruscova, Poienile de sub Munte și Rona de Sus, toate acestea rămânând până în ziua de astăzi localități cu populație preponderent ucraineană, cu o minoritate de români sau maghiari.

În Comitatul Ugoea, în această perioadă a fost întemeiată localitatea Tarna Mare (1378), în care astăzi a fost ștearsă orice urmă de ucraineni. Începând cu secolul trecut, dar mai ales în prezent, a avut loc o asimilare a ucrainenilor cu elementul românesc.

Unii istoricii, precum Alexandru Filipașcu, afirmă că ucrainenii au colonizat teritoriile românești în etape, întemeind localități sau colonizând localități românești deja existente. Sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul secolului al XV-lea reprezintă prima etapă, una mai timidă, de venire a ucrainenilor pe meleagurile românești. Însă cea mai importantă migrație și cea mai fastuoasă o reprezintă perioada secolelor XV-XVIII, atunci când au avut loc cele mai multe întemeieri de localități ucrainene sau colonizări a unor sate românești deja atestate documentar.

⁵⁰ Odarca Bout (coordonator), *Monografia comunei Rona de Sus...*, pp. 55-56.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 57-58.

Parohia Ortodoxă Vad – arhiva iconografică*

Pr. Drd. Sorin MUSTAȚĂ

Abstract:

Every Church has its past, a past that must be known and valued for the younger generations and for those who want to know important details about their ancestors. One of the churches with an interesting history is also the one we want to dwell on in the following moments. The church in Vad contains an important museum collection of glass icons that once adorned its walls. These are important by the complexity of their painting, by their brand authors and by the message they convey.

Keywords:

Icon, Glass, Vad, Church, Faith

Atunci când lecturăm lucruri inedite despre anumite bisericii sau parohii din sânul Bisericii noastre strămoșești, devenim curioși să aflăm unde se găsesc acestea din punct de vedere geografic și care sunt detaliile acelea importante pe care le mai putem afla din trecutul lor.

Parohia despre care vorbim în acest studiu este reprezentată de locuitorii satului Vad din județul Brașov. Aceasta este una dintre localitățile frumoase ale Țării Făgărașului, așezată într-o zonă de șes. Ea face parte din comuna Șercaia, ocupând o suprafață de 2 km², între platourile *Coastă* la est și *Aluniș* la vest, cuprinzând 391 de numere de casă și 231 de gospodării. Hotarul satului se întinde pe o suprafață de 24 km².

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

Din punct de vedere morfostructural, satul se încadrează în tipul satelor adunate¹.

Vadul „se numără printre satele cu o timpurie prezență în documente”², prima atestare documentară scrisă o avem de la Voievodul Mircea (1386-1418) al Țării Românești:

„zis mai târziu cel Bătrân, adică cel vechi, spre a-l deosebi de cel tânăr, Mircea Ciobanul, din veacul al XVI-lea, căci la noi nu se obișnuia numerotarea domnilor cu același nume”³.

Voievodul va conferi boierilor:

„Ioan, Borcea și Callian boiarinului domniei mele, ca să fie al lor satul Braniștea Urișei și Vadul Șercaiei și stâna de la muntele Lereștilor, de moșie și de moștenire și de toate slujbele și dări și dijmele, câte le vor afla întru tot ținutul țării și întru biruința domniei mele...”⁴.

În centrul localității s-a aflat mereu „o singură biserică”⁵, după cum reiese din actele funciare vechi ale satului, așezată pe „Ulița Bisericii”, după cum era numită strada de locuitori încă de pe la 1880.

Prima biserică:

„era din lemn, acoperită cu jipi din paie de seacă, asemenea caselor din lemn din jur. Era o bisericuță în formă de casă alungită, fără turn și cu o clopotniță alăturată. Alcătuirea era din bârne masive de lemn, îmbinate cu măiestrie conform arhitecturii populare”⁶.

În anul 1750, vechea bisericuță a fost demolată, iar pe locul acesteia sătenii au construit o nouă biserică din piatră și cărămidă. După 76 de ani a fost construit un turn noii biserici cu o înălțime de 22 m. Aici au fost ridicate și așezate clopotele bisericii, iar vechea clopotniță a fost dărâmată.

În secolul al XIX-lea, odată cu sporirea numărului populației din localitate, s-a hotărât ridicarea unei noi biserici mai încăpătoare. Hotărârea construcției unui nou lăcaș de cult a fost luată de conducerea satului:

¹ Antal Lukács, *Țara Făgărașului în Evul Mediu*, București, 1999, p. 95.

² *Ibidem*, p. 88.

³ Petre Panaitescu, *Mircea cel Bătrân*, București, 1944, p. 41.

⁴ Ilarion Pușcariu, *Fragmente istorice despre boierii din Țara Făgărașului*, vol. IV – documente, Sibiu, 1907, p. 45.

⁵ Corneliu Pop, *Monografia școlii primare de stat din comuna Vad, Făgăraș*, Tipografia Ioan Lazăr, 1933, p. 9.

⁶ Emil Boeriu, *Cartea Vadului*, manuscris, fila 609.

„judele Șandru Boer, preotul Arsenie Bunea și notarul Iacob Mărginean, care vor înființa Fondul de reconstrucție, prin colecte de bani făcute în localitate”⁷.

Astfel „din anul 1870”⁸ s-a început construcția noului locaș de cult pe care îl putem vedea și astăzi. El dispune de 24 de metri lungime, 12 metri lățime, 19 metri înălțime interior, iar turnul, de 37 metri înălțime. Este construit în stil romanic în formă de navă, cu 14 ferestre arcuite, dublate de rame metalice.

Biserica nu a fost niciodată pictată, dar a fost mereu împodobită cu icoane donate de credincioși.

Pentru țăranul român, a avea o icoană în casă însemna a-L avea pe Dumnezeu alături. Icoana, în mentalitatea generală a satului arhaic, ocupa un loc de cinste și îndeplinea o funcție spirituală. Bătrânii din sat își amintesc cum, odată cu pregătitul zestrei de nuntă pentru fată, când „tocmeau” lada la târgul Brașovului, căutau să cumpere și icoana pe care s-o ofere tinerilor la nuntă. Ernest Bernea spunea frumos că icoana

„era prezentă în toate actele și viața unui om: la nuntă, la cumetrie (la botez), când punea în război (pentru țesut), când pleca la drum sau la culcare. Cât era de însemnată prezența icoanei judecată din acest punct de vedere ne-o dovedește și faptul că uneori o găsim chiar în șură, în preajma vitelor, pentru paza lor din timpul nopții”⁹.

Icoana predominantă în satul Vad era și este cea pictată pe sticlă. Aceasta poate fi întâlnită în mai toate casele sătenilor, așezată la loc de cinste în camera „de dinainte”, acolo unde pe perețele de răsărit stă de atâtea decenii ca un odor de preț al casei. Ea era așezată cu credință și cu gingășie, peste ea tronând mereu, ca două aripi desfăcute, un ștergar lucrat manual în războiul de țesut de către una din gospodinele familiei.

Acest meșteșug al pictării icoanelor pe sticlă a dat naștere la numeroase debateri între specialiștii care au dorit să afle originea acestei îndeletniciri. Cert este că această manifestare artistică nu este specifică poporului român. Pictura pe sticlă ajunge în țara noastră cel mai probabil din centrul Europei, noi nefăcând altceva decât să o preluăm și să o adaptăm artei noastre populare¹⁰.

Unii cercetători susțin că pictura pe sticlă din Transilvania trebuie legată de iconarii de la Nicula și de miracolul lăcrimării icoanei Maicii Domnului de la

⁷ *Ibidem.*

⁸ Nicolae Iorga, *Neamul Românesc în Ardeal și Țara Ungurească la 1906*, București, 1939, pp. 50-55.

⁹ Ernest Bernea, *Civilizația română sătească*, Ed. Vremea, București, 2006, p. 119.

¹⁰ Ioan Mușlea, *Icoanele pe sticlă și xilografurile țăranilor români din Transilvania*, București, 1995, p. 14.

această mănăstire, ce a avut loc undeva pe la sfârșitul secolului al XVII-lea¹¹. Alții afirmă că:

„această artă a apărut cel puțin în a doua jumătate a sec al XVIII-lea, aducând în sprijinul acestei afirmații caracterul unor inscripții de pe cele mai vechi icoane”¹².

Cercetătorii Iulia și Dumitru Dancu nu sunt de acord cu această opinie, susținând că:

„în nordul Transilvaniei nu sunt atestate glajării în secolul al XVII-lea, ele apărând abia în secolul următor”¹³.

Dintre glajăriile din secolul al XVIII-lea din nordul Transilvaniei amintim pe cele din: Valea Ienii (aprox. 1757, jud. Cluj), Hășmaș (1742-1783), Beliu (1783), Buteasa (1738-1740).

Există și opinia lui Vasile Drăguș care susține că:

„icoanele pe sticlă au apărut în zona Țării Făgărașului, la Mănăstirea Sâmbăta de Sus, la începutul secolului al XVIII-lea, unde exista un centru al picturii pe lemn”¹⁴.

Indiferent de locul unde au apărut, trebuie spus că aceste icoane pe sticlă sunt executate în culori de apă sau de ulei, cu o răspândire deosebită în ținuturile Transilvaniei și în nordul Moldovei.

În Țara Oltului:

„nu se cunosc icoane datate înainte de sfârșitul sec al XVIII-lea, pictura pe sticlă luându-și avânt abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”¹⁵.

În pictura pe sticlă din această zonă au existat două curente:

„primul, al zugravilor de pictură murală; al doilea, al iconarilor țărani care au învățat meșteșugul unul de la celălalt, cum a fost cazul lui Matei Țâmforea, care învață să picteze de la Savu Moga, sau au moștenit din familie meșteșugul cum este cazul familiei Tămaș (din tată în fiu, fică)”¹⁶.

¹¹ *Ibidem*, p. 15.

¹² I.C. Ioanidu, G.G. Rădulescu, „Icoana pe sticlă”, în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, XXV, 1942, p. 151.

¹³ Iuliana Dancu, Dumitru Dancu, *Pictura Țărănească pe sticlă*, București, 1975, p. 26.

¹⁴ Elena Băjenaru, „Catalogul icoanelor pe sticlă pictate de Nicolae Cațavei și Ioan Pop din Colecția Muzeului Țării Făgărașului «Valer Literat»”, în *Țara Făgărașului. Istorie, Etnografie, Antropologie*, Brașov, 2006, p. 55.

¹⁵ Iuliana Dancu, Dumitru Dancu, *Pictura Țărănească pe sticlă*, p. 69.

¹⁶ Elena Băjenaru, „Catalogul icoanelor pe sticlă pictate de Nicolae Cațavei și Ioan Pop...”, p. 56.

Un alt factor care a contribuit la apariția acestui meșteșug a fost existența în zonă a mai multor glajării:

„*Arpașul de Sus (aprox. 1541), Făgăraș (aprox. 1602), Porumbacu de Sus (aprox. 1614), Arpașul de Sus (1860), Ucea de Sus (1860), Avrig (1892)*”¹⁷.

Istoricul Ștefan Meteș, care a cunoscut foarte bine Țara Oltului, având chiar o relație de bună prietenie cu unul dintre oamenii destoinici ai Vadului¹⁸, afirma că „*fiecare meșter zugrav avea în atelierul său modest câte unu sau doi ucenici sau chiar mai mulți dacă meșterul era cu faimă și pricepere*”¹⁹. Aceștia erau cercetați de mulți creștini cumpărători de icoane și numai rareori ei se deplasau în satele vecine, pe la vreo biserică, pentru a o împodobi cu o bună plată icoanele solicitate. Istoricul Meteș afirmă că, pe lângă aceștia care lucrau de acasă, mai erau unii pictori călători, care

„*străbăteau ținuturi întregi cu icoane sau numai cu paleta, penelul și vâpsela în desagi. Sosind în sate se grăbeau să vadă pe părintele sau biserica ca să se convingă personal dacă au icoane suficiente și pereții sunt zugrăviți. Meșterul îndrăzneț, ori erau ori nu icoane, totuși căpăta ceva de lucru de la popa din sat ori la vreun creștin cuvios, cu care făcea scurt înțeles pentru o icoană sfântă și dacă o avea gata în desagi, își lua banii și ceva bucățele și-și vedea de drum, dacă nu, atunci iconarul se așeza în casa unui țăran mai iubitor de cele bisericesti și începea pe îndelete să execute comanda*”²⁰.

Așa se explică numărul mare de icoane existente în casele sătenilor.

În arhivele bisericii din Vad se găsesc numeroase icoane pe sticlă care au împodobit în trecut pereții sfântului lăcaș. Printre acestea sunt și câteva care sunt atribuite unor personalități de seamă din domeniul picturii pe sticlă în Țara Făgărașului.

Unul dintre acești zugravi și poate cel mai important este Ioan Pop, născut în 1796, care pe parcursul a mai bine de trei decenii a creat o operă care se va

¹⁷ Iuliana Dancu, Dumitru Dancu, *Pictura Tărănească pe sticlă*, p. 16.

¹⁸ Este vorba de directorul general al societății de asigurare „Prima ardeleană” din Cluj, domnul Ștefan Boer, din Vad, care a susținut financiar, alături de dl deputat Octavian Stoichița din Porumbacu de Sus, publicarea volumului *Situația economică a românilor din Țara Făgărașului*, așa cum reiese și din prefața cărții.

¹⁹ Ștefan Meteș, *Din istoria artei religioase române*, vol. I, p. 16, apud. Alexandru Constantin Chituță, *Noi considerații cu privire la icoanele pe sticlă din Transilvania*, Ed. Muzeului Național Brukenthal, Sibiu, 2021, p. 45.

²⁰ Ștefan Meteș, *Istoria Bisericii Românești din Transilvania*, vol. I, Sibiu, 1935, p. 432, apud Alexandru Constantin Chituță, *Noi considerații cu privire la icoanele pe sticlă din Transilvania*, p. 47.



dovedi greu de egalat. El a pictat pe toate suporturile: sticlă, lemn, tablă, pânză, icoane de o frumusețe inegalabilă.

O primă mărturie a personalității acestuia datează din anul 1907, când, într-un articol din ziarul *Țara Oltului*, preotul Nicolae Aron din Galați recomanda un pictor aflat la începutul carierei, scriind astfel:

„prin anii 1838-1841 și până pe la 1858, a zugravului Ioan Popp, bărbat fără carte, compunea, icoane frumoase, numai în stil bizantin, scriind pe ele numai cu litere chirilice corect numirile lucrului mâinilor sale, subscriindu-și apoi cu fală numele său pe icoane”²¹.

Despre acest pictor aflăm, din matricola celor decedați a bisericii greco-catolice din Făgăraș, faptul că în 24 mai 1870 se înregistra decesul său la vârsta de 74 de ani. Slujba de înmormântare a fost oficiată de însuși vicarul Făgărașului, lucru ce denotă respectul de care s-a bucurat acesta în timpul vieții sale.

Tot din arhivele bisericii greco-catolice din Făgăraș aflăm faptul că el era fiul lui Anania și Rahila, căsătoriți la 19 februarie 1788. Această căsătorie a fost binecuvântată de Dumnezeu cu mulți copii, Ioan fiind primul care a văzut lumina zilei.

La 34 de ani s-a căsătorit cu Maria, mai exact în 1828, și împreună au avut șase copii. Doi dintre aceștia au murit la vârste foarte fragede. Au fost membrii respectați ai comunității din care făceau parte, dovadă fiind rolul de nași de botez și cununie purtat diferitelor familii²². Dintre acestea se disting două – familiile Cațavei și Tămaș, tot iconari și ei.

Ioan Pop a pictat la Făgăraș mai bine de treizeci de ani, primele piese datate și semnate datând din 1833, iar ultimele din 1869, cu câteva luni înainte de a muri.

Ceea ce surprinde la acest pictor sunt fețele personajelor pline de jocuri de lumini și umbre. Pentru o mai mare putere de sugestie, acesta modifică în lucrările sale proporțiile mâinilor și chipului în raport cu trupul, care se pierde în mulțimea de linii subțiri ale veșmintelor. Acest principiu este numit „perspectivă

²¹ Nicolae Aron, *Țara Făgărașului*, Făgăraș, an. I, nr. 44, 1907, p. 5.

²² Arhivele Naționale, Direcția Județeană Brașov, fond *Parohia greco-catolică Făgăraș*, dosar 253, f. 66v, apud Elena Băjenaru, *Icoane și Iconari din Țara Făgărașului, Centre și curente de pictură pe sticlă*, Ed. Oscar Print, București, 2012, pp. 85-86.

psihologică²³, deoarece personajele sunt astfel concepute încât atenția privitorului tinde să fie captată de ceea ce este mare și central, și nu de ceea ce este mic și marginal.

Inscripțiile pe de icoane sunt corect caligrafiate, scrise de cele mai multe ori cu negru și roșu. Cromatica reprezentărilor sale este redusă la doar patru culori – alb, maro, verde și negru.

După anul 1850, compoziția icoanelor va fi mult mai simplă. Vor conține mai puține personaje, iar trupurile acestora se vor ascetiza, vor deveni mai suple, fețele se vor alungi, iar cromatica va deveni mai sobră. Fondul icoanelor va fi realizat în nuanțe albastre, iar partea inferioară va conține tonuri de verde-marou. Această schimbare în alegerea culorilor se va datora și concurenței. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în Țara Făgărașului apar iconari talentați precum Nicolae Cațavei, Savu Moga sau Matei Țâmforea, care au acaparat piața de desfacere a icoanelor lui Ioan Pop.

Un alt lucru care merită a fi subliniat este acela că din compozițiile sale reiese că nu a fost un om înstărit și nu a dispus niciodată de mijloace bănești suficiente. Acest lucru îl putem observa și din calitatea icoanelor sale, care nu conțin foiță de aur sau argint mai mult decât trebuia pusă.

Icoana „*Deisis*” prezentată mai sus și aflată în arhiva bisericii din Vad, atribuită lui Ioan Pop, ni-l înfățișează pe Domnul Iisus stând pe tron binecuvântând, iar în mâna stângă ținând Evanghelia deschisă. De o parte și de alta a tronului realizat din foiță de aur, Maica Domnului și Sfântul Ioan Botezătorul mijlocesc pentru iertarea păcatelor. Dimensiunea icoanei este una considerabilă: 89x68 cm.

Arta lui Pop este o îmbinare între „*știința compozițională a artei bizantine cu darul povestitorului român și cu plăcerea unei descrieri din care nici un detaliu nu rămâne în afară*”²⁴.

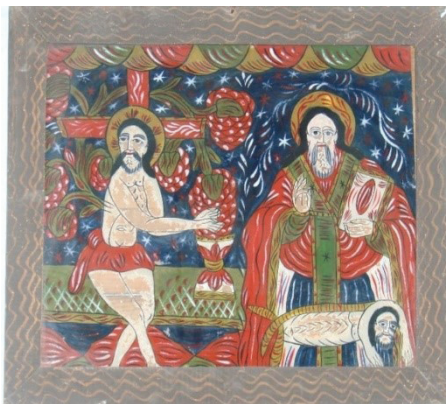
Printre icoanele din arhiva bisericii din Vad se mai găsesc unele care sunt atribuite familiei de zugravi Tămaș. Unii cercetători ai tehnicii înobilării sticlei prin pictură sunt de părere că această familie de zugravi s-a stabilit în zona Făgărașului venind de la Nicula. Cu toate acestea, cercetările de arhivă scot la iveală faptul că erau originari din Făgăraș. Moise, primul zugrav din familie, fiind născut undeva la finalul secolului al XVIII-lea. Prima mențiune a numelui de Tămaș ca zugrav apare la 22 ianuarie 1821, când „*Tămaș Zugrav se căsătorește cu Bucura, fata lui Bucur Comănar*”²⁵.

²³ Constantine Cavarnos, *Ghid de iconografie bizantină*, Ed. Sophia, București, 2005, p. 26.

²⁴ Elena Băjenaru, „Catalogul icoanelor pe sticlă pictate de Nicolae Cațavei și Ioan Pop...”, p. 147.

²⁵ *Ibidem*.

Descendenți ai acestei familii au fost Petru (fiul lui Moise) și copiii acestuia, Petru și Ana (căsătorită Deji).



Icoană din Arhiva Bisericii din Vad
„Iisus Hristos – vița-de-vie și Sfântul Haralambie”
 Autor: Petru Tămaș – fiul (atribuire), început sec. XX
 Dimensiunea icoanei: 46x36 cm



Icoană din Arhiva Bisericii din Vad
„Maica Domnului Îndurerată”
 Autor: Petru Tămaș – fiul (atribuire), început sec. XX
 Dimensiunea icoanei: 80x73 cm



**Icoană din Arhiva Bisericii din Vad
„Sfântul Haralambie”**

Autor: Ana Deji (atribuire), prima jumătate a sec. XX
Dimensiunea icoanei: 70x50 cm

Arta lui Moise este mai îngrijită, mai elaborată, cromatică armonizându-se cu subiectul iconografic, iar tematica este una variată, făcând să se înțeleagă că sursa lui de inspirație au fost icoanele lui Ioan Pop, cu care a fost contemporan.

Nepoții săi sunt ultimii iconari ai Făgărașului care au pictat pe dimensiuni mari, câmpul icoanei fiind umplut cu multe elemente florale, iar tema iconografică fiind cu greu distinsă.

Ana Deji se distinge în lucrările sale printr-un desen nesigur, uneori uitând să contureze ochii sfinților, iar mâinile au uneori patru sau chiar șase degete. Alabastrul din icoane este înlocuit cu negru, iar roșul sângerieu este schimbat într-o nuanță de cireasă putredă.

Petru Tămaș folosește o cromatică vie, desenul fiind mai bine executat decât al Anei, personajele fiind mai bine reprezentate, chiar dacă inscripțiile sunt uneori incomplete.

Aceștia din urmă au redus aria iconografică doar la câțiva sfinți, ca Sfântul Haralambie, Maica Domnului sau Domnul Iisus cu Vița-de-vie.

În Țara Făgărașului, icoana Domnului Iisus cu vița-de-vie conține câteva trăsături interesante. Așa cum se poate observa și din icoana de mai sus, Domnul Iisus este reprezentat șezând pe o laiță, storcând strugurii într-un potir. Ceea ce

surprinde este cromatica aleasă de pictor în reprezentarea strugurilor din viță. Aceștia sunt verzi, dar cu cât se apropie de potir, aceștia devin roșii.

Pe lângă aceste icoane, care sunt posibile lucrări ale pictorilor amintiți, biserica Parohiei Ortodoxe din Vad mai cuprinde o serie de icoane, care au fost donate de credincioși pentru a împodobi cândva pereții locașului de cult și care astăzi fac parte din colecția muzeală a bisericii. Amintim câteva reprezentative:



Icoana Cinei celei de Taină

Autor anonim, realizată în Șcheii Brașovului în a doua jumătate a sec. al XIX-lea
Dimensiune: 80x64 cm



Icoana Sfântului Proroc Ilie

Autor anonim, realizată în Șcheii Brașovului în a doua jumătate a sec. al XIX-lea
Dimensiune: 80x64 cm



Icoana Sfântului Ierarh Nicolae alături de Sfântul Ioan Botezătorul
Autor anonim, realizată în Șcheii Brașovului pe la jumătatea sec. al XIX-lea
Dimensiune: 40x36 cm



Icoana Sfântului Ierarh Nicolae
Autor anonim, realizată în Șcheii Brașovului pe la jumătatea sec. al XIX-lea
Dimensiune: 50x40 cm



Icoana Sfântului Mare Mucenic Gheorghe

Autor anonim, realizată în Șcheii Brașovului pe la jumătatea sec. al XIX-lea

Dimensiune: 80x70 cm



Icoana Sfântului Ierarh Nicolae cu cei trei voievozi

Autor anonim, realizată în Făgăraș pe la jumătatea sec. al XIX-lea
Icoană preluată și publicată în vol. „Icoane și Iconari din Țara Făgărașului – centre și curente de pictură pe sticlă” al doamnei Elena Băjenaru.

Între cele mai frecvente teme religioase se numără cele care redau sfinți protectori ai muncii agricole sau pe cei socotiți protectorii roadelor pământului, printre aceștia numărându-se Sfântul Gheorghe, Sfântul Ilie, Sfântul Dumitru, precum și Sfântul Haralambie, ocrotitor de boli și ciumă.

Un lucru notabil este dat iarăși de icoana Sfântului Haralambie și de felul în care acesta apare pictat. Acest lucru de datorează epidemiei de ciumă care a avut loc în Transilvania între 1737 și 1739 și apoi în sudul Transilvaniei pe la jumătatea secolului al XIX-lea. Aceasta a făcut ca reprezentările sfântului izbăvitor de boli să crească, cerințele credincioșilor fiind tot mai multe. În credința populară se crede că sfântul i-a izbăvit pe oameni de această molimă. Astfel, pictorii au ales să îl reprezinte pe Sfântul Haralambie având la picioare ciuma înlănțuită, sub chipul unei creaturi legate în lanțuri. A fost un mod prin care oamenii au mulțumit binefăcătorului lor.

În plus, deși în calendarul ortodox, ziua de serbare a izbăvitorului nu este una înscrisă cu roșu, totuși, în zona Țării Făgărașului, Sfântul Haralambie este cinstit până astăzi.

La mare căutare au fost și icoanele protectoare ale casei și familiei. Fiecare familie avea icoana casei. Printre cele căutate erau icoanele Domnului Hristos, ale Maicii Domnului și ale celorlalți sfinți după numele fiecărui membru: Sfântul Nicolae, Sfântul Ioan Botezătorul, Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil sau chiar combinații de sfinți în aceeași icoană (a se vedea icoana de mai sus a Sfântului Nicolae cu Sfântul Ioan Botezătorul).

Icoana Sfântului Nicolae cu cei trei voievozi este iarăși o reprezentare interesantă, aflată în arhiva bisericii, deoarece, în 1833, Ioan Pop picta o primă astfel de icoană în Țara Făgărașului, socotită „*singura icoană din toată aria picturii pe sticlă din Transilvania unde apar cei trei căpitani*”²⁶.

Din viața Sfântului Nicolae este cunoscut momentul în care cei trei tineri căpitani de oaste au fost salvați de la moarte, atunci când sfântul s-a arătat în vis Împăratului Constantin și l-a lămurit cu privire la nevinovăția slujitorilor săi.

În Țara Făgărașului au activat și alți pictori de icoane pe sticlă și de biserici, așa cum au fost cei din familia Grecu, originari din localitatea Arpașu de Jos, stabiliți mai apoi în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea în localitatea Săsăuși, din județul Sibiu.

În prima jumătate a secolului XIX-lea a activat Sava Zugravul sau un altul cu numele Nicolae Cațavei – un ucenic al lui Ioan Pop. Fiecare a activat cu stilul și caracteristicile lui cromatice.

²⁶ Elena Băjenaru, „Catalogul icoanelor pe sticlă pictate de Nicolae Cațavei și Ioan Pop...”, p. 51.

Poate cel mai important iconar a fost Savu Moga²⁷, născut în 1816, după „cum însuși nota pe o icoană”, în satul Giurtelec, azi comuna Măieriște din județul Sălaj. Din cauza unor inundații care i-au distrus casa, el s-a mutat în Arpașu de Sus în anul 1843, unde s-a căsătorit și a avut două fete. A fost un om credincios, cu sufletul mare, care mereu era gata să-și dea până și haina de pe el în favoarea unuia mai sărac. Înainte de a se apuca de lucru, el postea și se ruga, plăcându-i să picteze mai ales în Postul Mare.

Nu putem trece cu vederea creația unuia ca Matei Țămforea, după unii, ucenic al lui Moga, după alții, un talent multiplu care a învățat de la tatăl său meșteșugul picturii.

Toate acestea ne arată faptul că icoanele pe sticlă fac parte integrantă din lucrarea Bisericii în slujba credinței, că ele nu sunt doar artă decorativă, pedagogică și estetică, ci sunt o mărturisire vizuală a adevărului de credință privind pogorârea lui Dumnezeu între oameni prin Întruparea Fiului Său și, în același timp, o chemare la rugăciune și la o comuniune specială, spirituală cu El și cu persoanele sfinte reprezentate.

De ce pictate pe sticlă? Poate că unul dintre cele mai frumoase răspunsuri l-a dat vrednicul de pomenire Mitropolit Antonie Plămădeală al Ardealului, care, într-un articol referitor la icoanele pe sticlă, spunea:

*„de ce pe sticlă și nu numai pe lemn sau pe pânză e greu de spus astăzi, cu atât mai mult cu cât tehnica executării lor era mai dificilă. Trebuie pictat negativ, ca să apară pe sticlă pozitiv. De aceea uneori cuvintele care le explică sunt scrise pe dos. Poate că au atras prin curiozitate. Poate că au părut mai durabile. **Poate că sticla, fragilă, a obligat la atenție deosebită, ca față de un lucru sfânt...** Icoana pe sticlă menținea taina așa cum o menținea și textul Scripturii, dar în același timp o și releva. Dar o releva ca pe ceva sacru, diferit de ceea ce e lumesc”²⁸.*

Acest răspuns ne obligă și pe noi la a purta de grijă acestor odoare sfinte și de a le pune în valoare arătând generațiilor viitoare faptul că oamenii simpli de la sat au avut mereu prezent în viața lor sentimentul religios, că au răzbit toate încercările știind că nu sunt singuri pe cărarea vieții lor și că Dumnezeu le binecuvântează toți pașii. De la acești oameni simpli am învățat cu toții că „*totdeauna lucrul tău să-l începi cu Dumnezeu*”.

²⁷ Ioan Mușlea, *Icoanele pe sticlă și xilogravurile țăranilor români din Transilvania*, p. 22.

²⁸ Dr. Antonie Plămădeală, „Icoanele pe sticlă din Transilvania”, în *Alte file de calendar de inimă românească*, Sibiu, 1988, p. 286.

Pr. Prof. Dr. Mihail Bulacu – strălucit predicator al Bisericii*

Pr. Drd. Silvică-Ionuț BUCȘĂNEANU

Abstract:

Priest Professor Mihail Bulacu, the most important Romanian author in the field of Catechetics, represented a landmark in the field of Homiletics as well, with many published works, the most important of which is the book of sermons *Words from the Gospel for the Romanian Soul*. Its importance derives both from the fact that the basis of the speeches is represented by the Holy Gospel, and from the ease of reading and understanding the text of the sermons. At the same time, from the analysis of this book, we notice the homiletic finesse of the sermons, which impress both by their complexity, dealing with important and current themes at that time, and by the ability to be easily understood by all, priests and lay believers.

Keywords:

Homiletics, sermons, Holy Gospel, soul, Holy Fathers, catechetical schools, soul, Christianity, Romanian people, priest professor Mihail Bulacu

Repere biografice

Părintele profesor Mihail Bulacu, considerat cel mai important autor român cu lucrări monumentale în domeniul Cateheticii, s-a născut în 12 martie 1898, în comuna Lăpușata, județul Vâlcea, din părinți țărani (agricultori), Petre și Ecaterina.

Studiile le-a început la școala din comuna natală și le-a continuat, la îndemnul mamei sale¹, la Seminarul Teologic „Sfântul Nicolae” din Râmnicu Vâlcea,

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

¹ Asistent, „Necrolog – Preotul Prof. Dr. Mihail Bulacu”, în *Glasul Bisericii*, an. XLIV (1985), nr. 5-6, p. 407.

pe care l-a absolvit în 1919. Calitățile intelectuale ale părintelui Mihail Bulacu au ieșit în evidență încă de la o vârstă fragedă, când, la 6 mai 1912 (avea puțin peste 14 ani), primește *Diploma Societății științifice-literare «Tinerimea română» din București*, cu decernarea premiului I pentru concursul la Religie².

Între 1 aprilie 1917 și 1 aprilie 1918, pe când era la seminar, a plecat pe frontul de război din Moldova, unde a absolvit *Școala Militară de Infanterie* din Botoșani (ofițeri de rezervă), obținând gradul de sublocotenent.

A urmat, între anii 1919-1923, cursurile Facultății de Teologie din București, obținând titlul de licențiat în anul 1924. În perioada 1923-1924 a fost director al Cancelariei Episcopiei Râmnicului, preot la catedrală și profesor suplinitor la Seminarul „Sfântul Nicolae” din Râmnicu-Vâlcea. În 1925 a absolvit Seminarul Pedagogic Universitar din București „Titu Maiorescu”, specializarea Religie, iar în iunie 1928 a devenit *Doctor al Facultății de Teologie din București*, mențiunea «Cum laude», specializarea Catehetică. Teza de doctorat se intitulează: *Școala catehetică patristică ca bază de orientare pentru actuala școală catehetică. Studiu introductiv în Catehctica ortodoxă*³.

Între anii 1924-1926 a frecventat cursurile Facultăților de Litere, Teologie Catolică și Protestantă ale Universității din Strasbourg, unde a obținut cinci certificate. A urmat între anii 1925-1926 cursurile de doctorat ale Facultății de Teologie Protestantă din Strasbourg, la finalul cărora a susținut un examen scris și teza: *La Catéchétique actuelle à la lumière de la psychologie religieuse*.

Reîntors în țară, funcționează ca profesor de Teologie practică la Academia Teologică din Oradea (1926-1929)⁴, preot la catedrala episcopală (1927-1929) și consilier cultural la Episcopia Oradei (1928-1929); profesor de religie la Seminarul Pedagogic Universitar „Titu Maiorescu” din București (1930-1938; 1942-1944), preot la biserica „Sf. Elefterie” din București (din 1929) și consilier cultural la Arhiepiscopia Bucureștilor (1933-1939); la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București este întâi docent universitar la catedra de Catehetică și Omiletică (1929-1938), apoi conferențiar definitiv, în baza noii legi a învățământului superior din noiembrie 1938, în specializarea Catehetică și Omiletică (1938-1946), și profesor agregat de Catehetică (1946-1948). Între anii 1948-1952 funcționează

² Pr. Mihail Bulacu, *Memoriu de titluri și lucrări*, Tipografia Curții Regale F. Göbl Fii S.A., 1944, p. 3. Această lucrare va fi în continuare principala sursă bibliografică în evidențierea vieții și activității părintelui Mihail Bulacu.

³ Tipărită la Oradea în anul 1928.

⁴ La Academia Teologică din Oradea, în decursul celor trei ani, părintele Bulacu a predat, la anii de studiu III și IV, următoarele materii: Omiletica, Catehctica, Dreptul canonic, Liturgica, Constituția Bisericească. Pentru mai multe detalii, vezi: Pr. Mihail Bulacu, *Memoriu de titluri și lucrări...*, p. 7.

ca profesor universitar titular de Catehetică și Pedagogie Religioasă la Institutul Teologic Universitar din București. „Din anul 1952, fiind pus în situația de a alege între catedră și parohie, a optat pentru parohie, Sfântul Elefterie (vechi), la care slujea din anul 1929, mai ales că sub păstoria sa a început, în 1935, construcția noii biserici, monumentală sub aspect arhitectural, terminată abia în 1971, când e târnosită de Patriarhul Justinian”⁵.

În ceea ce privește activitatea părintelui Bulacu, se remarcă un număr impresionant de lucrări în domeniul Cateheteicii și al Pedagogiei religioase, dar și în cel al Omileticii. Totodată, părintele a desfășurat și o bogată activitate culturală, inițiind și redactând următoarele reviste: 1. *Duminica copiilor*, revistă ortodoxă de educație religioasă-morală pentru copii (1934-1938); 2. *Tinerimea creștină*, revistă ortodoxă de educație religioasă-morală pentru tineret (1931-1938), împreună cu Pr. Prof. Haralambie Roventă; 3. *Apostolul*, buletinul Arhiepiscopiei Bucureștilor (1934-1939), în calitate de consilier cultural; 4. *Buletinul parohiei Sf. Elefterie* (1929-1944). Apoi, a colaborat la revistele: 1. *Biserica Ortodoxă Română*, revista Sf. Sinod; 2. *Studii Teologice*, revista Facultății de Teologie din București; 3. *Misiunea creștină*, revistă de cultură spirituală și socială; 4. *Revista Teologică* de la Academia Andreiană din Sibiu; 5. *Revista de pedagogie din București*; 6. *Revista generală a învățământului din București*; 7. *Tinerimea română din București*; 8. *Legea românească*, Oradea; 9. *Conferința București*; 10. *Revista cursurilor și conferințelor universitare*; 11. *Cele trei Crișuri*, Oradea și București; 12. *Universul literar*; 13. *Buciumul ortodox*; 14. *Satul*; 15. *Revista tineretului, de la oficiul de educație a tineretului*. De asemenea, a colaborat și la presa ziaristică, în special la ziarul *Universul*, cu diferite articole religioase și culturale⁶.

Tot în cadrul activității culturale a părintelui Bulacu amintim și de predicile rostite fie de la amvonul bisericii, fie în fața microfonului, la *Societatea Română de Radiodifuziune*, dar și de conferințele pe care le-a susținut la: *Universitatea Ateneului Român*, *Universitatea Radio*, *Oficiul educației tineretului*, *Universitatea populară „Nicolae Iorga” din Vălenii de Munte*, *Universitatea populară „Solidaritatea”*, *Sala Dalles*, *Congresul pedagogic religios al preoților profesori de religie din țară la Mănăstirea Dealu*, *Societatea Ortodoxă Națională a Femeilor Române*, *Congresul misionarilor ortodocși români din Chișinău*, *Societatea științifică-literară „Tinerimea Română”*, *Seminarul Pedagogic Universitar „Titu Maiorescu”* și la prezidarea conferințelor preoțești, la școlile militare, la spitalele de răniți, în centre muncitorești etc.⁷

⁵ Pr. Vasile Gordon, Pr. Dr. Vasile Gordon, „Activitatea omiletică, catehetică și pedagogică a Pr. Prof. Dr. Mihail Bulacu”, în *Biserica și Școala. Analize omiletice, catehetice și pastorale*, Editura Christiana, București, 2003, p. 207.

⁶ Pr. Mihail Bulacu, *Memoriu de titluri și lucrări...*, pp. 48-50.

⁷ *Ibidem*, pp. 45-48.

Pentru activități și merite deosebite, părintele profesor Mihail Bulacu a primit numeroase distincții militare, bisericești și civile.

În finalul biografiei amintim faptul că părintele a fost căsătorit cu Cornelia, fiica preotului Marin Rădoi, din comuna natală, având împreună trei fete: Angelica, Veronica și Rozalia⁸.

La 24 mai 1985, părintele profesor doctor Mihail Bulacu a trecut la cele veșnice, fiind înmormântat în ziua de 26 mai lângă ctitoria sa (biserica „Sfântul Elefterie – Nou”), în partea de miazăzi.

Cuvinte din Evanghelia pentru suflet românesc

Deși activitatea remarcabilă a părintelui profesor Mihail Bulacu o putem observa în domeniul Cateheticii, totuși nici Omiletica nu a fost neglijată de autorul nostru, mărturie stând numeroasele cărți și articole publicate: 1. *Sfântul Ioan Hrisostom ca predicator. Studiu omiletic*⁹; 2. *Însemnătatea predicii după Sfântul Ioan Hrisostom*¹⁰; 3. *Omilia exegetică-biblică*¹¹; 4. *Formarea predicatorului după Sfântul Ioan Hrisostom. Un suflet creștin*¹²; 5. *Formarea predicatorului după Sfântul Ioan Hrisostom. Un suflet cultivat*¹³; 6. *Școala exegetică biblică din Antiobia*¹⁴; 7. *Cuvinte din Evanghelia pentru suflet românesc*¹⁵; 8. *Omilia despre predică a Sfântului Ioan Hrisostom. Studiu omiletic analitic și comparativ cu predica modernă și contemporană*¹⁶; 9. *Omilia hrisostomică în Ortodoxia românească*¹⁷; 10. *Citirea Bibliei sau Sfintei Scripturi de către credincioșii creștini mireni*¹⁸; 11. *Cuvântul lui Dumnezeu și omilia ortodoxă a Sfinților Părinți*¹⁹; 12. *Omilia ortodoxă și Omiletica ortodoxă*²⁰; 13. *Însemnătatea și actualitatea interpretării ortodoxe omiletice a Sfintei Scripturi*²¹.

Dintre toate aceste lucrări, în continuare, voi analiza volumul de predici *Cuvinte din Evanghelia pentru suflet românesc*, cu scopul de a scoate în evidență măiestria și strălucirea predicatorială a părintelui autor.

⁸ Pr. Vasile Gordon, „Activitatea omiletică, catehetică și pedagogică...”, p. 208.

⁹ *Biserica Ortodoxă Română*, an. XLVI, 1928, nr. 9, pp. 792-801.

¹⁰ *Biserica Ortodoxă Română*, an. XLVI, 1928, nr. 10, pp. 886-892.

¹¹ Tipografia și Librăria Românească S.A., Oradea, 1929.

¹² *Biserica Ortodoxă Română*, an. XLVII, 1929, nr. 2, pp. 108-119.

¹³ *Biserica Ortodoxă Română*, an. XLVII, 1929, nr. 5, pp. 410-419.

¹⁴ Tipografia „Ion C. Văcărescu”, București, 1931.

¹⁵ Tipografia Curții Regale F. Göbl Fii S.A., București, 1944.

¹⁶ Tipografia Cărților Bisericești, București, 1946.

¹⁷ *Glasul Bisericii*, an. XXXIV, 1975, nr. 5-6, pp. 523-540.

¹⁸ *Glasul Bisericii*, an. XXXV, 1976, nr. 3-4, pp. 345-364.

¹⁹ *Glasul Bisericii*, an. XXXV, 1976, nr. 5-6, pp. 525-538.

²⁰ *Studii Teologice*, seria a II-a, an. XXIX, 1977, nr. 9-10, pp. 621-635.

²¹ *Glasul Bisericii*, an. XXXVIII, 1979, nr. 9-10, pp. 966-982.

Acest volum cuprinde 45 de cuvântări, pe care le putem clasifica astfel: o omilie exegetică, 31 de predici tematice, 11 panegirice și 2 pareneze. Așa cum mărturisește însuși autorul, în *Prefața* lucrării, „cele mai multe au fost rostite cu prilejul invitațiilor primite de a predica duminica dimineața la *Societatea de Radiodifuziune*²², la ora predicii. Altele au fost rostite în împrejurări festive, cu prilejul altor invitații, la *Societatea ortodoxă națională a femeilor române*²³, la societatea *Tinerimea Română*, la *Seminarul Pedagogic Universitar «Titu Maiorescu»* și din amvonul bisericii²⁴.

Tot din *Prefața* volumului aflăm atât baza cuvântărilor, reprezentată de Sfânta Evanghelie, cât și destinatarii acestora: „Firul pe care se desfășoară aceste cuvântări este al Evangheliei, iar terenul de semănat este al sufletului românesc, de la copii până la bătrâni [...]. Cuvântările pot fi citite nu numai de colegii preoți, cât și de bunii credincioși mireni²⁵. Între predicile volumului găsim una care are ca bază textul care s-a citit în ziua respectivă din cartea de cult numită *Apostol*, și anume: *Unitatea sufletească prin ascultarea Evangheliei*.

Structura predicilor

Volumul de predici *Cuvinte din Evanghelie pentru suflet românesc* este structurat de autor în opt capitole intitulate sugestiv în funcție de tema tratată: I. Evanghelia; II. Renașterea spirituală; III. Nașterea Domnului; IV. Domnul Hristos și copiii; V. Domnul Hristos și tinerii; VI. Drumul Crucii; VII. Învierea Domnului; VIII. Sfințirea sufletului omenesc.

Fiecare capitol cuprinde un număr de predici (între patru și nouă), majoritatea de dimensiuni medii, ce pot fi rostite în aproximativ 15 minute, după cum însuși autorul nostru mărturisește în *Memoriu de titluri și lucrări*²⁶. Găsim și cuvântări foarte mici, în jur de două pagini, cum ar fi: *Gânduri smerite la Nașterea Domnului Hristos* (o pagină și jumătate) sau *Crucea deasupra Bisericii* (puțin peste două pagini), dar și cuvântări foarte lungi: *Zidirea lumii de mâine pe temeliea Evangheliei* (23 pagini), *Tineri cu viața după Evanghelie, înălțați la sfințenie* (13 pagini), *Sensul creștin al colindelor românești* (11 pagini).

În ceea ce privește conținutul cuvântărilor, acesta „este foarte variat, autorul expunând teme liturgice: *Cateheții de odinioară și colindele religioase*, *Sensul creștin*

²² Spre exemplu, predicile: *Fiul văduvei din Nain*; *Sfinții Îngeri*; *Intrarea în Biserică a Sfintei Fecioare Maria*.

²³ *Zidirea lumii de mâine pe temeliea Evangheliei*.

²⁴ Pr. Mihail Bulacu, *Cuvinte din Evanghelie pentru suflet românesc*, vol. I, Tipografia Curții Regale F. GÖBL FII S.A., București, 1944, p. 3.

²⁵ *Ibidem*, p. 3.

²⁶ Pr. Mihail Bulacu, *Memoriu de titluri și lucrări...*, p. 48.

al colindelor românești, *Sfânta Liturghie*²⁷; dogmatice: *Învierea Domnului, Puterea Sfântului Duh, Cuvântul era lumina, Sfinții*; morale: *Copilul, floare a sufletului omenesc, Renașterea din apă și din Duh, Iertarea rătăcirii și înfierea spirituală*; istorice: *Lucrarea Crucii, Tineri cu viața după Evanghelie, înălțați la sfințenie, Sfântul Nicolae, Sf. Ioan Gură de Aur și misionare: Învățătura Crucii, Folosul cercetării Sfintei Scripturi, Primejdia rătăcirii, în cercetarea Sfintei Scripturi, Biserica și copiii, Icoanele, Adormirea Maicii Domnului*²⁸.

Părintele profesor Bulacu și-a alcătuit cuvântările după modelul clasic (introducerea, tratarea cu explicația și argumentarea, uneori și ilustrația, și încheierea sau concluziile)²⁹, cu excepția *motto*-ului și a formulei de adresare din deschiderea predicilor, care lipsesc. Într-o singură cuvântare găsim text enunțiativ („motto”): în panegiricul la *Sfântul Nicolae*, unde autorul redă troparul sfântului.

Deși lipsește formula de adresare din deschiderea predicilor, găsim totuși formule de adresare în cuprinsul lor: *iubiți frați creștini de astăzi!, iubiți creștini!, frați creștini!, iubiți frați creștini!, iubiți frați!, iubite frate!, iubiți frați credincioși!, frați credincioși!, iubite frate creștine!*, cea mai des întâlnită fiind *iubiți creștini!* În paisprezece dintre ele, formula de adresare lipsește cu desăvârșire.

În ceea ce privește introducerea, aceasta este bine alcătuită, menită să trezească interesul credincioșilor; uneori scurtă, de câteva rânduri, alteori lungă, depășind două pagini, ca de exemplu în panegiricul *Tineri cu viața după Evanghelie, înălțați la sfințenie*, unde vorbește despre „haosul și nenorocirea mării Rusii”, despre „munca” și despre „iadul bolșevic”³⁰. De fapt, aici, problema „muncii” devine un laitmotiv al introducerii, și chiar al întregii cuvântări. De asemenea, extrem de interesantă este introducerea de la predica *Fiul văduvei din Nain*, unde părintele vorbește despre comunicarea prin undele radio.

Totuși, cercetând cu atenție, găsim câteva predici din care introducerea pare că lipsește: *Evanghelia, Din psihologia religioasă a micilor colindători, Crucea deasupra Bisericii, Învierea Domnului, Lumina Sfintei Învieri, Paștile și sufletul românesc*.

Tratarea este solidă, cu explicații și argumentări, uneori și ilustrații, având un mare fundament scripturistic (Vechiul și, mai ales, Noul Testament), dar și

²⁷ În această predică cu tematică liturgică – *Sfânta Liturghie* –, părintele Bulacu tratează Sfânta Liturghie din punct de vedere mistagogic.

²⁸ Pr. Nicușor Beldiman, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia în secolul al XXI-lea. Analiză și evaluare*, ediția a II-a, Editura Universității din București, 2017, p. 96.

²⁹ Pentru detalii privind momentele logico-psihologice ale unei predici recomandăm cercetarea lucrării de specialitate: Pr. Vasile Gordon (coord.), Pr. Adrian Ivan, Pr. Nicușor Beldiman, *Omiletica*, Editura Basilica, București, 2015, pp. 426-453.

³⁰ Pr. Mihail Bulacu, *Cuvinte din Evanghelie...*, pp. 153-155.

patristic, apelând adesea la scrierile Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești (Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigorie Teologul, Fer. Augustin, Fer. Ieronim, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Niceta de Remesiana, Sf. Isaac Sirul, Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Dionisie Areopagitul, Sf. Ioan Damaschinul). De asemenea, utilizează în predici cărțile de cult: Triodul, Mineiele, Molitfelnicul, Pentecostarul, Cazania.

Părintele Bulacu se dovedește a fi un bun cunoscător al Sfintei Scripturi, mărturie fiind numeroasele versete scripturistice (de multe ori pasajele biblice sunt și lungi) pe care le întâlnim în aproape toate cuvântările cuprinse în volumul *Cuvinte din Evanghelia pentru suflet românesc*. De altfel, atașamentul părintelui față de cuvântul biblic îl înțelegem și din îndemnurile pe care le făcea în predici pentru apărarea, ascultarea, citirea, meditarea și trăirea Sfintei Scripturi³¹. Cu toate acestea, în patru cuvântări nu găsim nici un verset biblic. Acestea sunt: *Cateheții de odinioară și colindele religioase*, *Crucea deasupra Bisericii*, *Sfântul Nicolae* și *Un părinte al Ortodoxiei*³².

În ceea ce privește încheierea, părintele Bulacu creează încheieri frumoase, bine conturate, cu mare impact asupra auditoriului, ținând cont și de felul cuvântării (omilie, predică tematică, panegiric, pareneză), știind că „*Finis coronat opus!*, adică *Sfârșitul încununează lucrarea*”³³. În privința dimensiunii, nu procedează întotdeauna la fel, unele predici având încheierea lungă, iar altele, foarte scurtă.

În încheierea celor mai multe predici găsim concluzii și îndemnuri la aplicarea celor desprinse din cuvântare, dar observăm inserate și cântări, rugăciuni, tropare și stihiri din slujba zilei sau în legătură cu cele tratate, precum și versuri ale unor poeți români. De remarcat este faptul că panegiricul *Învierea Domnului* se sfârșește cu troparul Sfintei Cruci, modificat: „Mântuiește, Doamne, poporul tău și binecuvintează moștenirea Ta. Biruință Regelui nostru asupra celor potrivnici dăruiește și cu Crucea Ta păzește pe poporul Tău”³⁴.

Analizând în amănunt conținutul cuvântărilor, observăm că „ceea ce caracterizează predicile părintelui profesor Bulacu este forma lor literară extrem de îngrijită”³⁵. Lucrul acesta se datorează înaltei pregătiri a părintelui Mihail Bulacu,

³¹ Aceste îndemnuri le găsim cu precădere în următoarele cuvântări: *Evanghelia, Școala sfântă a Evangheliei, Puterea convertitoare a Evangheliei, Folosul cercetării Sfintei Scripturi, Gânduri smerite la Nașterea Domnului Hristos, Zidirea lumii de mâine pe temelia Evangheliei, Sfântul Ioan Gură de Aur, Un părinte al Ortodoxiei* ș.a.

³² În acest panegiric, rostit la sărbătoarea Sfântului Ioan Gură de Aur, 13 noiembrie, deși părintele profesor Mihail Bulacu vorbește foarte mult despre importanța Sfintei Scripturi, totuși, în cuprinsul cuvântării nu regăsim niciun verset scripturist.

³³ Pr. Vasile Gordon (coord.), Pr. Adrian Ivan, Pr. Nicușor Beldiman, *Omiletica*, p. 446.

³⁴ Pr. Mihail Bulacu, *Cuvinte din Evanghelia...*, p. 220.

³⁵ Pr. Nicușor Beldiman, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia...*, p. 97.

ceea ce se poate constata și din citarea în predicile sale a numeroși poeți, scriitori, profesori, istorici, filosofi, medici și oameni de cultură români și străini. Dintre cei români citează pe: Alexandru Vlahuță, Nichifor Crainic, Octavian Goga, Mihai Eminescu, George Coșbuc, Panait Cerna, Arhid. Gheorghe Lazăr, Ion Heliade-Rădulescu, Arhim. Eufrosin Poteca, Constantin Rădulescu-Motru, Ion Rădulescu-Pogoneanu, Nicolae Iorga, Nicolae Cartoian, Ion Creangă, Anton Pann, Titu Maiorescu, Simion Mehedinți, Al. Rosetti, Dr. Paulescu ș.a. Dintre personalitățile străine citate de autor, amintim: Anatole France, Pierre Loti, Charles Dickens, Keyserling, Heine, Goethe, François Coppée, Schiller, Johann Heinrich Pestalozzi, Jean Jacques Rousseau, Chateaubriand, Kant, Friedrich Forster, Hippolyte Taine, Leibniz, Pașeff, Jean Izoulet, Dimitrios Moraitis, Dostoevski, Carlyle, Camille Flammarion, Lucien Romier, Bossuet, Bourdaloue, Fernelon, Renan, Villemain, Dr. Albert Erhardt, Dr. Pasteur ș.a. Face referiri chiar și la antici: poetul Virgiliu, istoricii Suetoniu, Tacit și Iosif Flaviu, filosofii Pitagora, Socrate, Platon și Cicero.

Sentimentul patriotic este destul de des întâlnit în volumul de predici al părintelui Bulacu. Iată ce zice în finalul predicii la Duminica dinaintea Botezului Domnului, intitulată *Renașterea din apă și din Dub*: „Dar, iubiți creștini, din fericire pentru neamul nostru, problema unei noi vieți renăscută prin Domnul Hristos, adică a unei vieți cu adevărat creștine, frământă sufletul nu numai al câtorva dintre fiii neamului nostru, ci sufletul întregului popor românesc [...]. Ne-am născut români și creștini, în același timp, pe plaiurile Daciei de odinioară și dacă avem o datorie de a fi buni români, tot așa de mare este datoria noastră de a fi și buni creștini [...] De aceea, a fi buni și sinceri creștini în viață, vrednici de binecuvântarea Bisericii noastre strămoșești, este nu numai una din datoriile noastre creștinești față de Dumnezeu, dar și o datorie cetățenească de buni români, de a continua mai departe, asociată de numele de bun român, și nobila calitate de a avea suflete curate de creștini adevărați”³⁶. Tot pe aceeași linie, a patriotismului, afirmă în *Cateheții de odinioară și colindele religioase*: „Colindele religioase se prezintă ca una din cele mai de seamă comori ale vieții noastre românești”³⁷.

Despre poporul român, născut creștin prin predica Sfântului Apostol Andrei, autorul nostru vorbește în câteva predici ale volumului de față: *Primejdia rătăcirii, în cercetarea Sfintei Scripturi, Zorile creștinismului în profețiile mesianice, Cuvântul era lumina, Învierea fiicei lui Iair, Învierea Domnului*.

Tot ca semn al dragostei sale mari pentru poporul român stă și faptul că părintele Bulacu, în predicile sale, aproape întotdeauna scrie cuvântul „Român”

³⁶ Pr. Mihail Bulacu, *Cuvinte din Evanghelie...*, p. 55.

³⁷ *Ibidem*, p. 118.

cu „R” (mare). De asemenea, numește credința „una dintre virtuțile naționale”³⁸ și afirmă că „poporul nostru românesc a iubit foarte mult cuvântul Sfintei Scripturi”³⁹.

Această dragoste a preotului Bulacu pentru poporul român și credința ortodoxă strămoșească l-a făcut pe acesta să ia de multe ori atitudine, în predicile sale, împotriva „dușmanilor țării noastre”⁴⁰, în acea „vreme de multă neliniște sufletească pentru oameni și popoare”⁴¹. Cele mai categorice cuvinte despre pericolele vremii le găsim în cuvântările: *Zidirea lumii de mâine pe temelie Evanghelică* și *Tineri cu viața după Evanghelică, înălțați la sfințenie*⁴². De asemenea, o remarcă cu privire la doctrina comunistă o găsim în partea finală a tratării panegiricului la *Sfântul Nicolae*. Așadar, autorul nostru ia atitudine împotriva marxismului⁴³, comunismului și bolșevismului comunist-ateu și vorbește, în termeni muștrători, despre „primejdia jidovismului cotropitor de suflete”⁴⁴ și despre „iadul bolșevic”⁴⁵.

Foarte drag îi este părintelui sufletul românesc, pe care îl elogiază încă din titlul volumului de predici și ori de câte ori găsește prilej pentru aceasta. Astfel, în cuvântarea *Primejdia rătăcirii, în cercetarea Sfintei Scripturi* zice: „Sufletul Românului nostru blând și care nu știe să facă rău nimănui a înțeles să-și păstreze credința creștină”⁴⁶. Un portret al sufletului românesc, de o mare frumusețe, sugestiv și expresiv, îl găsim în introducerea panegiricului *Sfântul Ioan Gură de Aur*: „Sufletul românesc, una din florile alese și binecuvântate de Dumnezeu în marea grădină de flori de pe fața globului pământesc și-a înălțat totdeauna tulpina, cu ramurile și florile sale purtătoare de roade alese, către tot ce a fost lumină, ade-

³⁸ *Ibidem*, p. 208.

³⁹ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 43.

⁴¹ *Ibidem*, p. 63.

⁴² Trebuie notat faptul că, din exemplarele volumului de predici *Cuvinte din Evanghelică pentru suflet românesc*, existente la Biblioteca Facultății de Teologie Ortodoxă din București (cota 26077) și la Biblioteca Sfântului Sinod (cota II 3178), lipsește același număr de pagini (pp. 129-160 – lipsește în întregime *Zidirea lumii de mâine pe temelie Evanghelică* și cea mai mare parte din *Tineri cu viața după Evanghelică, înălțați la sfințenie*). Tot din ambele exemplare, de la cele două biblioteci, sunt tăiate cu tuș negru cuvintele: „cum a fost în colțișorul de țară al Moldovei, când puteau fi amăgiți de cântecul comunist al trântorilor Ruși, ce visau în lene raiul bolșevic” (pp. 162-163). Credem că cele două situații sunt datorate cenzurii regimului comunist-ateu, aceasta deoarece în paginile respective părintele Bulacu arată, în termeni duri, pericolul marxist, comunist și bolșevic. Volumul de predici complet l-am găsit la Biblioteca Academiei Române.

⁴³ În introducerea cuvântării *Zidirea lumii de mâine pe temelie Evanghelică*, părintele Bulacu vorbește despre principiile anarhice ale socialistului Karl Marx.

⁴⁴ Pr. Mihail Bulacu, *Cuvinte din Evanghelică...*, p. 131.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 153.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 43.

văr, bine și frumos, împărtășindu-le cu putere pentru o viață nouă, altoită din ramurile viței dumnezeiești ale Creștinismului, de când s-a afirmat ca viață de popor român la nașterea sa. Ramurile sale sufletești n-au cunoscut distanță, ci s-au întins cu putere, păstrându-și cu drag locul tulpinii lor de naștere. Iar când locurile mănoase ale binelui, adevărului și frumosului au fost prea îndepărtate, a devenit stup de albine lucrătoare pentru faguri dulci de miere, trimițându-și albine harnice departe peste țări și mări, spre a i se aduce din nectarul florilor exotice, care au fost mai aproape de locurile sfinte, pe unde a radiat lumină, bine și adevăr, dumnezeiescul luminător al sufletelor, Domnul nostru Iisus Hristos⁴⁷.

O altă preocupare a părintelui Bulacu, regăsită mai peste tot în predicile volumului de față, era față de copii și tineri, cărora le recomanda ca modele pe sfinți, iar ca lectură ziditoare⁴⁸, Sfânta Scriptură. Pentru formarea lor este necesară conlucrarea triadei Biserică-Familie-Școală, după cum însuși mărturisește: „Educația creștină trebuie să se înceapă în familie și să se continue în școală, unde se completează prin contribuția Bisericii⁴⁹”.

Despre sufletul copilului spune că „este ca o floare neprihănită a cerului, coborâtă la noi, aici, pe pământ [...]. Copilul de la natură este religios. Sufletul său nu așteaptă decât să i se întărească aripile, de a se înălța cu zborul credinței și rugăciunii sale către Dumnezeu⁵⁰. Iar în alt loc ne prezintă o descriere a copilului: „Copilul este comoara căminului familial, podoaba părinților și tezaurul nesecat al neamului. În sufletul copilului trăiește gingășia florii, înariparea fluturului, bunătatea mielului, cântecul privighetorii și curățenia serafică a îngerilor din ceruri. În sufletul său se oglindește nu numai dragostea părintească, dar și chipul lui Dumnezeu, cu bunătatea Sa desăvârșită, așa precum razele soarelui, pe vremea senină, se revarsă pe o apă cristalină⁵¹”.

În panegiricul la *Sfântul Ioan Gură de Aur*, referindu-se la importanța Sfintei Scripturi, părintele Bulacu oferă și explicația titlului volumului de predici – *Cuvinte din Evanghelie pentru suflet românesc*: „Dacă în adevăr Sfânta Scriptură era fântâna cu apa cea vie, dătătoare de viață, pe care Sf. Părinte o recomanda cu atâta căldură credincioșilor săi, sufletul omenesc era obiectivul de seamă pe care-l vizau cuvântările bisericești. Sufletul omenesc era analizat în cuprinsul cuvântărilor sale în gama nesfârșită a stărilor sufletești, de la starea de întunecare

⁴⁷ *Ibidem*, p. 269.

⁴⁸ În predica *Învierea unui tânăr de către Domnul Hristos*, rostită în Duminica a XX-a după Rusalii, a Învierii fiului văduvei din Nain, autorul nostru arată pericolul pe care îl reprezintă literatura imorală.

⁴⁹ Pr. Mihail Bulacu, *Cuvinte din Evanghelie...*, p. 186.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 97-98.

⁵¹ *Ibidem*, p. 114.

sub robia păcatului, până la frumusețea stării sufletești, cu care ne-a creat pe noi, oamenii, Dumnezeu, după chipul și asemănarea Sa [...]. Convertirea sufletelor pentru o viață nouă întru Hristos era preocuparea fundamentală a cuvântărilor Sf. Ioan Gură de Aur⁵². Înțelegem de aici că Sfântul Ioan Hrisostom a fost modelul părintelui Bulacu în alcătuirea predicilor și meditațiilor religioase pe care le analizăm.

În predica intitulată *Tineri cu viața după Evanghelie, înălțați la sfințenie* prezintă vieți de sfinți tineri: Sfântul Ștefan, Sfânta Tavita, Sfânta Filoftea și amintește de alții, tot tineri, ca: Sfânta Parascheva, Sfântul Gheorghe și Sfânta Ecaterina. Tot aici se folosește exemplar de figura de stil numită comparație, atunci când compară sfinții cu aștrii: „Pe Sfinți i-am putea compara cu aștrii, care primesc o lumină așa de puternică de la soarele ceresc, încât, la rândul lor, pot să lumineze și în afară, în jurul lor. Asemenea lumina Evangheliei soarelui ceresc, Domnul nostru Iisus Hristos, așa de puternic s-a adâncit în ființa sufletească a acestor Sfinți, încât ei înșiși au devenit niște aștri luminători”⁵³. O comparație de genul acesta face părintele Bulacu și când vorbește de prorocii Vechiului Testament: „Întregă această lume de proroci este trimisă de Dumnezeu în lunga noapte a omenirii, precum sunt lăsate stelele pe cer pentru a lumina în timpul nopților obișnuite”⁵⁴. De asemenea, de o frumusețe înaltă este și comparația dintre doctor și preot: „Și după cum pe cei care se îmbolnăvesc trupește cei ai familiei îi duc la doctor pentru a le cunoaște boala și a-i vindeca, asemenea pe cei rătăciți sufletește în credința religioasă trebuie să îi ducem la doctorul sufletesc, la preot, spre a-i reda sănătoși Bisericii noastre strămoșești”⁵⁵.

Despre Maica Domnului găsim impresionate cuvinte în panegiricul *Adormirea Maicii Domnului*: „Sfânta Fecioară Maria este cel dintâi om de pe pământ care se învrednicește de sfințirea harului lui Dumnezeu. Ea este prima verigă, cu care pământul iarăși se leagă cu cerul, ușa de intrare în dumnezeiescul locaș al Creștinismului”⁵⁶.

Crucea este prezentată în cuvinte deosebite: „este drapelul sfânt al creștinătății”⁵⁷, „semnul sfânt al satului românesc [...], semnul de înălțare și popas spiritual al sufletului nostru creștinesc [...], semnul de îmbărbătare și de chemare de a ne apropia de Domnul Hristos, odihniți și refăcuți”⁵⁸.

⁵² *Ibidem*, p. 275.

⁵³ *Ibidem*, p. 155.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 80.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 261.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 193.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 194.

Apoi, prezintă interes tablourile prin care autorul arată transformarea lui Saul, prigonitor de creștini, în Sfântul Apostol Pavel, marele misionar, precum și transformarea lui Augustin, tânărul zbuciumat, în Fericitul Augustin, un mare suflet al creștinătății, tablouri pe care le întâlnim în cuvântările: *Un suflet convertit la creștinism, Iertarea rătăcirii și înfierea spirituală, Învierea unui tânăr de către Domnul Hristos*.

Totodată, în predicile și meditațiile religioase ale părintelui Bulacu găsim și probleme ale epocii, învățături creștine și idei demne de notat, cum ar fi: însemnătatea școlilor catehetice creștine⁵⁹, importanța Cazaniei, răspândirea poruncii dumnezeiești a iubirii prin tipărirea Sfintelor Evanghelii, pericolul sectar, însemnătatea zilelor de sărbătoare, lucrarea faptelor bune, importanța rugăciunii, puterea transformatoare a creștinismului, universalitatea creștinismului, smerenia creștină, dragostea Domnului Hristos pentru tineri și pentru toți oamenii, iubirea vrăjmașilor, ierarhia cerească, sufletul omenesc, grija poporului român pentru tineret, importanța Sfintei Scripturi și a icoanelor, importanța respectării celor nouă porunci bisericești. Găsim, de asemenea, și multe elemente de catehetică și pedagogie religioasă.

Concluzii

Din analiza volumului de predici *Cuvinte din Evanghelia pentru suflet românesc* observăm finețea omiletică a predicilor părintelui profesor Mihail Bulacu, care impresionează atât prin complexitatea lor, abordând teme importante și actuale la vremea aceea, cât și prin puțința de a fi ușor înțelese de către toți, proești și credincioși mireni, după cum însuși autorul semnala în *Prefața* volumului.

Bineînțeles că strălucirea predicatorială a părintelui profesor Mihail Bulacu se datora, întâi de toate, înaltei pregătiri intelectuale, pe care a întreprins-o atât în țară, cât și în străinătate, precum și stăruinței de a se perfecționa în mod continuu.

Notorietatea de care se bucura autorul se poate deduce și din invitațiile de a predica și în locuri, altele decât amvonul: la *Societatea de Radiodifuziune*, la *Societatea ortodoxă națională a femeilor române*, la societatea *Tinerimea Română*, la *Seminarul Pedagogic Universitar „Titu Maiorescu”*. Pe lângă acestea, părintele profesor Mihail Bulacu a susținut și multe alte prelegeri, mai ales la conferințele generale preoțești, prelegeri care, de cele mai multe ori, au fost și editate.

Seriozitatea predicatorului se poate vedea și din modul în care tratează temele, adică într-un mod solid, cu explicații și argumentări, uneori și ilustrații.

⁵⁹ Mai multe detalii cu privire la școlile catehetice creștine găsim în teza de doctorat a părintelui Bulacu: *Școala catehetică patristică ca bază de orientare pentru actuala școală catehetică. Studiu introductiv în catehetica ortodoxă*, Oradea, 1928.

Iar ceea ce dă putere conținutului este utilizarea constantă a Sfintei Scripturi, precum și a scrierilor Sfinților Părinți. Apoi, stilul literar extrem de îngrijit face ușoară parcurgerea respectivelor cuvântări de către toți credincioșii. Eleganța predicilor este dată și de folosirea de către autor a numeroși poeți, scriitori, profesori, istorici, filosofi, medici și oameni de cultură români, dar și străini.

Complexitatea volumului este dată și de faptul că părintele Bulacu abordează toate genurile omiletice: omilie exegetică, predică tematică, panegiric, pareneză; de asemenea temele tratate sunt variate: liturgice, dogmatice, morale, istorice și misionare, încercând să răspundă și multor probleme ale epocii.

În predicile care alcătuiesc volumul analizat vom găsi și astăzi repere pe care preoții le pot utiliza în propriile cuvântări, precum și în toată lucrarea pastorală; de asemenea, și credincioșii mireni se pot folosi foarte mult din lectura acestora. De aceea, o reeditare a volumului de predici *Cuvinte din Evanghelie pentru suflet românesc*, avându-l ca autor pe părintele profesor Mihail Bulacu, ar fi de o reală necesitate pentru preoții, predicatorii și toți credincioșii interesați de slujirea învățătoarească a Bisericii.

Gheorgy Sviridov – artistul în căutarea sensului*

Drd. Ștefan PÎNTEA

Abstract:

The dialogue between theology and art is quite poor nowadays. This has two main causes: 1. the lack of attention and researches in the theological area regarding issues concerning art and creativity; 2. the lack of eloquent examples of artists with theological thinking or theologians with artistic thinking who can create the bridge between the two fields which are undoubtedly related. In the present article, we will speak about Gheorgy Sviridov, a composer who lived in the 20th century and who, through his thinking and music, we believe seems to be worthy of the attention of both theologians and artists (musicians in particular).

Keywords:

Gheorgy Sviridov, Art, XXth Century, the Relationship between Music and Word

Introducere

În lucrarea de față ne-am propus să analizăm problematica artistului și a căutărilor lui, prezentând exemplul lui Gheorgy Sviridov, unul dintre cei mai de seamă compozitori ruși ai secolului al XX-lea. De ce considerăm importantă personalitatea acestui compozitor pentru discuția privind „artistul în căutarea sensului”? Pentru că, așa cum vom vedea în cele ce urmează, într-un context istoric, politic, economic și cultural extrem de dificil, Sviridov a găsit căi de a-și exprima căutățile artistice și chiar duhovnicești, în pofida sistemului care era vădit împotriva acestor căutări și manifestări, ca și în pofida tuturor dificultăților, a sărăciei, a războaielor ș.a.m.d. Gheorgy Sviridov este unul dintre compozitorii

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

ruși din secolul al XX-lea care întruchipează cel mai bine idealurile de spiritualitate și moralitate în opera sa, iar acest lucru, pentru teologia ortodoxă, nu este un lucru lipsit de importanță.

Scurt istoric al vieții compozitorului, precum și al contextului istoric în care a trăit și activat

„Ghiorgy Vasilievici Sviridov a trăit o viață lungă¹. Sub ochii lui s-au întâmplat: căderea Imperiului Rus², ridicarea, «construirea» și căderea Rusiei Sovietice, împărțirea Uniunii Sovietice; a fost martor și a trăit în timpul a trei revoluții, trei războaie³, a trăit colectivizarea, perioada stanilistă, foametea acută, Rusia sub Hrușciov, sub Brejnev și perestroika gorbaciovistă”⁴.

Compozitorul s-a născut în 1915, la 3/16⁵ decembrie, în orașul Fatej, regiunea Kursk⁶. Părinții lui erau oameni simpli, ambii se trăgeau din țărani ruși. Cu toate acestea, aceștia au avut parte de o educație elementară (specifică acelei perioade), astfel încât după terminarea „studiilor”, tatăl lui Sviridov, Vasile Grigorievici Sviridov, s-a angajat în serviciul poștal-telegrafic, iar mama sa, Elisaveta Ivanovna, activa ca învățătoare.

În 1919, familia Sviridov este lovită de o tragedie groaznică, tatăl familiei – Vasili Sviridov – este împușcat de către membri ai armatei albe, care băteau în retragere din fața armatei roșii⁷. În același an, familia Sviridov a fost lovită de

¹ O viață de 83 de ani pare astăzi lungă.

² Deși avea doar doi ani când s-a întâmplat Revoluția din 1917, totuși efectele și „ecourile” acesteia nu s-au făcut simțite pe întreg teritoriul rusesc dintr-o dată, așa cum a fost în Moscova sau în celelalte orașe mari. A trebuit să treacă ceva timp ca schimbările propriu-zise și viața oamenilor să resimtă consecințele Revoluției Bolșevice. De aceea, putem spune că Sviridov sau, ca să fim mai preciși, copilăria lui, s-a întâmplat exact în această perioadă a schimbării; el a fost martorul ocular al trecerii Rusiei într-o nouă stare, într-o nouă perioadă: de la Rusia Țaristă la Rusia Bolșevică.

³ Primul și al Doilea Război Mondial, precum și un război civil în Rusia, în anii 1917-1921.

⁴ Виктор Никитин, Александр Белоненко, Интервью „Георгий Свиридов. Разные записи”, в радиопередаче *Однажды в истории*, Радио Культура, 2009, Запись 2, раздел 03:53 – 04:17.

⁵ Sursele vorbesc despre 2 datări, întrucât a intervenit schimbarea calendarului iulian cu cel gregorian (la începutul secolului XX).

⁶ Арнольд Сохор, *Георгий Свиридов*, Издание второе дополненное, Всесоюзное Издательство Советский композитор, Москва, 1972, p. 5.

⁷ În acele timpuri, Vasili Sviridov era poștaș și avea uniformă specifică serviciului de poștă și telegraf din perioada țaristă, asemănătoare într-o măsură cu uniforma militară, având epoleți și șapcă. De aceea, în goana și vâltoarea evenimentelor din acea perioadă, văzându-l, l-au considerat ca fiind membru al armatei roșii.

alte două tragedii – gripa spaniolă a luat viața a doi membri din familia Sviridov: Viaceslav, fratele mai mic al lui Sviridov, și bunicul său⁸.

După absolvirea școlii, în 1932 pleacă la Leningrad (astăzi Sankt-Petersburg, *n.n.*) și se înscrie la Colegiul Național de Muzică, pe care îl absolvă în 1936. Trebuie să menționăm că viața în Leningrad n-a fost ușoară deloc pentru tânărul Sviridov. Resursele financiare erau extrem de sărace, el trebuind să cânte prin restaurante și cinematografe, adeseori suferind din cauza foamei, ceea ce i-a slăbit mult sănătatea⁹. Urmează perioada de studii la Conservatorul din același oraș, unde se înscrie în același an. În 1937, cu ocazia împlinirii a 100 de ani de la nașterea lui Pușkin, se organizează un concurs național de muzică pe versurile marelui poet rus. Sviridov se înscrie la concurs cu un ciclu de romanțe la care lucra încă din anul 1935. Cu acest ciclu de romanțe se și face cunoscut Sviridov pe arena muzicală din Leningrad și chiar din întreaga țară. Acest ciclu de romanțe nu doar că i-a adus premiul I tânărului compozitor, ci i-a permis și intrarea în Uniunea Compozitorilor din Uniunea Sovietică. Era pentru prima dată când un tânăr student de anul I, neștiut de nimeni, intră în rândurile marilor compozitori¹⁰.

Tot în această perioadă Sviridov îl cunoaște pe Dmitri Șostakovici și îi devine elev, lucru care îl va marca pe tânărul Sviridov pentru tot restul vieții.

Trebuie să mai menționăm faptul că, deși Sviridov și-a admirat foarte mult profesorul, totuși, cu timpul a găsit cu cale să se depărteze de stilul academic, simfonic al lui Șostakovici și să îmbrățișeze arta cântului „cuvântător” (așa cum mărturisește el însuși în caietele sale cu însemnări¹¹), iar spre sfârșitul vieții sale orientându-se cu precădere spre Sfânta Scriptură și poezia liturgică. Treptat, viziunile muzicale ale celor doi devin diferite, iar în partea conceptuală ei aveau adesea păreri diferite. Lumile artistice ale lui Sviridov și Șostakovici se îndepărtează tot mai mult începând cu anii `60¹². Sviridov începe tot mai mult să creadă că

⁸ Documentarul *Время, вперед!*, 10:55 – 11:20, disponibil pe <https://www.youtube.com/watch?v=TDBIpxik8dg> (accesat la data de 5.9.2023).

⁹ Арнольд Сохор, *Георгий Свиридов...*, p. 10.

¹⁰ Documentarul *Время, вперед!*, 20:05 – 21:00, disponibil pe <https://www.youtube.com/watch?v=TDBIpxik8dg> (accesat la data de 6.9.2023).

¹¹ „M-am săturat de simfonism! Îmi doresc o muzică liniștită, tăcută, melodiosă, simplă, plină de emoție și duhovnicie. Tot ce e imens și uriaș este greu de rumegat, la ca și tot ce e umplut cu note și cuvinte, tot ce e împrăștiat din punct de vedere melodic, tot ce e neclar și ambiguu...”. Scopul artei este să descopere/deschidă sufletul omului. Точмаi de aceea, Sviridov își alege ca formă de exprimare artistică – cântecul, lead-ul, romanța, uneori chiar vocal-simfonicul, însă mereu cuvântul trebuia să fie prezent într-o formă sau alta. A se vedea Георгий Свиридов, *Музыка как судьба*, Молодая Гвардия, Москва, 2002, p. 121.

¹² Александр С. Белоненко, *Из чего рождается гармония*, Молодая Гвардия, Москва, 2002, p. 35, arupd Георгий Свиридов, *Музыка как судьба...*, p. 35.

„a sosit timpul artei duhovnicești, simbolice, statice și simple. „Cântecul – iată temelia noului, a unui *nou* artistic calitativ și autentic. Cântecul și Liturghia”¹³. Șostakovici însă rămâne pe filiera muzicii academice, laice, în lumea simfoniilor și a concertelor în sensul clasic al cuvântului.

Urmează al II-lea Război Mondial și înrolarea în departamentul de cercetași, dar din cauza problemelor de sănătate (miopie severă) este demobilizat din armată¹⁴.

În 1957, Sviridov este ales membru în comitetul de conducere a Uniunii Compozitorilor din URSS, iar în 1968 devine președintele Uniunii.

În această a doua parte a vieții sale, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, Sviridov își scrie practic testamentul muzical, mai exact ciclul „Cântări și Rugăciuni”, care va fi într-un total contrast cu ceea ce notează Sviridov în caietele sale de însemnări.

„Dacă parcurgem însemnările ultimului caiet de note ale compozitorului, care practic reprezintă ultimii ani ai secolului XX, observăm lipsa de armonie a acestora și necruțătoarea și cu totul adevărata reprezentare a peisajului haotic al vieții omului rus din acea perioadă – lucru care e cu totul în opoziție cu mireasma și frumusețea *Cântărilor și Rugăciunilor*, compuse exact în aceeași perioadă. Aceasta este una dintre cele mai neînțelese taine ale creației sviridoviene. Compozitorul spune printre altele, în același caiet de note, cât de brutală a devenit Rusia și că stătea pe muchie de cuțit la răspântia dintre brutalitate, prostituarea tuturor instituțiilor, iar pe de altă parte, Biserica și viața Duhului”¹⁵.

Aceste cuvinte ale lui ne fac să înțelegem că, trăind într-o asemenea distonie socială, compozitorul evadează artistic și-și salvează poporul și patria prin singura cale posibilă – revenirea la liturghie, la cântarea domoală și liniștită a slujbelor bisericești.

Sviridov, arta și căutarea sensului

Caietele de însemnări ale lui Gheorgy Sviridov conțin nenumărate notițe și idei ale compozitorului privind subiecte variate: de la probleme sociologice până la probleme de ordin artistic și chiar teologic. Dar dacă ar fi să rezumăm însă, cel mai mult Sviridov a fost preocupat de problematici ce țin de artă, al cărei reprezentant era și el însuși. De aceea, compozitorul încearcă să găsească soluții la diferite conflicte artistice, vorbește despre anumite personalități notorii din perioada sa și nu numai, despre condiția artistului, precum și despre procesul de

¹³ *Ibidem*, p. 32.

¹⁴ Арнольд Сохор, *Георгий Свиридов...*, p. 36.

¹⁵ Георгий Свиридов, *Музыка как судьба...*, p. 14.

creație. „Arta nu este doar artă – spune Sviridov – ea este parte integrantă din conștiința religioasă (duhovnicească) a unui Popor. Atunci când arta încetează a mai fi această conștiință, ea se transformă într-o formă „estetică” de divertisment. Oamenii cărora nu le este apropiată această conștiință duhovnicească a poporului nu înțeleg esența artei, sensul ei sacramental”¹⁶, iar „artistul este chemat, după măsura puterilor sale, să fie în slujba Adevărului (adevărului lumii)”¹⁷.

Sviridov citea și studia autori duhovnicești ortodocși. „Iubea foarte mult și cunoștea bine stilul iconografic vechi rus. Avea multe cărți și albume cu imagini din iconografie. De asemenea, în biblioteca sa era nelipsită scrierea „Cuvânt despre Lege și har” a Mitropolitul Ilarion al Kievului¹⁸. Îl iubea foarte mult pe Sf. Serafim de Sarov; îl citea cu drag pe F. Dostoievski, iar personajul Dimitri Karamazov din romanul „Frații Karamazov” îi era aproape de suflet.

Într-o perioadă atât de dificilă politic și economic pentru spațiul rusesc (și spațiul sovietic în general), în care era atât de riscant să-ți manifesti viziunile religioase asupra lumii, în particular cele ortodoxe, Gheorgy Sviridov găsește cu cale nu doar să cerceteze și să compună muzică pe text scripturistic, dar și să vorbească despre aceasta, să mărturisească în scris și oral, în interviuri și în propriile lui memorii și caiete cu notițe¹⁹. Această atitudine relevă poziția de nezdruncinat a artistului față de credințele și valorile sale.

Sviridov vede arta ca fiind direct responsabilă de tendințele contemporane ale societății, spre ce se îndreaptă omul. Pentru frumusețea sa, vom reda citatul compozitorului în întregime, ca să nu trunchiem ideea pe care el însuși a descris-o într-unul dintre caietele sale cu notițe:

„Arta veacului nostru poartă o responsabilitate foarte mare pentru faptul că, cu atâta sânguință și talent, a propovăduit lipsa de duhovnicie, hedonismul, confortul moral, elitismul și împărțirea pe caste intelectuale și, ce e cel mai grav, îmbătăta a cântat și pus în poezii tot răul, slujindu-i și primind în schimb satisfacția propriei iubiri de sine lacome, văzând în acest rău o prospețime și o înnoire a lumii. Toate acestea, fără îndoială, au adus o daună enormă sufletului uman, scăzând nivelul ei duhovnicesc. Starea de a fi a binelui în lume ar fi putut fi declarată irecuperabilă și deznădăjduită, întrucât sufletul supus unei atât de

¹⁶ Александр С. Белоненко, „Из чего рождается гармония”..., p. 38.

¹⁷ Георгий Свиридов, *Музыка как судьба*..., p. 160.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 15, 19, 22.

¹⁹ Lui îi aparține renumitul cuvânt: „Rusia este țara Cuvântului, țara cântecului, țara lărgimilor, țara lui Hristos”. „Вообще Россия богата словесном искусством. Россия это страна Слова, страна песни, страна простора, страна Христа. Вот для меня что такое Россия.” Гиоргий Свиридов, интервю „*Время Свиридова*”, 20:46-21:10, disponibil pe link-ul <https://www.youtube.com/watch?v=Jz1f9--woI&list=PLhfMLS0mdOGlxu75cGjzpg4Webphj8Mde&index=3&t=1s> (accesat la data de 10.5.2022).

puternice *spălări* și amorțiri nu mai poate fi înviat. Însă înțelepciunea vieții constă în viața însăși: noile generații vin pe lume cu totul curate, deci tot ce trebuie să facem este să le educăm pe acestea să slujească cu noblețe binelui. Puterea nemaipomenită pe care a dobândit-o răul în artă depinde în mare măsură de cât de multe pârgii de autoafirmare are, cât de multă auto-propagandă și publicitate își face prin presă, critică, instituții de învățământ etc. Un singur teatru, sală de concert, revistă sau ziar, un singur profesor universitar poate aduce deja mult beneficiu (deși e unul singur). Întrucât el seamănă sămânța binelui și e de neînchipuit ca toate aceste semințe să piară. Răul se străduiește să izoleze, să batjocorească, să distrugă sau să ponegrească. Multe lucruri se întâmplă și din cauza neînțelegerii cum stau lucrurile, din naivitate, din inerție, din dorința de a avea succes, care stau la baza *ideii artistice* multor compozitori, inclusiv și a celor talentați. Adevărul rărare în artă de cele mai multe ori dintr-o dată, ca o luminare, ca o descoperire. El (adevărul) conferă un impuls de mișcare... Oamenii talentați își dezvoltă experiența de descoperitori, în timp ce mulțimea de epigoni o duc până la ștampilare, la absurd, până la Minciună²⁰.

Sviridov considera că arta duhovnicească reprezintă cea mai înaltă formă de artă, întrucât conține și elemente epice, și elemente tradiționale, și elemente personale. În acest aspect „personal”, care vine din partea autorului, a artistului, Sviridov vedea „persoana înnoită”, personalitatea care a renunțat la „individualism și ateism și s-a născut persoana cea nouă, prin afundarea în colectivitate, în popor și în dumnezeiesc²¹. Sviridov considera că drumul spre „cea mai înaltă idee” este în felul următor: „persoana singuratică – poporul – Dumnezeu – personalitatea în sensul ei cel nou²², acest drum fiind în sens vertical. Observăm aici similitudini cu ideile creștinismului despre „făptura cea nouă în Hristos” (2 Co 5, 17), cu care Sviridov desigur că era cunoscut. Nefiind teolog, Sviridov se exprimă mai mult în sens filosofic, operând cu aceiași termeni, însă nu putem să nu observăm văditele influențe creștin-ortodoxe, inclusiv ascetismul pieselor sale, elementele de mistică și simbolistică ortodoxă. Toate acestea, împreună, precum și conceptul de „înnoire” a persoanei în general și a artistului în particular, prin relația lui cu Dumnezeu și cu poporul din care face parte, i-au făcut pe cercetători să formuleze conceptul de „sobornicitate” a gândirii lui Sviridov. În spațiul științific muzical și filosofic există voci care spun că, împrumutând ideile lui Vladimir Soloviev, renumitul fi-

²⁰ Георгий Свиридов, *Музыка как судьба...*, pp. 227-228.

²¹ Оксана А. Александрова, „Музыка Г. Свиридова как объект смыслопостижения” в *Южно-Российский музыкальный альманах*, 2016, №2, с. 44. Accesibil în format electronic pe <https://cyberleninka.ru/article/n/muzyka-g-sviridova-kak-obekt-smyslopostizheniya/viewer> (accesat la data de 21.11.2023).

²² Георгий Свиридов, *Музыка как судьба...*, p. 170.

losof și teolog rus, Sviridov considera că omul n-ar fi putut supraviețui în lume ca individ, ci ar fi fost absorbit întru totul de natura vieții; „doar omul sobornicesc poate să lupte cu natura și liber să se îndrepte spre Dumnezeu”²³.

Influențat de aceste idei, Sviridov își dezvoltă perspectiva despre „sobornicitatea artei”. Însemnările lui Sviridov abundă, de asemenea, de idei și gânduri privind societatea și relațiile umane. „S-a pierdut simțul *sobornicității*, a comunității între oameni. A rămas numai o stare «de clan» la unele grupuri mici de oameni, care își doresc să se unească între ei pentru a se privilegia pe ei înșiși, să se distanțeze/izoleze de popor și de ceea ce este „popular”, să împartă în grupuri însuși poporul... Lumea artei, saloanele de concert, intelectualismul așa-zis deștept, se dovedește a fi în fapt mărunț și nemernic”²⁴.

În continuare, Sviridov, pătrunzând parcă în însăși esența antropologiei creștine, cu privire la răul din lume și din om, descrie realitatea relațiilor umane, începând cu păturile înalte ale societății și terminând cu cei mai obișnuiți și simpli oameni:

„Patima poftei după putere în om este nemărginită și mulți oameni trăiesc în principal pentru a-și satisface această poftă. De exemplu: începând cu o persoană care ocupă cel mai mic post administrativ, începând cu un măturător, un polițist, un paznic într-o cabină de control, o vânzătoare într-un magazin, și terminând cu un angajat într-o instituție unde ai nevoie să obții un certificat; mii de oameni asemenea trăiesc o adevărată fericire, triumfă, conștientizând puterea pe care o au asupra altei persoane, chiar dacă pentru o perioadă scurtă de timp”.

După ce aduce în atenție această stare generală a lucrurilor, Sviridov se adâncește și aduce această idee pe terenul creativității, în aria relației artiștilor între ei, dar, și mai important, a relației artistului cu publicul. Astfel, Sviridov continuă: „aceasta include și puterea artistului asupra publicului, care nu se gândește deloc la ce rol joacă, dar care se vede ca din afară și este îmbătat cu ceea ce le transmite oamenilor, și nu cu ceea ce le spune lor²⁵. Poeții sunt niște animatori îmbătați de ei înșiși (de propria lor persoană) și de puterea lor asupra publicului. Compozitorii nu fac excepție aici, ei triumfă prin conștiința succesului lor. Succesul, puterea asupra sălii, a devenit o măsură a valorii artei. Valoarea

²³ Владимир Соловьёв, *Духовные основы жизни*, Брюссель: Жизнь с Богом, 1982. с. 124, arud Оксана А. Александрова, „Музыка Г. Свиридова как объект смыслопостижения” ..., p. 44.

²⁴ Георгий Свиридов, *Музыка как судьба...*, p. 128.

²⁵ Aici, Sviridov se referă desigur la diferența de a transmite o informație sau a comunica pur și simplu ceva (a cânta un cântec, a spune o poezie sau a o scrie, sau a picta un peisaj... prin toate acestea artistul comunică ceva), și a spune ceva într-adevăr, adică a transmite un mesaj mai profund decât pur și simplu emiterea formei exterioare a artei pe care o practică.

ei morală s-a retras în plan secund, fiind declarată un fleac, o chestiune lipsită de importanță. Secolul nostru este de-a dreptul obsedat de asta. Nemaivorbind de puterea bancherilor, puterea militară etc. Puterea care menține ordinea în oraș, țară și lume”²⁶.

Observând însă toată nedreptatea și triumful poftei asupra bunei-cugetări, Sviridov totuși, plin de speranță, declară: „Binele n-o să dispară. Acesta e cel mai de preț lucru care a mai rămas pe pământ...”²⁷. „A fi artist – citează Sviridov din Rilke – înseamnă să nu te lași doborât, ci să crești ca un copac care nu își ascunde mustul... ci rezistă cu încredere vântului furtunos de primăvară și nu se teme că vara nu va veni”²⁸. „Noi suntem oaspeți aici pe pământ, însă cât de frumoasă e lumea! Câtă frumusețe, câtă tristețe!”²⁹.

De asemenea, cât privește relația dintre artă și societate și chiar dintre artă și stat, Sviridov nu ezită să se exprime public chiar. La întâlnirea Uniunii Compozitorilor din 1958, Sviridov prezintă un raport privind reabilitarea unor compoziții interzise anterior. În acest raport, printre altele, Sviridov afirmă: „...Muzica nu reprezintă o activitate particulară a unor compozitori luați izolat... arta muzicală trebuie analizată ca parte integrantă a activității generale a statului și a societății, ca una dintre principalele ramuri ale vieții duhovnicești a societății sovietice”³⁰.

Vorbind despre Gheorgy Sviridov și despre muzica sa, nu putem să nu vorbim despre un concept deosebit de important pentru acest compozitor, anume relația dintre muzică și cuvânt. Pentru Sviridov, muzica a fost întotdeauna un mijloc de comunicare; prin ea, compozitorul a încercat și și-a dorit să comunice oamenilor un mesaj, un sens deosebit de important. „Sviridov vedea muzica ca un fel de cuvântare, ca un recitativ, ca un discurs”³¹. Muzica era pentru Sviridov un fel de prorocire, iar ținta principală a mesajului său muzical n-a fost niciodată publicul de elită, ci oamenii simpli, poporul, țăranul de la sat. Nu în zadar, în anii 1950, când muzica a început să fie produsă în URSS „la scară largă” și a prins o așa-zisă „voce publică”, cu impact în mase, tocmai în acest timp Sviridov scrie oratorii, în particular Oratoriul Patetic, care era cântat nu doar în sălile de concert, ci cu precădere pe stadioane, în circuri, în piețele publice, asemeni poeziilor

²⁶ Георгий Свиридов, *Музыка как судьба...*, p. 265.

²⁷ *Ibidem*, p. 329.

²⁸ Рильке Р.М., Новые стихи, Том II; Антология, куратор К.П. Богатырев, Г.И. Ратгаус Н.И., Балашов, Издательство «Наука», Москва, 1977, p. 334, apud Георгий Свиридов, *Музыка как судьба...*, p. 343.

²⁹ Георгий Свиридов, *Музыка как судьба...*, p. 144.

³⁰ Арнольд Сохор, *Георгий Свиридов...*, p. 141.

³¹ Виктор Никитин, Александр Белоненко, Интервью „Георгий Свиридов. Разные записи”..., Запись 8, раздел 16:00 – 19:40.

care urcau în fața oamenilor și le vorbeau³². Muzica lui Sviridov este asemenea. Pentru el, muzica n-a fost niciodată muzică în sine, cu accent pe armonii și forma muzicală propriu-zisă. Pentru Sviridov, muzica n-a fost niciodată sunet sau delectare sonoră – deloc. Muzica la Sviridov a fost întotdeauna frază, cuvânt, mesaj comunicat. Cercetătorii care au studiat viața și opera lui Sviridov vorbesc chiar despre un „gen oratoric și felul cum acesta ia formă în compozițiile muzicale ale lui Gh.V. Sviridov”³³. Ei își fundamentează ideea tocmai pe acest crez al lui Sviridov – legătura indisolubilă dintre muzică și cuvânt. „Predica” aceasta a operei sviridoviene constă în căutarea celei mai potrivite expresii muzicale pentru a transmite nu cuvântul simplu, ci sensul ascuns în acest cuvânt, taina poetică din el și nu doar atât. Sviridov a încercat nu doar să potrivească muzica și cuvântul, ci să trezească în inima și sufletul ascultătorului un zvâcnet de căutare a acelui sens; ca mesajul comunicat să aibă putere de mișcare în interiorul ascultătorului.

Pentru Sviridov, lucrul cu un text însemna atât interpretarea simbolică și metaforică a acestuia, cât și anumite „permutări” în ceea ce privește poziția versurilor în textul viitoarei compoziții. De cele mai multe ori este vorba despre schimbarea versurilor cu locul, pentru a crea o atmosferă necesară transmiterii mesajului. De exemplu, în Poemul în Memoria lui Sergey Esenin obișnuiește să aducă la început versurile descriptive despre natura și mediul din jurul eului liric, ca ulterior să introducă personajul principal și cugetările acestuia, iar natura descrisă la început (și care în poezie apare pe parcurs) să servească drept cortină și fundal pentru discursul eului liric. „Într-o oarecare măsură, Sviridov își crea un «Libret» pentru viitoarea compoziție”³⁴. Munca depusă de un compozitor asupra textului se aseamnă întrucâtva cu cea a actorului: amândoi, pornind de la înțelegerea sensului cuvântului, îi dau glas acestuia, punând anumite accente, căutând intonația potrivită, folosind pauze, încercând să găsească un tempo și timbru potrivit pentru un anumit cuvânt sau frază. Toate acestea nu sunt redatate de autorul inițial al textului. În acest sens, compozitorul are menirea de a construi o lume „representativă paralelă”³⁵, să construiască din nou cuvântul, doar că într-un alt sistem de exprimare, într-un cu totul alt limbaj. Cu alte cuvinte, are loc o recreare a cuvântului, iar opera nou formată este cu totul diferită decât cea inițială – care este poezia sau textul folosit de compozitor. Din această perspectivă, credem că manipularea cu textul poetic este total îndreptățită.

³² Елена Федулова, „Жанр проповеди и его претворение в духовной музыке Г. Свиридова” в *Русская духовная музыка*, nr. 1 (2010), pp. 37-40.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Мария Элик, „Свиридов и поэзия” в Роман Леденев *Сборник статей и исследований*, Музыка, Москва, 1979, pp. 83-84.

³⁵ Мария Элик, „Свиридов и поэзия”..., p. 147.

O altă idee pe care începe să o dezvolte (mai întâi să o simtă acut) compozitorul începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea este nevoia ca Muzica și Cuvântul să meargă în tandem. „Este oare în stare muzica – de sine stătător – să transmită o idee? Mă îndoiesc de acest lucru. Instrumentul de transmitere a ideii este cuvântul. Muzica influențează stările, simțirile, sistemul nervos, însă pentru transmiterea unei idei este nevoie de cuvânt. Fără el se pare că ideea nu poate fi transmisă. Cuvântul poate fi inclus în însăși țesătura muzicii. Acesta poate fi inclus în titlul compoziției sau în explicațiile ce o însoțesc – numită uneori motto –, poate fi inclus în epigraful poetic etc. Muzica fără un conținut cognoscibil poate satisface simțul estetic, să miște simțurile spre revoltă sau să le aducă în armonie. Însă muzica nu poate transmite ideea filosofică de sine stătător fără alte circumstanțe sau sensuri adiționale. Muzica poate totuși să stârnească și să nască gândirea omului, să trezească și să pună în mișcare imaginația. Muzica poate naște ideea”³⁶. Acest sentiment apare în inima lui Sviridov ca răspuns la amalgamul de muzică instrumentală și tendințe de înnoire a formelor muzicale care abundă în secolul al XX-lea. Iar în alt loc el zice:

„M-am săturat de simfonism! Îmi doresc o muzică liniștită, tăcută, melodosă, simplă, plină de emoție și duhovnicie. Tot ce e imens și uriaș este greu de rumegat, tot ce e umplut cu note și cuvinte, tot ce e împrăștiat din punct de vedere melodic, tot ce e neclar și ambiguu...”³⁷.

Scopul artei este să descopere/deschidă sufletul omului³⁸. Tocmai de aceea, el își alege ca „formă de exprimare artistică” – cântecul, lied-ul, romanța, uneori chiar vocal-simfonicul, însă mereu cuvântul trebuia să fie prezent într-o formă sau alta.

Într-unul dintre caietele sale de însemnări, compozitorul notează chiar de la început crezul său artistic: sinteza Cuvântului și a Muzicii. Logocentrismul lui Sviridov se referă nu doar la viziunile sale artistice, ci la percepția sa generală despre lume, percepție în care Cuvântul ocupa un loc primordial. „Sviridov a considerat cuvântul ca fiind începutul începuturilor, esența cea mai intimă a vieții și a lumii, remarcând bogăția „lexicală” a Rusiei. Cea mai puternică formă de exprimare muzicală, după Sviridov, era sinteza cuvintelor și a muzicii. Din acest punct de vedere, cel mai înalt în ierarhia valorilor spirituale pentru compozitor este cuvântul ca expresie indispensabilă a gândirii, în afara căruia, prin conținutul său spiritual profund, nu există compozitor sau muzică”³⁹.

³⁶ *Ibidem*, pp. 146-147.

³⁷ *Ibidem*, p. 108.

³⁸ *Ibidem*, p. 121.

³⁹ Александр С. Белоненко, *Из чего рождается гармония...*, p. 24.

Sviridov unește cuvântul și muzica, Logosul și melosul, însă scopul acestei uniri nu este unul pur cultural, ci este un mijloc de a comunica, de a intra în dialog și de a-i pune pe oameni unul lângă celălalt. Practic, prin faptul că Sviridov unește poezia rusească și textul Evanghelic, el unește cele două dimensiuni ale poporului său, arătând cât de înrudite sunt și cât de „așa trebuie să fie”. Ba, chiar mai mult, Sviridov arată nu doar o legătură, ci și o direcție a duhului, încotro se îndreaptă (sau trebuie să se îndrepte) sufletul uman – de la poezie la Evanghelie, îndumnezeind căutările sale sufletești.

„Cuvântul – Logosul – este una dintre cele mai mari idei ale viziunii creștine asupra lumii. «La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul» (*In* 1, 1). Hristos este numit Dumnezeu-Cuvântul. Din Cuvânt, conform voinței lui Dumnezeu, a apărut Lumea”⁴⁰.

Deci Sviridov merge chiar mai departe decât anterior în discursul său, făcând legătură dintre ideea lui despre cuvânt și muzică, acum evidențind cum cuvântul e Cuvântul, Logosul. Respectiv, Sviridov găsește în această legătură sensul creației sale – a-L cânta pe Hristos în muzica sa. Astfel, ajungem la una dintre cele mai importante compoziții religioase ale lui Gheorgy Sviridov, dacă nu poate chiar una dintre cele mai importante din întreaga sa creație muzicală – „Cântări și Rugăciuni”, o colecție de cântări unde Sviridov folosește texte din Sfânta Scriptură și din Imnografia Ortodoxă și unde este evidențiat cel mai bine stilul lui Sviridov, care s-a format la intersecția folclorului rusesc, a muzicii bisericești și a celei academice, a cuvântului poetic și a Sfintei Scripturi.

Concluzie

Personalitatea lui Gheorgy Sviridov este extrem de importantă în dialogul dintre teologia ortodoxă și artă. În general, acest spațiu a fost foarte puțin explorat, fapt care creează dificultăți în relația dintre teologi și artiști, între teologie ca mod de viață și artă ca formă de comunicare a unui sens.

Tocmai din această perspectivă personalitatea lui Sviridov este atât de importantă și, prin descoperirea lui publicului larg, putem reuși să construim unul dintre podurile necesare între teologie și artă, astfel încât întotdeauna numele lui Dumnezeu să fie slăvit (*1 Co* 10, 31).

⁴⁰ Георгий Свиридов, *Музыка как судьба...*, p. 562.

„Pe mine nu mă vede nimeni”: drama copiilor și a tinerilor în epoca Inteligenței Artificiale. Perspective pastorale și de cateheză creștină*

Pr. Drd. Daniel PUIA-DUMITRESCU

Abstract:

The integration of virtual reality (VR) and artificial intelligence (AI) technologies into the lives of children and youth presents both unprecedented opportunities and complex challenges for Christian communities and families. This article explores the multifaceted impact of VR and AI on the spiritual and moral development of Christian children and youth, aiming to shed light on the emerging challenges while also proposing innovative solutions.

In this era of immersive virtual experiences and AI-driven algorithms, Christian values and teachings may face new obstacles in reaching and resonating with younger generations. We examine the potential ethical dilemmas arising from AI-powered content recommendation systems that influence beliefs and values. Additionally, we delve into the potential detachment from the physical world and real-life social interactions resulting from extensive VR engagement, which can impact the formation of strong Christian communities and connections.

To address these challenges, this article also explores various solutions and strategies. We discuss the importance of digital literacy and ethical AI education within Christian curricula to empower children and youth to make informed choices online. We consider the potential for VR and AI technologies to enhance religious education and spiritual experiences, fostering deeper engagement with Christian teachings and practices.

As Christian communities grapple with the transformative power of VR and AI, this article seeks to initiate a meaningful dialogue on how to navigate

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

this rapidly evolving landscape. By recognizing the challenges and proposing proactive solutions, we aim to ensure that Christian values and faith continue to flourish within the digital realm, enabling children and youth to navigate the intersection of technology and spirituality with wisdom and discernment.

Keywords:

AI, Virtual Reality, Youth, Youth Ministry, Pastoral Methods, Christian Values

Introducere

În secolul al XXI-lea, Inteligența Artificială (IA) a devenit omniprezentă¹, influențând majoritatea aspectelor vieții cotidiene. Deși aduce numeroase beneficii, Inteligența Artificială (IA) poate avea și un impact negativ asupra dezvoltării copiilor și a tinerilor. Aceștia se confruntă cu provocări precum izolarea socială, dependența de tehnologie și o percepție distorsionată a realității. În acest context, este crucial să explorăm cum credința și practicile creștine pot oferi ghidare și sprijin.

Contextul istoric și dezvoltarea catehizării în Biserica Ortodoxă Română în epoca modernă

Epoca modernă a reprezentat pentru Biserica Ortodoxă Română o perioadă de transformare și adaptare la noile cerințe și schimbări sociale și culturale. Una dintre dimensiunile semnificative ale acestei transformări a fost dezvoltarea și organizarea structurii catehetice, care a avut un impact semnificativ asupra educației religioase a copiilor și tinerilor. Este important modul în care Biserica Ortodoxă Română a abordat catehizarea copiilor și tinerilor în epoca modernă, în special eforturile depuse pentru promovarea și îmbunătățirea educației religioase în această perioadă.

Biserica Ortodoxă Română a pus un accent sporit pe dezvoltarea instituțiilor de pregătire catehetică. Una dintre cele mai semnificative inițiative a fost înființarea școlilor și seminariilor teologice, care au avut rolul de a oferi pregătire specializată pentru preoți și învățătorii bisericești. Aceste instituții au fost esențiale în asigurarea unei educații religioase de calitate și formării adecvate a cadrelor didactice care se ocupau de cateheza copiilor și a tinerilor. Seminariile teologice au devenit centre de excelență în formarea clericilor, oferind o pregătire

¹ Mihnea Măruță, *Cum și de ce ne transformă rețelele de socializare*, Editura Humanitas, București, 2023, p. 22.

teologică solidă și o educație morală înaltă. Absolvenții acestor instituții au avut un impact semnificativ asupra comunităților locale, fiind înzestrați cu cunoștințe teologice profunde și abilități de predare adecvate.

Pe lângă dezvoltarea instituțiilor de pregătire catehetică, Biserica Ortodoxă Română a diversificat activitățile catehetice în această perioadă. Aceste activități au inclus lecții de catehizare, predici, întâlniri catehetice și alte evenimente destinate formării religioase și morale a credincioșilor. Lecțiile de catehizare au avut un rol esențial în educarea copiilor și tinerilor cu privire la principiile de bază ale credinței ortodoxe. Predicile, ținute în toate momentele importante ale anului liturgic, au contribuit la aprofundarea învățăturilor religioase și la consolidarea credinței. Întâlnirile catehetice au oferit credincioșilor oportunitatea de a discuta și de a împărtăși experiențe și cunoștințe religioase.

Un aspect semnificativ al dezvoltării catehizării în epoca modernă a fost integrarea religiei în sistemul de învățământ românesc. Religia a devenit o disciplină de bază în școli, oferindu-le studenților posibilitatea de a primi educație religioasă în cadrul curriculumului școlar. Această integrare a asigurat o cunoaștere mai profundă a credinței și a valorilor religioase pentru tineri, contribuind la formarea unei conștiințe religioase solide.

În concluzie, epoca modernă a adus schimbări semnificative în abordarea catehizării copiilor și tinerilor în Biserica Ortodoxă Română. Dezvoltarea instituțiilor de pregătire catehetică, diversificarea activităților catehetice și integrarea religiei în sistemul de învățământ au contribuit la asigurarea unei educații religioase de calitate și la formarea unei generații de credincioși mai bine pregătiți din punct de vedere spiritual. Aceste eforturi au avut un impact profund asupra modului în care Biserica Ortodoxă Română a îndeplinit misiunea sa de a forma și îndruma tinerele generații în cunoașterea și trăirea credinței ortodoxe.

Preocupări actuale ale Bisericii Ortodoxe Române în catehizarea copiilor și lucrul cu tinerii

Catehizarea în Biserica Ortodoxă Română a evoluat semnificativ în epoca modernă, devenind o componentă vitală a formării religioase și spirituale a credincioșilor, în special a copiilor și tinerilor. Cu toate acestea, într-o lume aflată în continuă schimbare și evoluție, Biserica se confruntă cu noi provocări și oportunități în ceea ce privește catehizarea. Vom marca, în continuare, câteva dintre preocupările actuale ale Bisericii Ortodoxe Române în catehizarea copiilor și lucrul cu tinerii, având în vedere importanța înmulțirii metodelor de abordare a publicului și adaptarea la nevoile specialiștilor, formarea cateheților, organizarea de programe speciale și utilizarea tehnologiei.

Una dintre preocupările majore ale Bisericii Ortodoxe Române în prezent este adaptarea la noile realități și nevoi ale copiilor și tinerilor. Societatea modernă este caracterizată de ritmuri rapide, tehnologie avansată și o multitudine de surse de informații. Astfel, Biserica trebuie să dezvolte strategii și programe de cateheză care să fie relevante și atractive pentru această generație tânără. Este esențial ca mesajul religios să fie prezentat într-un mod accesibil și interesant, astfel încât să capteze atenția și să provoace gândirea profundă.

Formarea cateheților nu numai dintre reprezentanții clerului slujitor, ci și dintre profesorii de religie sau cei care lucrează cu tineretul, absolvenți ai facultăților de teologie, reprezintă o altă preocupare crucială a Bisericii noastre. Cateheții sunt unii dintre cei care au rolul de a transmite învățăturile religioase și valorile spirituale copiilor și tinerilor. Prin urmare, este necesar ca aceștia să fie bine pregătiți și motivați pentru această responsabilitate. Biserica trebuie să investească în programe de formare catehetică continuă, care să ofere cateheților instrumentele și cunoștințele necesare pentru a comunica eficient și pentru a răspunde la întrebările și provocările tinerilor.

Organizarea de programe speciale este o altă modalitate prin care Biserica poate să abordeze preocupările actuale în catehizare. Evenimente precum tabere, conferințe sau ateliere catehetice pot oferi tinerilor oportunități unice de a explora și a aprofunda învățăturile religioase într-un mediu interactiv și prietenos. Aceste programe pot promova interacțiunea socială, construirea de relații și dezvoltarea unei comunități religioase puternice.

Utilizarea tehnologiei reprezintă de asemenea o preocupare actuală în catehizarea copiilor și a tinerilor. Într-o lume în care tehnologia ocupă un loc central în viața lor, Biserica trebuie să utilizeze mijloacele digitale pentru a ajunge la acești tineri. Aceasta poate include dezvoltarea de aplicații sau site-uri web pentru educație religioasă, transmiterea de slujbe sau lecții online și utilizarea rețelelor sociale pentru a promova mesajul religios. Cu toate acestea, este esențial ca această utilizare a tehnologiei să fie făcută cu înțelepciune și să păstreze autenticitatea credinței ortodoxe.

Impactul Inteligenței Artificiale și al realității virtuale asupra tinerilor

Inteligența Artificială influențează modul în care tinerii interacționează, învață și se dezvoltă. Ei sunt expuși la o cantitate masivă de informații², uneori lipsite de filtrul necesar discernământului. De asemenea, rețelele sociale și jocurile video bazate pe IA pot duce la dependență și izolare socială. Este important

² Sherry Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, 2011, p. 217.

să se înțeleagă aceste efecte pentru a dezvolta strategii eficiente de intervenție pastorală și catehetică. Impactul Inteligenței Artificiale (IA) asupra tinerilor este profund și cu mai multe fațete, afectând modul în care aceștia interacționează, învață și se dezvoltă.

În primul rând, accesul nelimitat la informații, posibil prin intermediul internetului și al platformelor digitale, reprezintă o sabie cu două tăișuri. Pe de o parte, aceasta oferă oportunități educaționale nemaipomenite, dar pe de altă parte expune tinerii la o suprasaturație de informații, adesea fără un cadru adecvat de interpretare și discernământ critic³. Acest bombardament informațional poate duce la suprasolicitare cognitivă, confuzie și dificultăți de concentrare.

În al doilea rând, rețelele sociale și jocurile video, ambele profund influențate de IA, pot crea dependențe comportamentale⁴. Algoritmi sofisticăți sunt proiectați pentru a capta și menține atenția utilizatorilor, ceea ce poate conduce la un consum excesiv de timp pe aceste platforme. Această dependență digitală poate avea efecte dăunătoare, precum izolarea socială, diminuarea abilităților de interacțiune față în față și chiar probleme de sănătate mintală, cum ar fi anxietatea și depresia.

Mai mult, IA modelează și modul în care tinerii percep și interpretează realitatea⁵. Realitățile virtuale și augmentate, deși oferă experiențe imersive și educative, pot estompa granițele dintre lumea reală și cea virtuală. Acest lucru poate duce la dificultăți în a distinge între experiențele autentice și cele simulate, afectând dezvoltarea unei înțelegeri sănătoase a lumii reale și a locului lor în ea.

Lumea virtuală, cu vasta sa rețea de platforme digitale, media socială și realități augmentate, are un impact semnificativ asupra formării identității tinerilor de astăzi. Această influență poate fi analizată din mai multe perspective.

Am putea vorbi, în primul rând, despre construirea unei identități virtuale. În mediul online, tinerii au oportunitatea de a-și explora și exprima diferite fațete ale identității lor. Rețelele sociale, de exemplu, permit construirea unor „eu-uri” digitale, unde tinerii pot prezenta o imagine idealizată a sinelui lor⁶. Deși acest lucru poate fi o formă de explorare creativă, ea poate conduce și la presiuni de a se conforma unor standarde nerealiste de succes, frumusețe și popularitate. Astfel, identitatea online poate deveni o sursă de stres și anxietate, deoarece tinerii se străduiesc să mențină o imagine care să fie apreciată și validată de către alții.

³ Vallor Shannon, *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*, Oxford University Press, 2016, p. 109.

⁴ Smith James K.A., *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Baker Academic, 2009, p. 11.

⁵ Neil Postman, *The Disappearance of Childhood*, Vintage Books, 1994, pp. 21-25.

⁶ Mihnea Măruță, *Cum și de ce ne transformă rețelele...*, p. 23.

Există, în al doilea rând, o întreagă discuție despre efectul pe care îl au rețelele sociale asupra percepției de sine. Rețelele sociale pot influența modul în care tinerii se văd pe ei înșiși și pe alții. Compararea constantă cu alții pe platforme precum Instagram, Tik-Tok sau Facebook poate duce la scăderea stimei de sine și la dezvoltarea unei imagini distorsionate de sine. Tinerii pot începe să măsoare valoarea personală în termeni de „like-uri” și comentarii, ceea ce poate crea o dependență emoțională de validarea externă.

Un alt aspect este cel care privește dezvoltarea socială și interpersonală. Interacțiunile online pot afecta dezvoltarea abilităților sociale și interpersonale⁷. Deși internetul oferă oportunități de conectare cu oameni din întreaga lume, aceste interacțiuni sunt adesea superficiale și lipsite de complexitatea și profunzimea relațiilor față în față. Tinerii pot deveni mai puțin capabili să navigheze în situații sociale complexe sau să empatizeze cu alții într-un context real⁸. Lumea virtuală oferă acces nelimitat la informații, dar nu întotdeauna acestea sunt filtrate sau verificate. Tinerii sunt adesea expuși la știri false, teorii ale conspirației și opinii extreme, ceea ce poate modela viziunea lor asupra lumii în moduri nesănătoase⁹. Învățarea discernământului în evaluarea informațiilor devine o competență crucială în dezvoltarea unei perspective echilibrate și informate.

Perspective pastorale în era Inteligenței Artificiale

Epoca în care trăim aduce schimbări radicale în toate aspectele vieții noastre, iar Biserica nu face excepție. Cu apariția Inteligenței Artificiale și cu avansarea tehnologiei în general, lucrul cu tinerii în Biserică a devenit o provocare și, în același timp, o oportunitate. Zilnic vedem cum evoluția tehnologică și interacțiunea cu Inteligența Artificială influențează perspectiva asupra lucrului cu tinerii în Biserică.

Un aspect important al acestei evoluții tehnologice este acela că activitățile desfășurate în incinta bisericii nu mai sunt limitate strict la participarea la programul liturgic. Această schimbare a deschis ușa către diversificarea activităților destinate tinerilor, atrăgând astfel mai mulți participanți în comunitatea bisericească. Prin intermediul tehnologiei și a rețelelor sociale, biserica poate să comunice mai

⁷ Noble Safiya Umoja, *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*, NYU Press, 2018, p. 31.

⁸ Nicholas Carr, *The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains*, W.W. Norton & Company, 2010, pp. 103-107.

⁹ Frackiewicz Marcin, „AI and the Future of Religion: Exploring the Impact of Intelligent Machines on Faith and Spirituality”, în *Artificial Intelligence*, la <https://ts2.space/en/ai-and-the-future-of-religion-exploring-the-impact-of-intelligent-machines-on-faith-and-spirituality/#gsc.tab=0> (accesat ultima dată în 2.12.2023).

eficient cu tinerii și să îi implice în diverse activități, precum conferințe online, discuții teologice sau chiar voluntariat în proiecte sociale organizate de Biserică.

Un real câștig al acestei evoluții este faptul că tinerii pot percepe acum spațiul bisericii ca pe unul familiar din mai multe puncte de vedere decât cel limitat la slujbele liturgice. Prin intermediul tehnologiei se pot organiza evenimente și activități care să se potrivească și ele intereselor și preferințelor tinerilor. De exemplu, în spații administrate de Biserică se pot organiza concerte, expoziții de artă sau evenimente sportive, transformând astfel comunitatea parohială într-un loc mai atrăgător pentru tineri.

Mai mult decât atât, tehnologia permite Bisericii să se conecteze cu tinerii din afara zidurilor bisericii. Prin intermediul streaming-ului live și a platformelor online, slujbele și evenimentele bisericești pot fi accesate de oriunde în lume, permițând astfel tinerilor să participe și să se simtă parte din comunitatea bisericească chiar și atunci când sunt la distanță geografică de lăcașul sfânt. Acest lucru poate să scadă frica față de preot și față de Biserică însăși, deoarece tinerii pot să se familiarizeze cu Sfânta Liturghie și cu învățăturile Bisericii în orice mediu, ajungând treptat să participe în comunitate, să nu se mai considere „outsideri”.

Un alt câștig substanțial în această eră a tehnologiei și a Inteligenței Artificiale este ieșirea dintre ziduri și întâmpinarea celor mai puțin informați sau a familiilor contemporane care s-au rupt într-un fel sau altul de comunitatea eclezială. Tehnologia poate fi folosită pentru a educa și a ghida tinerii în cunoașterea credinței, prin intermediul aplicațiilor și resurselor online. De asemenea, inteligența artificială poate fi folosită pentru a răspunde întrebărilor și nelămuririlor acestora, oferind astfel un suport constant și accesibil.

Totuși, este important de menționat că în această eră a tehnologiei există și provocări. Una dintre acestea este reprezentat de riscul ca tinerii să se izoleze în lumea lor virtuală și să își piardă legătura cu comunitatea fizică a Bisericii. De aceea, Biserica trebuie să găsească un echilibru între folosirea tehnologiei pentru a atrage tinerii și menținerea autenticității experienței religioase tradiționale.

Biserica poate juca un rol crucial în abordarea acestor provocări. Pastoral, este important să se creeze comunități de susținere, unde tinerii pot împărtăși experiențele și îngrijorările lor. Activitățile de grup, retragerile spirituale și programele de mentorat pot ajuta la reconectarea tinerilor cu sinele lor autentic și cu comunitatea. De asemenea, este esențială promovarea unui echilibru sănătos între viața digitală și cea reală¹⁰.

¹⁰ Dykstra Craig, *Growing in the Life of Faith: Education and Christian Practices*, Geneva Press, 2005, p. 73.

Este vital ca Biserica să creeze spații sigure, atât online, cât și offline, unde tinerii se pot simți ascultați și înțeleși¹¹. Comunitățile online, precum grupuri de discuții sau forumuri conduse de preoți sau lucrători pentru tineret din cadrul parohiilor, pot oferi accesibilitate și confort pentru cei care sunt mai reticenți în a participa la întâlniri fizice. Totodată, întâlnirile fizice, cum ar fi grupurile de tineret și reuniunile comunitare, permit o interacțiune față în față care este esențială pentru a construi relații reale și profunde.

Biserica poate utiliza tehnologia pentru a face credința participativă mai accesibilă. De exemplu, servicii religioase transmise online, aplicații de rugăciune și meditație, podcasturi și videoclipuri tematice pot ajuta tinerii să se conecteze cu credința lor într-un mod care le este familiar. Acest lucru nu doar că adaptează practicile religioase la era digitală, ci oferă și un model de utilizare pozitivă și constructivă a tehnologiei.

Educația despre un stil de viață digital echilibrat este crucială. Programele de cateheză și activitățile pastorale pot include module despre cum să utilizezi tehnologia într-un mod sănătos, cum să recunoști și să eviți capcanele dependenței de ecran și cum să menții o viață spirituală activă în ciuda distracțiilor digitale. Aceasta implică nu doar abținerea de la tehnologie, ci și utilizarea ei în moduri care îmbogățesc viața spirituală și personală¹².

Programele de mentorat, în care liderii mai experimentați (clerici sau dintre laicii adulți, membri ai comunității bisericești) ghidează tinerii prin provocările erei digitale, sunt extrem de valoroase. Acest tip de mentorat poate ajuta tinerii să navigheze în provocările etice și spirituale ale vieții digitale, oferindu-le un model de maturitate și înțelepciune creștină.

Încurajarea tinerilor la participarea activă în grupurile de cateheză, școlile parohiale, serviciul comunitar și proiecte de caritate pot fi un antidot eficient la izolarea cauzată de lumea digitală. Astfel de activități promovează empatia, altruismul și sentimentul de apartenență la o comunitate, contracarând efectele negative ale izolării digitale.

Biserica trebuie să fie pregătită să abordeze probleme specifice erei digitale, cum ar fi hărțuirea online, etica în social media și sănătatea mentală în contextul consumului de media digitală¹³. Acest lucru presupune nu doar conștientizarea

¹¹ Smith C., & M.L. Denton, *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers*, Oxford University Press, 2005, pp. 9-11.

¹² Dan Scott, *Faith in the Age of AI: Christianity Through the Looking Glass of Artificial Intelligence*, Eleison Press, 2023, p. 97.

¹³ A. Lenhart, A. Smith, M. Anderson, M. Duggan & A. Perrin, *Teens, technology and friendships*, Pew Research Center, 2015, p. 121.

acestor probleme, ci și dezvoltarea unor resurse și programe specifice pentru a le aborda.

Cateheza creștină în epoca realității virtuale și a Inteligenței Artificiale

Trăim într-o epocă definită de progrese tehnologice rapide, unde realitatea virtuală (RV) și Inteligența Artificială (IA) remodelează aspecte fundamentale ale societății noastre. Această nouă eră aduce provocări unice pentru cateheza creștină, care trebuie să se adapteze pentru a rămâne relevantă și eficientă. Este esențial ca activitatea de cateheză să includă educația despre IA și impactul său asupra societății, să abordeze etica tehnologiei și să promoveze un stil de viață echilibrat, încurajând tinerii să fie critici și conștienți în utilizarea tehnologiei¹⁴.

Pentru a înțelege și răspunde provocărilor aduse de IA, este crucial ca tinerii să fie informați nu doar despre beneficiile acestei tehnologii, dar și despre riscurile ei. Cateheza trebuie să ofere o perspectivă echilibrată, explorând cum IA poate fi folosită pentru binele comun, dar și modul în care poate contribui la inegalități sociale, pierderea locurilor de muncă și probleme etice. De exemplu, educația despre IA în cateheză ar putea include discuții despre responsabilitatea morală în dezvoltarea și utilizarea tehnologiei, precum și despre semnificația muncii și demnității umane într-o lume tot mai automatizată.

Cateheza trebuie să abordeze modul în care valorile creștine pot informa și ghida utilizarea tehnologiei. În era digitală, întrebările etice sunt omniprezente – de la dreptul la intimitate și securitatea datelor, la impactul rețelelor sociale asupra sănătății mintale¹⁵. Tinerii trebuie să fie echipați cu principii creștine solide, care să-i ghideze în luarea deciziilor etice. Aceasta include a învăța să recunoască și să respingă conținutul digital dăunător, să înțeleagă importanța onestității și autenticității în mediul online și să folosească tehnologia într-un mod care îmbogățește și nu diminuează relațiile interumane.

Un aspect cheie al catehezei în era digitală este promovarea unui stil de viață echilibrat. Acest lucru implică învățarea de a naviga între lumea online și cea offline, recunoscând importanța rugăciunii, a relațiilor față în față, activităților fizice și a timpului petrecut în natură. Cateheza ar trebui să încurajeze tinerii să găsească un echilibru între beneficiile tehnologiei și necesitatea de a se deconecta și a reflecta în liniște și rugăciune¹⁶.

¹⁴ Constantin-Sorin Lungoci, *Hristos împărtășit copiilor – rediviva catehizării parohiale: context, conținut, strategii didactice*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2018.

¹⁵ C.A. Anderson, & K.E. Dill, „Video games and aggressive thoughts, feelings, and behavior in the laboratory and in life”, în *Journal of personality and social psychology*, 78(4), pp. 772-790, 2000.

¹⁶ A. Crouch, *The Tech-Wise Family: Everyday Steps for Putting Technology in Its Proper Place*, Baker Books, 2017, pp. 18-23.

În concluzie, cateheza creștină în epoca realității virtuale și a Inteligenței Artificiale este o călătorie complexă și necesară. Prin abordarea educativă despre Inteligența Artificială, discutarea eticii tehnologiei și promovarea unui stil de viață echilibrat, Biserica poate pregăti tinerii să navigheze în această lume nouă în moduri care sunt în armonie cu valorile și învățăturile creștine. Acest demers nu este doar despre a păstra pasul cu schimbările tehnologice, ci despre a forma indivizi care să folosească aceste instrumente cu înțelepciune și discernământ, pentru binele lor și al societății¹⁷.

Concluzii

Era Inteligenței Artificiale și a Realității Virtuale aduce provocări semnificative pentru dezvoltarea tinerilor. Biserica, prin abordări pastorale și catehetice adaptate, poate oferi un sprijin esențial în navigarea acestor provocări. Prin crearea unui spațiu de discuție deschis și prin promovarea valorilor creștine putem ghida tinerii spre o utilizare conștientă și echilibrată a tehnologiei.

¹⁷ Carmen-Maria Bolocan, „Profesorul de religie în contextul veacului al XXI-lea”, în *Învățământul universitar vocațional la ceas aniversar – 2010. Studii și cercetări*, Viorel Sava, Dan Sandu și Emilian-Iustinian Roman (ed.), Editura Doxologia, Iași, 2010, pp. 175-192.

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, fabian.filipescu@ulbsibiu.ro.

2. Pr. Drd. **Florin Nicu BODOC**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: florinnicu.bodoc@ulbsibiu.ro, bodocflorin@yahoo.com.

3. Drd. **Eugen GANȚOLEA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: gantolea@gmail.com.

4. 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, mihailiustinmitrea@gmail.com.

5. Pr. Drd. **Bogdan-Sergiu MARIAN**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: marian_bogdansergiu@yahoo.com.

6. Drd. **Mina IVANOV**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: mina_ivanov@yahoo.com.

7. Pr. Drd. **Andrei IERIMA**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie „Nicolae Ivan” din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca; e-mail: ierimandrei@gmail.com.

8. Pr. Drd. **Ilie Alin BÎRSAN**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: ilie.birsan@ulbsibiu.ro.

9. Drd. **Constantin-Radu ILIESCU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie „Nicolae Ivan” din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca; e-mail: constantin.iliescu@stud.ubbcluj.ro.

10. Drd. **Andrei-Cristian PĂTRAȘCU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Sfântul Nicodim” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, Universitatea din Craiova; e-mail: andreicpatrascu@gmail.com.

11. Pr. Drd. **Gabriel GOSTA**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale Interdisciplinare a Facultății de Teologie „Ilarion V. Felea” din Arad, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad; e-mail: cargo_ar@yahoo.com.

12. 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.

13. Drd. **Sergiu-Vlăduț MELEG**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; e-mail: sergiu_vlad15@icloud.com.

14. Pr. **Marius FĂRCAȘ**, absolvent al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: marius.farcas17@gmail.com.

15. Ierom. Drd. **Ilarion (Dragoș-Florin) POSTOLICĂ**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: dragosflorin.postolica@ulbsibiu.ro.

16. Arhid. Drd. **Adrian-Nicolae URSU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: ursu.adryan@gmail.com.

17. Protos. **Calist (Cosmin Flaviu) MAGYAR**, absolvent al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: cosmin_magyar@yahoo.com, cosmin.magyar@gmail.com.

18. Pr. Drd. **Constantin-Ciprian BLAGA**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: blaga.constantinciprian@yahoo.com.

19. Drd. **Laurențiu LUCACI**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie „Nicolae Ivan” din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca; e-mail: lucacilaurentiu@gmail.com.

20. Drd. **Daniel-Ionuț CREȚU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: daniel.cretu6@gmail.com.

21. Arhid. Drd. **Calinic (Vasile Cristian) NISTOR**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: vasilecristian.nistor@ulbsibiu.ro, kristiannistor@yahoo.com.

22. Pr. Drd. **Sorin MUSTAȚĂ**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: mustata_sorin@yahoo.com.

23. Pr. Drd. **Silvică-Ionuț BUCȘĂNEANU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: silviubucsaneanu@gmail.com, silviubucsaneanu@yahoo.com.

24. Drd. **Ștefan PINTEA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: stefan.pintea@ulbsibiu.ro.

25. Pr. Drd. **Daniel PUIA-DUMITRESCU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: daniel.puiadumitrescu@ulbsibiu.ro.

