ISSN : 1453-7652
Editura Universităţii de Vest Timişoara 2007

ANALELE UNIVERSITĂŢII DE VEST DIN TIMIŞOARA Seria Teologie Volumul 13/2007

Teologie

Seria

Volumul 13/2007

ANALELE
UNIVERSITĂŢII DE VEST DIN TIMIŞOARA

ST

seria

Teologie

Volumul 13/2007

ANALELE
UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGICĂ

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor responsabil:
Prof.univ.dr PETRU BONA

Membri:
Prof.univ.dr. ILEANA OANCEA
Prof.univ.dr. TERESA FERRO – Universitatea din Udine
Pr.conf.univ.dr. CONSTANTIN EUGEN JURCA
Pr.conf.univ.dr. NICOLAE MORAR
Pr.asist.univ.drd. ALIN SCRIDON

SECRETAR ȘTIINȚIFIC DE REDACȚIE:
Pr.lect.univ.dr. VIOREL DOREL CHERCIU

ADRESA REDACȚIEI:

UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA
FACULTATEA DE LITERE, ISTORIE ȘI TEOLOGIE
Bd. Vasile Pârvan nr. 4
300223 TIMIȘOARA
R O M Â N I A

CUPRINS

CONSTANTIN JINGA	Câteva considerațiuni despre utilizarea termenului „critică" în domeniul studiilor biblice	5
VASILE ITINEANȚ	Câteva considerațiuni despre utilizarea termenului „critică" în domeniul studiilor biblice	9
GAVRIL IOAN TRIFA	Tainele ca viață a Bisericii în concepția Sfântului Simeon Noul Teolog	19
NICOLAE MORAR	Misterele Greciei antice	33
CONSTANTIN EUGEN JURCA	*Psihoterapie* şi *duhovnicie*: delimitare a competențelor	43
REMUS MIHAI FERARU	Educație şi pedagogie în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur	57
ALIN SCRIDON	Spovedanie şi duhovnicie	69
RADU COSMIN BOGDAN	Muzica bisericească bizantină. Studiu axiologic şi istoric	75
DRAGOȘ DEBUCEAN	Mănăstirile din Arhiepiscopia Timişoarei II	87
TEODOR TURCUȘ	Suicidul ca agresivitate antipersonală	97
VIOREL DOREL CHERCIU	Legea şi Statutul pentru organizarea B.O.R. din 1925	103

RECENZII

VIOREL DOREL CHERCIU	Nicolae V. Dură *Scythia Minor (Dobrogea) şi Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal şi mitropolitan al Tomisului (sec. IV-XIV)*, Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică, 2006, 251 p.	113
VIOREL DOREL CHERCIU	Alexandru I. Stan, Michael-Williams Stan *Regulamentele de procedură ale instanţelor disciplinare şi de judecată din Bisericile Ortodoxe autocefale: Română, Greacă, Rusă şi Bulgară. Texte, note şi comentarii*, Bucureşti şi Târgovişte: Editura Sigma, 2006, 295 p.	115

CÂTEVA CONSIDERAŢIUNI DESPRE UTILIZAREA TERMENULUI „CRITICĂ" ÎN DOMENIUL STUDIILOR BIBLICE

de Constantin Jinga

Ideea că textul Sfintei Scripturi ar putea fi supus unor consideraţii critice a generat, de-a lungul timpului, reacţii dintre cele mai vehemente. Aceste reacţii sunt perfect motivate, atunci când au ca obiect unele excese lipsite de pietate ale analiştilor ce par a căuta doar elemente exploatabile pentru subminarea ori răstălmăcirea mesajului scripturistic sau, nu în ultimul rând, demersuri analitice efectuate de dragul aplicării cât mai sofisticate a vreunei metode de lectură. Cu toate acestea, este bine de ştiut că critica, în adevăratul sens al cuvântului, a fost aplicată cu mult succes chiar de către Sfinţii Părinţi ai Bisericii. Să amintim, bunăoară, strădania lor de a alcătui Canonul Sfintei Scripturi; acesta s-a alcătuit prin analizarea fiecărui text din multitudinea celor aflate în circulaţie, prin evaluarea minuţioasă a acestora pentru a vedea care dintre ele este autentic şi care apocrif. Rezultatul acestei lucrări este nici mai mult, nici mai puţin decât Sfânta Scriptură, aşa cum o cunoaştem noi astăzi[1]. „Activitatea critică este, în ultimă instanţă, judecarea operei cu sentimentul de a fi contribuit la adevăr" – observa atât de bine George Călinescu[2].

Pe de altă parte, bucurându-se inclusiv de statutul unei opere literare, Biblia a fost cu mare folos studiată şi din punctul de vedere al literatului, conform regulilor de interpretare specifice domeniului. Principiile acestui demers erau cunoscute încă din antichitate. Aristotel, de exemplu, le enunţă pe la 350 î.Hr. în tratatul său *Despre interpretare*: cercetătorul trebuie să afle scopul urmărit de autor, utilitatea lucrării, numele autorului, planul lucrării, semnificaţia titlului, împărţirea pe capitole şi caracteristicile textului[3].

---

[1]Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, *Studiul Vechiului Testament*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1955, pp. 20-28; *Studiul Noului Testament*. Manual pentru Institutele Teologice, Ediţia a doua, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1977, pp. 11 sq., pp. 14 sq, pp. 21 sq.

[2]George Călinescu, *Criza criticii*, în vol. *Însemnări şi polemici*, Antologie de Andrei Rusu, postaţă şi bibliografie de Mircea Scarlat, Editura Minerva, Bucureşti, 1988, p. 33.

[3]Aristotle, *On Interpretation*, Translated by E. M. Edghill, vezi [http://classics.mit.edu/Aristotle/interpretation.html], 1998

Recunoaştem deja *in nuce* oglindirea câtorva dintre principiile alcătuirii unui enunț coerent şi persuasiv, după cerințele retoricii lui Quintilian (*De Institutio oratoria*, III-IX, aprox. 95 d.Hr.) ori, în prelungire, caracteristicile unei corecte interpretări a Scripturii, care să ne ferească de rătăcirile pernicioase ale ereticilor, enunțate de Origen sau, tot aşa, de Sf. Ioan Gură de Aur[4]. La o privire atentă, se poate constata că, în linii mari, aceleaşi obiective sunt urmărite şi de către metodele istorico-critice: identitatea autorului, specificul epocii, contextul istoric, scopul scrierii, identitatea destinatarilor, motivul care a generat textul, etc. Iar atunci când un astfel de demers este aplicat cu bun discernământ şi cu bună cumpănire în cadrul limitelor unei astfel de lecturi, rezultatele obținute pot funcționa ca trepte intermediare înspre aflarea sensului.

Dar iată cum comentează un cercetător anglo-saxon, John Drane, problematica termenului în discuție, referindu-se la înțelesurile lui din zilele noastre: „Termenul *criticism* este polisemantic. Foarte adesea, atunci când îl utilizăm, ne referim în primul rând la un proces prin care cineva caută cu tot dinadinsul să scoată la iveală greşelile altcuiva. Dar, în contextul ştiințelor literaturii, acest concept se referă în primul rând la analiza unui text din cât mai multe perspective, cu scopul de a se ajunge la profunzimile semnificației sale. Acesta este, prin urmare, sensul termenului de *critică* în cazul despre care discutăm acum. Departe de a căuta să submineze textul Sfintei Scripturi, cercetătorii ei caută să-i înțeleagă şi să-i explice toate semnificațiile."[5] Ambițios proiect, dar perfect rezonabil în contextul ideologic din care a apărut! Într-adevăr, metodele moderne de investigare a textului biblic sunt denumite generic *critice*, fiindcă ele pun la dispoziție criterii ştiințifice obiective pentru determinarea autenticității unui text, pentru aflarea sensului intenționat de către autor şi pentru expunerea sensurilor

[4]Origen, *Filocalia*, I:10-27, dar mai ales 14 sq, în vol. *Scrieri alese*. Parta a doua, traducere de pr.prof. T. Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga şi Zorica Lațcu, Studiu introductiv şi note de pr.prof Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, PSB 7, 1982, pp. 312 sq., 316 *sq*. Vezi şi St. John Chrysostom, *Homilies on the Gospel according to St. John*, XL.1 (John 5:31-32), [http://ccel.wheaton.edu/fathers/ NPNF1-14/John/John-Hom40.html], in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Volume 14, ed. by Alexander Roberts and James Donaldson, from the Christian Classics Ethereal Library server, at Wheaton College, last modified December 27, 1995

[5]John Drane, *Biblical Criticism*, in *Lion PC Bible Handbook for Windows*, Version 1.01, B.A. Bayliss, 1993-4

înaintea celor interesați să le afle. Departe suntem oare de Fericitul Augustin?[6]

Spre un posibil răspuns la această întrebare ar putea conduce constatarea că Biblia se bucură şi de statutul unei opere literare; de aceea, studierea ei cu instrumentele ştiințelor literaturii a generat o bibliotecă impresionantă de analize şi comentarii, unul mai fascinant decât altul. Şi totuşi, explicația unui Maxim Mărturisitorul de exemplu, la I Regi 16:16, cum că „tot cel ce, asemenea fericitului David, paşte oile, adică puterea rațională a sufletului, şi ucide iuțimea şi pofta, ca acela leul şi ursul, folosindu-se de cuvântul învățăturii într-o contemplație înaltă, îndulceşte pe ascultător şi domoleşte patimile din el"[7] – încă apare mai viabilă, mai utilă, mai pragmatică chiar, decât o cercetare riguroasă şi pertinentă, de exemplu, a datei în care s-ar fi putut petrece evenimentul consemnat aici sau analiza, dintr-o perspectivă bunăoară psihiatrică, a versetului. Dar greşeala ar fi a noastră dacă am încerca să desconsiderăm foloasele interpretării acestui verset în termenii meloterapiei. Până la urmă Părinții, exegeții renascentişti şi cei moderni folosesc în linii mari aceleaşi metode. Totuşi, cum explicăm deosebirile notabile ce apar nu atât în rezultatele obținute, cât în valorificarea acestora?

Deosebirea nu constă, în defintiv, atât în metodă, cât în circumstanță. Suntem şi noi de acord cu faptul că una dintre constantele demersului raționalist era ieşirea gradată se sub tutela unui trecut tributar paradigmei tradiționale; metoda de lectură aleasă este aplicată în aşa fel încât să desprindă textul din matca lui originară şi să-l propulseze în afara ei, acolo unde orice abordare este posibilă. Situându-se programatic în afara spațiului consacrat, exegetul contemporan se confruntă cu pericolul de a se angaja într-un demers, ca să folosim termenii lui John Hayes şi Carl Holladay, mai degrabă *eisegetic*, decât într-unul autentic *exegetic*[8]. Părinții Bisericii operau tot ştiințific asupra textului, doar că ei nu-i ştergeau cu totul trăsăturile ce-i indică originea şi îi sunt, astfel, definitorii. Orice prunc păstrează ceva din specificul strămoşilor lui şi îi reprezintă în circumstanța proprie. Circumstanța în care îşi regăseşte Cartea

[6] Vezi Augustine, Aurelius, *On Christian Doctrine* I, 1 (*De Doctrina Christiana*) in *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, ed.by Rev. Marcus Dods, Traslated by Prof. J.F. Shaw, vol.IX, T.&T. Clark, Edinburgh, 1877, pp. 7-8

[7] Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri şi răspunsuri*, 38, în *Filocalia rom.*, vol. II, trad. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Harisma, Bucureşti 1993, p.234

[8]John H. Hayes and Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis. A beginner's handbook*, second edition, SCM Press ltd., 1983, p. 17

această valoare de semn de recunoaştere este una liturgică – adică acolo unde rezultatele analizelor aplicate asupră-i îşi află o firească rodire întru simbol. Bossuet a sesizat corect: nu metoda provoacă probleme, nici măcar aplicarea ei, ci atitudinea faţă de text şi faţă rezultate; pentru că resortul acestei atitudini se află undeva în profunzimile minţii, inimii şi sufletului nostru, în taineţa inimii – unde mărturisim fără echivoc în ce anume credem de fapt. De aceea este orice lectură, într-un fel, apocaliptică în primul rând în ceea ce ne priveşte.

Nimic nu izbuteşte mai bine decât simbolul să împlinească taina Sfintei Scripturi: *teandria*. Nu avem voie să facem abstracţie de specificul literar al Bibliei – imagine a intrării Cuvântului în rânduielile vremii (Filipeni 2:7) – dar nici de originea ei divină. Nu putem dezlega misterul, cedând ispitei de a elimina vreuna din datele problemei. Pentru a ne deprinde cu adevăratul sens al cuvântului dumnezeisc sunt necesare şi alte principii, care să le plinească pe cele ale hermeneuticii ordinare. Una nu o exclude pe cealaltă: dacă teandrică a fost munca de scriere a acestor texte, tot teandrică are să fie şi înţelegerea lor. Iar hermeneutica, pentru a putea răspunde unei asemenea exigenţe, trebuie să fie una extraordinară.

Abstract

In a large part of the Romanian Theological Academic milieu, terms and concepts such as „critique" or „criticism", when used with respect to the books of the Bible, would generate in most of the cases a negative reader response. In this paper, the author is trying to argue that „critique" had different meanings and should be adopted, especially in the field of the Biblical Studies just as it was adopted centuries ago in art and literature.

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR ŞI CULTUL CREŞTIN

de Vasile Itineanţ

Sfântul Ioan Gură de Aur (354-407) se impune ca o personalitate remarcabilă prin profilul său unic de om, de scriitor, de preot şi de reformator în duhul Evangheliei lui Hristos, încât nu se poate concepe viaţa bisericească şi creştină fără acest Mare Dascăl şi Ierarh al lumii creştine. Opera Sfântului Ioan Gură de Aur este considerabilă şi ocupă în Patrologia Migne 18 volume, 47-64.Ca diacon (380-386), apoi ca preot (386-398) şi ca episcop (398-407) a slujit preoţia lui Hristos cu un devotament ieşit din comun, cu o râvnă şi o ardoare de neimaginat mai ales dacă avem în vedere faptul că avea o constituţie fizică firavă fiind deseori bolnav[1].

Sfântul Ioan Gură de Aur a trăit într-o epocă de importanţă decisivă pentru dezvoltarea şi evoluţia ulterioară a cultului creştin, în serviciul căruia şi-a pus prestigiul şi eleganţa culturii sale profunde, precum şi neîntrecutul talent literar şi oratoric. Ca arhiereu s-a impus în faţa contemporanilor săi şi apoi a posterităţii, prin pietatea şi respectul cu care se apropia de cele sfinte, prin demnitatea şi credinţa cu care slujea la altar, prin căldura rugăciunii şi prin râvna în împlinea datoriei de principal săvârşitor al cultului divin public. Aşa se explică faptul că tradiţia ortodoxă consideră pe Sfântul Ioan Hrisostom, ca de altfel şi pe Sfântul Vasile cel Mare, autori ai formularului celor două Sfinte Liturghi care le poartă numele, fără însă să credem că ei ar fi redactat în totalitate rânduiala liturghiei şi textul rugăciunilor ei aşa cum se prezintă astăzi.

Din epoca celor doi Părinţi provine elementul originar al Liturghiei de astăzi, de proveniență siriană şi capadociană, cuprinsă între lecturile biblice şi Rugăciunea amvonului. Celelalte elemente ale Liturghiei aşa cum o avem în prezent s-au adăugat în secolele următoare, reprezentând dezvoltări ulterioare ale ritului liturgic bizantin. Potrivit tradiţiei consemnată de patriarhul Proclu al Constantinopolului (437-446) în lucrarea „*Despre predania dumnezeieştii Liturghi*", cei doi Părinţi, Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur au prelucrat şi sistematizat vechea Liturghie a Sfântului Iacob,

[1] I. Gh. Coman, *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, ST, 1957, nr. 9-10, p. 597

de origine apostolică, folosită în acea epocă în orientul creştin[2]. Liturghia Sfântului Iacob (cel Tânăr), fratele Domnului şi primul episcop al Ierusalimului a fost cea mai răspândită dintre Liturghiile vechi în secolele IV-V aproape în tot orientul creştin şi apoi în Grecia[3]. Canonul 32 al Sinodului Trulan o recunosc ca fiind o liturghie de uz în Răsărit, alături de cea a Sfântului Vasile cel Mare. Din această liturghie au derivat cele două Liturghi mai noi, respectiv ale Sfântului Vasile cel Mare şi a Sfântului Ioan Gură de Aur (Liturghiile bizantine) care de prin veacul al XII-lea o vor înlocui treptat fiind mai scurte, ca extensiune.

Tradiţia atribuie Sfântului Vasile şi Sfântului Ioan, din rânduiala actuală a Sfintei Liturghi, partea ei cea mai veche, centrală şi esenţială, respectiv anafora-ua euharistică, adică rugăciunile citite în taină de către preot pentru sfinţirea Darurilor. În Biserica veche exista tradiţia ca anafora euharistică să fie prelucrată după tema tradiţională de către fiecare ierarh, motiv pentru care în Bisericile vechi orientale necalcedoniene există o mulţime de astfel de anaforale, care pentru o mai mare autoritate sunt atribuite unor apostoli sau unor mari ierarhi şi teologi, deşi nu toate provin de la aceştia. Unele dintre ele s-au impus prin profunzimea lor teologică şi expresivitatea literară, dând numele autorilor lor Liturghiei întregi în care erau folosite, deşi Liturghia în ansamblul ei este o operă colectivă şi anonimă a Bisericii întregi, care s-a format printr-o evoluţie progresivă şi îndelungată şi nu reprezintă opera unei singure persoane.

Opera liturgică a Sfinţilor Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur constă în sistematizarea în viziune personală a vechii anafore din liturghia Sfântului Iacob. Dacă vechimea şi autenticitatea Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare este confirmată atât de contemporanii săi cât şi de documente posterioare lui, în cazul Liturghiei Sfântului Ioan nu avem izvoare directe care să-i confirme existenţa şi utilizarea înainte de secolul al VIII-lea, totuşi vechimea sa este confirmată indirect de unele Liturghi ale Bisericilor orientale necalcedoniene cărora le-a servit ca model. Rugăciunea euharistică din anaforaua atribuită celor 12 Apostoli şi folosită de sirienii iacobiţi sau anaforalele cunoscute sub numele lui Teodor de Mopsuestia şi al lui Nestorie utilizate de nestorienii persani sunt aproape identice cu cele corespunzătoare din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. Întrucât după separarea de Biserica ecumenică a grupului de Biserici numite

[2] Proclu al Constantinopolului, *Despre predania vechii Liturghi*, Migne, PG, t. LXV, col. 849 B-852 B

[3] Traducere în lb. română de Pr. Alex. Ionescu în GB, 1963, nr. 7-8, pp. 663-682

Vechi Orientale de factură nestoriană şi monofizită survenită ca o reacţie faţă de Sinodul de la Calcedon (451), aceste Biserici eterodoxe au întrerupt comuniunea cu Bisericile calcedoniene, înseamnă că Liturghia pe care noi o numim a Sfântului Ioan Gură de Aur exista probabil în uz, fie sub alt nume, fie ca o Liturghie anonimă, altfel nu se explică această identitate de elemente comune.

Liturghia Sfântului Vasile cel Mare a fost de prin secolele VI-VII Liturghia de uz în Biserica Răsăriteană, înaintea celorlalte două Liturghi, aşa cum apare în cel mai vechi manuscris liturgice (Codicele grecesc Barberini nr. 336, din biblioteca Vaticanului-Roma, secolul al VIII-lea). Cu timpul, din pricina lungimii excesive a anaforalei ei, Liturghia Sfântului Vasile a fost înlocuită, de prin secolele IX-X cu Liturghia Sfântului Ioan, care este mai scurtă. Săvârşirea Liturghiei Sfântului Vasile a fost limitată la un număr restrâns de zile din cursul anului bisericesc (de 10 ori pe an).

Primele ediţii tipărite ale Liturghiilor bizantine (inclusiv a Sfântului Ioan Gură de Aur) apar în limba greacă, la Roma şi la Veneţia, în anul 1526. La noi, călugărul Macarie tipăreşte prima ediţie a Liturghierului ortodox în limba slavă, la Târgovişte sau la Mănăstirea Dealu, în anul 1508. În limba română, Liturghierul este tipărit la Braşov, în anul 1670 de către diaconul Coresi, apoi la Iaşi, în anii 1679 şi 1683, în vremea mitropolitului Dosoftei al Moldovei. Mitropolitul Antim Ivirianul retipăreşte Liturghierul în limba română, la Rîmnic, în anii 1706 şi 1713, ce vor înlocui ediţiile tipărite de către Coresi şi mitropolitul Dosoftei.

Deşi nu ne-a parvenit de la Sfântul Ioan Gură de Aur nici o lucrare consacrată exclusiv explicării Sfintei Liturghi, din analiza operei sale omiletico-exegetică în care citează şi comentează din Sfânta Liturghie, rezultă că Marele Hrisostom „a fost unul din cei mai geniali interpreţi ai Liturghiei, un neîntrecut teoretician al doctrinei despre Jertfa euharistică; el considera împărtăşirea cu Sfintele Taine centrul şi culmea vieţii spirituale creştine, iar respectul pentru Sfânta Euharistie temeiul şi esenţa adevăratei evlavii creştine"[4]. De asemenea, întrucât izvoarele istorice sunt sărace cu privire la dezvoltarea şi evoluţia cultului la sfârşitul secolului al IV-lea şi începutul celui următor, pe baza scrierilor sale extrem de ample se poate reconstitui anul liturgic, lecturile biblice din cult precum şi rânduiala şi textul rugăciunilor Liturghiei, aşa cum se oficia în vremea sa.

[4] E.Branişte, *Sfinţii Trei Ierarhi în cultul creştin*, BOR, nr. 1-2, 1958, p. 176

Datorită autorității și prestigiului Sfântului Ioan Hrisostom, tradiția îi atribuie numeroase rugăciuni ce intră în componența serviciului liturgic ortodox. Astfel, rugăciunile 2, 8, 9, 10 și 12 din Rânduiala Sfintei Împărtășanii sunt puse pe seama Sfântului Ioan[5]. De asemenea, Molitvele[6] (rugăciunile) de exorcizare ce se citesc în biserică în ziua de 1 Ianuarie, după Sfânta Liturghie, în continuarea celor numite ale Sfântului Vasile cel Mare, cu prilejul pomenirii sale sunt, de asemenea, atribuite Sfântului Ioan. Diferite rugăciuni din Ceaslovul ortodox sunt puse pe seama Sfântului Ioan, cum ar fii de pildă Rugăciunea a VIII-a a dimineții[7].

Consacrare liturgică au primit și două dintre Cuvintele de învățătură ale Sfântului Ioan Gură de Aur. Primul Cuvânt citit de către preot în Joia Patimilor înainte de împărtășirea credincioșilor reflectă evlavia euharistică a Sfântului Ioan pe care o împărtășește și celor care se apropie de Sfântul Potir: „*Iubiților și preadoriților mei frați care v-ați adunat în sfânta lui Dumnezeu biserică...ascultați-mă pe mine smeritul și nevrednicul...nimeni dintre voi, vinovat fiind de păcat și mustrat de cugetul său, mai înainte de a se pocăi și a se spovedi, să nu cuteze cu nebăgare de seamă să se apropie de acest foc dumnezeiesc...*"[8].

Al doilea Cuvânt de învățătură atribuit Sfântului Ioan este citit de către preoți la finalul Slujbei Învierii din noaptea Sfintelor Paști fiind de o mare frumusețe literară, reflectând o profundă cunoaștere teologică și un remarcabil dar oratoric și exprimă bucuria pascală, solidaritatea creștină și egalitatea tuturor oamenilor în fața lui Dumnezeu:"*De este cineva bienecredincios și iubitor de Dumnezeu, să se bucure de acest praznic frumos și luminat...De s-a ostenit cineva postind, să-și ia acum răsplata... De a ajuns cineva abia în ceasul al unsprăzecelea, să nu se teamă din pricina întârzierii, căci darnic fiind Stăpânul, primește pe cel din urmă ca și pe cel dintîi...intrați toți în bucuria Domnului nostru. Bogații și săracii împreună bucurați-vă. Cei care v-ați înfrânat și cei leneși cinstiți ziua...A înviat Hristos și se bucură îngerii; a înviat Hristos și viața veșnică stăpânește*"[9].

Sărbătoarea Nașterii Domnului (Crăciunul) se ținea în Apus, cel puțin din secolul al III-lea, la 25 decembrie, ca și în prezent. În Răsărit însă era serbată în aceeași zi cu Botezul Domnului, adică la 6

[5] *Liturghier,* Ed. Sfântului Sinod al BOR, București, 1974, pp. 250-260
[6] *Ibidem*, pp. 340-344
[7] *Ceaslov,* Ed. Sfântului Sinod al BOR, București, 1978, p. 21
[8] Liturghier, *op. cit.*, pp. 626-627
[9] *Molitvelnic*, Ed. Sf. Sinod al BOR, București, 1984, pp. 361-362

ianuarie. Diferența între Orient și Occident cu privire la data serbării Nașterii Domnului se datora modului diferit de fixare a solstițiului de iarnă. Datorită Sfântului Grigore de Nazianz și a Sfântului Ioan Gură de Aur, Nașterea Domnului a început să se serbeze și în Răsărit la 25 decembrie, prin separarea de Botezul Domnului, mai întâi la Antiohia, în jurul anului 375 și apoi la Constantinopol, în anul 379. Informații despre fixarea sărbătorii Crăciunului la 25 decembrie avem datorită Omiliei la Nașterea Domnului ținută de către Sfântul Ioan la Antiohia în anul 386[10]. Sfântul Ioan a ținut numeroase alte cuvântări la sărbătorile mari închinate Mântuitorului care existau în vremea sa[11], cum ar fii la Praznicul Cincizecimii[12], Praznicul Sfintei Cruci[13] etc.

Sfântul Ioan Gură de Aur s-a remarcat și prin pietatea față de cultul martirilor pe care la dezvoltat prin cunoscutele predici panegirice rostite cu prilejul aniversării lor anuale prin adunări liturgice în care le elogiază virtuțile, îndemnându-i pe credincioși să le urmeze credința. Ne sunt cunoscute panegiricile Sfântului Ioan consacrate diferiților martiri, cum sunt: Sfântul Ignatie Teoforul, Sfântul Lucian, Sfântul Iulian, Sfânta Domnina, Sfinții Eustatie, Foca, Tecla, Meletie și mulți alții, dintre care unii uitați între timp, cum ar fi de pildă Sfântul Vavilas și Sfântul Filogoniu[14]. De asemenea, Sfântul Ioan ne-a lăsat și alte omilii la: Intrarea în Sfântul și Marele Post[15]; în Săptămâna Mare[16], La Patimile Domnului[17] etc. Mai cunoscute sunt cuvântările în cinstea Sfântului Apostol Pavel, în număr de 7, pentru care Sfântul Ioan avea o mare admirație[18].

Cultul martirilor ocupa un loc important în spiritualitatea creștină a veacului al IV-lea și nu numai. Fiecare centru creștin dorea să aibă moaște ale martirilor. Fiind un oraș nou, Constantinopolul nu avea martiri proprii, motiv pentru care Sfântul Ioan, ca părinte spiritual al capitalei Imperiului, aduce și depune în biserica Sfinților Apostoli, în

[10] Pr. Gh. Tâlea, *Omilia XXXVIII-a, la Arătarea Domului*, (trad.), GB, 1962, nr.1-2, pp. 12-23; *Omilie la ziua nașterii Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, în Sfântul Ioan Gură de Aur, Puțul, Ed. Anastasia, București, 2001, pp. 13-28
[11] Pr. D.Fecioru, *Cuvîntări la praznice împărătești*, de Sfântul Ioan Gură de Aur, București, 1942
[12] Sfântul Ioan Gură de Aur, Puțul, *op.cit.*, pp. 55-71
[13] *Ibidem*, pp. 31-43
[14] Ene Braniște, *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, p. 181
[15] Sfântul Ioan Gură de Aur, Puțul, *op.cit, pp.* 89-101
[16] *Ibidem,* pp. 567-583
[17] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia asupra Patimilor Domnului*, trad. de Pr. Gh.Paschia, în Ortodoxia, 1982, nr. 1, pp. 271-279
[18] Sfântul Ioan Gură de Aur, Puțul, *op.cit.* , pp. 117-131

catedrala patriarhală şi în biserica Sfântului Toma, moaştele unor cunoscuţi martiri care se bucurau de multă cinstire în epoca aceea. Din iniţiativa Sfântului Ioan, în calitatea de patriarh al Constantinopolului s-a zidit un martyrion pe mormintele Sfinţilor Marcian şi Martyrius[19].

Informaţii preţioase cu privire la Taina Botezului ne oferă cele 12 Catehezele baptismale (mistagogice) ţinute de către Sfântul Ioan catehumenilor şi neofiţilor de la Antiohia între anii 387-390, în calitatea de preot[20]. Din descrierea riturilor Tainei Botezului ce cuprindeau: exorcismele, lepădarea de satana şi unirea cu Hristos, ungerea prebaptismală, mărturisirea de credinţă şi Botezul propriu-zis, putem reconstitui ritualul catehumenatului şi botezului la Antiohia în secolul al IV-lea. Aceste cateheze conţin şi explicaţii preţioase cu privire la numirile botezului (curăţire mistică, iluminare, baie a renaşterii), rolul naşilor ce devin părinţi duhovniceşti ai finilor lor şi efectele botezului. Puţine texte patristice atestă existenţa încă din vechime a instituţiei naşilor de botez[21]. Trebuie remarcat că Sfântul Ioan nu pierde prilejul de a sublinia perfecta egalitate a tuturor candidaţilor la botez în faţa Bisericii şi a misterului creştin indiferent de condiţia şi starea lor socială. O asemenea afirmaţie era făcută în vremea în care toată organizarea societăţii păgâne sclavagiste se fundamenta tocmai pe diferenţa profundă dintre clasele sociale[22].

Sfântul Ioan Gură de Aur introduce la Constantinopol, după alegerea ca patriarh, o practică adusă de către el de la Antiohia, legată de ritul împărtăşirii credincioşilor. Aceştia primeau după împărtăşire o bucată de pâine şi foarte puţină apă pentru a se evita eventuala pângărire a Sfintei Împărtăşanii în cazul în care se scuipa imediat după cuminecare. Acest obicei i s-a imputat Sfântului Ioan de către adversarii săi, alături de alte acuzaţii absurde, în Sinodul de la Stejar (403), ca fiind o inovaţie. Unii istorici liturghişti consideră că această practică ar sta la baza originii anafurii (pâinea binecuvântată) din ritul ortodox[23].

Sfântul Ioan introduce la Constantinopol, ca un mijloc de luptă pentru combaterea arianismului, practica procesiunilor şi privegherilor de noapte, în ajunul sărbătorilor şi al duminicilor, când

[19] Ene Branişte, *op.cit.*, p. 182
[20] Idem, *Explicarea Botezului în "Catehezele baptismale" ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, ST, 1970, nr. 7-8, pp. 509-527
[21] Ene Branişte, *Explicarea Botezului,* p. 518
[22] *Ibidem*, p. 517
[23] Idem , *Sfinţii Trei Ierarhi în cultul creştin*, p. 183

se cântau imne ortodoxe, ca răspuns la procesiunile similare ale arienilor în care aceştia intonau cântări eretice. Şi alţi mari ierarhi din secolele IV-V organizau astfel de procesiuni, şi din alte motive. De pildă, Proclu, Patriarhul Constantinopolului (437-446) iniţiază o procesiune similară în urma unui cutremur de pământ care a zguduit capitala Imperiului, când s-ar fi cântat pentru prima dată imnul liturgic Trisaghion (Sfinte Dumnezeule....) care se va generaliza curând la toate serviciile divine. Toate aceste procesiuni se numeau litanii, respectiv litii. Mai târziu termenul de litie, care provine din limba greacă şi înseamnă rugăciune de implorare, îşi va schimba sensul numind un serviciu liturgic (Litia) ce se încadrează în slujba de seară-Vecernia sau Privegherea, în ajunul sărbătorilor şi al duminicilor.

Sfântul Ioan Gură de Aur este socotit întemeietorul celei mai vechi Biserici de naţionalitate germană cunoscută în istorie. La Constantinopol el repartizează biserica Sfântului Apostol Pavel, goţilor care trăiau în capitală, în care se oficia serviciul liturgic în limba lor şi la care participa uneori şi Sfântul Ioan. La Praznicul Învierii Domnului din anul 399, Sfântul Ioan rosteşte în această biserică o predică, beneficiind de serviciul unui traducător în limba gotică, dovedindu-se astfel a fii şi un mare misionar.

Sfântul Ioan a fost şi un cald susţinător al postului care ne eliberează din robia păcatelor şi ne asigură libertatea. „*Postul este inima sănătăţii*" scria Sfântul Ioan în Omiliile „Despre Pocăinţă"[24].

Ca urmare a acuzaţiilor nedrepte ce i-au fost aduse la sinodul de la Stejar din anul 403, Sfântul Ioan Gură de Aur a fost şters din dipticele tuturor Bisericilor răsăritene. Episcopul Teotim I de Tomis (390?-407?) a luat apărarea Sfântului Ioan la sinoadele ţinute împotriva lui. La stăruinţele admiratorilor săi, conducerea Bisericii a fost obligată să reabiliteze memoria Sfântului Ioan exilat şi prigonit pe nedrept şi să-i reînscrie numele în dipticele liturgice, înainte de anul 418. Contemporanii săi care l-au preţuit, având în vedere viaţa sa aleasă şi împrejurările în care a murit, îl socoteau cu adevărat martir. Papa Inocenţiu I al Romei (402-417) şi Fericitul Augustin, în scrierile lor, îl numesc „sfânt"[25]. Cultul Sfântului Ioan Gură de Aur a fost inaugurat la Constantinopol încă pe la anul 428, în timpul patriarhului Nestorie, în ziua de 26 septembrie, când era pomenit „Fericitul Ioan".

[24] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile despre Pocăinţă*, trad.de D.Fecioru, Editura Instit. Biblic al BOR, Bucureşti, 1998, pp. 7-176
[25] Ene Branişte, *Sfinţii Trei Ierarhi în cultul creştin* , p. 186

Patriarhul Proclu, ucenicul Sfântului Ioan Gură de Aur, cu acceptul împăratului Teodosie al II-lea, în anul 438, aduce osemintele Sfântului din Comana, în Pont, unde fusese înmormântat în martyriul Sfântului Vasilisc şi le depune în ziua de 27 ianuarie, cu mare solemnitate, în biserica Sfinţilor Apostoli din Constantinopol, necropola împăraţilor bizantini şi a patriarhilor de Constantinopol. Această zi reprezintă începutul oficial al cultului Sfântului Ioan Gură de Aur şi va fii înscrisă ca zi de sărbătoare în calendarul răsăritean şi în Martirologiul apusean, înlocuind-o pe cea mai veche, 26 septembrie, ce fusese ţinută până atunci la Constantinopol. Sfântul Cosma de Maiuma, Sfântul Iosif Graptul, Sfântul Gherman al Constantinopolului şi alţi imnografi bizantini, au compus imnele, respectiv slujba, în cinstea acestui eveniment, ce vor fii incluse în Mineiul lunii ianuarie.

A doua sărbătoare în cultul ortodox închinată Sfântului Ioan este în 13 noiembrie, ţinută şi în Apus, care pomeneşte exilul său, reprezentând mutarea, prin secolul al VII-lea, din 14 septembrie, ziua morţii Sfântului (407), pentru a nu coincide cu Praznicul Înălţării Sfintei Cruci. Această zi, 13 noiembrie, era socotită, din secolul al VIII-lea, la Constantinopol, printre sărbătorile principale ale Bisericii.

Pentru a pune capăt disputelor la Constantinopol între credincioşii admiratori ai Sfinţilor Trei Ierarhi în timpul împăratului bizantin Alexe Comneanul, care preţuiau mai mult pe unul în dauna celorlalţi doi, episcopul Ioan al Evhaitelor propune împăratului, pe la anii 1081-1084, instituirea unei sărbători comune în cinstea celor Trei Sfinţi Ierarhi, la 30 ianuarie. Slujba noii sărbători a fost alcătuiră de către episcopul imnograf Ioan al Evhaitelor, ctitorul sărbătorii, care în scurt timp devine singura sărbătoare cu ţinere în Biserica Ortodoxă faţă de celelalte sărbători individuale ale celor Trei Ierarhi ce rămân fără ţinere, fiind înscrise în calendar doar cu cruce neagră.

La anul 1204, după cucerirea Constantinopolului de către cruciaţi, moaştele Sfântului Ioan Gură de Aur au fost luate de către cruciaţii apuseni, împreună cu moaştele şi a altor sfinţi şi duse la Roma. După ce au peregrinat prin mai multe biserici din Roma, în anul 1626, moaştele Sfântului Ioan Gură de Aur au fost aşezate în biserica Sfântului Petru din Roma unde se găsesc aproape întregi şi în prezent, pentru că fragmente din moaştele sale au ajuns la câteva mănăstiri din Athos, precum şi în alte biserici.

Mort în puterea vârstei, la doar 53 de ani, Sfântul Ioan Gură de Aur rămâne peste timp modelul neîntrecut al preoţiei creştine, cu o contribuţie decisivă la dezvoltarea şi afirmarea cultului şi a spiritualităţii creştine.

Résumé

Le Saint Jean le Chrysostome a vécu dans une époque d'importance décisive pour le développement et l'évolution ultérieures du culte chrétien, au service duquel il a mis le prestige et l'élégance de sa profonde culture, tout comme son inégalable talent littéraire et oratorique.

Comme évêque, il s'est imposé devant ses contemporains et puis devant la postérité par la piété et le respect avec lesquels il abordait les choses saintes, par la dignité et la croyance avec lesquelles il tenait les messes, par la chaleur de la prière et par l'ardeur dans l'accomplissement du devoir comme principal exécutant du culte divin public. C'est ainsi qu'on explique le fait que la tradition orthodoxe considère le Saint Jean le Chrysostome, tout comme le Saint Basil le Grand, comme auteurs du formulaire des deux Saintes liturgies qui portent leurs noms.

TAINELE CA VIAȚĂ A BISERICII ÎN CONCEPȚOA SFÂNTULUI SIMEON NOUL TEOLOG

de Gavril TRIFA

Biserica în viziunea simeoniană este constituită obiectiv ca realitate eshatologică şi ca instituție care este prezentă în istorie începând cu taina pogorârii Sfântului Duh la Cincizecime. Biserica este mai mult decât „universul îmbrățişat de cele cinci simțuri şi decât căderea”[1], e ceva mai mult decât lumea fenomenală, este un adevăr real şi obiectiv ce transcende toate acestea.

Pentru Sfântul Simeon Biserica deține un loc important în teologia sa fiind „Trupul lui Hristos dăruit Cuvântului celui întrupat din Maica Domnului”[2]. Concepția că Biserica este trupul lui Hristos o regăsim în cuvântările sale etice, în care Sfântul Simeon face analogia între trupul omenesc, cu mădularele sale, şi Biserica, împreună cu sfinții şi credincioşii săi ca mădulare ale sale: „Dacă este adevărat că Sfinți sunt negreşit mădulare ale lui Hristos, Dumnezeul şi Stăpânul şi datoria lor este de se alătura Lui şi de a rămâne alipiți de Trupul Său, aşa încât el să fie pentru ei Capul, iar Sfinții de la începutul veacurilor şi până în ziua cea mare să fie mădularele sale, urmează că în acelaşi fel mulțimea lor va forma Trupul cel Unul al Lui Hristos, exact ca un om întreg”[3]. Trupul lui Hristos este cel care stabileşte legătura sa cu umanitatea, acesta fiind luat din Adam prin Sfânta Fecioară Maria. Întocmai acesta este şi motivul pentru care este posibilă o astfel de analogie a Bisericii cu trupul uman, Sfântul Simeon scoțând în evidență unitatea acestor mădulare în trup asemenea trupului lui Hristos cu Sfinții. Această unitate, mai apoi, o compară cu unirea dintre bărbat şi femeie, devenind amândoi un singur trup, unire contemplată în Euharistie, în taina căreia are loc unirea credinciosului cu Hristos. Comuniunea Euharistică ca şi condiție a vieții, a creşterii spre desăvârşire în dragoste cu şi pentru Hristos, este chiar condiția existenței Bisericii înseşi. Acest lucru îl

---

[1] Ierom. Al. Golitzin, *Simeon Noul Teolog, viața, epoca, gândirea*, în *Discursuri teologice şi etice,* Scrieri I, studiu introductiv şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr. şi un studiu de Ierom. Alexander Golitzin, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p 506

[2] Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos, Sfântul Simeon Noul Teolog - Viața, spiritualitatea, învățătura*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997, p.353

[3] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri…*, Discursul 1 şi 3, p. 123, p. 189.

surprinde şi teologul român Ioan Ică Jr. comentând Discursul teologic 1 şi 3: „Căci luând Duhul Stăpânului nostru şi Dumnezeu, ne facem părtaşi ai Dumnezeirii şi Fiinţei Lui, iar mâncând preacuratul Său Trup, adică dumnezeieştile taine, ne facem într-adevăr concorporali şi înrudiţi cu El în întregime”[4].

Sfântul Simeon afirmă că Biserica este acum încă nedesăvârşită, ea trebuie să-şi atingă deplinătatea, ceea ce ne conduce la a constata că Sfântul are o viziune eshatologică asupra eclesiologiei. Acum această Taină a Sfintei Euharistii rămâne ascunsă, însă ea continuă să se săvârşească până la a doua venire a Mântuitorului şi să se descopere parţial în trupul sfinţilor, motiv pentru care Sfântul Simeon vorbeşte despre nestricăciunea sfintelor moaşte, ca dovadă a prezenţei lucrării harului în trupul uman, prin unirea acestuia cu Hristos în Taina Euharistică, în spaţiul sacru al Bisericii şi plinindu-se la învierea generală. Tot aşa şi Biserica, ca şi Trupul Sfinţilor, se va desăvârşi, fiind o lume înfrumuseţată prin prezenţa harului, un al doilea Eden, Ierusalimul cel Nou, Biserica fiind templul lui Dumnezeu este de fapt însuşi Hristos, trup desăvârşit şi plin de slavă.

Biserica asemenea întregului univers este întru facere este într-un continuu proces de întregire, de completare, în sensul că trebuie să se nască din apă şi din Duh întregul univers prin om: „iar pe care i-a hotărât mai înainte, i-a şi chemat, şi pe care i-a chemat, i-a şi îndreptat, iar pe care i-a îndreptat, pe aceştia i-a slăvit” (Romani 8, 30); „Până ce vom ajunge toţi la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârşit, la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos” (Efeseni 4,13); „De adunarea sărbătorească şi de Biserica celor întâi născuţi, care sunt înscrişi în ceruri şi de care Dumnezeu, Judecătorul tuturor şi de darurilor drepţilor celor desăvârşiţi” (Evrei 12, 23).

Biserica şi rolul său mântuitor sunt prefigurate încă de la creaţie, raiul pământesc închipuia de fapt Ierusalimul cel Nou (Biserica desăvârşită), iar pomul vieţii veşnice închipuia pe Hristos, după cum subliniază Noul Teolog: „Coasta lui Adam, prefăcută în femeie era un chip al Bisericii, o altă taină a iconomiei mântuirii; căci atunci când omul va fi pierdut asemănarea chipului, creat pentru a fi tipul Împărăţiei cerurilor şi care era raiul, va fi rămas fără pomul vieţii, prin coastă va fi reunit cu Hristos Dumnezeu şi adus din nou la vechea frumuseţe originară”[5]. Această coastă a lui Adam nu este altcineva decât preacurata Fecioara Maria prin care Dumnezeu şi-a

[4] Ierom. Al. Golitzin., *op. cit.*, p. 507.
[5] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri...*, Discursul 2 şi 3, pp. 84-91.

ţinut făgăduinţa cum că va trimite pe Fiul Său pentru a restaura chipul dumnezeiesc în om: „Duşmănie voi pune între tine şi între femeie, între sămânţa ta şi sămânţa ei; aceasta îţi va zdrobi capul iar tu îi vei înţepa călcâiul” (Facere 3, 15).

Legătura omului cu Biserica şi cu Hristos trebuie să fie permanentă, Sfântul Simeon numind această legătură *logodnă*, sufletul omului şi Biserica fiind *logodnice* ale lui Hristos, ceea ce înseamnă că în afara Bisericii, a Sfintelor Taine ce să săvârşesc în aceasta, nu putem primi cu adevărat pe Hristos înăuntrul nostru. Sfântul Simeon Noul Teolog pune un accent deosebit pe unicitatea şi sfinţenia Bisericii, în afara căreia nu poate exista mântuire: „Aşadar, numai ei sunt mântuiţi, (...) cei ce se fac părtaşi de dumnezeirea Lui, a Făcătorului tuturor, după mărturisirea lui Pavel: că Biserica lui Hristos trebuie să devină Trupul cel unu al Domnului, Trup Dumnezeiesc, fără pată şi fără lipsă, precum şi fără orice zbârcitură (...) acest trup care nu este altul decât credincioşii şi al cărui Cap este Hristos”[6]. Toate darurile Sfântului Duh primite de la Hristos, manifestate în Biserică, le-am moştenit pe linie apostolică.

Sfântul Simeon vorbindu-ne despre acest lucru în epistola a 3-a, ne explică şi importanţa şi rolul săvârşitorului Sfintelor Taine. Preotul fiind cel care primeşte harul dumnezeiesc care a fost transmis până astăzi şi va fi transmis în continuare până la a doua venire a Mântuitorului pe calea unei succesiuni apostolice neîntrerupte, preotul fiind mediator între Hristos şi credincioşi. Urmaşii Sfinţilor Apostoli au primit aceleaşi daruri ca şi aceştia, în Biserică nimic nu s-a împuţinat în timp (harul), harul Duhului Sfânt rămâne acelaşi prezent, constant, continuu în Biserică în Sfintele Taine şi în om prin acestea.

Aşadar, Sfântul Simeon dezvoltă învăţătura Noului Testament despre Biserică: „Biserica este trupul lui Hristos, născut din Fecioara Maria, că Hristos este Piatra sa, Mirele ei şi că ea este Templu mereu în construcţie şi mereu neterminat până în ziua cea de pe urmă, când va ajunge la plinătate. Prin Duhul Sfânt, Trupul Lui Hristos, Biserica, creşte mereu, însă tot Duhul Sfânt este acela care trimite bărbaţi cu duh prorocesc pentru a reînnoi atunci când aceasta decade datorită greşelilor ierarhiei sale”[7].

Sfântul Simeon Noul Teolog afirmă cu tărie faptul că Sfintele Taine sunt strâns legate de viaţa Bisericii, de dinamismul ei, constituind de fapt esenţa vieţii, care nu se poate săvârşi în afara

[6] Idem, *Imne...*, Imnul 42, pp. 228-233.
[7] Basile Krivocheine, *op. cit.*, p. 368.

Bisericii. În întreaga operă simeoniană găsim referiri la Sfintele Taine, Sfântul Simeon vorbind despre Taina Sfântului Botez, a Mirungerii, a Pocăinței, a Euharistiei şi tangențial despre Preoție, fără a le trata în mod sistematic. Motivul pentru care Sfântul Simeon Noul Teolog acordă o importanță Sfintelor Taine este chiar rolul lor în mântuirea omului. Astfel prin Sfintele Taine intrăm în comuniune cu Dumnezeu prin lucrarea Duhul Sfânt în Biserică. Prin revărsarea energiilor dumnezeieşti necreate în lume cu puterea Duhului Sfânt se poate realiza fiecare om şi creştin, dar numai în cadrul Bisericii şi nu părăsind cadrul acesteia.

Atunci când vorbeşte despre Sfânta Taină a Botezului, Sfântul Simeon Noul Teolog aduce în discuție ideea de botez al Duhului, nefiind vorba de două botezuri, ci de o lucrare începută în apele Tainei Sfântului Botez, care se continuă toată viața. Una din lucrările Tainei Sfântului Botez pe care Sfântul Simeon o descrie prin simbolurile apei, curățirii, luminii şi focului, care sunt interpretate ca Duhul dumnezeiesc, consubstanțial cu Tatăl şi Fiul.

Prin lucrarea Sfântului Duh în Taina Sfântului Botez devenim asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu, adică şi noi la rândul nostru fii ai Tatălui, născându-ne din apă şi din Duh, devenim nemuritori. Deşi Sfântul Simeon recunoaşte prezența lucrării Sfântului Duh în Sfânta Taină a Botezului, afirmă faptul că nu numai a fi botezat e suficient pentru câştigarea mântuirii, ci de a avea credință în Sfânta Treime şi în dumnezeirea Mântuitorului Hristos, de a fi conştient deplin de existența harului în noi, primit prin această Taină şi de a duce o viață virtuoasă spre a spori darul primit de la Sfântul Duh. Acestei idei Sfântul Simeon îi acordă un imn întreg (imnul 55: „Că Duhul Sfânt rămâne la cei ce au păzit curat Sfântul Botez, dar se depărtează de cei ce-l întinează”[8]): „Căci cei ce au primit de prunci Botezul Tău şi au dus o viață nevrednică de el, au mai mare osândă decât cei nebotezați, cum ziceai (Evrei 10, 29), fiindcă au ocărât haina Ta sfântă”[9].

Pentru Sfântul Simeon Botezul Duhului înseamnă o a doua naştere a omului şi o vedere a lui Dumnezeu. Travaliul celei de a doua naşteri a omului nu este altceva decât pocăința, o nouă curățire trupească şi sufletească, prin lacrimi pentru păcatele noastre, rugăciune multă, spovedanie, fapte bune şi Euharistie, lucru posibil prin ajutorul lucrării harului Duhului Sfânt pe care l-am primit la Botez, însă făcut invizibil pe parcursul vieții prin păcate. La acest

[8] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne,* Imul, 55, pp. 283-287.
[9] *Ibidem,* p. 283.

Botez al Duhului, primim harul mai deplin decât la Botezul inițial, „har peste har”. La primul Botez suntem curățiți de păcatul originar şi ridicați la starea primordială, adică după chipul lui Dumnezeu, ca mai apoi să putem ajunge cu ajutorul harului la asemănarea cu El: „Tu Mântuitorule ai dat pocăința spre o a doua curățire şi ai rânduit ca țel harul Duhului pe car l-am primit mai întâi la Botez, căci nu numai prin apă vine harul, potrivit cuvintelor Tale, ci mai curând prin Duhul în chemarea Treimii”[10].

Sfântul Simeon afirmă faptul că omul trebuie să simtă conştient prezența harului primit la Botez, unde a fost îmbrăcat în Hristos, harul Duhului Sfânt făcându-şi din sufletul şi trupul său sălaş. Acesta este motivul pentru care susținem că legătura cu Sfânta Treime este una personală, directă şi conştientă, numai în acel moment sufletul şi trupul se îmbracă cu lumina dumnezeiască, „lumina Duhului Sfânt este aşadar şi izvorul conştiinței spirituale umane”[11].

Pentru Sfântul Simeon totul stă pe experierea conştientă a harului, încât sesizarea prezenței lui prin experiență sau simțire nu este doar o stare afectivă, ci este o conştiință deplină, o cunoaştere, aceasta nepresupunând o receptare a harului prin fiecare simț în parte, ci prin cunoaştere rațională, voință şi sentiment puternic statornic, motiv pentru care experierea harului este de fapt o cunoaştere parțială a lui Dumnezeu. Aşadar, singura cale de a ne desăvârşi este participarea la Sfântul Duh prin Taina Botezului, cel ce n-a primit această Taină nu s-a născut încă pentru viața duhovnicească şi veşnică. Doar prin Botez primim Duhul Sfânt pe care îl putem actualiza şi spori lucrarea sa, conştientizând prezența lui în noi, ne pregătim de fapt pentru vederea luminii slavei dumnezeieşti. Conform ideii de mai sus Sfântul Simeon arată în Discursuri că „noi mărturisim deci, şi spunem că, în prezent, într-o oarecare măsură, noi primim încă de aici de pe pământ arvuna tuturor bunătăților, pe de-a-ntregul, nădăjduim să primim după moarte (...) încă de aici de jos în mod conştient, nouă credincioşilor, ne este dată pecetea Duhului Sfânt”[12].

În Taina Sfântului Botez, Sfântul Simeon include şi Taina Mirungerii: „primul Botez are apa care preînchipuie lacrimile, are mirul ungerii care e semnul premergător al mirului spiritual al Duhului, iar al doilea Botez nu mai este chip al adevărului, ci este

[10] *Ibidem*, p. 284.
[11] Magistrand Ioan I. Bria, *Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simeon Noul Teolog,* în Ortodoxia, nr. 7-8/1956, p. 476.
[12] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri...,* Discursul etic 5, p. 250.

însuşi adevărul"[13]. Mirungerea (sau ungerea cu mir) era specifică în Vechiul Testament pentru cei ce aveau sânge regesc, iar taina în sine în viziune simeoniană închipuie reaşezarea omului ca stăpân, ca „împărat al tuturor celor de pe pământ" (Facere 1, 26-28), ba chiar şi al celor ce sunt sub bolta cerului"[14] şi dovada că suntem fii ai Tatălui prin Botez şi mai apoi prin Euharistie.

Sfântul Simeon defineşte Spovedania astfel: „Spovedania deci nu este nimic altceva decât o mărturisire a păcatelor, apoi o recunoaştere a greşelilor şi a propriei nebunii, adică osândirea sărăciei sale [...] Tot credinciosul fără excepţie este prin urmare un datornic al Stăpânului şi Dumnezeului său şi ceea ce a luat de la El îi va fi cerut la groaznica şi înfricoşata Judecată"[15]. Spovedania pentru Sfântul Simeon are astfel şi un caracter eshatologic, căci finalitatea acesteia se va descoperii la judecata universală.

Despre Sfânta Taină a Pocăinţei mai aflăm şi din Cateheza a cincea. Aici Sfântul Simeon Noul Teolog porneşte de la cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos redate de către Sfântul Evanghelist Matei: „Pocăiţi-vă, căci s-a apropiat Împărăţia Cerurilor" (Matei 4, 17). Universalitatea păcatului strămoşesc şi a urmărilor acestuia în firea omenească face ca în viziunea Sfântului şi Pocăinţa să aibă acelaşi caracter. Dovedită fiind slăbiciunea umană de la căderea în păcat şi până la sfârşitul veacului, Hristos a instituit această Taină a Pocăinţei, care face ca ontologia celui căzut să devină pentru toţi o stare permanentă, ca act principal de mântuire subiectivă, căci „sufletul care stăruie în alipirea la starea înjosită a trupului şi iubeşte plăcerile lui şi ţine la slava de oameni (...) rămâne cu totul nemişcat şi greoi spre orice virtute şi poruncă a lui Dumnezeu (...), dar când, trezit de ostenelile nevoinţelor şi de lacrimile pocăinţei (...) se împărtăşeşte de lumina curată şi se eliberează de patimile care îl tiranizează"[16]. Prin Pocăinţă, Duhul Sfânt revine la cel căzut şi lucrează asupra lui pregătindu-l pentru un nou progres duhovnicesc. Pocăinţa este un al doilea Botez, este un Botez al Duhului. Sfântul Simeon arată acest lucru vorbind despre două tipuri de „curăţiri", una prin Botezul primit la naştere şi Botezul pocăinţei „ca (...) o a doua curăţire şi drept definiţie a ei ai pus harul Duhului Sfânt"[17].

Însă ca virtute pocăinţa este de fapt poarta de intrare în lumina negrăită a lui Dumnezeu, ea pregăteşte inima pentru a resădi în

[13] Idem, *Cele 225 de capete*, cap 36, Filocalia VI, p. 27.
[14] Idem, *Cateheze...*, Cateheza 5, p. 79.
[15] Idem, *Imne...*, Epistola 1, pp. 305-317.
[16] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete,* cap 77, Filocalia VI, pp. 40-41.
[17] Idem, *Imne...*, Imnul 55, p. 284.

centrul fiinţei şi vieţii creştinului puterea vieţii dumnezeieşti care este Sfântul Duh, cu toate darurile Sale. Prin păcat şi neascultare am picat din lumea lui Dumnezeu, iar prin pocăinţă şi lacrimi o putem redobândi. Atunci când Dumnezeu îl strigă pe Adam după ce săvârşeşte păcatul, Dumnezeu aştepta ca Adam să se pocăiască (adică să-şi recunoască greşeala şi să-şi ceară iertare), ceea ce de fapt nu s-a întâmplat motiv pentru care omul a fost dezbrăcat de trupul de slavă. Deci toate urmările păcatului strămoşesc au avut un scop pedagogic, deoarece omul nu a preţuit iubirea dumnezeiască pe care le-a primit la creaţie, iar pentru restaurarea chipului lui Dumnezeu în om, Tatăl a trimis pe Fiul ca prin sângele Lui să fim spălaţi de păcate şi prin învierea Sa să înviem şi noi către viaţa veşnică.

Aşadar pocăinţa are un caracter eshatologic, prin lacrimi, spovedanie, nevoinţe şi Euharistie putem ajunge la asemănarea cu Ziditorul, motiv pentru care Pocăinţa trebuie să devină o stare permanentă.

Prin Taina Pocăinţei avem posibilitatea de a urca din nou către Hristos, însă pentru aceasta este nevoie de un duhovnic, care prin harul primit la hirotonie de la Sfântul Duh, care în Taina Sfintei Spovedanii se exprimă prin puterea de a lega sau a dezlega în numele Sfintei Treimi. Însă acest dar de alega sau a dezlega de păcate, în viziunea Sfântului Simeon nu o au toţi preoţii: „dar nu tuturor preoţilor pur şi simplu, ci acelora care exercită preoţia Evangheliei în duh de smerenie şi duc o viaţă fără de prihană, care cei dintâi se pun în slujba Domnului şi ca o jertfă desăvârşită, sfântă, bine plăcută, aduc lăuntric în Biserica trupurilor lor, în cip duhovnicesc, o închinăciune curată, care sunt primiţi şi înfăţişaţi la jertfelnicul cel mai presus de ceruri (...) schimbaţi şi transformaţi prin puterea Duhului Sfânt (...) iată pe cei cărora le e dat să lege şi să dezlege, să săvârşească Liturghia şi să înveţe, iar nu acelora care nu au mai primit de la oameni aprobare şi hirotonie"[18]. Deci părintele duhovnic trebuie să aibă anumite calităţi spirituale: de doctor, pentru că prin păcat a intrat suferinţa şi moartea în lume; de sfetnic, mijlocitor între credincioşi şi Dumnezeu, el nu trebuie să fie niciodată judecător sau osânditor. Toate aceste calităţi le poate dobândi prin lucrarea harului Duhului Sfânt asupra duhovnicului pentru nevoinţa şi rugăciunile vieţii sale.

Aşadar, Sfântul Simeon, pe lângă pocăinţa sinceră a credinciosului, ca expresie a conştientizării stării de decădere umană din har şi Spovedanie la un duhovnic experimentat şi purtător al

[18] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze...*, Cateheza 28, pp. 299-300.

harului Duhului Sfânt, adaugă şi un alt izvor al iertării păcatelor şi anume făgăduinţa monahală ca expresie a pocăinţei şi a renunţări la lume înainte de toate „dacă ai primit iertarea tuturor păcatelor tale, fie prin mărturisire, fie prin luarea sfântului veşmânt îngeresc, ce izvor de dragoste de aducere de mulţumire şi de smerenie va fi acesta pentru tine”[19].

Sfântul Simeon aşează Sfânta Euharistie în centrul urcuşului duhovnicesc spre desăvârşire, ea fiind misterul celei mai depline prezenţe şi al lucrării Fiului în Biserică prin Sfântul Duh în lume „împărtăşirea cu darurile euharistice ne alipeşte Trupului lui Hristos, născut din Fecioara Maria, ca şi Bisericii care este de asemenea, Trupul Său şi dă îndumnezeire celor ce se împărtăşesc cu vrednicie şi credinţă”[20].

Pentru omul credincios, pentru cel ce a fost renăscut din apă şi din Duh prin Taina Sfântului Botez, Hristos devine prin Sfânta Euharistie hrană şi băutură veşnică: „După aceea Stăpânul Însuşi devine pentru ei hrană şi băutură nesfârşite şi nemuritoare”[21]. Prin consumarea acestei hrane şi băuturi nesfârşite şi nemuritoare ne facem părtaşi la dumnezeire, această împărtăşire nu ne dă doar comuniune cu Dumnezeu, ci şi cu oamenii care s-au împărtăşit cu trupul şi sângele Său, aşadar comuniunea este cu Hristos şi cu oamenii în Hristos în Biserică.

Prin Sfânta Euharistie, deşi înălţat la ceruri, depărtându-se de lume, Mântuitorul rămâne în lume, ţinând în permanenţă legătura cu ea, prin sălăşluirea duhovnicească a lui Hristos în noi, ne mai trăind noi ci Hristos este cel care trăieşte în noi. Aşadar prin această împărtăşire îl avem în noi pe cel întrupat întreg şi spiritualizat deplin (înălţat), este trupul luat din Fecioară, Răstignit, Înviat şi Înălţat, adică ridicat la deplina spiritualizare trupească, trup de slavă. „Acest trup prea curat pe care Hristos L- a împrumutat din fecioreştile sângiuiri ale Mariei, Maica Domnului cea Preacurată din care El s-a născut trupeşte, El ni-L dă ca hrană şi când noi cei credincioşi îl mâncăm, noi care mâncăm cu vrednicie acest Trup care este al Său, avem în noi în întregime pe Dumnezeu întrupat (...) şi aceasta fără aş avea obârşia în noi sau a se naşte din noi trupeşte, apoi a se despărţi de noi. Căci nu după trup Îl înţelegem a fi în noi ca un nou născut, ci El este netrupeşte în Trup, amestecat fiinţei noastre şi naturii noastre

[19] Idem, *Imne...*, Capitole practice şi teologice, p. 367.
[20] Basile Krivocheine, *op. cit.*, p. 105.
[21] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri...*, Discursul 4, p. 216.

într-un chip de negrăit, şi El ne îndumnezeieşte din faptul că noi suntem încorporaţi în El, trup din trupul Său şi os din oasele Sale”[22].

Aceeaşi idee o găsim şi la Sfântul Atanasie cel Mare: „Căci când Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit întru noi (Ioan 1, 14) a venit să slujească şi să dăruiască tuturor mântuirea, deci atunci s-a făcut nouă mântuire, şi S-a făcut viaţă, ni S-a făcut ispăşire”[23].

Împărtăşirea cu Sfintele Daruri este de fapt învierea spre viaţa veşnică, Darurile euharistice sunt bunătăţile vieţii viitoare pregătite de Dumnezeu celor care Îl iubesc pe El: „Trupul Domnului este trupul Maicii Domnului; iar împărtăşindu-ne de însuşi Trupul îndumnezeit al Domnul mărturisim şi credem că ne împărtăşim de viaţa veşnică, dacă nu-L mâncăm cu nevrednicie, şi în acest caz spre osânda noastră”[24].

Împărtăşirea cu vrednicie atrage după sine împroprierea a tot ceea ce Hristos a dăruit omului prin opera Sa mântuitoare, Euharistia este izvor al unei vieţi spirituale mereu sporite a credincioşilor, de putere în vederea spiritualizării lor, înţeleasă ca drum spre desăvârşire după asemănarea lui Hristos. Aşadar după vrednicie, credinciosul se uneşte cu Hristos, care este prezent cu trupul şi sângele Său în Euharistie, ridicându-l pe om, prin trupul Său la nivelul slavei Sale dumnezeieşti, făcându-l părtaş la dumnezeire.

După Sfântul Simeon Noul Teolog darurile euharistice nu sunt circumscrise într-un loc, ci ele aparţin veşniciei şi totodată înveşnicesc pe om, astfel participarea le Sfintele Taine înseamnă de fapt participarea la dumnezeire, la veşnicie. Şi pentru că Mântuitorul nostru Iisus Hristos a luat chip de rob ridicând astfel firea umană, a îndumnezeit-o, făcând-o părtaşă la comuniunea de iubire desăvârşită în Sfânta Treime, tot aşa prin Sfânta Împărtăşanie, primindu-L pe Hristos înăuntru nostru, ne facem părtaş la iubirea intratreimică, şi unindu-ne cu Fiul ne unim cu Tatăl în lumina iubitoare a Sfântului Duh: „Fiul lui Dumnezeu dezvăluie pe faţă că unirea pe care om fi realizat-o cu El prin împărtăşire este asemenea cu unirea şi viaţa pe care El o are cu Tatăl Său. Cu adevărat, după cum El este unit prin fire cu propriul Său Dumnezeu şi Tată, tot astfel, spune El, şi noi, după har, mâncând Trupul Său şi bând Sângele Său, suntem uniţi cu El şi trăim cu El”[25].

[22] *Ibidem*, Discursul 1şi 10, p. 139 şi 322.
[23] Sfântul Atanasie cel Mare, *Prima cuvântare împotriva arienilor*, col. Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, vol. 15, Ed.. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987, p. 320.
[24] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri...*, Discursul 1, p. 139.
[25] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri...*, Discursul 3, p. 201.

În Sfânta Euharistie ca taină se săvârşeşte permanent, se recapitulează în Sfânta Liturghie jertfa Mântuitorului Hristos, astfel Biserica se constituie şi se menţine permanent prin iubire, ca şi comunitate, unitate a celor ce au primit Duhul Sfânt prin sfânta Taină a Botezului. Biserica, ca trup mistic al lui Hristos şi ca prezenţă şi plenitudine de viaţă veşnică dumnezeiască în umanitatea restaurată, este permanent înnoită de către Hristos cel întrupat prin lucrarea Sfântului Duh.

Hristos este prezent real în Sfânta Euharistie cu trupul şi sângele Său sub chipul pâinii şi a vinului care în timpul Sfintei Liturghii prin puterea şi lucrarea Sfântului Duh sunt preschimbate în Trupul şi Sângele Mântuitorului, Duhul Sfânt fiind cel care dă viaţă şi care preschimbă totul în Lumină.

Duhul Sfânt este cel care ne curăţă de patimi, ne dă lumina harică prin Sfânta Euharistie, în aceasta fiind concentrată toată mântuirea noastră. Prin Sfânta Euharistie ne facem asemenea lui Hristos, imprimând în noi starea capabilă de jertfă, puterea învierii şi a slavei veşnice.

Sfântul Simeon Noul Teolog pune accent pe opoziţia văzut-nevăzut sau perceptibil-neperceptibil, atunci când vorbeşte despre împărtăşirea cu vrednicie sau nevrednicie. Astfel afirmă că Trupul şi Sângele euharistice devin pentru cei nevrednici în întregime duhovniceşti şi prin urmare neperceptibile: „Căci prin pocăinţă şi prin pâraie de lacrimi, făcându-mă părtaş unui trup îndumnezeit, ca de însuşi Dumnezeu devin eu însumi Dumnezeu în această unire negrăită”[26].

Prin Taina Sfintei Euharistii iubirea lui Dumnezeu se sălăşluieşte în sufletul omului, îndumnezeind făptura de lut, iar noi îndumnezeiţi fiind plini de iubire dumnezeiască luminăm şi viaţa celorlalţi, chemându-i şi pe ei la această comuniune, la asemănarea cu Dumnezeu. Jertfa Euharistică se va săvârşi în Biserică continuu până la cea de-a doua venire a Mântuitorului, însă până atunci vom primi arvuna vieţii veşnice şi ne vom împărtăşi deplin de aceasta în viaţa viitoare.

Sfântul Simeon leagă Taina Mărturisirii de Taina Preoţiei, astfel apartenenţa la succesiunea apostolică a preotului este atestată (confirmată) de prezenţa Sfântului Duh. Deşi Sfântul Simeon consideră preotul adevăratul săvârşitor al Sfintelor Taine, face totuşi o distincţie între puterea de a săvârşi slujbele şi aceea de a ierta păcatele, ultima presupunând harisme deosebite primite de la

[26] Idem, *Imne...*, Imnul 30, pp. 183-190.

Dumnezeu, care depăşesc darurile hirotoniei. Prin hirotonie, Sfântul Simeon afirmă că cel care devine preot devine un „om nou”, un om plin de lumina harului Duhului Sfânt care s-a pogorât la Cincizecime. Dacă toate celelalte taine sunt săvârşite în actul Sfintei Liturghii de către preot, Taina Spovedaniei poate fi săvârşită şi de către monahi, idee specifică la Sfântul Simeon.

Actele sacramentale sunt eficiente indiferent de condiţia morală a preotului, Sfântul Duh pogorându-se la Sfânta Liturghie pentru mulţimea credincioşilor aflaţi în Biserică. După cum observă şi Ioan Ică Jr. „actele sacramentale ale unui preot vor fi eficiente indiferent de condiţia virtuoasă sau nevirtuoasă, bună sau rea a sufletului său”[27]. Iată ce spune Sfântul referitor la starea morală a preotului: „Păziţi-vă bine de a vă închipui... că sunteţi duhovniceşti înainte de a fi primit pe Duhul Sfânt”[28]; „veghează deci te rog a nu-ţi lua niciodată asupră-ţi datoriile aproapelui, când eşti tu însuţi datornic cu ceva: să n-ai îndrăzneală de a da iertare fără a fi dobândit în inima ta pe Cel care ridică păcatul lumii”[29]. Ci „numai atunci (după chemarea dumnezeiască), plin de Duhul Sfânt, tu vei fi restaurat prin harul lui Dumnezeu pentru a fi judecător drept, pentru a judeca pe alţii, fiind confirmat spre aceasta din partea lui Dumnezeu prin duhul”[30]. Totuşi eficienţa Tainei indiferent de viaţa morală a preotului nu trebuie să-l facă pe acesta a se lipsi de o viaţă virtuoasă, ci atât preotul ca mijlocitor al cosmosului (al întregii lumi, din afara şi din Biserică), cât şi credincioşii trebuie să celebreze Sfânta Liturghie prin însăşi viaţa lor de zi cu zi, prin fiecare faptă şi fiecare gând şi cuvânt să slujească lui Dumnezeu. Aşadar în cadrul preoţiei se disting trei elemente de bază: ofrandă, jertfă şi dăruire de sine.

Spre deosebire de Sfântul Simeon, Sfântul Grigorie de Nazians susţine ideea că, atitudinea sacerdotală corectă, este că „nimeni nu poate lua parte la Sfânta Jertfă dacă nu s-a oferit mai întâi pe sine ca jertfă”[31]. Conform modelului slujirii arhiereşti a Mântuitorului Hristos, şi preotul trebuie să se aducă pe sine ca jertfă, printr-o viaţă virtuoasă, lucru ce trebuie extins ca „mir revărsat” asupra

[27] Ioan Ică Jr, *Viaţa...*, p. 425.
[28] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri...*, Discursul etic 6, p. 263.
[29] *Ibidem*, p. 264.
[30] *Ibidem*, p. 265. Viaţa preotului trebuie să fie o pildă vie pentru credincioşi, aşa cum spune şi Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Romani (12, 1), şi anume, că trebuie să ne înfăţişăm trupul ca pe o jertfă vie, să devenim ardere de tot, bine-plăcută lui Dumnezeu, ca închinare duhovnicească”.
[31] Sfântul Grigorie de Nazians, *Oratoria IIXCV*, apud Paul Evdochimov, *Femeia şi mântuirea lumii*, Ed. Cristiana, Bucureşti, 1995, p. 115.

credincioşilor. Fiecare preot fiind mai întâi preot pentru sine, iar mai apoi preot pentru ceilalţi în vederea mântuirii. Acest mod de a privi preoţia este conform principiului biblic „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi". Este vorba despre un respect obiectiv al propriei persoane, adică conştientizând „chipul lui Dumnezeu" din noi nu-l lăsăm pradă opacizării, ci îl exteriorizăm, înmulţindu-l asemenea talantului către ceilalţi.

Pentru Sfântul Simeon preoţia se legitimează în harul Duhului Sfânt transmis pe linie apostolică până astăzi. Fie hirotonit, fie doar monah cel care dezleagă păcatele trebuie să facă parte din succesiunea apostolică căci: „Potrivit succesiunii apostolice precum s-a spus Sfinţii Apostoli trimeteau această putere celor care mergeau să-şi ocupe scaunele, căci nimeni altul nu avea îndrăzneală să gândească la un asemenea lucru. Căci ucenicii Domnului păstrau cu strictețe acest drept al puterii lor"[32].

Apartenenţa la succesiunea apostolică este atestată de prezenţa harului Duhului Sfânt în aceşti săvârşitori adevăraţi ai tainelor. Aşadar, Sfântul Simeon face o oarecare distincţie între puterea de a săvârşi slujbele şi aceea de a ierta păcatele, ultima presupunând harisme deosebite primite de la Dumnezeu, care depăşesc darurile hirotoniei. Întâlnim acelaşi accent asupra caracterului conştient al posesiei harului, propriu Sfântul Simeon, fie că e vorba de experierea lui în rugăciunea individuală, fie în săvârşirea Tainelor Sfinte. Sfântul Simeon afirmă necesitatea pentru mântuire a Tainelor Bisericii săvârşite de un preot ce a ajuns un „om nou". Totuşi, putinţa de a ierta păcatele este dobândită de preoţi şi monahi cu o viaţă superioară celor ce pot săvârşi celelalte Taine. Calitatea de ucenic al lui Hristos, pnevmatofor prin definiţie stă la baza capacităţii de a dezlega păcatele. Este aici vorba de „două puneri de mâini", una omenească din partea oamenilor, cealaltă dumnezeiască prin Duhul Sfânt. Prima este făcută potrivit „unei forme prescrise"[33]. Această practică a iertării păcatelor fără a fi hirotonit preot a fost dată uitării şi nu mai este practicată, cu toate că ea nu a fost niciodată condamnată de Biserică.

Pentru Sfântul Simeon Tainele Sfinte sunt acte harismatice, scopul lor firesc era de a repune credinciosul într-o legătură autentică cu Hristos. Alături de rugăciune, Sfintele Taine sunt principalele vehicule ale harului Duhului Sfânt, care vin să zidească viaţa spirituală a creştinilor a cărui temelie a fost pusă prin harul

[32] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne...*, Epistola 1,pp. 305-317.
[33] B. Krivocheine, *op. cit.*, pp. 144-145.

Sfântului Botez, căci „este posibil pentru sfinţi ca în această lume nu numai să fie orientaţi şi pregătiţi pentru viaţa veşnică, ci chiar şi acum să trăiască şi să lucreze potrivit ei"[34]

Mesajul învăţăturilor Sfântului Simeon este în perfectă concordanţă cu învăţătura Sfintei Scripturi, a Sfintei Tradiţii, cuprinzând întreaga dogmă a Bisericii lui Hristos, o adevărată revelaţie a luminii dumnezeieşti trăită şi simţită de el încă din această viaţă. Fiecare om trebuie să caute această lumină dătătoare de viaţă, să dorească să ajungă la o întâlnire personală cu Hristos. Aşadar viaţa în Dumnezeu, Învierea şi Duhul Sfânt sunt în viziunea simeoniană realităţi care trebuie trăite şi simţite cu toată fiinţa, o participare totală, conştientă la comuniunea cu Hristos.

Ceea ce este însă specific Sfântului Simeon este faptul că această trăire, această participare la Hristos, trebuie să existe urgent, neapărat, fiind imperios necesară pentru mântuire şi mai ales cere consecvenţă, hotărâre în urmarea căii către Hristos.

Abstract

The message of Saint Simeon's teaching is in perfect harmony with the Holly Bible, of Holly Tradition. It contains the entire dogme of Jesus Christ, a real revelation of God light leaved and felt by him even during his life. Each person should search this light which gives life and everybody should desire to aim at a personal contact with God. So, the life leaved in God, the Resurrection and the Holly Spirit are in Saint Simeon's oppinion, realities that must be leaved and felt with from the bottom of the heart, with a total involvement, aware of the communion with the Jesus Christ.

What is special at Saint Simeon is the fact that this emotion, this involvement in God must truly exist. It is imperious necesar for salvation and it especially claim determination in the following of the way to God.

[34] Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos,* studiu introductiv şi trad. de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001, pp. 21-28.

MISTERELE GRECIEI ANTICE

de Nicolae MORAR

Lupta omului cu suferința (fizică şi psihică) şi dorința de a întâmpina liniştit moartea se înscriu în rândul preocupărilor majore ale umanității, iar teoretizările şi metodele alese ca paleativ diferă de la o etno-spiritualitate la alta. Important şi interesant este faptul că, fie că este vorba despre credințe de mult apuse, fie că discuția vizează credințe cu o tradiție vie, şi unele şi altele au consacrat sau consacră un interes deosebit îmbunătățirii destinului istoric al omului. Plecând de la aceste remarci, în cele ce urmează vom proceda la un studiu menit să releve conținutul doctrinar şi specificul ritual a trei dintre curentele religioase ale Greciei antice (misterele eleusiene, dionisiace şi orfice). Scopul studiului este acela de a arăta faptul că, dornic de confort existențial şi post-existențial, grecul religios, prin însuşirea unei învățături şi prin practicarea anumitor rituri, a propus convivului său măcinat de spaime şi de incertitudini un stil de viață şi un mod de gândire excelsic[1].

I. Misterele eleusiene

Grecia secolelor VI-V în. Hr. a fost afectată de o puternică criză morală: pe de o parte nemulțumirea a fost provocată de exacerbarea antropomorfismului homeric şi hesiodian, iar pe de altă parte, de comportamentul noilor îmbogățiți din comerț, adepți ai unei politici opresive atât față de vechea nobilime, cât şi față de popor. Situația în discuție a dus la puternice reacții sociale, precum şi la apariția unor forme noi de credințe şi rituri, opuse doctrinei şi cultului oficial. Mai mult sau mai puțin închise şi secrete, noile doctrine şi grupări aveau să fie însă integrate, parțial sau în întregime, cultului civic. Pledoaria noilor curente în favoarea contactului direct, intim, cu Divinitatea şi a discursului acestora despre accesul omului la fericire prin descoperirea prezenței părții divine din propria sa natură au contribuit la reformarea majoră a religiei grecești[2]. Nefiind contrare religiei oficiale nici în privința credințelor, nici a practicilor, misterele

[1] O. Castel, *La fête de Paques dans l'Église des Pères*, Paris, 1963, pp. 25-30.
[2] J. P. Vernant, *Mit şi religie în Grecia Antică*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1995, p. 75.

au avut darul de a suplini nevoile spirituale ale credincioşilor pentru care religia civică îşi pierduse semnificaţia[3].

Exemplare prin prestigiul şi iradierea lor, *Misterele de la Eleusis* sunt creditate de specialişti drept primul ansamblu doctrinar şi cultual grec bine delimitat şi cu o recunoaştere oficială incontestabilă[4].

Sub aspect doctrinar, la baza misterelor eleusiene a stat mitul demetrian. Conform acestuia, Persefona, fiica Demetrei, a fost răpită de Hades, zeul Infernului. Nelegiuirea zeului subteran a produs o suferinţă profundă Demetrei, care a părăsit Olimpul, pornind, sub chipul unei femei bătrâne, în căutarea fiicei sale. În timpul peregrinării, Demeter s-a oprit la Eleusis, unde a fost bine primită de către fiicele regelui, care au găzduit-o la Metaneira, mama lor. Conducându-se după principii ascetice (aşa cum aveau să procedeze mai târziu candidaţii la iniţierea de la Eleusis), Zeiţa a refuzat să bea vinul ospitalităţii oferit de gazdă, recomandându-i acesteia consumul *kykeonul*-ului, licoarea sacră a misterelor: un amestec de făină, apă şi mentă. Impresionată de austeritatea interlocutoarei sale, Metaneira a angajat-o ca doica a fiului său, Demofon. Fără ştirea mamei, zeiţa a încercat să-i dea copilului nemurirea, frecându-l cu ambrozie şi ascunzându-l, pe timpul nopţii, în foc ca pe un tăciune. Într-o noapte, Metaneira a surprins-o pe zeiţă în timp ce-l ţinea pe Demofon în jăratic şi a ţipat de spaimă. Demeter a fost afectată de lipsa de credinţă a reginei, fapt pentru care a abandonat încercarea de zeificare a lui Demofon. O dată anulat procesul de deificare, zeiţa şi-a reluate înfăţişarea divină: „Vorbele-acestea spunând, îşi schimbă zeiţa statura/ Şi-şi leapădă bătrâneţea iar în jur frumuseţea în valuri/ Şi miros îmbătător de prin văluri plutea împrejuru-i/ Trupu-i nemuritor răspândind strălucirea zeiască”[5]. Totodată, a întocmit planul templului eleusian şi a poruncit zidirea lui.

Odată finalizat sanctuarul, Demeter s-a retras înăuntru, mistuită de dorul fiicei sale. O secetă cumplită a început să pârjolească pământul şi, în ciuda insistenţelor lui Zeus, zeiţa a refuzat să intervină salvator. Profitând de ocazia ivită, a condiţionat înlăturarea efectelor calamităţii cu eliberarea de către Hades a fiicei sale. În circumstanţele

[3] *Ibidem*, p. 77.

[4] Aluziile indignate ale Părinţilor Bisericii, dintre care unii, precum Clement din Alexandria, primiseră poate ei înşişi iniţierea eleusină înainte de-a se converti la creştinism, formează izvorul principal pentru cunoaşterea misterelor a căror secret a fost foarte bine păstrat de-a lungul veacurilor.

[5] R. Flaceliere, *Istoria literară a Greciei Antice*, Ed. Univers, Bucureşti, 1970, p. 105.

date, Hades s-a văzut nevoit s-o elibereze pe Persefona, nu înainte însă de-a o fi silit să înghită o sămânţă de rodie, fapt pentru care, timp de patru luni, în fiecare an, avea să se reîntoarcă la soţul ei – tema mitică în discuţie sugerează faptul că cel ce gustă din realităţile lumii de dincolo nu va mai reveni pentru totdeauna printre cei vii. Regăsindu-şi fiica, Demeter a acceptat să se reîntoarcă în lumea zeilor, nu înainte de a fi fixat şi transmis tipicul ritualurilor mistice lui Triptolemos, Diocles, Eumolpus şi lui Celeus şi de a fi acoperit pământul cu verdeaţă.

Importanţa atitudinii Demetrei reiese dintr-un text encomiastic socratian: „Când, după răpirea Corei – afirmă înţeleptul atenian – , Demetra, căutând-o, a ajuns la noi, s-a arătat binevoitoare faţă de strămoşii noştri care i-au făcut servicii despre care doar iniţiaţii au dreptul să audă vorbindu-se. Ea i-a răsplătit atunci cu două daruri, cele mai de preţ din câte sunt: agricultura, ce ne-a îngăduit să trăim altfel decât sălbăticiunile, şi misterele, care fac pe credincioşi să nutrească speranţe încurajatoare despre ce-i aşteaptă la capătul vieţii şi în eternitatea veacurilor”[6].

Dacă despre doctrina eleusiană nu se cunosc foarte multe amănunte, aspectul social, netainic, al acestor ceremonii este mult mai bine cunoscut. Din surse antice aflăm, de exemplu, faptul că ele erau orânduite de preoţi aparţinând, prin tradiţie, celor două mari familii eleusiene: *hierofantul* (cel ce arată obiectele sacre), celei a *eumolpizilor*, iar *doduhul* şi *crainicul* sacru, celei a *kerikyzilor*. Şi din aceleaşi izvoare aflăm date despre practicile cultuale şi calendarul ceremonial.

Pornind de la aceste informaţii, putem constata faptul că ceremoniilor eleusiene erau complexe, împărţindu-se în *Micile Mistere*, celebrate în februarie la Agra, un cartier mărginaş al Atenei, situat pe malul râului Ilisos, şi *Marile Mistere*, desfăşurate la sfârşitul lui septembrie. Dacă primele durau puţin timp, ultimele se întindeau pe durata a mai multor zile, cuprinzând defilări, baia în mare la Pireu a mistilor, purificări, rugăciuni publice, deplasarea în procesiune de la Atena la Eleusis pe Calea Sacră, veghea de noapte în jurul sanctuarului celor două zeiţe, sacrificiul solemn şi iniţierea propriu-zisă, al cărei act culminant consta în viziunea supremă, *epopteia*, eveniment accesibil numai celor care fuseseră iniţiaţi cu un an înainte. Acesta se desfăşura într-o sală specială, numită

[6] Platon, *Apologia lui Socrate*, în *Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974, IV, 28.

pelestrion. În centrul acesteia se afla o construcție mică, numită *anactoron*, un fel de „sfântă a sfintelor", ce adăpostea obiectele sacre[7].

Ceremoniile agrare şi în special cele ale fecundității au deținut un rol esențial. *Mysti*-ului i se dădea să țină în mână obiectele sacre şi să recite formule legate de simbolistica sexuală. Apoi se prezenta un spectacol simbolic, un fel de dramă sacră, ce evoca îndurerata căutare a Demetrei, umblând după fiica ei dispărută, cât şi diverse alte scene, printre care se număra şi o hierogamie, un ritual consacrat fecundității.

Caracterul criptic al riturilor mistice face greu înțeles faptul cum reuşeau astfel de rituri să ofere asistenței o existență mai bună pe lumea cealaltă. Poate pur şi simplu faptul că prin participarea la cult fiica Demetrei, Persefona, soția celui ce domnea peste Infern (zeul Hades) lua sub protectorat pe inițiați, întărea credința acestora în buna lor primire pe acel tărâm. Cert rămâne însă faptul că experiențele mistice s-au bucurat de o apreciere pozitivă în rândul vechilor greci. Astfel, textele care se referă la mistere insistă asupra efectului deosebit al acestora asupra *myst*-ilor. „Fericit cel ce a văzut – scria Pindar – aceasta înainte de a pleca sub pământ! El cunoaşte sfârşitul vieții! El îi cunoaşte începutul!"[8], iar Sofocle redă în cuvinte la fel de admirative efectele produse de mistere în universul spiritual al inițiaților: „O, de trei ori fericiți sunt acei muritori care după ce au contemplat aceste mistere au plecat la Hades; numai ei vor putea trăi; pentru ceilalți totul va fi suferință"[9]. Cu alte cuvinte, în urma celor văzute la Eleusis, sufletul inițiatului se bucura după moarte de o existență fericită: în lumea de dincolo, el nu avea să fie o umbră tristă şi decăzută, lipsită de forță şi de memorie, condiție temută de eroii homerici[10].

O astfel de convingere răzbate şi în opera lui Aristofan, poetul aducând în scenă un cor de inițiați care dansează voioşi pe pajiştile de dincolo de mormânt, unde soarele îşi revarsă vesel lumina doar pentru ei, fiindcă au fost inițiați şi s-au purtat cum se cuvine atât față de străini, cât şi față de concetățenii

[7] F. Chamoux, *Civilizația greacă în epocile arhaică şi clasică*, vol. I, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1985, p. 244.
[8] Threnoi, Fr. 10. Ap. R. Flaceliere, *Idem.*
[9] R. Flaceliere, *Idem.*
[10] M. Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, vol. I, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 289.

lor[11]. Informații asemănătoare apar în scrierile lui Eschil[12], fapt pentru care acesta, aşa cum mărturiseşte Aristotel, s-a aflat în situația de a-şi pierde viața, atenienii acuzându-l că ar fi desacralizat anumite secrete eleusiene[13].

Unii istorici sunt convinşi că la Eleusis nu a existat nici o învățătură, nimic care să semene unei doctrine ezoterice. Ei consideră fundamentală mărturia lui Aristotel, care afirmă că cei inițiați nu trebuiau să învețe ceva anume, ci să încerce emoții deosebite, să fie aduşi în stări excepționale. Plutarh, referindu-se la starea inițiaților, remarca în schimb faptul că aceştia treceau de la angoasă la încântare şi că acea stare era obținută prin „dromena", fapte jucate şi mimate, prin „legomena", formule rituale pronunțate şi prin *deiknymena*, lucruri arătate şi eschivate[14].

Atenți la nuanțele autorilor citați, am putea afirma că trăirile misticilor aveau legătură cu suferințele Demetrei, cu coborârea Persefonei în lumea infernală sau cu încercările la care urma să fie supus sufletul imediat după moarte – rătăcirea în întuneric, respectiv întâlnirea cu o lumină miraculoasă, în strălucirea căreia putea descoperi locuri încântătoare.

II. Misterele dionisiace

De o atenție deosebită s-au bucurat şi misterele consacrate zeului Dionysos. Divinitate de origine tracă, Dionysos a fost asimilat de greci încă din epoca miceniană, popularitatea deosebită a cultului său coincizând cu epoca arhaică.

Conform miticii elene, Dionysos s-ar fi născut din Zeus şi prințesa Semela. Atinsă de gelozie, Hera, soția lui Zeus, şi-a lovit rivala cu un fulger, Semela născând înainte de termen. Amenințat cu moartea, fătul a fost salvat de Zeus, care şi-a cusut pruncul în coapsă. După câteva luni, Dionysos a venit pe lume. Aflând de naşterea copilului, Hera i-a trimis pe Titani să-l ucidă. Ademenindu-l cu nişte jucării, aceştia au reuşit să-l prindă, după care i-au sfârtecat trupul, fierbând bucățile de carne într-un cazan. Mişcate de tragedie, Atena, Rhea sau

[11] Aristofan, *Broaştele*, traducere de Ioan Bileţchi Albescu, Tipografia „România Nouă", Bucureşti, 1925, v. 454-459.
[12] Eschil, *Arcaşii, Preotesele, Ifigenia* şi *Sisif.*
[13] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, III.
[14] M. Eliade, *op. cit.*, p. 292.

Demeter au salvat inima pruncului, iar Zeus l-a readus la viață, după care i-a sancționat aspru pe ucigași, trăsnindu-i.

Comentând mitul dionisiac, autorii antici asociază cele trei momente majore din biografia lui Dionysos cu trei nașteri: prima, din pântecul mamei sale; a doua, din coapsa lui Zeu, iar a treia, din moarte, în urma intervenției ființelor divine[15]. Deși nu a aparținut de drept panteonului olimpian întrucât s-a născut dintr-o muritoare, cele trei nașterii prin care a trecut i-au schimbat radical condiția ontologică: pe lângă faptul că a dobândit un loc în rândul zeilor, Dionysos a reușit să schimbate însăși natura mamei sale, făcând-o nemuritoare.

Dincolo de elementele fabulatorii, referitoare la coborârea lui Dionysos în infern și revenirea sa printre cei vii, suntem datori să reținem un alt fapt important și anume acela că Dionysos a fost adorat ca duh al naturii, ca zeu al vegetației și a bucuriei vieții – în reprezentările imagistice, Dionysos apare în infern înconjurat de o ceată veselă și zgomotoasă de satiri, fauni, sileni și nimfe, dansând. Aceste aspecte nu sunt întâmplătoare. Rolul lor este deosebit de sugestiv, deoarece relevă dimensiunea psihologică a fenomenului, mai precis convingerea vechilor greci în capacitatea misterelor dionisiace de a produce mereu o reală înnoire în viața lor spirituală. Despre atitudinea în discuție dau mărturie însăși riturile dionisiace.

Riturile consacrate lui Dionysos se desfășurau pe timpul nopții, în munți și prin păduri. Adepții, încununați cu coroane de iederă, se excitau cu dansuri sălbatice și cu vin, consumat în cantități considerabile, în cadrul unei ceremonii cultual-sacramentală. Atingând starea de delir, femeile prindeau și sfâșiau, de vii, animale, consumându-le imediat carnea crudă, cu sentimentul că se împărtășesc cu însuși trupul zeului.

În alte ceremonii, Dionysos era prezentat ca zeu al fertilității și al morții. Așa se face că, în cadrul *anthestariilor*, celebrate în lunile februarie-martie, ziua a treia era închinată morților și *kere*-lor, purtătoare de influențe malefice din Infern. În acea zi se făceau rugăciuni pentru morți, dar se pregătea și o *panspermie*, o fiertură din diferite semințe, care trebuia consumată înaintea nopții. Cum acest scenariu cultual este atestat la toate civilizațiile agricole, miturile universale îl prezintă drept fundament al credinței în capacitatea morților și a puterilor lumii de

[15] Epicureul Philodemos, contemporan cu Cicero. Ap. F. Chamoux, *op. cit.*, p. 364.

dincolo de a guverna rodnicia și bogăția pământului. Prezența în ritualul dionisiac a *panspermiei* îmbogățește semnificația acestuia: prezența licorii sacre sugerează faptul că nu numai pământu se bucură de acțiunea misterioasă a zeului, ci și omul însuși, *panspermia* conferind credinciosului pe lângă procreativitate și vitalitate, noi energii spirituale[16].

Potrivit cercetătorilor, nebunia „sfântă" colectivă elibera psihicul de toate inhibițiile și dădea adepților convingerea mistică de uniune cu Divinitatea, de renaștere, de început al unei vieți noi[17]. Credința în revenirea periodică a morților printre cei vii, erotismul și beția, nebunia și extazul dezvăluie faptul că Dionysos a fost o divinitate radical diferită de olimpieni, o divinitate mai accesibilă. Pe lângă faptul că omul de rând se putea apropia mult mai ușor de acest zeu, el reușea să-l încorporeze consumând carnea crudă a animalelor ucise sau băutura sacră. În plus, extazul atins era o certitudine a faptului că, prin participarea la mistere și prin practicarea riturilor, fidelul putea depăși nefericita condiție existențială[18].

III. Misterele orfice

Alături de misterele de la Eleusis, și, într-o oarecare măsură, înrudite cu cultul lui Dionysos, sunt misterele orfice (nume derivă de la legendarul Orfeu) – informațiile despre orfism provin de la un număr destul de mare de autori din diverse epoci. (Cea mai veche mărturie o avem de pe la mijlocul sec. V în. Hr. și i-o datorăm lui Herodot, care, într-un pasaj, evocă identitatea între un obicei funerar egiptean și un rit orfic, vrând, probabil, să arate influența Egiptului Antic asupra religiei elene.)[19].

Legenda afirmă că Orfeu ar fi fost cântăreț din Tracia, fiu al muzei Caliope și al lui Apollo. După o altă versiune, mai des întâlnită, Orfeu s-ar fi născut din fluviul trac Oeagros, înainte de Homer. Legenda mai istorisește despre moartea soției sale Euridice, coborârea lui Orfeu în lumea umbrelor pentru a o elibera; efectul produs de cântecul său fermecat asupra

[16] J. P. Vernant, *op. cit.*, pp. 90-98.
[17] O. Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1984, p. 504.
[18] M. Eliade, *op. cit.*, p. 366.
[19] Herodot, *Istorii...*, 11, 81. Despre Orfeu unii cercetători pretind că nu ar fi decât o personificare a religiei orfice, eroul fiind o construcție imaginară a *orphoi*-lor, trăitori însinguraţi.

stăpânului Infernului; decizia zeului lumii subpământene de a-i reda consoarta; pierderea definitivă a acesteia din cauza neîncrederii sale în făgăduința ființei divine; călătoria sa cu argonauții, eroii care au adus „lâna de aur" din Colhida; moartea sa provocată de menade (preotesele lui Dionysos) și evenimentele miraculoase care au urmat acesteia – desprins de trup, capul lui Orfeu a plutit pe mare și a început să cânte și să prorocească[20].

Așa cum se poate constata, biografia fabuloasă a lui Orfeu nu este unică, între aceasta și legendara viață a lui Dionysos existând similitudini incontestabile. Asemenea lui Dionysos, Orfeu a avut parte de un sfârșit tragic, trupul său fiind mutilat de bacante, fapt ce i-a făcut pe mulți analiști să considere orfismul drept o reformă a cultului dionisiac. Dincolo de aceste asemănări, este potrivit să arătăm faptul că orfismul a fost o mișcare religioasă criptică, cu asociații secrete numite „thiaze", cu o întreagă literatură (celebrele imnuri orfice), cu o teogonie, o cosmogonie și o antropogeneză bine articulate, precum și cu o interesantă doctrină a salvării sufletului după moarte[21].

Potrivit învățăturii orfice, sufletul omului este de origine divină, făptura umană ivindu-se din cenușa Titanilor, arși de fulgerul lui Zeus ca pedeapsă pentru devorarea zeului Dionysos. Potrivit orficilor, consubstanțialitatea cu Titanii a fost factorul care a facilitat livrarea către om a *prescripțiilor sfinte = hieroi logoi*, recomandări care, odată urmate, salvează ființa umană de la noi renașteri.

Doctrina orfică arată că chiar dacă omul ar încerca să-și elibereze spiritul sinucigându-se, datorită impurității acesta va fi silit să se încarneze într-un alt trup. Derularea acestui ciclu de renașteri este veșnică pentru neinițiați, în timp ce pentru inșii care cunosc învățătura salvatoare este temporală; în plus, acestora din urmă li se deschide calea spre mântuire.

Orficul, potrivit normelor riguroase decretate de profet, era dator să ducă o viață de abstinență și renunțare, fiindu-i oprită întrebuințarea hranei de origine animală și îngroparea morților în veșminte de lână, întrucât se considera că folosirea

[20] M. Țâțu, *Orfeu. Notă introductivă,* în *Filozofia greacă până la Platon*, vol. I, partea întâia, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 49-50.
[21] A. Boulanger, *Orfeu*, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 15. Părintelui istoriei îi urmează filosofii eleni – Platon, Aristotel și Eudemos –, care aduc lămuriri asupra doctrinei orfice și citate din poemele atribuite enigmaticului liric grec.

elementelor de acest fel în folos personal constituia o sfidare a vieții universale. Printr-un astfel de comportament se aprecia că sufletul se purifica și se elibera pentru totdeauna din chingile terestre. Cum însă drumul care duce spre lumea de dincolo e presărat cu ispite și primejdii, pentru a fi pregătit să le ocolească sau să le învingă, sufletul avea datoria să cunoască anumite formule salvatoare[22].

Una din aceste tăblițe, sub forma unei lamele de aur de (5 x 1,5 cm), conține textul unei scurte poezii: „La dreapta palatului lui Hades tu vei găsi izvorul, iar lângă el se află dalbul chiparos./ De-acest izvor cată să nu te apropii!/ Găsi-vei mai departe unda rece din lacul/ Amintirii ce se scurge și paznicii se țin asupră-i./ De ce-ai venit, vor întreba aceștia/ Tu spune-le adevărul pe de-a-ntregul./ Să zici: al Gliei fiu și-al bolții înstelate eu sunt./ Mi-e numele stelar. De sete mi-e gâtul uscat./ Din ăst izvor lăsați-mă să beau!" O tabletă analoagă ne dă continuarea: „Ei îți vor îngădui să bei din izvorul sfânt/ Și-atunci printre ceilalți eroi domni-vei"[23]. Tableta este o călăuză pe care defunctul a lut-o în călătoria sa dincolo de mormânt. Conformându-se recomandărilor conținute, sufletului i se oferea șansa să dobândească în mod sigur fericirea eternă.

Pe o altă tăbliță se pot citi cuvintele pe care inițiatul trebuie să le adreseze zeilor infernali: „Vin din tagma celor neprihăniți, o preacurată stăpână a Infernului Eucles, Eubuleus și voi ceilalți zei nemuritori./ Căci sunt mândru să fac parte din stirpea voastră preafericită./ Însă m-a doborât soarta și ceilalți zei nemuritori.../ Am țâșnit afară din ciclul suferințelor grele și al durerilor și mi-am avântat cu iuțeală către coroana râvnită./ Mi-am aflat adăpost la sânul Doamnei, regina Infernului". Iar zeița răspunde: „O, norocosule, o preafericitule! Din om, cum erai, iată-te zeu!"[24].

Cultul orfic a avut o durată relativ lungă, până în secolul al VI-lea d. Hr. influențând pe lângă numeroși autori greci, chiar și ritualul creștin și iconografia creștină. Cu toate acestea între orfism și creștinism există diferențe fundamentale care au fost ilustrate de I. G. Coman, W. Guthrie, dar mai ales A. Boulanger.

[22] Aceste îndrumări de comportare morală au fost găsite în Creta și Italia meridională, scrise pe mici plăci de aur, pe care în mormânt defunctul le avea atârnate de gât ca niște amulete. Totuși, după părerea lui Boulanger tăblițele nu sunt orfice în mod cert, iar cele mai vechi nu depășesc sec. IV în. Hr. *Ibidem*, p. 32.
[23] Ap. F. Chamoux, *op. cit.*, p. 242.
[24] A. Boulanger, *op. cit.*, p. 32.

Dincolo de polemici, ceea ce considerăm deosebit de interesant este faptul, că la sfârşitul iniţierii, credinciosul participant la vechile mistere greceşti avea sentimentul că, spiritual, a fost schimbat şi că, din acel moment, se afla într-o relaţie specială cu Divinitatea. Sentimentul că, prin experienţa mistică, insul devenea un *ales* şi că, în această viaţă şi în cea de dincolo de mormânt, se bucura de o condiţie radical diferită de cea a neiniţiaţilor, este esenţial din perspectiva cercetării noastre. O astfel de experienţă relevă faptul că, fără a produce o ruptură între vechi şi nou, misterele i-au pus pe vechii greci în situaţia de a alege între destinul inexorabil şi destinul istoric. Chiar dacă pofta nesăţioasă de carne a nemilosului Kronos (destinul inexorabil) nu a putut fi nimicită, prin asumarea destinului istoric, actele şi faptele omului credincios au făcut posibilă ivirea eudaimoniei, optimismul luând locul, atâta cât s-a putut, pesimismului. Deşi pare o prefăcătorie, maniera misterelor de a acţiona asupra conştiinţei umane poate fi considerată autentic religioasă, urmând rigorile mesajului revelator natural.

Résumé

Le combat de l'home avec la souffrence'(phisique et psihique) et le désire de rencontre dans la tranquilité la mort font partie parmi les preocupation majores du l'humanité, par contre les téories et les metodes qui sont choisi du façon paleativ differ d'une religion a une autre.Important et interssent est le faite que, soi que on parle de croiyance trés anciénnes , soit que la discution vise des croiyance avec une tradition vivante, les une et les autres ont consacres ou conssacre un intéres majeur pour ameliorer le déstin istorique du l'home. En partan de ces remarques, j'ai procedé a un étude qui nous amen a révéler le contenu doctrinaire et le specifique rituel de trois courents religieus apartenant a la Grece antique(les misteres eleusiene,dioniciace et orfice). Le but de c'est étude est de monttre le faite que, desirent de sont conffort exisistentiel et post-existentiel le grec régligieu, par l'aprentisment d'une aprentisage et par la pratique des rites specifiques avait propose sont convive eroder du peur et des incertitudes a un styl de vie et un mode superieur de penser.

PSIHOTERAPIE ŞI DUHOVNICIE: DELIMITARE A COMPETENŢELOR

de Eugen Jurca

I.1. Teologie pastorală, psihologie pastorală, medicină pastorală

Până nu demult, în şcoala noastră de teologie nu exista decât disciplina **(teologie) pastorală**, care se rezuma la expunerea unor „metode", ce puteau duce la nişte contacte superficiale şi sporadice cu enoriaşii, pretextate de aşa-zisele „vizite pastorale" ori de anumite servicii religioase, precum şi la alte câteva mijloace şi strategii „timide" de pastoraţie individuală sau colectivă. Din păcate, lucrurile nu stau cu mult mai bine nici în prezent, deşi există pe alocuri semne evidente de primenire, în bună parte datorate tinerilor specializaţi în şcolile occidentale[1].

Treptat, o nouă viziune şi metodologie pastorală tind să se insinueze şi în spaţiul nostru de reflecţie şi slujire, detaşat de spiritul „pastoral" (pimenic) tradiţional, cu reverberaţii „gregare", de „turmă" amorfă şi impersonală de „păstoriţi mânaţi" din urmă către „locurile cu verdeaţă" ale făgăduinţelor eshatologice. „Turma" a evoluat. Unii „păstori" nostalgici nu mai pot ţine pasul cu nărăvaşele „mioare" din „spaţiul carpato-danubiano-pontic", în „transhumanţa" spre „plaiurile" culturii europene, ce nu pot tolera orgolii găunoase, pretenţii nejustificate şi inadaptare la nou. Exigenţele actuale sunt tot mai nuanţate şi, în contextul schimbărilor rapide ale societăţii, cât se poate de bine justificate. Nu se cade să le ignorăm.

Spre deosebire de practica răsăriteană – o afirmăm fără patimă: dar cu regret şi... totuşi cu speranţă! – teologia catolică, dintotdeauna mai pragmatică şi „multifuncţională", a cunoscut diverse tipuri de pastorală, precum cea a muncii, a intelectualilor, a copiilor, a tineretului, a celor de vârsta a treia, a bolnavilor; există şcoli, institute de teologie cu finalităţi pastorale[2], programe (proiecte) pastorale şi misionare, de maximă acurateţe şi actualitate, ca să nu mai vorbim de un adevărat munte bibliografic: manuale, enciclopedii,

---

[1] Ca argument în favoarea acestei noi viziuni pastorale interdisciplinare, vezi *Pastorala – concretizarea vocaţiei interdisciplinare a teologiei*, în *„Teologie pastorală sau „pastoralitate" a teologiei"*, introducere la arhim. Teofil Tia, *Elemente de Pastorală Misionară pentru o societate post-ideologică*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.

[2] Alois Bişoc, *Introducere în teologia pastorală*, Ed. Sapientia, Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi, 2002, p. 17.

dicţionare, volume, studii şi articole, apărute în occident. Nicidecum de ignorat este şi cealaltă zonă din spaţiul pastoral-misionar creştin: cultura protestantă şi cea neoprotestantă.

Astăzi, teologia pastorală occidentală, ca domeniu al teologiei practice, este foarte atentă la întrebările şi problematica abordată de ştiinţele umane: psihologie, filosofie, psiho/pedagogie, antropologie, sociologie, psihologie socială, psihoterapie, psihiatrie ş.a.m.d. Nu puţine publicaţii teologic-pastorale recente, expresii ale colaborării unor experţi în diverse discipline, adoptă modelele: *multidisciplinar*, *interdisciplinar*, *metadisciplinar* (*transdisciplinar*)[3].

Într-un asemenea context, dincolo de simpla viziune teologică pastorală s-a născut **psihologia pastorală**, ca o adevărată „ţară necunoscută"[4], ce încă tatonează terenul unor punţi fiabile şi pertinente între cei doi versanţi: *teologie* (pastorală) şi *psihologie* (prevalent clinică). Puternic impulsionată din anii Conciliului II Vatican (1960-65), psihologia pastorală îşi găseşte în vremurile noastre din ce în ce mai mult credit nu numai în spaţiul catolic, ci şi la noi, pornind de la simplul considerent că nu putem separa, în mod radical, dimensiunea spirituală a fiinţei umane de cele: somatică şi psihologică. *Psihologia pastorală* reprezintă o *disciplină de graniţă*, situată în perimetrul dialogului interdisciplinar dintre *teologia pastorală* şi *psihologie*.

Ea poate fi definită ca un ansamblu de cunoştinţe şi aplicaţii la acţiunea pastorală a acelor contribuţii derivate din ştiinţele psihologice şi ale comportamentului, cu scopul de a susţine şi ajuta procesul de dezvoltare personală şi maturizare creştină[5]. Dacă obiectul pastoralei, ca disciplină de teologie practică, îl constituie „metodologia" întâlnirii – în condiţii de *normalitate* – cu Dumnezeu, prin slujirea concretă a semenilor, în cazul psihologiei pastorale, în afara tematicii personologice, sunt abordate subiecte de interes clinic, din sfera *problematicului* de natură psihologică (ex. imaturitate psihologică, culpabilitate, scrupulozitate, obsesivitate, anxietate, nevroticism etc.) întâlnit în manifestări aparent religioase.

[3] Mario Midali, *Teologia pastorale*, şi *Teologia pastorale e scienze*, în Instituto di Teologia Pastorale. Università Pontificia Salesiana (Roma), *Dizionario di pastorale giovanile*, a cura di Mario Midali e Riccardo Tonelli, Editrice Elle Di Ci, Leuman (Torino), 1992, pp. 1176-1196.

[4] Isidor Baumgartner, *Psicologia pastorale*, Ed. Borla, Roma, 1993, p. 11.

[5] Alessandro M. Ravaglioli, *Psicologia pastorale*, în *Enciclopedia di pastorale. Fondamenti*, vol. 1, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1992, p. 485.

Pe criteriul *gradualităţii*, putem înţelege câmpul de preocupare al celei de a treia discipline, **medicina pastorală**[6], care, fără a se substitui *psihiatriei (clinice)* şi tratamentelor ei specifice, caută să pună în atenţia clericilor *problematica psihopatologică*, tocmai pentru a putea distinge anumite manifestări şi comportamente de natură *psihotică*, de anumite experienţe religioase supra/naturale, cu care acestea pot fi lesne confundate (ex. un delir mistic, halucinaţie versus viziune/apariţie sacră), în cazul absenţei unei culturi sau formări psihologice, psihoterapeutice sau psihiatrice. În afara orientării către cler, există şi o altă direcţie a acestei discipline îndreptate către pastorala bolnavilor mintali din instituţiile psihiatrice[7].

I.2. *Pastoral counseling* şi *teologia sanitaria*

Dubla specializare: *teologie pastorală* şi *formarea clinică* a păstorului s-a bucurat de un mare succes în mediile nordamericane, dar nu a întârziat să se insereze şi în mentalitatea europeană. În acest spaţiu a pătruns prin anii '60 (anii Conciliului II Vatican), prin personalităţi ca: R. Hostie, A. Godin (Franţa), W. Zijlstra, F. Haarsma, H. Andriessen (Olanda), D. Stollberg, M. Klessmann, W. Becker, H. Harsch, H. J. Clinebell, J. Swcharfenberg, H. Ch. Piper, Y. Spiegel) sau prin creearea unor centre de *clinical pastoral training* în Anglia şi Elveţia[8].

De atunci, mai ales în ultimii ani, asistăm la o adevărată explozie de studii şi opere interdisciplinare, centre de formare etc., cu dublu profil: psihologie pastorală – consiliere

[6] În acest sens vezi Albert Niedermeyer, *Compendium der Pastoralmedizin*, Verlag Herder, Wien, 1953, în trad. it. de G.M. Merlo: *Compendio di medicina pastorale*, Ed. Marietti, Casale, 1955; André Godin, *Guide à l'usage du clergé pour discerner les troubles mentaux*, Oeuvre des Tracts, Bruxelles, în trad. it. de M. Castiglioni: *Per individuare i disturbi mentali. Guida ad uso del Clero*, Instituto „La Casa", Milano, 1966; Nicolae Balcă, *Aspectul patologic al persoanei umane şi pastoraţia religioasă*, în rev. „Studii Teologice", anul VII (1955), nr. 7-8, pp. 489-510; .

[7] Există, printre altele, şi o teză de doctorat pe o asemenea temă, susţinută în 1981 de Frère Waldebert, la Facultatea de Ştiinţele Educaţiei a Universităţii Salesiene din Roma: *Orientations pastorales pour adultes handicapés mentaux résidant dans les hôpitaux psychiatriques*, apud Fernand Devestel, *Projet de direction pastorale pour adultes handicapés mentaux en institutions psychiatriques*, în rev. „Lumen vitae", anul XXXVI (1981), nr. 3, p. 313.

[8] Mario Midali, *Teologia pastorale (correnti)*, în Instituto di Teologia Pastorale. Università Pontificia Salesiana (Roma), *Dizionario di pastorale giovanile..*, p. 1207.

psihologică/psihoterapie; psihologie – formare spirituală[9]. Cu toate acestea, încă şi azi o asemenea viziune interdisciplinară întâmpină puternice reacţii, chiar şi în occident, dar mai ales în spaţiul răsăritean, unde se bate puternic moneda pe o viziune reducţionistă „patristicomană", ce se vrea omniscientă şi omnipotentă. Această optică idolatră (adulatorie) adolescentină, ce atribuie perioadei patristice monopolul asupra gândirii teologice şi vieţii spirituale, e complet oarbă la reuşitele incontestabile ale disciplinelor umaniste din ultimul secol, nefiind în stare să distingă *psihologia* de *psihologism*. Fără a nega sau diminua locul nimănui în istoria culturii şi mântuirii (nici al Sfinţilor Părinţi, nici al oamenilor de ştiinţă), dincolo de aceste „suspiciuni" şi rezistenţe infantile, putem să privim ascensiunea omului în dublă, chiar triplă perspectivă: *somatică*, *psihologică*, *noetică* (spirituală), fără a-l mutila sau reduce la vreuna din aceste dimensiuni.

În această optică bivalentă s-a născut **counseling-ul pastoral**, ca „o slujire a comunităţii credincioase, care are ca scop vindecarea, eliberarea, reconcilierea şi creşterea spirituală a persoanei"[10]. *Counseling-ul pastoral* nu e doar o simplă *consiliere pastoral-spirituală*, ci, în esenţă, se constituie ca o *relaţie pastorală de ajutor* din partea unor persoane cu dublă formare (teologie şi o formare psihologică/psihoterapeutică), ca „o slujire, diaconie, un serviciu prestat celor ce suferă sau necesită ajutor în procesul de creştere (formare şi maturizare) umană şi spirituală"[11].

Pe de altă parte, *counseling-ul pastoral* nu trebuie confundat şi nici substituit *consilierii psihologice* (profane). El trebuie mai degrabă înţeles ca o formă de *psihologie aplicată* la acţiunea pastorală şi la problematica omului religios. De aceea poate fi definit ca un ansamblu de activităţi şi intervenţii prin care ghidul spiritual sau consultantul pastoral se îngrijesc de unele persoane religioase ce necesită deopotrivă ajutor psihologic şi spiritual, făcând uz de o combinaţie între resursele şi instrumentele tipice îndrumării spirituale clasice şi anumite tehnici ale colocviului psihoterapeutic, în pofida unor limite ale acestora, discutabile în lumina antropologiei creştine[12].

[9] Un titlu extrem de sugestiv îl poartă lucrarea lui Benito Goya, *Psicologia e vita spirituale. Sinfonia a due mani*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1999.
[10] Angelo Brusco, *La relazione pastorale d'aiuto. Camminare insieme*, Edizioni Camilliane, Torino, 1993, p. 12.
[11] *Ibidem*, pp. 12-13.
[12] Alessandro M. Ravaglioli, *art. cit.*, p. 489.

Dintr-un alt unghi de abordare, trebuie să recunoaştem că progresul ştiinţific şi tehnologic al ultimului secol a purtat cu sine şi „efectele secundare" – dacă nu chiar primordiale! – ale desacralizării şi, uneori, dezumanizării mediilor sanitare, datorate promovării unei mentalităţi profane, lipsite de prezenţa lui Dumnezeu. Din fericire, astăzi, chiar şi la noi, în tot mai multe spitale, clinici, centre de îngrijire socială, orfelinate, azile, şcoli speciale etc., sub semnul Bunului Samaritean, apar capele, bisericuţe, preoţi misionari, operatori pastorali sanitari cu specializări clinice (ajutori ai preoţilor de spital, în occident), asistenţă spirituală în medii clinice ş.a.m.d.. Exigenţele clinice asociate cu cele spirituale au dat naştere unei alte discipline de graniţă: **teologia sanitaria**. Ca urmare, vor apărea şi centre de specializare, precum: *Centrul de Bioetică* al Universităţii Catolice „Sacro Cuore", din Roma, fondat în 1985 sau *Instituto Internazionale di Teologia Sanitaria „Camillarum"*, din Roma, fondat în 1987[13] şi multe altele, care pregătesc cadre cu competenţă profesională destinate mediilor sanitare.

Iată câteva din zonele de referinţă ale *pastoralei sanitare*:

1. *Promovarea unei noi viziuni asupra sănătăţii*: sănătatea nu este concepută ca absenţa bolii, ci o capacitate a persoanei de a-şi exprima potenţialitatea fizică, psihică, socială şi spirituală, chiar şi în condiţii de limită produse de boală; sănătatea reprezintă un raport echilibrat între muncă şi odihnă, alimentaţie corectă, exerciţiu fizic, timp liber, programe spirituale; degradarea sau chiar distrugerea sănătăţii se datorează, în destule cazuri, unui abuz de libertate (libertinaj) sau unor cauze ambientale şi sociale, imputabile tot iresponsabilităţii umane: poluarea apei, a aerului, devastarea ecologică, lipsa igienei, comportamente repetitive transformate în obişnuinţe, „dependenţe" psihologice sau fiziologice etc.; între scopurile prioritare ale domeniului se numără, profilaxia, conştientizarea şi responsabilizarea[14] persoanelor şi a comunităţii, în vederea înlăturării unor asemenea neajunsuri;
2. *Atitudinea creştinului în faţa suferinţei*: în esenţă, se promovează o atitudine dinamică, realistă şi de speranţă; suferinţa nu e înfruntată în manieră pasivă, fatalistă şi resemnată, ci ca un rău de îngrijit; fără pretenţia de a suprima durerea sau de a oculta moartea, orizontul creştin nu se limitează la sănătatea fizică, nici

[13] Arnaldo Pangrazzi, *Pastorale sanitaria*, în *Enciclopedia di pastorale...*, vol. 1, pp. 145-146.
[14] A nu se confunda *conştientizarea* şi *responsabilizarea* cu *acuzarea* şi *culpabilizarea* persoanelor.

măcar la cea psihică, ci se proiectează în perspectiva transcendenței și a mântuirii;

3. *Bolnavul ca subiect de evanghelizare*: persoana suferindă nu e văzută ca un obiect de îngrijit, ci ca un protagonist al propriului său proces de vindecare, chemat să-și asume propria responsabilitate și să-și trezească propriul „medic interior" în serviciul sănătății; pastorala sanitară propune un paradox: dacă în trecut cei sănătoși vorbeau celor bolnavi pentru a-i încuraja, azi bolnavul e pregătit să poată vorbi celor sănătoși, pentru a-i conștientiza de riscurile unei vieți iresponsabile, trăite în dezordine și excese de tot felul;
4. *Sfere prioritare ale acțiunii pastorale*: educația pentru sănătate; prevenire și ecologie; oferirea unor oportunități formative prin intermediul familiei, școlii, omiliilor duminicale, catehezei, activităților sociale etc.; cursuri de etică profesională și relație de ajutor (counseling); promovarea unei mentalități comunitare și responsabile etc.[15].

I.3 Consiliere psihologică, psihologie clinică, psihoterapie, psihiatrie

Pentru cineva din „afara sistemului" – și nu numai! – distincția între domeniile de mai sus nu este foarte lesne de făcut. Destulă lume confundă *consilierea* cu *psihoterapia*, *psihologul* cu *psihoterapeutul* sau chiar cu *psihiatrul*. Pentru a putea înțelege diferențele dintre aceste domenii, le vom analiza pe rând.

Dacă ar fi să preluăm etimologia noțiunii de *consiliere* după limbile moderne (engl. *counsel* = sfat; *counselor* = sfetnic, sfătuitor; fr. *conseil* = sfat, povață, îndrumare, sugestie; *conseille(u)r* = consilier, sfătuitor), am cădea într-o mare capcană, pentru că, se știe: un profesionist (psiholog sau psihoterapeut) nu dă sfaturi. Face un soi de „chirurgie oftalmologică", „deschide ochii" subiectului-pacientului-clientului ca să-și „vadă" și să-și înțeleagă problema personală, pentru ca el însuși să-și afle propriile soluții, fără a fi sfătuit, manipulat sau sugestionat de către consilierul/psihologul ales. Mai aproape de sensul actual (profesional) al noțiunii ne conduce una din accepțiunile latine ale termenului: *consilium* = con/sfătuire, deliberare, consultare.

În **consilierea psihologică** avem de a face cu *problematica personală* și *existențială* a omului normal (dileme, indecizii, crize

[15] *Ibidem*, pp. 147-149.

existențiale, autocunoaștere și dezvoltare personală, socială, vocațională etc.). Ea mai poate viza *orientarea școlară*, *profesională*, *alegerea carierei* (consiliere ocupațională), *consiliere individuală* și de *grup*, *consiliere familială*, *consilierea și orientarea persoanelor cu handicap*[16] etc.

Spre deosebire de consilierea psihologică, principalele funcțiuni ale **psihologiei clinice** constau în *psihodiagnoză* și *cură terapeutică*[17], adeseori în colaborare cu clinica de psihiatrie. „*Psihologia clinică* utilizează datele furnizate de ancheta socială (mărturii recoltate din anturajul subiectului), tehnici experimentale (teste de inteligență, de caracter etc.), observarea comportamentului, convorbirea de la om la om, datele biotipologiei și acelea ale psihanalizei, căutând să integreze toate elementele obținute într-o reprezentare de ansamblu coerentă privind comportamentul subiectului"[18]. Ea interferează cu psihologia medicală, psihoterapia, psihiatria, psihopatologia, psihologia socială ș.a. *Psihologul clinician* este deopotrivă psihometrician, diagnostician, „psihoterapeut", cercetător[19].

Mai sus am utilizat noțiunea de *psihoterapeut* între ghilemele, tocmai pentru a nu fi confundată cu cea de *psiholog clinician*. În cazul **psihoterapiei** avem de a face cu o formare postuniversitară sau, mai exact spus, parauniversitară de durată[20], care conferă dreptul de practică psihoterapeutică expresă, potrivit tipului de formare (școlii, orientării psihoterapeutice) urmate: de ex. psihanaliză, psihodramă, analiză existențială și logoterapie, hipnoză, psihoterapie comportamental-cognitivă, analiză tranzacțională etc. În general psihoterapia se referă la diverse tehnici de tratare a tulburărilor psihice sau funcționale ale unor persoane, îndeosebi de tip nevrotic, psihosomatic, dar și psihotic[21], de intensitate mai mică, ce răspund la un astfel de tratament. Uneori se asociază cu tratamentul psihiatric

[16] Sava Nuț, *Orientare, consiliere și carieră*, Ed. Augusta, Timișoara, 2001; Mihai Jigău, *Consilierea carierei*, Ed. Sigma, București, 2001 ș.a.

[17] Silvestro Paluzzi, *Manuale di psicologia*, Urbaniaia University Press, Roma, 1999, p. 277.

[18] Norbert Sillamy, *Dicționar de psihologie*, trad. dr. Leonard Gavriliu, Ed. Larousse – Univers enciclopedic, București, 1996, p. 248.

[19] Pentru amănunte vezi G. Ionescu (coord.), M. Bejat, V. Pavelcu și colab., *Psihologie clinică*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1985.

[20] De pildă, în cazul analizei existențiale și logoterapiei, formarea durează 4 ani: primii 2 ani – formarea *propedeutică* (la nivel de consilier existențial); următorii 2 ani – nivelul *clinic* (formarea ca psihoterapeut propriu-zis).

[21] Ursula Șchiopu (coord.), *Dicționar de psihologie*, Ed. Babel, București, 1997, p. 574.

(chimioterapeutic). Psihoterapia „vizează fie *vindecarea simptomului*, fie *restructurarea personalității*, fie ambele aspecte; indiferent de tipul de psihoterapie folosit, intervenția psihologică în sine se bazează pe (și folosește ca instrument) relația terapeut-pacient"[22]. Spre deosebire de consilierea psihologică, *cura psihoterapeutică* poate dura ani de zile: de ex. o cură psihanalitică dacă inițial dura de la 2-5 ani, în prezent se poate extinde chiar până la 5-10 ani (J.-P- Losson, 1988)[23]. Desigur că nu toate formele de psihoterapie se extind pe o asemenea durată[24], cu atât mai mult cu cât durata curei nu constituie și garantul calității sale[25].

Tulburările mintale (prevalent cele de intensitate psihotică) constituie obiectul preocupărilor de cercetare, diagnosticare și tratament[26] ale **psihiatriei**. „Interferându-se nu numai cu aproape toate ramurile medicinii, cu psihologia, sociologia, genetica, biofizica, ci și cu filosofia și arta, psihiatria devine un domeniu a cărui preocupare nu este individul singular, ci umanitatea în ansamblul ei... astăzi, ea se constituie și ca un domeniu aplicativ (conceptual și pragmatic) pentru alte științe care au ca obiect de studiu comportamentul uman normal și/sau patologic (psihologia, neurofiziologia, neurochimia, neuroendocrinologia, sociologia, genetica, epidemiologia, antropologia, pedagogia, filosofia); caracterul interdisciplinar a devenit astăzi definitoriu pentru psihiatrie", sugerat și de „numeroasele sale variante: psihiatrie socială, biologică, universitară, infanto-juvenilă, geriatrică, culturală, judiciară, militară"[27].

I.4. Psiholog clinician, psihoterapeut, medic psihiatru

Odată ce am făcut distincția între domeniile de mai sus, nu credem să persiste o dificultate prea mare în a recunoaște competențele celor trei tipuri de profesioniști implicați în câmpul

[22] Constantin Gorgos (coord.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie*, vol. III (M-R), Ed. Medicală, București, 1989, p. 739.
[23] Apud G. Ionescu, *Psihoterapie*, Ed. Științifică, București, 1990, p. 61.
[24] Pentru detalii vezi Ion Dafinoiu, Jenö-László Vargha, *Psihoterapii scurte. Strategii, metode, tehnici*, Ed. Polirom, Iași, 2005.
[25] G. Ionescu, *op. cit.*, p. 61.
[26] Postel, Jaques, sub dir., *Dicționar de psihiatrie și de psihopatologie clinică*, trad. dr. Leonard Gavriliu, Ed. Larousse – Univers enciclopedic, București, 1998, p. 426.
[27] C. Gorgos (coord.), *op. cit.*, p. 670.

psiho/terapeutic. Dar pentru a fi mai expliciți, vom căuta să precizăm, pe scurt, aceste competențe.

Psihologul clinician, întâlnit îndeosebi în clinicile de psihiatrie, dar și în medii spitalicești, policlinici, instituții de asistență socială etc., are în sarcină analiza comportamentală a pacientului prin observație, interviu (anamneză) și aplicarea testelor psihologice, în vederea stabilirii diagnosticului, profilului psihologic și stabilirii schemei de asistare psihologică. „Deși conținutul și sfera de acțiune a psihologiei clinice sunt recunoscute, termenul ca atare este controversat. În timp ce autorii de limbă engleză preferă să se vorbească de o *psihologie clinică*, cei de limbă franceză utilizează termenul de *psihologie medicală* (G. Ionescu, 1985)"[28]. Altfel spus, psihologul clinician, indiferent dacă practică în ambiente medicale sau pe cont propriu (cu drept de liberă practică), este consacrat uneia din cele 3 direcții principale de formare în facultățile de profil: *psihologie clinică*, școlară, profesională.

Psihoterapeutul ocupă un loc, într-un anumit fel „intermediar", între psihologul clinician și medicul psihiatru. El însuși, licențiat în psihologie sau medicină (specializat în psihiatrie) – (la noi, cu drept de liberă practică acordat de Federația Română de Psihoterapie și de Colegiul Psihologilor) – și format într-o anumită orientare psihoterapeutică își fundamentează tratamentul pe relația (colocviul) psihoterapeutic/ă și alte tehnici, urmând un proces îndelungat de de/structurare și re/structurare de personalitate, menit să modifice radical raportarea pacientului la sine însuși (la istoria sa de viață), la cei din jur și la situația existențială în care se află actualmente.

Rolul **psihiatrului** este mult mai cunoscut. De aceea nici nu vom insista asupra lui. Dacă adresabilitatea la primii doi este într-o oarecare măsură mai acceptabilă, în cazul psihiatrului rezistențele sunt cu atât mai puternice, cu cât bolnavului îi este, cel puțin la debutul bolii, aproape imposibil să perceapă și să accepte căderea în patologic și, cu atât mai mult să-și asume „stigmatul" de „nebun" sau de „bolnav psihic".

Oricum, această delimitare și ierarhizare a intensității tulburării: *problematic* (nivelul psihologic), *nevrotic/psihotic* forme ușoare (nivelul psihoterapeutic), *patologic* (nivelul psihiatric) se insinuează și ca o pledoarie în favoarea adresabilității, după caz, pentru cei aflați în suferință, care, în loc să se adreseze serviciilor de

[28] *Ibidem*, p. 705.

specialitate, caută tot felul de „leacuri" miraculoase şi „t(r)aumaturgi de ocazie".

I.4. Preot de mir, preot confesor, preot duhovnic, mentor spiritual, avva

În contextul celor de mai sus, trebuie să precizăm din capul locului, că în mediile religioase, nu puțini sunt cei care, în loc să se adreseze unuia din cele trei domenii, caută să substituie spovedania şi preotul duhovnic tratamentului psihologic, psihoterapeutic sau psihiatric refuzat. Este o greşeală imensă, asupra căreia însă nu vom insista acum, căutând mai degrabă să oferim lămuririle de rigoare privind „competențele"[29] preotului.

Ca *persoană consacrată*, prin Sacramentul Hirotoniei, oricare **preot de mir** (cel obişnuit, de parohie) este învestit şi îndreptățit (împuternicit) să-şi exercite *întreita* misiune (profesiune, vocație): *pimenică* (pastorală, călăuzitoare, de „leadership"), *didactică* (culturală, catehetică, omiletică, viziune „profetică", de perspectivă) şi *sacramentală* (harismatică, liturgică, sacrificială). În ceea ce priveşte învestirea ca **duhovnic**, în practica liturgică răsăriteană se face o distincție netă între *hirotonia* (sfințirea) întru preot, ca *sacrament* (Sf. Taină) şi *hirotesia* (mandatarea) ca duhovnic, printr-o *ierurgie*[30] (un serviciu religios scurt) aparte, care poate fi administrată sau nu deodată cu Sf. Taină a Hirotoniei. *Hirotesia întru duhovnic* îi conferă preotului dreptul de a spovedi şi de a se îngriji de îndrumarea duhovnicească (din postură de *duhovnic*) a păstoriților.

În alte zone majoritar ortodoxe (de pildă în Grecia[31]) *hirotesia întru duhovnic* nu este practicată la modul general deodată cu

[29] A nu se confunda cu *competența* preotului.

[30] *Hirotonia* este un Sacrament (una din cele 7 Sf. Taine ale Bisericii), prin care se acordă *harul divin* unei persoane alese, (preferabil!) de vocație, absolvent de teologie, de sex masculin (în ortodoxie şi catolicism), cu un comportament moral exemplar, prin care e *sfințit* şi *îndreptățit* a exercita întreita slujire: pastorală, sacramentală şi didactică, pe când *hirotesia întru duhovnic* este o ierurgie, o simplă slujbă sau rugăciune de binecuvântare prin care preotul sfințit e *mandatat* să-şi exercite vocația de duhovnic. Pentru distincțiile dintre *hirotonie/hirotesie*; *Sacrament* (Taină)/*ierurgie*, vezi Ene şi Ecaterina Branişte, *Dicționar enciclopedic de cunoştințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeş, 2001, pp. 192-193, 208, 495; Ene Branişte, *Liturgica specială pentru institutele teologice*, Ed. I.B.M.O., Bucureşti, 1980, pp. 415-425 (cap. VI: *Hirotonia şi hirotesiile*).

[31] „În Biserica greacă doar o mână de preoți dețin acest drept". Vezi Kallistos Ware, *Împărăția lăuntrică*, trad. Eugenia Vlad, Asociația filantropică medical creştină CHRISTIANA, Bucureşti, 1996, p. 62.

hirotonia şi se acordă doar unor persoane demne de această misiune pastorală specială. Căutând să ofere un răspuns la întrebarea: „care este deosebirea dintre *preotul duhovnic* şi *cel ce nu a primit duhovnicia*?", profesorul de liturgică, pr. dr. Nicolae Necula, precizează: „...Puterea de a ierta sau de a lega şi dezlega păcatele se transmite prin sfânta taină a hirotoniei; *orice preot hirotonit valabil* are puterea de a lega şi dezlega păcatele; hirotonia întru preot îi dă acestuia puterea şi posibilitatea de a exercita toate lucrările sfințitoare legate de treapta preoției...; cât priveşte *calitatea de duhovnic*, aceasta se dobândeşte în urma unei hirotesii, adică a unei slujbe de binecuvântare prin care preotul primeşte împuternicirea, mai bine zis îndreptățirea, să exercite ceea ce potențial el a primit prin taina sfintei hirotonii, adică puterea de a ierta sau de a lega şi dezlega; hirotesia în duhovnic nu aduce un *har* special preotului dinainte hirotonit, ci doar un *drept* de a săvârşi ceea ce el poate deja să facă"[32].

Atunci, pe bună dreptate, se naşte întrebarea: ce sens ar mai avea hirotesia întru duhovnic, câtă vreme harul iertării păcatelor se acordă deja prin actul hirotoniei? Logica acestui act specific constă în faptul de a acorda timp pentru verificarea aptitudinilor şi experienței profesionale a preotului pe această latură a pastorației, extrem de sensibilă, ce impune „multă pricepere, îndemnare şi experiență de viață, multă maturitate şi responsabilitate; acesta a fost motivul pentru care duhovnicia se acorda mult mai târziu după hirotonie, pentru a se căpăta o experiență de viață şi pastorală, care să-l facă pe preot capabil de a săvârşi o aşa de delicată, dificilă şi plină de responsabilitate lucrare"[33].

Din păcate, anumite „rațiuni" concrete, precum nevoia de duhovnici de parohie sau la țară, au eliminat această practică, mai „anevoioasă" (de durată), dar mai prudentă şi eficientă, ce putea face o selecție aptitudinală şi vocațională, şi au permis accesul facil la duhovnicie tuturor absolvenților de teologie hirotoniți, mai mult sau mai puțin dotați cu darul duhovniciei, ca să nu mai vorbim de o seamă de ieromonahi (călugări hirotoniți ca preoți), pripăşiți pe la felurite mănăstiri, care nici măcar n-au cea mai elementară pregătire teologică, dar „fac" pe duhovnicii „aspri", formați după „pravila de la Govora", frunzărită printre „dezlegările de făcături". Mulți enoriaşi naivi şi bine intenționați au căzut pradă unor asemenea anomalii.

[32] Nicolae Necula, *Tradiție şi înnoire în slujirea liturgică*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, p. 180.

[33] *Ibidem*, p. 181.

Situația extrem de confuză în care se află „duhovnicia" românească la ora de față impune o nouă optică și responsabilizare a forurilor de competență în acest domeniu, pentru a analiza și elabora o strategie adecvată selecției și învestirii cu darul duhovniciei doar a acelor clerici în măsura să practice o duhovnicie realistă, autentică și menită să ajute în dezvoltarea și maturizarea, atât psihologică, cât și duhovnicească a persoanei. Așa cum în universități s-a impus *„modulul pedagogic"*[34] (inclusiv cadrelor didactice cu experiență) ar fi de dorit ca, măcar în cadrul studiilor teologice (dacă nu chiar concomitent cu acestea, ca un *modul psihologic și duhovnicesc* aparte), să existe cursuri speciale de *formare psihologică* (pe teme de psihopatologie, psihologie clinică, psihoterapie, psihologie pastorală, psihiatrie etc.) și *spirituală* adevărate, care să elimine diletantismul și nonprofesionalismul în scaunul duhovniciei.

O altă problemă, pe care o ridică practica de spovedanie *„en-gros*-istă" și impersonală actuală, de prin posturile mari de peste an – precum în zicala: „de Paști și de Crăciun" –, constă în faptul că multă lume nici măcar nu face diferența între un **preot confesor** oarecare – căruia i se adresează în mod aleatoriu, pentru simplul motiv că e „de serviciu la paraclis" pe la catedrale sau „în săptămâna de rând" pe la vreo parohie oarecare, unde „nu-i așa mare coadă" – și un **preot duhovnic** personal stabil, care nu poate fi schimbat în funcție de fluctuațiile emoționale ale enoriașului sau de dificultatea de a-și mărturisi vreun păcat mai „deocheat".

Este vorba despre un preot „dăruit cu harisma paternității duhovnicești"[35], cu o viață îmbunătățită și experiență pastorală (și, de ce nu, având cunoștințe temeinice asupra particularităților și problematicii psihologice ale omului), un fel de „guru"[36] sau **„mentor/ghid/maestru/îndrumător spiritual"**[37], cu care

[34] *Modulul pedagogic*, urmat timp de un an de zile (sau concentrat în decursul unui semestru universitar), în cadrul unui Departament special de pregătire (continuă) a personalului didactic, constă în efectuarea unor cursuri de profil (psihologie și pedagogie școlară, metodologie etc.) și conferă absolventului dreptul de a profesa în învățământ. Ba mai mult, constituie condiție *sine qua non*, pe lângă alte criterii, de promovare în grade didactice superioare.

[35] Kallistos Ware, *op. cit.*, p. 55.

[36] Aici va trebui să fim prudenți, pentru că transformarea duhovnicului într-un „guru" – exercitând o autoritate excesivă asupra persoanei! – poate duce la „depersonalizarea" și „manipularea" credinciosului. Acest subiect va fi abordat la tema *ascultării psihoterapeutice și duhovnicești* .

[37] În cultura neoprotestantă îndeosebi, unde nu există preot sfințit, ci doar pastor învestit cu anumite însărcinări, rolul duhovnicului este preluat de *mentorul spiritual*.

credinciosul păstrează o *relație* autentică de durată, de la om la om, în care există o *continuitate* de la o spovedanie la alta (și dincolo de Taina Mărturisirii), ce asigură cunoașterea tot mai profundă a persoanei și a nevoilor ei și, prin aceasta, contribuie în mod substanțial la descoperirea vocației creștine, a creșterii și maturizării spirituale (și chiar psihologice) a celui păstorit.

Un „ascultător de spovedanii" ocazional și, nu de puține ori, grăbit și „nonprofesionist" – fără să confundăm *sacralitatea* preotului cu *non/profesionalismul* său pastoral! – nu poate fi considerat ca duhovnic al credinciosului. Cel mult poate avea un rol pozitiv, în dezlegarea (pentru că harul iertării este operativ, dincolo de incompetența umană!) și, eventual, „descărcarea emoțională" a respectivului. Doar că o spovedanie întâmplătoare și „contra-cronometru", ca în „Gara de Nord între două trenuri", nu va putea avea nici pe departe darul statornicirii unei relații duhovnicești profunde și de durată, care să sprijine omul în dezvoltarea sa spirituală sau în clarificarea unor părți „umbroase" ale personalității sale.

Chiar dacă centrul de gravitate ar putea cădea pe nonprofesionalismul pastoral al confesorului, totuși nici enoriașul nu e străin de culpă într-un asemenea caz. Problema alegerii unui duhovnic stabil este o chestiune absolut personală. Nimeni nu poate decide în locul tău „pe mâna cui" te încredințezi spiritual. Așa cum nimeni nu-ți poate impune un anumit medic de familie sau un avocat „din oficiu", cu atât mai mult rămâne o problemă de opțiune și responsabilitate proprie dacă și cine-ți va sta în preajmă de-a lungul formării și itinerarului tău spiritual.

În altă ordine de idei, odată ce *persoana a acceptat (decis)* să intre sub „ascultarea" unui **preot duhovnic**, „datoria părintelui duhovnicesc nu este de a distruge libertatea omului, ci de a-l ajuta să vadă el însuși adevărul. *Nu să suprime personalitatea omului*, ci să-i dea posibilitatea *să se descopere pe sine însuși*, să *crească* până la deplina *maturitate* și *să devină ceea ce este el în realitate*. Dacă, în anumite situații, părintele duhovnicesc cere o ascultare necondiționată și, în aparență, „oarbă" de la ucenicul său, aceasta nu se face ca un scop în sine, nici pentru aservirea lui. Scopul acestui gen de „terapie de șoc" este de a-l elibera pe ucenic de eul său neautentic și iluzoriu, ca să poată ajunge la adevărata libertate. Părintele duhovnicesc nu-și impune propriile sale idei și virtuți personale, ci îl ajută pe ucenic *să-și găsească exclusiv vocația sa proprie*. Potrivit unui benedictin din secolul XVII, Don Augustin Baker, «părintele spiritual nu trebuie să-i învețe pe ceilalți metoda sa

proprie..., ci să-i ajute pe ucenicii săi să-şi găsească fiecare calea sa proprie.."[38].

În literatura ascetică veche, ceea ce astăzi numim „îndrumător spiritual", era desemnat prin termenii de *părinte duhovnicesc*, de *părinte*, pur şi simplu, sau de **abba**, **avva** (la feminin **amma**)[39], apoi, potrivit diverselor aspecte ale funcţiei sale: **gheron** (senior, bătrân; **stareţ** în slavonă), **presbyteros** (bătrân), **didaskalos** (învăţător), **prostates**, **epistates**, **ephestos** (întâi-stătător, conducător)[40], toate aceste denumiri conţinând în sine ideile de: paternitate spirituală, dragoste paternă/filială şi povăţuire/ucenicie duhovnicească. Indiferent dacă părintele duhovnic se află în mediu monastic sau „în lume", importante rămân: vocaţia sa duhovnicească reală, profesionalismul (competenţa) şi preocuparea sa atentă şi responsabilă pentru creşterea şi maturizarea firească a fiului spiritual.

Résumé

D'une perspective interdisciplinaire, notre étude vise à établir, en tout premier lieu, une délimitation entre les compétences de deux partenaires de dialogue clinique et spirituel: la *psychothérapie* et la *prêtrise*. Afin d'éviter une confusion entre les deux notions qui puissent entrer en compétition et d'initier, en échange, un dialogue authentique et pertinent, il est absolument nécessaire que les deux domaines traités délimitent leurs propres sphères de compétence. Pour cette raison, cette fois-ci notre attention se dirige vers les différences qui existent entre les diverses disciplines psychologiques et théologiques impliquées dans la relation d'entraide psychologique (thérapeutique) et théologique.

[38] Kallistos Ware, *Paternitatea spirituală în Ortodoxie*, trad. Ioan Ică jr., în loc de prefaţă la: *Paternitatea şi îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creştin*, trad. Mihai Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 21.

[39] De aici denumirea de *pateric* (= poveţe, experienţe şi apoftegme ale *Părinţilor* din vechime, din pustia sketică şi alte locuri de retragere spirituală) sau de *materic* (sinonimul feminim al patericului).

[40] Irénée Hausherr, *op. cit.*, pp. 30-31.

EDUCAŢIE ŞI PEDAGOGIE ÎN GÂNDIREA LUI IOAN GURĂ DE AUR

-Analiza tratatului *Despre educaţia copiilor**-

de Remus Mihai FERARU

Sfântul Ioan Gură de Aur (344/354-407 d. Hr.) a fost una dintre personalităţile bisericeşti de marcă ale veacului al IV-lea. El şi-a desăvârşit studiile în oraşul său natal Antiohia, studiind retorica cu celebrul retor păgân Libaniu şi filosofia cu Andragatiu[1]. Format din perspectiva culturii clasice, Ioan din Antiohia a excelat în domeniul retoricii, fapt ce-i va aduce supranumele de *Chrysostomos – Gură de Aur*.

Unul dintre domeniile în care a excelat Ioan Gură de Aur a fost pedagogia creştină. El a răspuns solicitării imperioase a epocii sale de a avea o educaţie creştină. Opinii cu privire la educaţia creştină se regăsesc în aproape toate scrierile sale, însă subiectul este tratat în mod special în câteva omilii[2] şi în cunoscutul său discurs *Despre slava deşartă şi cum se cuvine să-şi educe părinţii copiii*[3]. Acest din urmă discurs este esenţial pentru dezbaterea subiectului educaţiei creştine, constituind un adevărat *tratat de pedagogie*; se pare

* În manuscrise, tratatul se intitulează *Peri kenodoxias kai hopos dei tous goneas anatrephein ta tekna – Despre slava deşartă şi cum se cuvine să-şi educe părinţii copiii*. Deşi autenticitatea hrisostomiană a tratatului a fost contestată de unii eruditi, editorii săi mai recenţi au demonstrat că tratatul îi aparţine Sfântului Ioan Gură de Aur. Je tiens exprimer toute ma gratitude aux Fondations *Maison des Sciences de l'Homme* (Paris) et Andrew W. Mellon (Washington, D. C.) pour l'aide financière destinée à l'acquisition du matériel documentaire en vue de la publication de cette étude.

[1] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine*. vol. II/1, traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu şi Dana Zămosteanu, Ed. Polirom, Iaşi, 2004, p. 162; vezi, Î.P.S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, *Patristica Mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine*, ediţia a II-a revăzută, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, pp. 109-110; de asemenea, vezi, I. G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mânăstire Dervent, 1999, p. 133.

[2] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii şi cuvântări despre educaţia copiilor*, traducere din limba greacă veche de pr. Marcel Hancheş, Ed. Marineasa, Timişoara, 2005.

[3] Jean Chrysostome, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey, Les Éditions du Cerf, Paris, 1972 (precizăm că în studiul nostru, citătm textul acestei ediţii, folosind abrevierea ***Ioan Hris., Peri kenodoxias***); de asemenea, vezi, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre educaţia copiilor* (traducere de diac. Ioan I. Ică jr.) în Maica Magdalena, *Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 105-136; Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie, Apologia Vieţii monahale, Creşterea copiilor*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2001 (non vidi).

că el a fost rostit de către Ioan Hrisostomul între anii 393-394 d. Hr., pe când acesta slujea ca preot la Antiohia. Importanța tratatului hrisostomian rezidă din faptul că el este unicul text păstrat din Antichitatea târzie care tratează problema educației morale și religioase date de către părinții creștini copiilor lor, la sfârșitul secolului al IV-lea.

Ioan Gură de Aur lasă deoparte problema atitudinii creștinilor față de educația și cultura clasică, abordată atât de predecesorii cât și de contemporanii săi. El trasează un program detaliat de educație morală și instrucție religioasă. Importanța acordată de autor educației creștine se află în strânsă legătură cu vocația universală a creștinismului. De vreme ce creștinismul este destinat a se răspândi în întreaga lume[4], principiile educative formulate de către Ioan sunt valabile pentru creștinii întregii *oikumene*[5].

În concepția lui Ioan Gură de Aur, „educația reprezintă problema capitală a omului[6], din lipsa educației decurgând toate relele posibile. Un copil lipsit de educație este considerat a fi un dușman al tuturor, al lui Dumnezeu, al naturii, al legilor și al vieții sociale în general"[7].

Programul de educație conceput de Ioan Hrisostomul are un scop bine definit: „Crește un atlet pentru Hristos și, fiind în lume, învață-l evlavia din fragedă vârstă"[8]. „A educa – în concepția lui Ioan Hrisostomul – înseamnă a purta de grijă copiilor și tinerilor, în ceea ce privește curățenia sufletească și buna-cuviință, a-l crește pe copil după principii morale, om drept și evlavios, într-un cuvânt a te îngriji de mântuirea sufletului său"[9]. Educația preconizată de Ioan are un profund caracter ascetic, vizând cultivarea credinței și disprețuirea bunurilor trecătoare. Educația este asemenea unei arte; însă spre deosebire de artele lumești care le sunt folositoare pământenilor, arta educației se săvârșește în vederea accederii la lumea viitoare și în vederea dobândirii mântuirii[10].

Astăzi, prin *educație creștină*, se înțelege cel mai adesea, „o impregnare cu preocupări creștine a ansamblului formării copilului și,

[4] Matei, 28, 19-20.
[5] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 27, 357-359.
[6] *Ibidem*, 54, 724-727.
[7] Constantin Cucoș, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, cuvânt înainte de IPS Daniel Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 53.
[8] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 19, 286-287.
[9] Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 53.
[10] Dumitru Fecioru, *Ideile pedagogice ale Sfântului Ioan Hrisostom*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1937, p. 9, *apud*, Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 53.

în primul rand, a instrucției sale școlare"[11]. Însă pentru Biserica primară conceptul de *educație creștină* avea un sens mult mai strict și mai profund. În creștinismul timpuriu educația creștină presupunea, pe de o parte, un proces de inițiere sistematică în învățătura de credință, pe de altă parte, o formare a copilului după principiile moralei creștine. De altfel, pe această schemă sunt construite epistolele Sfântului Pavel iar Biserica primară a urmat calea trasată de marele apostol.

În creștinismul timpuriu, educația creștină nu putea fi oferită de către școală, la fel ca educația profană. În acest sens, rolul de bază le reveneau familiei și mai ales Bisericii[12]. În concepția lui Ioan Hrisostomul, un rol important în procesul educativ al copiilor le revine părinților, tatălui mai ales, dar și mamei pentru fiice; se mai apelează deseori la doici și pedagogi (care sunt de cele mai multe ori sclavi)[13]. Ioan recomandă o strânsă colaborare între părinți, pedagogi și sclavi în procesul de educare al copiilor[14].

Se cuvine să remarcăm importanța pe care o capătă pedagogul (*paidagogos*) în cadrul procesului educativ. Inițial, în cadrul educației profane (greco-romane), rolul pedagogului era unul modest; acesta era de cele mai multe ori un sclav însărcinat să poarte bagajul micului său stăpân (tăblițele cerate și stilul) și să-l apere pe acesta de primejdiile străzii. Ioan Hrisostomul investește pedagogul cu o însemnată răspundere în educația morală și intelectuală a copilului[15]; rolul propriu-zis utilitar al pedagogului – de a-l proteja pe copil și de a-i purta obiectele care-i sunt necesare – este asumat de către o altă persoană – servitorul însoțitor (*akolouthos*)[16]. În opinia Sfântului Ioan, pedagogul trebuie să fie un bărbat învățat, virtuos și destoinic, într-un cuvânt, un model de comportament pentru discipolii săi[17].

Așadar datoria fundamentală a părinților este de a contribui la formarea morală și spirituală a copiilor lor. În privința contribuției familiei la formarea conștiinței religioase a copiilor, creștinismul este

[11] H. I. Marrou, *Istoria educației în antichitate*, vol. II, traducere și cuvânt înainte de Stella Petecel, Ed. Meridiane, București, 1997, p. 130.
[12] *Ibidem*.
[13] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 16, 244-246.
[14] *Ibidem*, 32, 433-437.
[15] Încă din epoca elenistică întreaga educație morală a copilului a fost încredințată pedagogului, fapt reflectat de către limba greacă, în care „cuvântul *paidagogos* își pierde frecvent sensul inițial de *sclav însoțitor*, pentru a primi accepțiunea modernă de *pedagog*, de *educator* în deplinul sens al cuvântului", H. I. Marrou, *op. cit.*, vol I, pp. 230-231.
[16] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 31, 426; 32, 433-437.
[17] *Ibidem*, 38, 488-490.

tributar tradiției iudaice pe care o prelungește. În cadrul educației iudaice, familia joacă un rol primordial în instruirea copiilor, contribuind decisiv la formarea conștiinței religioase a acestora[18]. În schimb, formarea conștiinței religioase a copiilor îi este străină tradiției greco-romane.

Oricât de important ar fi rolul familiei în educația copiilor în primele veacuri creștine, el rămâne unul complementar. În privința educației religioase, *Biserica* juca rolul primordial, ocupându-se de instruirea *catehumenilor* în cadrul *instituției catehumenatului*. Slujitorii Bisericii, așa-numiții *didascali* și catecheții se ocupau de inițierea sistematică în învățătura de credință a adulților și chiar a copiilor, spre a-i pregăti pentru primirea botezului. Procesul de catehizare devine un învățământ elementar sistematic, *un adevărat itinerar catehetic*. Însuși Ioan Hrisostomul a desfășurat o activitate catehetică concretizată prin elaborarea celor opt *Cateheze baptismale*; catehezele sale sunt rezultatul celor unsprezece ani de slujire preoțească la Antiohia (386-397 d. Hr.) și a perioadei episcopatului său (398-403, cu întreruperi)[19]. În egală măsură, în tratatul *Despre educația copiilor*, Sfântul Ioan elaborează un veritabil *program de educație catehetică*.

Alături de familie și Biserică, mănăstirea este cel mai potrivit loc pentru educarea copiilor. În mănăstiri s-a născut o tradiție în general minoritară care asimila cultura tradițională greco-romană cu *educația din afară*, prin opoziție cu *educația dinăuntru*, cum era numită noua cultură creștină[20]. În virtutea acestei opoziții, în mediul monastic s-a adoptat adesea o atitudine ostilă față de *științele profane*, socotite inutile în vederea dobândirii mântuirii, considerându-se că *educația biblică* era suficientă pentru dobândirea de către creștini a acestui dar prețios; la rândul său, Ioan Hrisostomul împărtășește această ultimă opinie, recomandându-le, totodată, părinților să lase pe seama unor *educatori monahi* formarea morală și intelectuală a fiilor lor[21].

---

[18] Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 35.

[19] Eugen Jurca, *Cateheza baptismală în antichitatea creștină*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2004, p. 20 și p. 100.

[20] Alain Ducellier, *Byzance et le monde orthodoxe*, 3e édition, Ed. Armand Colin, 2006, p. 45; cf. Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 79, 946-948 unde se întâlnește opoziția între păgâni – *cei din afară* și creștini – *cei ai noștri*.

[21] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 78, 931-932, vezi și Hervé Inglebert, *Éducation et culture chez les chrétiens de l'Antiquité tardive*, în vol. *Que reste-t-il de l'éducation classique? Relire «le Marrou» Histoire de l'education dans l' Antiquité*, Presses Universitaires du Mirail, Tolouse, 2004, p. 338; în legătură cu acest aspect, vezi și

În opinia lui Ioan Hrisostomul educația copiilor trebuie să înceapă de la o vârstă fragedă, ea urmând să continue de-a lungul întregii vieți a omului. Spre deosebire de educația greco-romană care avea drept scop formarea omului „adult" și nu se ocupa deloc de formarea copiilor și tinerilor, creștinismul a repus în valoare calitățile proprii copilăriei, transformând spiritul educației. Urmând pilda Mântuitorului Iisus Hristos[22], Ioan Gură de Aur concepe copilăria ca un model al virtuții. Copilăria înseamnă inocență și capacitate de perfecționare, presupunând capacitatea de evoluție și de progres[23]. Calitățile copilului trebuie valorizate prin educație. Idealul educației nu trebuie căutat înainte, așa cum proceda pedagogia greco-romană, ci în urmă, prin regresiune la puritatea primă a copilăriei[24].

Ioan Gură de Aur îi acuză pe părinți pentru că aceștia acordă o mare importanță educației intelectuale a copiilor lor, neglijând formarea lor morală și spirituală; nimeni nu mai modelează sufletul lor în spiritul credinței și al moralei creștine: „Acum însă fiecare își dă toată sârguința să-și educe copiii în arte, litere și vorbire, dar ca să le antreneze sufletul, pentru aceasta nimeni nu mai are nici o grijă"[25]. Educația intelectuală era practicată în școlile păgâne. Însuși Ioan Gură de Aur a avut parte de acest tip de educație în cadrul căreia filosofia și retorica constituiau baza învățământului. Nu trebuie să vedem aici o dovadă de ostilitate față din partea autorului împotriva educației profane, ci mai degrabă o opoziție cerută de subiectul pe el care îl tratează, între formarea intelectuală și formarea moral-religioasă a tinerilor.

Ioan compară sufletul copilului cu ceara, perla, tabloul sau statuia. Precum ceara moale poate fi ușor modelată, tot așa și caracterul copilului poate fi ușor modelat la o vârstă fragedă[26]. Rolul principal în înfăptuirea educației îl au părinții, care trebuie *să modeleze sufletul copilului*, la fel cum sculptorii își modelează statuile: „Așa și voi, ca niște făcători de statui, să aveți spre aceasta

---

Mitropolit Nicolae Corneanu, *Miscellanea Patristica*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2001, pp. 92-95.

[22] Matei, 19, 24: „Lăsați copiii să vină la Mine și nu-i opriți, căci Împărăția Cerurilor este a celor ca ei".

[23] Î.P.S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, *op. cit.* (*Patristica Mirabilia*), p. 110-111.

[24] Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 45; cf. Pierre Riché, *Educație și cultură în Occidentul barbar. Secolele VI-VIII*, traducere de Florica Bechet, Ed. Meridiane, București, 2001, p. 16 și pp. 299-300, notele 38-42.

[25] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 18, 270-274; Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre educația copiilor* (traducere de diac. Ioan I. Ică jr.), *op. cit.*, p. 107.

[26] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 21.

toată zăbava făcând statui minunate lui Dumnezeu: suprimați ce e de prisos și adăugați ce lipsește; și priviți la ele în fiecare zi [să vedeți] ce înzestrare prisositoare au din fire, ca să o sporiți, și ce deficiență din fire, ca să o suprimați"[27]. Educația trebuie să se bazeze pe o observație cotidiană a copilului și pe o supraveghere permanentă a acestuia. Ioan Hrisostomul mai recomandă postul și rugăciunea ca leacuri împotriva plăcerilor de orice fel și a poftelor trupești[28].

Sufletul copilului este comparat – pe urmele lui Platon – cu o cetate ale cărei porți sunt cele cinci simțuri (vorbirea, auzul, mirosul, văzul, atingerea - simțul tactic) și ai cărei cetățeni – gândurile – locuiesc în trei case ale principalelor puteri ale sufletului: irascibilitatea (*thymos*), concupiscența (*epithymia*) și rațiunea (*logistikon*), care trebuie disciplinate. Ioan recunoaște că educarea simțurilor este de mare însemnănate pentru vârsta copilăriei[29].

El îi îndeamnă pe părinți să-și ferească copii de „păcatele limbii". Educarea vorbirii primează față de educarea celorlalte simțuri. Pentru gură Ioan cere „uși și zăvoare de aur", acestea constituindu-se din „cuvintele lui Dumnezeu" și nu „uși din lemn sau din fier"[30]. Copilul să fie educat astfel încât să grăiască cuvinte cuviincioase și cucernice și nu cuvinte de ocară și defăimătoare[31]. Doar lui Dumnezeu îi este deschisă „poarta gurii"; doar El împreună cu ai Săi pot umbla prin ea.

Auzul este a doua poartă a cetății sufletului. Se cuvine ca părinții să ia măsuri pentru ca auzul să nu fie afectat de cuvinte necuviincioase sau injurii. Așadar, Ioan Gură de Aur asociază primele două porți ale sufletului gura (*stoma*) și auzul (*akoe*), indicând astfel strânsa legătură dintre cuvânt și ascultare[32].

O altă „poartă" importantă a sufletului este mirosul. „Se impune ca mirosul să fie păzit deoarece poate stimula plăceri neconforme cu demnitatea umană"[33]. Ioan protestează împotriva utilizării parfumurilor care denotă o viață moleșită, nedemnă de adevăratul creștin[34].

[27] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 22, 313-321; Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre educația copiilor* (traducere de diac. Ioan I. Ică jr.), *op. cit.*, pp. 108-109.
[28] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 79, 953-955; 80.
[29] *Ibidem*, 23-27.
[30] *Ibidem*, 28.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*, 36.
[33] Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 54.
[34] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 54.

Văzul este a patra „poartă" a sufletului. „Poarta văzului" este deosebit de greu de păzit. De aceea acestuia i se prescriu legi severe. Copilul să fie ferit de privelişti indecente. În primul rând el nu trebuie dus la teatru, locul unor distracții ușoare pe gustul vulgar al mulțimii[35]; primejdia pe care o ofereau copilului locurile publice, precum teatrul, într-un oraș ca Antiohia, renumit pentru libertatea moravurilor sale, este evidentă. Să i se arate copilului lucruri frumoase: cerul, soarele, stelele, pământul; contemplarea naturii este remediul pe care Ioan îl propune pentru a scăpa de atracția exercitată de teatru. Alte remedii împotriva atracției exercitate de lucrurile indecente și împotriva poftelor trupești sunt cântarea psalmilor, postul (miercurea și vinerea) și rugăciunea[36].

Atingerea este ultima poartă a sufletului care trebuie educată; „simțul tactil este prezent la nivelul întregii suprafețe a corpului; educarea acestui simț are drept scop îndepărtarea copilului de la viața leneșă și molatecă"[37].

Instrucția copilului, în sensul strict al cuvântului, ocupă un loc mai puțin important în programul de educație conceput de Ioan Hrisostomul însă ea nu lipsește cu desăvârșire. Instrucția copilului are la bază studiul Sfintei Scripturi. Ioan Hrisostomul selectează cu grijă textele din Scriptură care trebuie studiate în funcție de vârstă, precizând modul în care ele trebuie prezentate copilului și termenii care trebuie folosiți pentru a fi înțelese de către acesta. Textele studiate de către copil trebuie selectate din *Vechiul și Noul Testament*. Povestirile pe care părinții le relatează copiilor trebuie să fie atractive, plăcute și ușor de înțeles. Ioan recomandă spre a-i fi relatate copilului povestirile despre *Cain* și *Abel* și despre *Iacob* și *Isau*. Aceste texte trebuie să fie povestite sub o formă familiară, urmărindu-se să li se stârnească curiozitatea copiilor. Scopul povestirii despre Abel și Cain este de a-l învăța pe copil ce înseamnă frica de Dumnezeu, ce înseamnă a-L cinsti pe Dumnezeu și a te supune Lui, așa cum a făcut Abel. Un alt scop al acestei povestiri este și acela de a-i vorbi copilului despre înviere.

Învățăturile transmise trebuie adaptate ca volum și conținut vîrstei copiilor și capacității lor de înțelegere. În acest sens, Ioan compară rolul său de predicator cu cel al mamei care împarte hrana copiilor săi pe bucăți mărunte[38]. La Ioan Hrisostomul se constată preocuparea constantă de a nu le preda ascultătorilor săi mai mult

[35] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 55-56.
[36] *Ibidem*, 60.
[37] *Ibidem*, 63; Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 54.
[38] *Ibidem*, p. 150, nota 3.

decât pot ei să asimileze; în ceea ce priveşte relatarea povestirii despre Cain şi Abel, Ioan precizează: „Îi este de ajuns să-i povesteşti până aici, şi spune-i această poveste într-o seară la cină. Iar mama să-i spună iarăşi aceleaşi lucruri. Apoi, după ce le-a auzit de multe ori, cere-i şi lui: Spune-mi povestea!, ca să se şi ambiţioneze"[39]. Prezentarea povestirii despre Isau şi Iacob reprezintă un exemplu interesant şi edificator pentru modul de adaptare al relatării biblice la capacitatea de înţelegere a copilului; şi în acest caz se remarcă aceeaşi preocupare de a nu supraîncărca memoria copilului[40]. Autorul rezumă în câteva cuvinte povestirea despre Iacob şi Isau. O astfel de schematizare se impune atunci când această povestire urmează să-i fie relatată unui copil[41]. Preocuparea de a extrage din povestirile relatate copiilor o concluzie morală este constantă la Ioan Gură de Aur.

În cadrul educaţiei creştine preconizate de Ioan Gură de Aur, el acordă un loc deloc neglijabil sentimentului de frică faţă de Dumnezeu, la care adaugă teama de judecata de apoi, de pedeapsă şi de Infern. Sădirea fricii faţă de Dumnezeu în sufletul copilului este cea mai sigură modalitate de a-i forma înţelepciunea[42]. Povestirile relatate trebuie să-i cultive copilului speranţa în Dumnezeu, respectul faţă de aproapele, acceptarea unei vieţi sărace şi a suferinţei, teme frecvent dezvoltate de Ioan în omiliile sale. Într-un cuvânt, programul de educaţie conceput de Ioan vizează cultivarea virtuţilor creştine.

Literatura profană nu trebuie să-şi găsească locul în instruirea copilului. Deşi nu condamnă direct scrierile profane, Ioan le exclude cu totul din programul de instruire al copilului. El avertizează că povestirile mitologice greceşti nu trebuie să le fie relatate copiilor fiindcă sunt susceptibile să le exalte imaginaţia[43]; în opoziţie cu acestea învăţătura creştină are ca obiect realităţile esenţiale ale vieţii

[39] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 40, 555-559; Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre educaţia copiilor* (traducere de diac. Ioan I. Ică jr.), *op. cit.*, p. 117.
[40] *Ibidem*, 43.
[41] *Ibidem*, 51.
[42] *Ibidem*, 85; în acest caz este vorba de *înţelepciunea practică* (*phronesis*) considerată de Sf. Ioan o *virtute* a raţiunii (*logistikon*), prin excelenţă practică, spre deosebire de *înţelepciunea teoretică* (*sophia*) care ţine de *intelect* (*nous*), Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre educaţia copiilor* (traducere de diac. Ioan I. Ică jr.), *op. cit.*, p. 134, nota 1.
[43] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 39, 505-509: „Nu este oare cu mult mai bine ca în loc de oi cu lâna de aur şi de basmul acela să-i povesteşti acestea? După care ţine-i trează atenţia – căci povestirea are ceva de acest fel – neadăugând nimic mincinos, ci doar pe cele din Scriptură", vezi, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre educaţia copiilor* (traducere de diac. Ioan I. Ică jr.), *op. cit.*, p. 115.

şi ale morţii, făcând apel la experienţa copilului, fie că este vorba de relaţiile sale cu fraţii sau de reacţia pe care o are atunci când este pedepsit. Literatura profană este foarte dăunătoare pentru mintea copilului, oferind modele pline de patimi: „... Şi la lipsa de minte (a copiilor) se mai adaugă şi [vătămările] cuvintelor din afară, când ei învaţă acolo (în şcolile păgâne) să fie ucenici ai eroilor admiraţi de ei şi care [eroi] sunt robi ai patimilor şi le e frică de moarte. De felul acesta este Ahile când plânge, când moare pentru o concubină, când altul se îmbată şi multe altele de acest fel. Are nevoie aşadar [copilul] de aceste medicamente?"[44] În concepţia lui Ioan, modelele oferite de cultura profană (modelele care vin din afara Bisericii) sunt pline de patimi şi au frică de moarte, spre deosebire de modelul fundamental al creştinilor, Mântuitorul Iisus Hristos, care este nepătimaş şi a biruit moartea. Aşadar, „educaţia creştină înseamnă convertire totală la Hristos"[45].

De asemenea, studiul *Psaltirii* este o componentă a instrucţiei elementare a copilului. Psalmii sunt armele creştinilor împotriva vrăjmaşilor şi a gândurilor lumeşti. Ioan recomandă cântarea psalmilor: „Să înveţe deci să cânte psalmi lui Dumnezeu ca să nu-şi petreacă timpul în cântări ruşinoase şi poveşti nelalocul lor"[46]. În această privinţă, Ioan deplânge deprinderile dăunătoare oferite copiilor în vremea sa: „Acum însă copiii voştri au nevoie de cântări şi dansuri sataniceşti, precum bucătarii, ospătarii şi dansatorii. Însă nimeni nu mai ştie vreun psalm şi acest lucru pare a fi o ruşine"[47]. Ioan pledează pentru excluderea totală a muzicii şi dansului din instrucţia elementară a copiilor, admiţând doar cântările bisericeşti. Prescripţiile făcute de către Ioan Hrisostomul în privinţa instrucţiei creştine elementare sunt specifice pedagogiei monastice din Orient. Regulile monastice din Orient (Regula lui Pahomie, întocmită prin 320-340 d. Hr. şi Regula Sf. Vasile cel Mare) vor asocia permanent studierea literelor, a psalmilor şi a povestirilor sacre[48].

[44] *Comentariul la epistola către Efeseni*, omilia XXI, (PG 62, 149-156), în Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii şi cuvântări despre educaţia copiilor*, traducere din limba greacă veche de Pr. Marcel Hancheş, Editura Marineasa, Timişoara, 2005, 1, p. 108.
[45] I. G. Coman, *Frumuseţile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1988, p. 22, *apud*, Constantin Cucoş, *op. cit.*, p. 46.
[46] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 34, 450-451.
[47] *Comentariul la Epistola către Coloseni*, omilia IX, (PG 62, 359-366), în Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii şi cuvântări despre educaţia copiilor*, traducere din limba greacă veche de Pr. Marcel Hancheş, Editura Marineasa, Timişoara, 2005, 2, p. 125.
[48] H. I. Marrou, *op. cit.*, vol. II, p. 153.

Odată cu Ioan Gură de Aur pedagogia antică înregistrează un progres substanțial față de perioada anterioară; acest progres constă, în esență, în umanizarea metodelor pedagogice, în sensul renunțării la pedepsele aspre, la admonestările și constrângerile de tot felul aplicate elevilor pentru a-i stimula să învețe. Pentru toți anticii și chiar pentru unii dintre Părinții Bisericii (cum este și cazul lui Ieronim sau al Fericitului Augustin), amintirea anilor de școală este asociată cu cea a loviturilor: „*a întinde mâna spre nuia (manum ferulae subducere)* exprimă în limba latină o elegantă perifrază pentru *a studia*"[49]. Ioan nu agreează pedepsele fizice în educația copilului, interzicându-le în totalitate: „Să se teamă mereu de lovituri dar să nu le primească; biciul să pocnească dar să nu lovească. Iar amenințările să nu fie transpuse în faptă"[50]. Copilul trebuie să fie educat cu blândețe, prin alintări și laude și uneori recompensat pentru comportarea sa cuviincioasă[51]. În scopul educării copilului părinții trebuie să îmbine severitatea cu blândețea, căci la fel procedează și Dumnezeu: „Căci tot așa guvernează și Dumnezeu lumea, prin frica de gheenă și prin făgăduința Împărăției. Și tot așa să fim și noi față de copiii noștri"[52].

Ioan subliniază importanța deprinderii în procesul educativ al copilului: „Dacă poruncești și amenințI sever de la început și așezi atâția străjeri [în preajma copilului] sunt de ajuns două luni și totul se va îndrepta și lucrul va dobândi tăria sigură a firii"[53].

Forța exemplului personal, al părinților, pedagogului și prietenilor copilului, joacă un rol determinant în procesul educativ al acestuia din urmă.

Printre metodele de educație preconizate de Ioan Hrisostomul figurează și emulația: „... apoi după ce a auzit [poveștile] de multe ori, cere-i și lui: spune-mi povestea, ca să se ambiționeze"[54].

Ioan Gură de Aur îi interzice copilului să frecventeze locurile publice, în special localul teatrului. Astfel, „el aduce în atenția cititorului o altă dimensiune importantă a gândirii sale pedagogice, și anume influențele factorilor de mediu și a anturajului asupra modelării personalității în formare a copilului. Ioan Gură de Aur sesizează necesitatea unei convergențe de principiu între acțiunea

[49] H. I. Marrou, *op. cit.*, vol. II, p. 71.
[50] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 30, 414-415.
[51] *Ibidem*, 30.
[52] *Ibidem*, 67, 810-812.
[53] *Ibidem*, 33, 438-441.
[54] *Ibidem*, 40, 555-558.

educațională și influențele mediului social în care se formează copilul"[55].

Ioan Gură de Aur admite fetele în egală măsură cu băieții, în rândul beneficiarilor de drept ai educației ceea ce este o idee novatoare pentru pedagogia epocii sale. El atribuie un rol important mamei în educația fetelor. Educația preconizată de Sfântul Ioan pentru fetele creștine se conformează idealurilor monastice ale epocii. În acest sens, Sfântul Ioan le recomandă părinților să-și îndepărteze fiicele de lux și podoabe și să le educe în conformitate cu rostul lor în viață, și anume acela de a-și întemeia o familie și de a-și crește copiii în bună orânduială[56].

În concluzie, se poate afirma că „prin Ioan Hrisostomul, educația devine atât catalizator al existenței sociale, cât și mijloc de conformare a comportamentului uman la voința divină. În viziunea lui Ioan Gură de Aur educația îndeplinește un dublu rol: este modalitatea prin care omul poate dobândi valoroasele atribute ale responsabilității comunitare și solidarității umane, dar mai ales calea ce poate conduce către prețiosul dar al mântuirii"[57]. Prin elaborarea programului său de educație creștină, Ioan Gură de Aur s-a detașat decisiv de programul și metodele pedagogice ale școlii profane. El a pus accentul pe elementele ascetice și morale ale educației. Principiile pedagogice enunțate de către Ioan Gură de Aur își păstrează actualitatea și constituie baza pedagogiei moderne.

Résumé

Jean Chrysostome (344/354 – 407 ap. J. C.) est l'orateur chrétien le plus fécond et l'un des plus admirés de l'Antiquité chrétienne. À l'Antioche, il a étudié la réthorique avec Libanios, la philosophie avec Andragatios et le droit.

Jean Chrysostome a écrit le traité *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants* (environ 393/394 ap. J. C.). Ce traité presente un intérêt exceptionnel pour l'histoire d'une institution dont le développement fut si important dans la société antique: l'évergetisme, et aussi pour l'histoire de l'éducation. Plus précieux encore sont les renseignements fournis sur l'éducation des enfants, telle qu'un chrétien pouvait la concevoir au IV^{e} siècle.

[55] Cristian Stan, *Originile educației. Antichitatea și creștinismul timpuriu*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2002, p. 188.
[56] Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 90.
[57] Cristian Stan, *op. cit.*, p. 185.

Le programme d'éducation conçu par Jean Chrysostome a un but spécifique, exprimé dans cette formule frappante: „Élève un athlète pour le Christ et, apprends-lui à avoir, tout en restant dans le monde, la crainte de Dieu dès son jeune âge" (*Peri kenodoxias*, 19, 286-287).

Dans la conception du Jean Chrysostome, la famille chrétienne est le milieu naturel où doit se former l'âme de l'enfant. Saint Jean Chrysostome recommande une étroite collaboration entre les parents, le pédagogue et même l'esclave dans le processus de l'éducation des enfants.

L'essentiel de l'éducation religieuse est représenté par l'initiation doctrinale que le néophyte reçoit de l'Eglise avant d'être admis au baptême.

Jean Chrysostome conseille de donner aux enfants des moines comme précepteurs.

On remarque chez Saint Jean Chrysostome la souplesse et la varieté des procédès employés dans l'éducation des enfants.

Le programme d'éducation chrétienne conçu par Jean Chrysostome garde sa actualité et ses principes pédagogiques constituent le fondement de la pédagogie moderne.

SPOVEDANIE ŞI DUHOVNICIE

de Alin SCRIDON

Fără îndoială că toţi oamenii săvârşesc păcate, fie mici, fie mari, mai rar sau mai des, de aceea Sfântul Ioan Evanghelistul spune: *dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înşine şi adevărul nu este întru noi* (I Ioan 1, 8). „Păcatele pun zid între noi şi Dumnezeu şi din pricina păcatelor noastre s-a întors faţa Lui ca să nu ne miluiască"[1]. Iar dacă toţi pământenii păcătuim şi avem nevoie de mila Lui, toţi avem nevoie de pocăinţă, iar *dacă ne mărturisim păcatele noastre, Dumnezeu este credincios şi drept ca să ne ierte păcatele şi să ne curăţească de toată nedreptatea* (I Ioan 1, 9). Pocăinţa sau spovedania este taina în care Dumnezeu iartă creştinilor prin duhovnic păcatele mărturisite înaintea acestuia, de care se căiesc sincer şi promit să nu le mai repete[2].

Sfântul Ioan Botezătorul începe activitatea sa misionară cu cuvintele: "Pocăiţi-vă că s-a apropiat împărăţia cerurilor" (Matei, 3, 2). Aceleaşi cuvinte le regăsim şi la începutul activităţii publice a Mântuitorului Hristos (Matei 4, 17). Acest îndemn nu înseamnă să ne părăsim credinţa strămoşească şi să trecem la "pocăiţi", ci din contră să avem o părere de rău pentru păcatele pe care le-am săvârşit. "Cuvântul pocăinţă vine în româneşte de la slavonescul **pokajanije**, care înseamnă părere de rău".[3]

Sentimentul pocăinţei şi nevoia mărturisirii păcatelor sunt prezente în toate religiile. Taina aceasta este o trebuinţă firească a sufletului omenesc, primind în creştinism demnitatea de taină[4].

„Rânduiala ortodoxă cere mărturisirea păcatelor în faţa preotului, cu glas tare, cu vocea proprie"[5]. "Domnul nu cere

---

[1] *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, Traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, Editura Harisma, Bucureşti, 1993, Vol. II, p. 53.

[2] *Îndrumări misionare*, lucrare elaborată de un colectiv de autori de la Institutul Teologic Universitar din Bucureşti, coordonator Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986, p. 547.

[3] Andrei Andreicuţ, *Dinamica despătimirii,* Editura Reîntregirea, Alba iulia, 2001, p. 38.

[4] Idem, *Spovedanie şi comuniune*, Alba iuila, 1998, p. 91.

mărturisirea păcatelor pentru că nu le-ar cunoaşte, ci pentru că mărturisirea lor este un semn de căință reală şi măreşte căința, fiind în acelaşi timp un semn de încredere în Dumnezeu şi în preotul care-l reprezintă"[6]. „ Mărturisindu-ți păcatele cu gura ta, nu prin scris, nu cu intermediar, te smereşti în fața duhovnicului, în fața lui Dumnezeu, realizezi treapta cea mai înaltă a smereniei, o înfrângere lăuntrică, o demascare a omului vechi, singura condiție a omului, ca să pornească pe drumul vel bun. Dacă orice păcat este un orgoliu, o depărtare de Dumnezeu, apoi apropierea de El nu se poate realize decât prin lepădarea orgoliului, adică prin smerenie. Aceasta este dispoziția spre întoarcere"[7].

Desigur în ceea ce priveşte taina spovedaniei, mulți dintre penitenți nu înțeleg profunzimea acestei taine. Ei apelează la părintele duhovnic "pentru a se spovedi, a primi dezlegare de păcate şi canon, precum şi dreptul de a se cumineca, dar nu-i solicită o riguroasă îndrumare duhovnicească"[8]. "Acest obicei deformează taina pocăinței însăşi, pentru că prin transformarea tainei mărturisirii într-o condiție formală şi, de fapt, unica condiție pentru împărtăşanie, ea înlocuieşte adevărata pregătire pentru împărtăşanie, pregătire ce constă în adevărata pocăință lăuntrică. Privită în acest mod, taina spovedaniei se schimbă din pocăință în dezlegare, şi este înțeleasă în lumina unor puteri aproape magice. Astăzi în taina spovedaniei nu se caută împăcarea credinciosului cu Dumnezeu, ci o dezlegare formală de păcate, jumătate magică, jumătate legalistă; iar aceasta se întâmplă nu din cauza faptului că păcătoşenia îl deranjează pe penitent (de obicei o găseşte ca pe ceva firesc şi inevitabil), ci pentru că îi dă dreptul să se apropie de sfintele daruri cu conştiința curată, devenind o simplă condiție pentru împărtăşanie. Taina pocăinței, atât de importantă şi respectată în Biserica primară, a pierdut în realitate, adevărata sa funcțiune şi poziție în Biserică"[9].

„Duhovnicul este dator să-i determine pe fiii săi duhovniceşti la o preocupare spirituală intensă"[10]. „Clement Alexandrinul îi îndeamnă în acest sens pe creştini să nu fie mulțumiți cu o simplă dezlegare de păcate, dacă aceasta nu este asociată cu un efort sincer

[5] Antonie Plămădeală, *Tradiție şi libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, p. 212.
[6] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* Vol. III, pp. 132-133.
[7] Mitropolit Antonie Plămădeală, *Tradiție...*, p. 212.
[8] Andrei Andreicuț, *Spovedanie...*, p. 209.
[9] Alexander Schmemann, *Postul cel mare,* Trad. Andreea şi Laurențiu Constantin, Ediția a II-a, Editura DORIS, Bucureşti, 1998, pp. 167-168.
[10] Andrei Andreicuț, *Spovedanie...*, p. 209.

de a începe o viață nouă. Penitentul trebuie să se străduiască pentru o completă restaurare a ființei rănite. Dacă această restaurare şi terapie complete nu au fost atinse, atunci iertarea acordată, are un efect minim asupra stării duhovniceşti a celui căzut"[11], "de aceea penitentul trebuie să-şi ia un angajament la spovedanie pentru o viață nouă în Hristos"[12], "întrucât în spatele formulei de dezlegare a păcatelor există un întreg curs care trebuie urmat, un process al completei tămăduiri, recuperări şi terapii, perioadă în care trebuie experimentată o spiritualitate ascetică"[13].

„Păcatul provoacă o degradare a întregii ființe, astfel că voința, inima şi gândirea nu mai funcționează normal. În timp ce iertarea constituie primul pas înspre normalizarea relației noastre cu Dumnezeu, pasul următor este începerea direcționării întregii noastre ființe în sensul opus celui anterior. Aceasta implică o strictă autodisciplină şi autocontrol, astfel ca impulsurile să nu devină o stavilă în calea noului itinerar stabilit. Mai presus de toate, rugăciunea ne va ajuta să atingem restul cererilor vieții celei noi a penitentului"[14].

„Mărturisirea păcatelor este un element important în tămăduirea păcatului, dar aceasta este doar o parte dintr-un process mai larg. Păcatul însuşi este un process, un process al înaintării pe calea autodistrugerii, care cere negare de sine, renunțare de sine, conducând în final, la o robie voluntară. Această dezvoltare deplorabilă trebuie să fie răsturnată de către propria noastră opțiune fundamentală de a trăi mai curat. Este necesară cooperarea noastră continuă şi activă, sinergia. Această opțiune trebuie să completeze un proces continuu de autoacceptare, de luare a deciziilor într-un mod cu adevărat liber şi de dezvoltare pozitivă a persoanei, care să înlocuiască efectele distrugătoare ale trecutului păcătos. Istoria trecută a păcatului rămâne în memoria noastră şi poate cauza dureri neprevăzute. Repetarea căderilor din trecut poate submina încrederea noastră şi să conducă la indecizii sau apatie"[15].

Sfântul Vasile cel Mare prezintă importanța duhovnicului arătând că el este "cel care ține locul Mântuitorului şi mijloceşte între Dumnezeu şi om şi oferă lui Dumnezeu mântuirea celor ce i s-au

[11] Emilianos Timiadis, *Preot, parohie, înnoire*, Trad. Paul Brusanowski, Editura Sofia, Bucureşti, 2001, p. 196.
[12] Ibidem, p. 207.
[13] Ibidem, p. 204
[14] Ibidem, p. 207.
[15] Ibidem, pp. 204-205.

încredințat lui"[16], iar în lucrarea sa "Despre Duhul Sfânt" oferă informații în plus referitor la persoana duhovnicului: "duhovnic se numeşte cel care nu mai vieţuieşte după trup, ci este purtat de Duhul lui Dumnezeu şi se face fiu a lui Dumnezeu şi a ajuns asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu"[17].

Duhovnicul are "capacitatea" de "a da naştere unor fiinţe duhovniceşti, scoţându-le din vâltoarea patimilor şi conducându-le spre slăvita libertate a fiilor lui Dumnezeu – el fiind acela care le oferă o nouă perspectivă şi un nou sens al vieţii"[18], "de aceea penitentul trebuie să-şi ia un angajament la spovedanie pentru o viaţă nouă în Hristos"[19]

Mitropolitul Antonie Plămădeală referindu-se la canoanele date de preoții duhovnici spunea "că unii le aplică în literă, alţii în spirit. Pentru unii sunt neînduplecate, pentru alţii mai blânde. Duhovnicul are libertatea să aprecieze"[20].

În urma celor prezentate se poate lesne observa că pentru a contura personalitatea duhovnicului cu toate însuşirile şi virtuțile ce i se cer nu este un lucru uşor de realizat.

Persoana duhovnicului are o importanță covârşitoare atât în viaţa monahilor dar şi a credincioşilor laici[21], el nu este doar un simplu ascultător şi dezlegător de păcate, ci este şi sfătuitor, povățuitor, îndrumător spre desăvârşire, spre sfințire, atât a unor obşti călugăreşti, cât şi a unor simpli credincioşi, drept pentru care şi duhovnicului de parohie i se cer calități de "mare duhovnic", dacă vrea să-şi îndrume cei pe care îi păstoreşte pe calea vieții veşnice.

Fără să găsim scris undeva există totuşi două feluri de duhovnici. Cei dintâi sunt toți preoții cărora li s-a citit de către episcop o hirotesie specială, care le dă dreptul să asculte mărturisiri, să lege şi să dezlege. Ceilalți sunt numiții "părinți duhovniceşti". "E vorba de aceia dintre duhovnici care au darul de a asculta, de a

[16] Sf. Vasile cel Mare, *Constituțiile ascetice*, XXVII, 4, Trad. Rom., introducere şi note de Prof. Iorgu D. Ivan, în Col. „P.S.B.", vol. 18, Ed. IBMBOR, Buc., 1989, p. 514.
[17] Idem, *Despre Sfântul Duh,* XXVI, Trad. Rom., introducere, note şi indicii de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu şi Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în Col. „P.S.B.", vol. 12, Ed.. IBMBOR, Buc., 1988, p. 75.
[18] *Comori duhovniceşti din Sfântul Munte Athos*, Trad. Rom. de Prof. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Bacău, 2001, p. 8.
[19] Ibidem, p. 207.
[20] Antonie Plămădeală, *Tradiție...*, p. 219.
[21] Ibidem, p. 214.

povățui, de a înțelege, de a găsi sfatul cel mai potrivit, de a contribui prin rugăciunea lor la limpezirea vieții personale ale altora..."[22].

În scaunul duhovnicesc preotul are o putere "pe care Dumnezeu n-a dat-o nici îngerilor, nici arhanghelilor. Nu s-a spus îngerilor, ci oamenilor: "Oricâte veți leg ape pământ vor fi legate şi în cer şi ori câte veți dezlega pe pământ vor fi dezlegate şi în cer" (Matei 18, 18).

Sfântul Grigore Sinaitul vede în duhovnic legătura dintre generații şi garantarea experimentului reuşit, a tradiției verificate şi transmise cu siguranța că nu se merge în aventură. "Căci a lucra de la sine şi nu după sfatul celor ce au călătorit mai înainte înseamnă a fi plin de părere de sine, sau mai bine zis a o naşte pe aceasta... De aceea trebuie să ascultăm de cei ce cunosc ostenelile virtuții lucrătoare şi aşa să purcedem la faptă..."[23].

Calist şi IgnatieXanthopol povățuiesc pe cel ce voieşte să se liniştească, ca mai întâi să-şi caute un "povățuitor", un duhovnic şi iată cum îl descriu pe acesta: "Caută, cu toată silința, să afli un povățuitor şi un dascăl neamăgitor. Să fie neamăgitor prin mărturia ce o are pentru cele ce le spune, în Sfintele scripturi şi să arate că e purtător de Duh, prin vieţuirea sa. Să fie înalt la înțelegere, smerit la cugetare şi bland în toate purtările. Să spună cuvintele predaniei dumnezeieşti, ca un învățător asemenea lui Hristos. Iar aflându-l pe acesta şi lipindu-te cu toată ființa de el, ca un fiu iubitor de părintele adevărat, rămâi întreg în atârnare de poruncile lui, socotindu-l ca pe Hristos însuşi..."[24].

[22] Ibidem, 215.
[23] Sfântul Grigore Sinaitul, *Despre citire,* 15, Filocalia, 7, pp. 184-185.
[24] *Cele 100 de capete ale lui Calist şi Ignatie Xanthopol,* 14, Filocalia, 8, pp. 32-33.

Résumé

La confession c'est le mysterè par lequel Dieu pardonneux aux chrétienes par le prêtre confesseur les péchés declarès, biensûr, ils regretent et ils prometent de ne plus les répéter.

La confesseur n'est pas seulement celui qui écoute et qui délivre des péchés, mais une conseiller, dirigeant vers la sainteté.

MUZICA BISERICEASCĂ BIZANTINĂ. STUDIU AXIOLOGIC ŞI ISTORIC

de Radu-Cosmin BOGDAN

1. Scopul şi importanţa cântării liturgice în cultul Bisericii Ortodoxe şi în viaţa credincioşilor

Atunci când încercăm să identificăm scopul cântării în cadrul cultului divin public, se impune să avem în vedere cei doi factori ai cultului[1]: Dumnezeu (obiectul) şi omul (subiectul). În ceea ce priveşte obiectul cultului, muzica bisericească reprezintă mijlocul prin care se realizează preaslăvirea lui Dumnezeu, aceasta fiind cea mai mare virtute, întrucât se întemeiază pe toate celelalte (credinţă, nădejde şi dragoste).

Doxologia este una dintre dimensiunile fundamentale atât a cultului, cât şi a teologiei.

În acest sens este bine cunoscut scopul principal pentru care au fost creaţi sfinţii îngeri – preaslăvirea lui Dumnezeu – scop ce priveşte şi fiinţele umane, care împreună cu cetele îngereşti Îl laudă pe Dumnezeu cântându-I: „Biserica este eu-ul rugăciunii tuturor fiinţelor conştiente: pământeni, îngeri şi sfinţi, rugăciunea având în felul acesta un mare rol unificator. În Biserică, în mine şi pentru mine, se roagă toţi, şi eu mă rog în toţi şi pentru toţi"[2].

Aşadar putem vorbi despre „un destin doxologic" al omului, care se împlineşte şi desăvârşeşte în cântarea de laudă adusă lui Dumnezeu. Atunci când omul Îi cântă lui Dumnezeu, el pregustă din darurile şi bucuriile Împărăţiei cerurilor: „De aceea, în Împărăţia cerurilor, împreună cu îngerii vor cânta şi oamenii: sfinţii vor cânta Mielului înjunghiat „cântarea cea nouă" (Apoc. 5, 9-13). Această cântare o cântăm încă de acum, în Dumnezeiasca Liturghie, în care pregustăm darurile Împărăţiei ce va să vină şi ne bucurăm de Mielul înjunghiat pe Sfântul Altar, dar care vine ca „Împărat al tuturor, înconjurat de oştile îngereşti"[3].

Trebuie să remarcăm însă faptul că, doxologia adusă lui Dumnezeu în cadrul cultului este indispensabil legată de dogmă, cântarea liturgică nefiind altceva decât o „teologie cântată", o teologie

---

[1] Ene Branişte, *Liturgica generală cu noţiuni de artă bisericească,* Ed.Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1985, p.60.

[2] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol.II, Ed.Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997, p.137.

[3] Iuvenalie Ionaşcu, *Sfânta Liturghie, reprezentare iconică a Împărăţiei lui Dumnezeu,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 2001, pp. 84-85.

ce constituie rezultatul unei experienţe cu caracter mistic, contemplativ, este efectul produs de extazul fiinţei umane aflate în faţa slavei dumnezeieşti şi a prezenţei reale a Dumnezeirii în sânul Bisericii.

De aceea dogma s-a născut, în Biserica Ortodoxă, în cult, teologia aflându-se într-un raport de interdependenţă cu mărturisirea doxologic-liturgică a Bisericii. Aşadar, cântarea liturgică este, de fapt, mărturisirea de credinţă (cântată) a membrilor Bisericii, ca răspuns la prezenţa reală a Domnului Hristos în Sfânta Liturghie, prin Darurile euharistizate[4]. Din acest motiv cântarea bisericească se dovedeşte a fi o profundă teologie: „De aceea cântarea e modul cel mai propriu de a vorbi despre Dumnezeu, sau lui Dumnezeu, ca despre şi Celui cu neputinţă de cuprins în noţiuni precise, limitate, şi exprimat în cuvinte corespunzătoare acestor noţiuni. Dar ea e şi modul cel mai propriu de a mulţumi din toată inima lui Dumnezeu, de a-L lăuda şi de a I ne ruga. Prin cântare trăim taina, ne unim cu existenţa Lui negrăită, accentuăm prin simţire marea dorinţă de a ne face parte de darurile Sale. Prin cântare spunem mai mult decât putem exprima prin indiferent care cuvinte. Prin ea dăm un coeficient nemărginit admiraţiei măreţiei Lui, bunătăţii Lui care întrece cuvintele noastre simplu rostite, exprimăm inexprimabilul, apofaticul, dar şi mulţumirea netărmuită faţă de El, pe care nu o putem exprima prin simple cuvinte"[5].

Pe de altă parte, primul scop ce vizează subiectul cultului este acela de a-L călăuzi pe credincios spre dobândirea sfinţeniei, conform dimensiunii harismatice a cultului: „Se cuvine deci ca, la primirea Sfintelor Taine, să ne înfăţişăm pregătiţi şi cu vrednicie. De aceea, trebuie să existe şi în slujba Sfintei Liturghii mijloace de pregătire în acest scop, cum sunt: rugăciunile, *cântările* şi tot ce se săvârşeşte sau se rosteşte într-însa, după rânduiala sfântă. *Acestea ne sfinţesc* şi ne fac în stare, pe de o parte ca să primim cu vrednicie sfinţirea, iar pe de alta ca să o putem păstra şi să rămânem cu ea"[6].

Efectul pe care îl produce cântarea liturgică asupra sufletului se datorează celor două elemente componente ale ei: *melosul* şi *logosul* întrucât în cântarea bisericească bizantină „cuvântul este

[4] Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe,* Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p.25.
[5] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoză,* Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p.421.
[6] Sf.Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii,* Ed.Arhiepiscopiei Bucureştilor, 1989, p. 2.

mereu prezent, unit cu melodia"[7]. Faptul că în Biserica Ortodoxă cântarea este exclusiv vocală, ea implică întreaga fiinţă (raţiune, simţire, afectivitate, efort vocal, auditiv); „Rugăciunea angajează omul întreg"[8].

Prin urmare la procesul de sfinţire a credincioşilor contribuie atât textul liturgic, cât şi melodia care „îmbracă" textul, întrucât cântările bisericeşti sunt de fapt *rugăciuni cântate,* ce pornesc din adâncul sufletului celui care cântă şi se sălăşluiesc în sufletele celor care ascultă, dar care, pătrunşi fiind de *taina cântării,* se roagă şi ei împreună cu cântăreţul.

Este incredibil modul în care rugăciunea celui ce cântă devine rugăciunea întregii comunităţi bisericeşti: „ În Biserică, în mine şi pentru mine, se roagă toţi, şi eu mă rog în toţi şi pentru toţi"[9].

Importanţa cântării în Biserică se datorează şi faptului că ea se prezintă ca *îndoită rugăciune,* o dată dacă avem în vedere *textul liturgic* (care poate fi un psalm, un tropar, un condac, un canon etc.), însă de o complexitate teologică de excepţie, ce reuşeşte să transforme adevărul de credinţă în rugăciune, în doxologie: „Prin cântare, teologia se reîntoarce la Sfânta Liturghie. Nu rămâne un discurs raţional, ci devine trăire, pregustare a modului de a fi al îngerilor în Împărăţia lui Dumnezeu"[10].

În al doilea rând, cântarea liturgică este rugăciune şi datorită melodiei, muzicii, deoarece „cântarea este lucrarea prin excelenţă a îngerilor"[11], care neîncetat înalţă lui Dumnezeu rugăciuni de laudă. Cântarea, ca şi rugăciunea, ţine de fiinţa omului: „aşa cum omul vorbeşte şi cugetă, deoarece aşa a fost făcut, tot aşa făcut a fost şi pentru rugaciune"[12]. Rugăciunea menţine vie credinţa în Dumnezeu şi unitatea dintre membrii Bisericii: „Pierderea rugăciunii, a tuturor celor ce ţin de ea duce la sărăcire, la răcirea şi, în cele din urmă, evaporare credinţei."[13]

Pentru ca rugăciunea cântată de comunitatea eclesială să îşi poată aduce aportul la despătimirea şi la sfinţirea credincioşilor, se

[7] Vasile Grăjdian, *Teologia cântării liturgice în Biserica Ortodoxă. Aspecte de identitate a cântării liturgice ortodoxe,* Ed.Universităţii „Lucian Blaga" din Sibiu, 2000, p.13.
[8] Sofronie al Gyulei, *Cuvinte despre rugăciune ale Părintelui Sofronie (Saharov),* Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2005, p.34.
[9] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. II, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997, p. 137.
[10] Iuvenalie Ionaşcu, *op. cit.*, p.88.
[11] *Ibidem,* p.84.
[12] Sofronie al Gyulei, *op. cit.*, p.33.
[13] *Ibidem.*

impun câteva condiții privitoare la interpretarea muzicală a cântării liturgice, receptată ca îndoită rugăciune.

Prima condiție pe care este dator să o îndeplinească cântărețul/ psaltul este *liniştirea sufletului, pacea lăuntrică*[14], în sensul că mintea trebuie eliberată de orice gând ce ar putea să o mențină ancorată în deșertăciunile lumii acesteia, accentul trecând de la minte la inimă[15], locul în care se naşte rugăciunea şi din care se înalță la Dumnezeu pe „aripile" iubirii față de Creatorul lumii: „Cântând, omul regăseşte înlăuntrul ființei sale pe Dumnezeu; sufletul său se află în sărbătoare, căci Hristos rezidește în inima sa împărăția lui Dumnezeu"[16].

Al doilea pas al rugătorului este *atenția* sau *receptivitate la rugăciune, la cuvintele cântate.* Aceasta este o condiție fundamentală pentru eficacitatea rugăciunii: „Duhul lui Dumnezeu vine când omul e receptiv. Nu forțează. Delicatețea Lui face ca noi să nu-L remarcăm"[17].

Interpretarea corectă a cântării presupune o totală dăruire[18]. În ceea ce priveşte intensitatea cântării rugăciunii, aceasta se cere să fie: „arzătoare, într-un elan continuu- mintea-duhul nu are voie să se relaxeze"[19].

Prin urmare, observăm veridicitatea cuvintelor Sf. Nicolae Cabasila cu privire la scopul harismatic, sfințitor al cântării liturgice[20]. Acest scop se împlineşte atât în cel care cântă[21], cât şi în cei care se lasă purtați spre Dumnezeu de cântările duhovnicești ale Bisericii.

Un alt scop al cântării liturgice este cel didactic, corespunzător dimensiunii kerigmatice a cultului. După cum am subliniat în cele de mai sus, se poate observa faptul că majoritatea cântărilor bisericeşti abundă în învățături cu caracter dogmatic, moral, duhovnicesc, care vorbesc despre ontologia şi iconomia Sfintei Treimi, despre Dumnezeirea şi umanitatea Fiului, despre

[14] *Ibidem,* p.35.
[15] *Ibidem,* p.38: „Locul rugăciunii este acolo unde mintea se uneşte cu inima".
[16]. Iuvenalie Ionaşcu, *op. cit.*, p.87.
[17] Sofronie al Gyulei, *op. cit.,* p.36.
[18] *Ibidem,* p.37.
[19] *Ibidem,* p.38.
[20] Sf.Nicolae Cabasila, *op. cit.,* p. 2.
[21] În primă fază este nevoie de o reală asceză a cântărețului, pentru obținerea eficacității rugăciunii (cântate). Mai apoi, logosul purtat pe „aripile" melosului înalță inima şi minte către Dumnezeu, într-o manieră cu totul aparte, de aceea cântarea atrage, într-o măsură mai mare, atenția credinciosului, reuşind să-l introducă în atmosfera Împărăției lui Dumnezeu.

opera Sa mântuitoare, despre lucrarea Duhului Sfânt la crearea lumii şi mai apoi la împărtăşirea credincioşilor de roadele mântuitoare ale operei de restaurare ontologică a ființei umane, înfăptuită de Domnul Hristos prin Întruparea, Moartea, Învierea şi Înălțarea Sa cu trupul la ceruri.

În concluzie, trei sunt scopurile principale ale cântării bisericeşti: scopul *doxologic,* scopul *harismatic* şi scopul *kerigmatic.* Acestea sunt puse în evidență atât de „taina" cântării / a melodiei, cât şi de profunzimea teologică a textului liturgic.

2. Scurt istoric al cântării liturgice bizantine

Încă din prima perioadă ce a urmat întemeierii Bisericii, muzica s-a dovedit a fi un element nelipsit în cultul primar al creştinilor. Acest lucru se datorează, în special, cultului iudaic[22], sinagogal, majoritatea creştinilor provenind, în această primă etapă a creştinismului, din mediul iudaic. Datorită acestui fapt multe elemente din *muzica sinagogală* au fost împrumutate de cultul creştin. Dintre acestea, cel care prezintă o importanță substanțială este reprezentat de preluarea Psalmilor. Această „moştenire" din cultul iudaic nu a fost lipsită de *un stil psalmodic de cântare*[23].

Numărul mare de elemente iudaice utilizate în creştinism aveau să persiste în întreg spațiul creştin până în secolul al V-lea, moment în care reminiscențele cultului sinagogal au fost înlocuite, treptat, de cele provenite din spiritualitatea creştină. Mai trebuie să precizăm că odată cu această înnoire a cultului creştin asistăm şi la „o schimbare în funcția cântării bisericeşti, a noului ei loc în structura generală a cultului, în îmbogățirea ei cu o semnificație liturgică nouă"[24].

Muzica utilizată în cultul Bisericii primare cunoaşte o clasificare ce cuprinde trei tipuri diferite de cântări: „psalmi", „laude şi cântări duhovniceşti"(Efes. 5, 19; Col. 3, 16). „Laudele" amintite în cele două citate pauline se referă la imnurile Vechiului şi ale Noului Testament.

Un alt curent ce a alimentat cântarea liturgică a Bisericii primare a fost *muzica elină,* căreia, cu timpul, i s-au alăturat *influențe*

[22] Alexander Schmemann, *Introducere în Teologia Liturgică,* Ed. Sofia, Bucureşti, 2002, p.230.
[23].Vasile Grăjdian, *Elemente de cântare bisericească şi tipic,* Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2002, p.14.
[24] Alexander Schmemann, *op. cit.,* pp.230-231.

orientale, folclorice, dar şi *autohtone* [25] (ale popoarelor ce ajung să fie încreştinate).

Începând cu secolul al III-lea şi al IV-lea pe lângă *stilul ecfonetic* (cântarea pericopelor din Sfânta Scriptură: Psalmi, Evanghelie, Apostol), au apărut şi *stilurile antifonic* (cântare alternativă între două grupuri de cântăreţi) ***şi responsorial***[26] (între strofele cântate de solist, comunitatea credincioşilor răspunde cu un refren). După cum se poate observa din cele descrise mai sus, muzica creştină a fost şi este eminamente vocală, fapt ce-l determină pe cântăreţ să participe cu întreaga sa fiinţă în cadrul activităţii doxologico-muzicale.

Pe fondul imnurilor, cântărilor şi rugăciunilor de factură scripturistică, cântările creştinilor au luat naştere şi s-au dezvoltat datorită contribuţiei unor personalităţi de seamă ale Bisericii[27]: Sf. Ignatie al Antiohiei, Sf. Iustin Martirul şi Filosoful[28], Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Clemenent Alexandrinul, Sf. Atanasie cel Mare (lui fiindu-i atribuit Troparul „Născătoare de Dumnezeu, Fecioară" - din cadrul *Litiei*), Sf. Efrem Sirul (a compus imnuri închinate Fecioarei Maria), Sf. Vasile cel Mare şi Sf. Ioan Gură de Aur (prin cele două *Liturghii*, cât şi prin rugăciunile şi cântările utilizate în cultul creştin, puse pe seama acestora), Anatolie, Patriarhul Constantinopolului.

Dintre reprezentanţii Bisericii Apusene amintim pe Sf. Ambrozie al Milanului (care şi-a adus contribuţia la răspândirea cântării antifonice, dar şi la compunerea unor frumoase cântări) şi Sf. Niceta de Remesiana. Despre acesta din urmă, patrologul Ştefan Alexe afirmă că a fost „înzestrat cu darul cântării şi cu dragostea pentru cântarea în comun [...] a făcut din muzica psaltică un instrument util în activitatea sa"[29].

De la Sf. Niceta ne-au rămas imnul *Te Deum Laudamus* (*Pe Tine, Dumnezeule, Te lăudăm*) şi un tratat *De psalmodiae bono* sau *De utilitate hymnorum* (*Despre folosul cântării de Psalmi*)[30]. Profesorul Vasile Vasile[31] analizează tratatul Sf. Niceta, punând în

[25] Pr.Vasile Grăjdian, *op. cit.,* p.15.
[26] *Ibidem*, p.16.
[27] *Ibidem,* pp.16-18.
[28] În lucrarea *Psalmistul* redă imnuri şi reguli referitoare la modul de cântare a acestora – lucrare care nu s-a păstrat.
[29] Ştefan Alexe, *Sfântul Niceta de Remesiana şi ecumenicitatea patristică din sec.al IV-lea şi al V-lea,* în „Studii Teologice", Bucureşti, Seria a II-a, An XXI, nr.7-8, septembrie-octombrie, 1969, p.495.
[30] Ioan G.Coman, *Patrologie,* Ed. Sfânta Mânăstire Dervent, 1999, p.156, col.1.
[31] Vasile Vasile, *Istoria muzicii bizantine şi evoluţia ei în spiritualitatea românească,* Ed.Interprint, Bucureşti, 1997, pp. 8-13.

lumină elementele mai importante ce conferă valoare acestuia, din mai multe puncte de vedere: teologic, liturgic, istoric, muzical etc.

Tratatul amintit mai sus expune condiţiile ce se cer a fi indeplinite de muzica bisericească: „să fie făcută cu inimă curată; să exprime cu cugetarea; să evite exagerările teatrale; să fie comună, omogenă şi uniformă"[32], întrucât pentru Sf. Niceta cântarea era „un prinos de jertfă duhovnicească"[33].

Mai apoi autorul insistă asupra modului în care muzica religioasă reuşeşte să facă mai uşoară învăţarea anumitor noţiuni ce privesc credinţa creştină, cât şi asupra rolului muzicii în desăvârşirea morală a credincioşilor, ba mai mult cântările liturgice înlesnesc arătarea lui Dumnezeu"[34].

Alţi autori importanţi de imnuri din Apus au fost episcopii Romei Celestin, Leon cel Mare şi Sf. Grigorie cel Mare, care s-a preocupat de uniformizarea cântării bisericeşti apusene, punând bazele *cântării gregoriene*[35].

Odată cu secolele V-VI încep să iasă la lumină o serie de deosebiri între cântările liturgice orientale şi cele apusene, în sensul că primele se îmbogăţesc cu creaţii poetice noi, în timp ce Biserica Apuseană manifestă un vadit interes pentru cântările de proveniență scripturistică.[36] Deosebirile vor avea un caracter şi mai pronunţat din momentul în care Imperiul Roman de Răsărit se transformă în Imperiul Bizantin (sec.al VI-lea). Abia din acest moment se poate vorbi de *cântarea bizantină* propriu-zisă.

Această variantă muzicală bisericească avea să se dezvolte în cuprinsul Imperiului Bizantin, între secolele IX-X (perioadă din care datează cele mai vechi manuscrise) ea cunoscând un nivel înalt de cultură muzicală[37]. Merită să reţinem atenţiei câteva însuşiri ce privesc acest „tezaur" de mare preţ al cultului ortodox: „Muzica bizantină a fost, însă, o operă de sinteză. Ea poartă pecetea universalităţii, exprimată într-un „cod" ce nu cunoaşte graniţe şi nu reprezintă „monopolul" capitalei imperiului. Dimpotrivă, muzica bizantină însumează contribuţiile reunite într-un tipar specific simţirii orientale, venite din ţinuturi diferite. Întreaga comunitate aflată sub influenţa bizantină contribuie la edificarea unei cântări unitare, capabilă să obţină, în virtutea generalizării unor formule structurale,

[32] *Ibidem,* p.9.
[33] *Ibidem.*
[34] *Ibidem,* pp.10-12.
[35] Vasile Grăjdian, *op. cit.,* p.18.
[36] *Ibidem.*
[37] *Ibidem.*

aderență și răspândire. Fiind, prin caracterul ei, universală, muzica bizantină nu revendică paternități atunci când este vorba de teritoriile în care a controlat cântarea ecleziastică. Așa se explică de ce în perioada istorică ce a urmat căderii Bizanțului, menținerea și dezvoltarea în continuare a acestei muzici a putut rămâne pe seama Bisericilor naționale ortodoxe care au stat în unitate canonică cu Constantinopolul; între acestea, Biserica Ortodoxă Română a avut și are un rol preponderent"[38].

Istoria muzicii bizantine cunoaște patru perioade distincte: 1) cea a *melozilor* (secolele V-XI); 2) a *melurgilor* (secolele XI-XV); 3) perioada *post-bizantină* (secolul al XV-lea – începutul secolului al XIX-lea); 4) perioada *hrysantică* (din 1814 – prezent)[39].

2.1. Perioada melozilor

Această primă fază a dezvoltării muzicii bizantine debutează în secolul al V-lea cu apariția *troparului,* urmând ca în secolul al VI-lea să ia naștere *condacul* și în cele din urmă în secolul al VII-lea, imnografia bizantină culminând cu apariția *canonului*[40].

Așadar, principalele forme ale imnografiei bizantine sunt: troparul, condacul și canonul. Autorii acestora sunt *melozii,* care atunci când scriau textul imnurilor compuneau și melodia corespunzătoare fiecărui imn în parte. Formele imnografice de mai sus au apărut și s-au dezvoltat în Siria și Palestina[41].

Dezvoltarea imnografiei creștine a determinat apariția în sec.al VIII-lea a Octoihului (colecție a manuscriselor ce cuprind imnurile grupate după cele opt glasuri), datorat Sf. Ioan Damaschin.

Cu timpul, melodiile devin tot mai complexe, astfel încât apariția unei *notații muzicale* s-a dovedit a fi indispensabilă. Notația muzicii bizantine este *neumatică* (denumire datorată semnelor ce o constituie, numite *neume*). În primă fază întâlnim această notație în formă *ecfonetică* (secolele V-VI), mai târziu în formă *diastematică* (intervalică) mult mai avansată și mai bine precizată, și aceasta fiind legată tot de numele Sf.Ioan Damaschin[42].

Notația muzicală a devenit și mai utilă atunci când au început să apară mai multe stiluri diferite de cântare: *irmologic* – „cuprinde

[38] *www.creștinism-ortodox.ro/html/09/9d_muzica_în_biserica-ortodoxă_română.html.*
[39] Vasile Grăjdian, *op. cit.,* p.18.
[40] Gabriela Ocneanu, *Istoria muzicii universale,* vol.I, Ed.TIMS, Iasi, 1993, pp.34-36.
[41] Vasile Grăjdian, *op. cit.,* p.19.
[42] *Ibidem.*

cântări simple, silabice, cărora le impune un tempo vioi"[43], *stihiraric* – „se caracterizează prin prezența restrânsă a melismelor și prin tempoul mai lent"[44] și *papadic* – „presupune un tempo mai rar și o ornamentație foarte bogată"[45].

Aceste trei „categorii stilistice de cântare"[46] diferă de la un glas la celălalt, în sensul că fiecare dintre cele opt glasuri prezintă o variantă aparte a celor trei stiluri. În ceea ce privește cele *opt glasuri bisericești* este important să reținem faptul că nu există, în acest caz, o echivalență între termenul de *glas* și cel de *voce*: „termenul de glas, echivalentul *ehului* din limba greacă, nu este folosit în muzica religioasă în sens de voce omenească, ci în sens de stil de cântare, gen, sistem sonor sau cadențial"[47].

Melodiile glasurilor bisericești s-au întemeiat pe seama genurilor muzicale antice: *diatonic, cromatic, enarmonic.*

Printre melozii de seamă ai primei perioade a muzicii bizantine putem aminti pe: Sf. Roman Melodul, episcopul Smirnei, împărații Iustinian și Iustin al II-lea, patriarhii Constantinopolului Sofronie și Serghie, diaconul George Pisidis, Sf. Andrei Criteanul, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Cosma de Maiuma, Sf. Iosif și Teodor Studitul, Teofan Mărturisitorul, mitropolit al Niceei, Ștefan Giroptul, mitropolitul Niceei, Iosif Giroptul, Mitrofan, mitropolitul Smirnei, Ioan Mavropol, episcop al Evhaidei, Sf. Metodie, patriarhul Constantinopolului, împărații bizantini Leon al VII-lea Înțeleptul și fiul său, Constantin al VIII-lea Porfirogenetul, împăratul Leon al VI-lea, Sf. Simeon Metafrastul ș.a.

De numele autorilor enumerați mai sus sunt legate majoritatea canoanelor la Praznicele împărătești, tropare (de exemplu *Unule-Născut*), heruvice (*Noi care pe heruvimi* și *Acum puterile cerești*), axioane (*Cuvine-se cu adevărat*) condace (*Condacul Nașterii Domnului*), luminânde (*cele unsprezece Luminânde ale Duminicilor*)[48].

De asemenea, merită menționat faptul că până la sfârșitul perioadei melozilor toate cântările amintite mai sus au fost grupate în colecții de manuscrise distincte, astfel luând naștere cărțile de cult corespunzătoare fiecăreia dintre cele trei perioade ale anului

[43] Gabriela Ocneanu, *op. cit.,* p.38.
[44] *Ibidem.*
[45] *Ibidem.*
[46] Nicolae Belean, *Cântări bisericești tradiționale,* Ed.Marineasa, Timișoara, 2005, p.144.
[47] *Ibidem,* p.143.
[48] Vasile Grăjdian, *op. cit.*, pp.20-22.

bisericesc: *Octoihul, Triodul, Penticostarul* şi *Mineiele* (pentru fiecare lună a anului).

2.2. Perioada melurgilor

O notă caracteristică a acestei perioade este aceea că nu mai există o unică identitate între autorul textului şi cel al melodiei. În consecinţă locul melozilor este ocupat de cel al *imnografilor* (autorii unor texte noi ce urmau a fi aplicate pe melodiile deja existente) şi al *melurgilor* (care compuneau melodii noi pentru textele imnurilor existente). Cei care doar înfrumuseţau melodiile deja existente purtau numele de *kalopistai*[49]. Aceasta este perioada în care se dezvoltă melodiile stilului *papadic*.

În ceea ce priveşte notaţia neumatică se constată o dezvoltare a acesteia. Tot acum apar formulele melodice ale fiecărui glas, numite *apehemata*[50].

Reprezentanţii de seamă ai acestei perioade au fost: Mihail Ananiotul, Ioan Glykes, Ioan Cucuzel, Ioan Kladas, Emanuel Chrysaphes, Xenos Korones, Nichifor Vlemide, Teodor Lascaris al II-lea şi Nichifor Calist. Din această perioadă datează *Psalmii aleşi* şi *Mărimurile*, utilizaţi în cadrul *Utreniei*, precum şi *Sinaxarele Triodului şi ale Penticostarului* [51].

2.3. Perioada post – bizantină

Această perioadă este marcată de cucerirea Imperiului Bizantin de către turci, în anul 1453. Din această perspectivă perioada post-bizantină poate fi receptată ca o perioadă de decadenţă, fiind în permanent influenţată de curente culturale arabo-turco-persane[52]. Din alt unghi de vedere, perioada în discuţie poate fi privită ca una ce contribuie, prin intermediul elementelor orientale, la evoluţia muzicii bizantine originale. În acest sens trebuie menţionat faptul că muzica bizantină se îmbogăţeşte cu elemente corespunzătoare unor moduri orientale, fapt ce a înlesnit creşterea numărului de semne chironomice[53].

Printre autorii care şi-au adus contribuţia în a treia perioadă a evoluţiei muzicii bizantine se numără Hrysaphes cel Nou (*protopsalt*), Gherman, episcop de Neon Patron şi Balasie Preotul.

---

[49] *Ibidem,* p.22.
[50] *Ibidem,* p.23.
[51] *Ibidem.*
[52] *Ibidem.*
[53] *Ibidem.*, p.24.

În secolul al XVII-lea muzica bizantină atinge un apogeu, sub aspectul complexităţii melodiei, dar şi al notaţiei, generată de apariţia unor noi semne muzicale, chironomice, fapt ce a determinat imposibilitatea unor psalţi de a interpreta melodiile mai noi. Pentru a redeschide accesul tuturor psalţilor la interpretarea cântărilor bizantine s-a luat iniţiativa simplificării acestora, atât din punct de vedere melodic, cât şi din cel al notaţiei muzicale.

Printre cei care au activat în această direcţie amintim pe Panayot Halagoglu (protopsalt), Ioan Protopsaltul, Daniel Protopsaltul şi Petru Lampadarie din Pelopones (cel mai de seamă protopsalt al sec.XVIII-lea).

Una dintre figurile marcante ale acestei perioade a fost Gheorghe Cretanul din Constantinopol, care a dovedit practic posibilitatea scrierii melodiilor fără ajutorul semnelor chironomice. Din această cauză el poate fi considerat un precursor al reformei hrysantice, mai ales datorită faptului că Hrysant de Madyt, Grigorie Levitul şi Hurmuz Hartofilax au fost elevii sai.

2.4. Perioada hrysantică

Anul 1814 avea să dea naştere celei de-a patra etape a evoluţiei muzicii bizantine şi anume, cea modernă. Această din urmă etapă s-a datorat reformei notaţiei psaltice întreprinsă de către Hrysant de Madyt, Grigorie Levitul şi Hurmuz Hartofilax.

Reforma hrysantică a avut în vedere următoarele aspecte: „reducerea semnelor neumatice (în special a celor cheironomice) stabilirea ritmului cântărilor, precizarea scărilor muzicale, fixarea pentru treptele acestora a unor denumiri monosilabice şi selectarea doar a anumitor forme ale glasurilor"[54].

Cel care a contribuit la răspândirea reformei, prin tipărirea, la Bucureşti (1820), a primelor cărţi de muzică bizantină, (*Noul Anastasimar* şi *Doxastarul prescurtat*), a fost Petru Efesiu. Acesta a început să aplice reforma, în Ţările Române, încă din 1816, prin infiinţarea şcolii Sf. Neculai–Şelari[55]. Dintre elevii săi, doi s-au evidenţiat în mod deosebit, devenind unii dintre cei mai importanţi protopsalţi ai secolului al XIX-lea.

Este vorba despre Macarie Ieromonahul, care tipăreşte la Viena, în 1823: *Teoreticonul, Anastasimatarul* şi *Irmologhionul* [56], toate în limba română, şi despre Anton Pann, „un neîntrecut cântăreţ

---

[54] *Ibidem,*p.25.
[55] Vasile Vasile, *op. cit.,* p.90.
[56] *Ibidem,* pp. 98-103.

al stranei româneşti şi un creator de melodii psaltice păstrate în uz până astăzi"[57], a reuşit ca în tipografia personală să tipărească patrusprezece cărţi de muzică bisericească[58].

Muzica bizantină s-a păstrat şi se utilizează până în zilele noastre în cadrul Bisericii Ortodoxe Române alături de cântarea corală, armonică, răspândită pe teritoriul ţării noastre începând cu secolul al XIX-lea[59], aceasta fiind constituită, într-o măsură apreciabilă, din armonizarea vechilor melodii bizantine, tradiţionale.

ABSTRACT

The present study points out both the historian of the Byzantian sacred music and particularly the importance of the liturgical songs within the public devine worship and in the blessing process of the faithfull men.

With respect to the hystorical section both the origin of the Byzantion music (reminisciences of the jewish worship as well as other oriental elements) and the so- called hystory of the Byzantion music materialized in the four great periods have been taken into account.

This study brings out the oral character of the Byzantion liturgical singing, with special attention both upon the evolution of melody and on the overwelming importance of the liturgical text.

[57] *Ibidem,* p.106.
[58] *www.creştinism-ortodox.ro/html/09/9d_muzica_în_biserica_ortodoxă_română.html.*
[59] Vasile Grăjdian, *op. cit., pp.*28, 40.

Mănăstirile din Arhiepiscopia Timişoarei
II

de Dragoş DEBUCEAN

4. Mănăstirea Fârdea

Accesul spre mănăstire se face pe drumul naţional (DN 68A) Lugoj-Traian Vuia, de unde se urmăreşte ramificaţie la dreapta spre sud-est pe drumul (DJ 681A) ce duce prin Surduc spre Fârdea. De la ieşirea din Fârdea spre Gladna Montană, după 1,6 Km pe partea stângă se poate zări mănăstirea.[1]

Aşezată pe colinele ce străjuiesc întinderile de ape sclipitoare ale lacului Surduc, aşezământul monahal de la Fârdea face parte din puţinele mănăstiri din Arhiepiscopia Timişului ce are o aşezare deosebită şi care cheamă parcă turiştii ce vin la lacul Surduc să urce spre ea, şi prin ea spre Dumnezeu.

Primii vieţuitori, veniţi de la mănăstirea Parva în vara anului 2001 au stat la început în casele credincioşilor din satul Mâtnicul Mic fiind în număr de 7 şi având ca egumenă pe monahia Olimpiada Tiliuţă, iar ca părinte duhovnic pe Ieromonahul Maxim Anton. Actul de înfiinţare al schitului (ulterior devenit mănăstire), pe terenul donat de credincioşii din satele vecine, s-a emis în 1 iulie 2001 prin hotărârea Consiliului Eparhial şi cu binecuvântarea I.P.S. Dr. Nicolae Corneanu, ocazie cu care i s-a dat hramul Adormirea Maicii Domnului. Aşadar, în 12 august 2001 s-a pus piatra de temelie la biserica paraclis, cu hramul Sfânta Paraschiva, de către P.S. Lucian Lugojanu împreună cu un mare sobor de preoţi. În 2002 s-au finalizat construcţiile a 5 chilii, anexe, bucătărie şi paraclis în care s-au oficiat serviciile liturgice până la ridicarea bisericii. Ulterior a avut loc sfinţirea bisericii cu moaşte în 12 octombrie 2003 de către P. S. Lucian Lugojanu. Tot în 2003 odată cu finalizarea ridicării bisericii a avut loc şi finalizarea construcţiilor altor 5 chilii. Biserica are o lungime de 16 m, 5 m lăţime şi o înălţime de 5.8 m.

În 8 august 2004 a avut loc sfinţirea clopotniţei şi a celor două clopote. Tot în 2004 au fost finalizate şi atelierele în care se lucrează croitorie şi broderie pentru veşminte preoţeşti precum şi atelierul de pictură. Prin aceste activităţi mănăstirea a putut să ajungă la un stadiu

[1] M. Vlasie, *Drumul spre mănăstiri. Ghidul aşezămintelor monahale ortodoxe din România*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2005, p. 321.

de autofinanțare, inițial fiind susținută financiar de către preoții din eparhie, reușind ca prin calitatea muncii lor să își câștige un bun renume.[2] Ca urmare a evoluției schitului aceasta a fost transformat în mănăstire prin Procesul Verbal nr. 407-B-2005 din cadrul ședinței Sinodului mitropolitan condusă de I. P. S. Dr. Nicolae Corneanu.[3]

Așadar, dorința sătenilor, a protopopului Bujor Păcurar și a primarului comunei s-a concretizat prin munca obștii mănăstirii, înălțându-se în foarte scurt timp un minunat lăcaș de închinăciune într-un mediu atât de plăcut cum sunt împrejurimile lacului Surduc.

5. Mănăstirea Izvorul Miron

Accesul spre mănăstire se face pe drumul național (DN 68A) ce face legătura între Timișoara și Deva. [4] De la Coșava, aproximativ la 11 Km de Făget, se urmează spre sud ramnificația (DJ 684) ce duce spre Curtea. După 3,2 Km de această ramnificație urmăm spre stânga indicatorul spre mănăstire și după 400m se ajunge la intrarea în incinta acesteia.

În zona Făgetului, în frumosul amfiteatru înscris de dealurile ce străjuiesc această depresiune se află, alături de izvoarele termale ce au fost prilej de vindecare a bolilor locuitorilor zonei încă din vechime, mănăstirea Izvorul (lui) Miron sau „Balta caldă" cum i s-a încetățenit numele în rândul localnicilor.

În 2/15 iulie 1911 episcopul Caransebeșului și viitorul prim patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, P.S. Elie Miron Cristea, fiind sosit la Făget pentru sfințirea picturii bisericii din oraș, în zilele următoare face o vizită unei mari părți din parohiile protopopiatului. În vizita sa din 10/23 iulie ajunge și la „Balta caldă", unde în urma unei Liturghii săvârșite acolo, la scurt timp se ia inițiativa ridicării unei mănăstiri. Inițiativa a venit din partea P.S. Miron Cristea care a fost uimit de frumusețea locului.[5] Se pare însă că hotărârea de a ridica în acest loc cu izvoare calde un așezământ monahal își are rădăcinile mult mai adânc în istorie. Conform tradiției, păstrată printre localnici, pe locul actualei mănăstiri ar fi existat o sihăstrie în îndepărtate vremuri, când conducătorii districtelor din cursul superior al râului

[2] Informații stareță Olimpiada Tiliuță
[3] Arhiva Mitropoliei Banatului, Fond mănăstiresc, dosar 5, fila nr. 7.
[4] M. Vlasie, *op. cit.,* p. 319.
[5] I. Cipu, *Mănăstirea Românești. Contribuții monografice,* Editată de Mănăstirea „Izvorul Miron", Românești, 1994, pp. 29-30; I. B. Mureșianu, , *Mănăstiri din Banat*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1976, p. 133.

Bega (Begheiului) ar fi deținut funcții importante și ar fi avut o influență mare în rândul țăranilor și al conducătorilor.[6] Documentele nu o mai păstrează în memoria lor așa cum au fost uiatate și alte așezăminte creștine mai vechi. Dar pelerinajele ce s-au făcut la „Balta caldă" pentru vindecarea trupului se mai fac și astăzi, vindecându-se și sufletul prin venirea la izvorul mănăstirii care este Sf. Liturghie și viața duhovnicească ce se desfășoară în acest așezământ monahal.

Așezat pe malul stâng al râului Sașa și încadrată de localitățile Coșava, Curtea, Românești și Homojdia, mănăstirea Izvorul Miron se dovedește, prin săpăturile arheologice efectuate în această zonă, a se afla pe cele mai vechi urme de viață umană ce se găsesc în partea de nord vest a Banatului, urme ce dovedesc prezența omului în aceste locuri încă din paleolitic.

Conform documentelor păstrate în arhiva parohiei Făget, primele donații pentru mănăstire s-au făcut în 20 iulie 1911, constând din importante sume de bani provenite atât din partea episcopului Miron Cristea, cât și din partea credincioșilor și a parohiilor din zona Făgetului.[7] Donația de terenuri în locul actualei mănăstiri a fost făcută de surorile Maria și Suzana Glava din Românești, dar și din partea parohiei Românești, însumând un total de 2 jugăre de pământ pentru construirea mănăstirii.[8] Terenul donat de parohie a fost făcut prin schimbul acestuia cu cei care aveau teren în zona hotărâtă pentru ridicarea mănăstirii și care nu voiau nici să-l doneze dar nici să-l vândă. Așa s-a ajuns la un compromis efectuându-se schimbul de teren între parohie și foștii proprietari ai terenului.

Piatra de temelie a fost pusă în anul 1912, iar lucrările de zidărie au început în anul următor.[9] Nu se cunoaște arhitectul după al cărui plan s-a ridicat biserica, dar se știe că lucrarea a fost încredințată lui Bacso G. din Făget în urma unui avans de 1 000 coroane.[10] Lucrările au evoluat repede, dar din cauza războiului care începuse nu s-a mai putut sfinții la data hotărâtă inițial. Clădirea chiliilor a fost finalizată în 1913, locuință ce a fost folosită inițial pentru adăpostirea meșterilor, iar lucrările de zidărie ale bisericii s-au finalizat în anul 1915.

[6] I. B. Mureșianu, *op. cit.,* pp. 132-135.
[7] I. Cipu, *op. cit.,* pp. 31-32; Arhivele parohiei Făget, Registrul „Fundațiunea Tarasie Marcu" și „ Fondul de ajutorare reciprocă".
[8] I. Cipu, *op. cit.,* p. 32.
[9] O. Bindiu, *O ctitorie a patriarhului Miron Cristea: Mănătirea Izvorul Miron" – Românești,* în „Mitropolia Banatului", an XXXVII, nr. 4, iulie-august, 1987, pp. 76-77.
[10] I. Cipu, *op. cit.,* p. 32.

Până în 1931 serviciile religioase ale mănăstirii erau oficiate de către preoții din protopopiatul Făget. În acest an în data de 20 iulie s-a sfințit biserica mănăstirii de către Romul G. Ancuşa – delegat arhieresc – primind hramul Sf. Ilie Tesviteanul.[11] Odată cu sfințirea bisericii şi cu hirotonirea lui Roman Oprişoni ca ieromonah la mănăstirea „Balta caldă" putem spune că în acest loc a început existența vieții monahale.[12] Din păcate între anii 1960-1977, datorită regimului politic, mănăstirea nu a mai avut personal monahal, fiind administrată de mirenii din satele din jur, dintre care s-a păstrat numele lui Iosif Dragoş din Românești.[13]

Pe parcursul timpului biserica a suportat o serie de reparații care s-au efectuat la cele două turnuri prin învelirea acestora cu tablă. S-au mai efectuat reparații la acoperiş, s-a refăcut tencuiala exterioară, iar pridvorul a fost înfrumusețat printr-o bogată ornamentație a pereților, a coloanelor şi a uşilor de intrare.[14] În 1984 are loc o altă serie de renovări de întreținere a exteriorului – soclul, treptele şi trotuarul de piatră din jurul bisericii. În anul 1987 s-a amenajat un paraclis căruia i s-a dat hramul Sf. Ioan Botezătorul, pentru a se oficia în el serviciile religioase din timpul iernii. La sfârşitul lucrărilor de renovare şi pictare a bisericii, cele din urmă fiind finalizate încă din 1981, aceasta s-a sfințit în data de 20 iulie 1987 de către I.P.S. Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului. De asemenea în 1990 prin strădania sculptorului Ioan Foşălău din localitatea Vânători, județul Neamț, s-a executat mobilierul interior al bisericii, ce cuprinde scaunele şi strănile lucrate în lemn de stejar. În 1991 s-a amenajat un foişor de vară ce servea drept paraclis la hramul bisericii, în rest având destinația de salon pentru conferințe şi dezbateri pe teme religioase.[15]

Amenajarea izvoarelor termale s-a început încă de dinaintea anului 1943, inițial dorindu-se pregătirea lor ca bazine de baie, însă ulterior li s-a schimbat destinația, înainte de a fi folosite, devenind o sursă de frumusețe şi finețe estetică prin peştii şi nuferii cu care au fost populate, şi au rămas cu scop decorativ până astăzi, fiind o atracție deosebită a mănăstirii. În 1944 a funcționat în cadrul mănăstirii un atelier de sculptură condus de ieromonahul Ieronim Balintoni.[16] În 1993 se inaugurează muzeul mănăstirii cu

[11] V. Vlăduceanu, *Mănăstirii Bănățene,* Timişoara, 1947, p.124.
[12] "Foaia Diecezană", nr. 23 din 7 iunie 1931.
[13] I. Cipu, *op. cit.,* pp. 63-64.
[14] *Ibidem,* pp. 23-25.
[15] I. Cipu, *op. cit.,* pp. 60-62.
[16] V. Vlăduceanu, loc. cit..

titulatura de „Colecția de obiecte bisericeşti" conținând icoane pe tablă, pe lemn, pe sticlă, toate zugrăvite de pictori anonimi din sec. XX. Mai conține cărți vechi dintre care amintim *Catehismul cel Mare,* Blaj, 1786, *Molitvelnicul,* Râmnic, 1782, *Psaltirea Proorocului şi Împăratului David,* Buda, 1817 şi un *Pateric,* București, 1828.[17]

Primii viețuitori ai mănăstirii au fost Tarasie Marcu din Lipova – sub a cărui nume în cadrul mănăstirii a fost înființată o fundație postmortem – şi Patrichie Benga, venit de la mănăstirea Cernica, originar din Sinteşti[18], ambii decedați în 1923. Primul ieromonah, slujitor al mănăstirii, a fost Roman Oprişoni, fiind şi primul înmormântat la această mănăstire. Numele lui apare pe primul clopot donat mănăstirii. Este urmat de ieromonahul Visarion Sintescu, în timpul căruia Vasile Glava din Breazova devine primul monah cu metanie în această mănăstire.[19] Mai departe conducerea stăreției este încredințată lui Valerian Jic, Ieronim Balintoni, din nou lui Valerian Jic, urmând Timotei Iftimie, Eftimie Constantin, Gherasim Moisescu, Vasile Glava, Dumitru Tudose, Alexandru Costache, Antonie Teodorescu, din nou Ieronim Balintoni care a sculptat în atelierul mănăstirii, iconostasul acesteia, iconostasul bisericii Sf. Nicolae din Braşov în anul 1944, iconostasul de la mănăstirea Hodoş-Bodrog, al aşezământului monahal românesc de la Ierusalim, precum şi iconostasele altor biserici.[20] În atelier alături de Ieronim Balintoni, s-a inițiat în arta sculpturii şi ucenicul acestuia Gherasim Moisescu, ce a sculptat pe cheltuiala lui iconostasul mănăstirii Timişeni, iar din 1985 stareț a fost Olivian Bindiu.[21] La puțin timp de la revoluția din 1989, la conducerea mănăstirii vine ieromonahul Lucian Mic ce a devenit ulterior Episcopul Vicar al Arhiepiscopiei Timişoarei, iar din 2006 Episcopul Caransebeşului. Odată cu venirea noului stareț întreaga viață a mănăstirii a fost revigorată. Find un călugăr ce a depăşit cu mult pe predecesorii săi prin râvna şi devotamentul de care a dat dovadă, nici roadele muncii lui nu s-au lăsat aşteptate. De asemenea prin faptul că la renovarea, restaurarea şi modernizarea mănăstirii viitorul episcop a contribuit personal cu sume imporatante de bani, îl putem considera un al doilea ctitor după patriarhul Miron Cristea. Aşadar „Balta Caldă" este unica mănăstire din Arhiepiscopia Timişoarei care are ca şi ctitori un

[17] I. Cipu, *op. cit.,* pp. 64-66.
[18] I. B. Mureşianu, *op. cit.,* p. 135.
[19] I. Cipu, *op. cit.,* pp. 74-76.
[20] I. B. Mureşianu, *op. cit.,* p. 13.
[21] O. Bindiu, *op. cit.,* p. 77; I. B. Mureşianu, *op. cit.,* p. 135.

patriarh şi un episcop. Activitatea intensă avută de noul stareţ s-a concretizat printr-o reconstrucţie totală a mănăstirii amenajându-se spaţii pentru chilii, stăreţie, bucătărie, sală de mese, un frumos paraclis de iarnă, un foişor de vară cu funcţia de paraclis, aşezat în curtea mănăstirii, ridicarea de numeroase anexe precum şi amenajarea bazinelor cu nuferi şi crearea unui altuia nou. Şi pentru ca incinta mănăstirii să fie în armonie cu frumuseţea naturii ce înconjoară mănăstirea, s-a amenajat în incinta acesteia un frumos părculeţ cu pomi şi flori. După plecarea viitorului Episcop, la conducerea mănăstirii ajunge ieromonahul Timiş Constantin urmat până în prezent de ieromonahul Sadici Petru. Aceştia nu pregetă să îşi aducă aportul la toate câte s-au făcut până la ei. Astfel, prin purtarea de grijă a stareţilor ce au urmat se continuă lucrările de amenajare a mănăstirii care în prezent este una dintre cele mai frumoase din vestul ţării, meritându-şi pe bună dreptate numele de Voroneţul Banatului.

Mănăstirea are un număr de cinci clopote în majoritate primite din donaţii. Primul clopot are o greutate de 100 kg şi a fost cumpărat la Mănăstirea Izvorul Miron de primii monahi ai acesteia, păstrând inscripţia „Acest clopot s-a cumpărat la Sf. Mănăstire Izvoru Miron de primul ieromonah Patricie Benga şi ca ajutor. Roman Oprişoni monah superior. 1029 iunie 1 N. 4769". Al doilea clopot are o greutate de 400 kg şi este o donaţie a unor credincioşi de la o biserică din Germania. Pe el se păstrează înscris anul „1948 Regina Pacis ora pro nobis" alături de care se află imprimată imaginea Fecioarei Maria Regină stând în picioare cu pruncul în braţe lângă care se află imprimată şi emblema fabricii unde s-a turnat. Al treilea clopot are o greutate de 400 kg şi are imprimată inscripţia „Din partea Domnului Adrian Năstase Prim ministrul României 2001..". Al patrulea clopot are o greutate de 500 kg şi păstrează inscripţia: „Din partea Domnului Ion Iliescu Preşedintele României septembrie 2001.". În fine, ultimul clopot are o greutate de 200 kg şi are inscripţia: „Donat fam. Bojin Titu, Maria, Ovidiu, Adrian si Emilian. Pr. Stareţ Constantin Timiş. Turnat la Ing. Nicuşan D. Tg-Mureş 2002".

Biserica a fost proiectată în formă tradiţională bizantină în plan de navă uşor treflat, cu fundaţie de piatră, zidurile fiind din piatră şi cărămidă. În exterior prezintă două turle din lemn de stejar şi brad, şi un pridvor deschis susţinut de coloane.

Iniţial în interior nu a existat pictură. În anul 1980 s-au început lucrările de pictură în tehnica frescă de către pictorul Ion Şule-Gorj din Timişoara, acestea finalizându-se în anul 1981.[22]

[22] O. Bindiu, *op. cit.*, p. 78.

Iconostasul este sculptat de meşterul Busuioc din Berlişte, Oraviţa, pe cheltuiala credinciosului Dionisie Feneş din Făget.[23] Primul iconostas al bisericii a fost realizat de un pictor necunoscut fiind în prezent transferat la colecţia de artă veche bisericească a mănăstirii. Acesta a fost înlocuit de un altul nou care a fost împodobit cu icoane în ulei pe pânză maruflată de către pictoriţa Teodora Cican în anul 1987.

Ceea ce este specific acestei mănăstiri, şi de altfel unic în partea de vest a ţării este pictura exterioară a bisericii tot în tehnica frescă căpătându-şi astfel numele de „Voroneţul Banatului". Pictura exterioară ce cuprinde pereţii de la streaşină şi până la temelie este împărţit în trei registre. Primul registru, cel de sus, redă scene din minunile Mântuitorului, cel din mijloc cuprinde reprezentări ale sfinţilor mucenici, iar registrul de jos conţine icoane ale Sf. Ilie Tesviteanul. În pridvorul deschis se află reprezentată Judecata de apoi în jurul căreia se află îngeri su trâmbiţe, iar pe frontispiciu într-un medalion flancat de doi îngeri în zbor este pictat hramul bisericii, Sf. Pr. Ilie Tezviteanul. De jur împrejurul pereţilor, sub streaşină, este pictat un brâu de medalioane cu îngeri încadrţi de o bogată ornamentaţie din frunze de acant.

Toată această pictută murală în tehnica frescă, şi în ulei pe iconostas, reuşeşte să creeze o armonie între arhitectura bisericii, spaţiul în care este amplasată şi scopul pentru care s-a ridicat. Pe bună dreptate acestă mănăstire a fot numită „Voroneţul bănăţean" pentru că frumuseţea ei este cu greu ajunsă de celelalte mănăstiri. O mănăstire care te îmbie la rugăciune indiferent de cea ce se întâmplă în jurul nostru pentru că în apropierea izvoarelor calde şi a acestui „Voroneţ" s-a creat parcă o altfel de viaţă şi anume, o viaţă care parcă duce spre Hristos. Cu siguranţă că oricare creştin care va veni aici va găsi o oază spirituală unde să îşi poată odihni sufletul în lumina şi harul Sfântului Duh.

6. Mănăstirea Luncanii de Sus

Accesul se face pe drumul (DN 68A) ce duce de la Lugoj la Deva prin Coşava de unde se merge pe DJ 684 aproximativ 12 Km până la bifurcaţia de la intrare în localitatea Valea lui Liman de unde se continuă drumul spre Luncanii de Jos.[24] După aproximativ 2,3 Km

[23] O. Bindiu, *Mănăstirea Izvorul Miron Românesti,* Editată de Mănăstirea Izvorul Miron Românesti, 1992, p. 19.
[24] M. Vlasie, *op. cit.*, p. 322.

urmându-se indicatorul, cotim la dreapta pe drumul de piatră pe care după 850 m ajungem la mănăstire.

Aşezată pe culmile împădurite ale munţilor Poiana Ruscă pe partea dinspre Luncani la altitudinea de 800 m, pe un mic platou de unde se pot observa împrejur crestele şi văile munţilor scăldate de pâraie, izvoare şi încălzite de razele soarelui, se ridică spre cer mănăstirea Luncani.

În data de 28 iunie 2001, ca urmare a solicitării credincioşilor din zonă şi din dorinţa de a dezvolta viaţa monahală în cuprinsul Arhiepiscopiei Timişoarei se ia hotărârea de înfiinţare a schitului Acoperământul Maicii Domnului în apropierea localităţii Luncanii de Sus. Acest schit, după aproximativ 4 ani, prin Procesul Verbal nr. 407-B-2005 emis în cadrul Sinodului mitropolitan, este transformat în mănăstire.[25] Aşadar, ca urmare a demersurilor făcute în vara anului 2005 pe terenul concesionat de la primărie şi cu binecuvântarea I.P.S. Dr. Nicolae Corneanu se încep lucrările de amenajare a terenului, pentru schitul Luncanii de Sus ce ulterior va deveni mănăstire. Prin strădania primilor vieţuitori veniţi aici de la Sihăstria Rarău, Moldova, ieromonahul Serafim şi monahii Teodor şi Dionisie care, după ce au căutat şi au găsit locul potrivit ridicării aşezământului, se reuşeşte ca în 12 august 2001 P. S. Lucian Lugojanul să pună piatra de temelie a Sfântului locaş. În urma unui incident, cei trei monahi părăsesc schitul în octombrie 2001 predând întrega conducere şi gestiune mănăstirii Izvorul Miron, a cărui stareţ era ieromonahul Timiş Constantin. Ca urmare a evenimentelor petrecute în perioada 2001-2002 lucrările la schit se sistează urmând ca în a doua jumătate a anului 2002 prin strădania stareţului de la mănăstirea Izvorul Miron să se toarne fundaţia bisericii.

În 25 februarie 2003 la schitul Lucani vine stareţa Filoteia Nistor împreună cu monahiile Maria şi Ileana. Astfel că la 1 august 2003 se continuă lucrările, de la fundaţie în sus la biserică şi se începe în paralel lucrarea la primul corp de chilii. În 3 octombrie 2004 are loc sfinţirea bisericii, când i se dă hramul Acoperământul Maicii Domnului. Paralel cu biserica a fost finalizat şi corpul de chilii ce are la etaj opt chilii, două băi şi un atelier de pictură şi croitorie, iar la parter mai cuprinde o cameră de protocol, un birou, o chilie, bucătăria şi trapeza. La începutul aceluiaşi an s-a dat în folosinţă şi instalaţia de încălzire centrală. În primăvara anului 2004 s-au început lucrările la o a două clădire ce e prevăzută să cuprindă la parter un paraclis de iarnă, trapeză, bucătărie, cămară şi o spălătorie, la etaj opt

[25] Arhiva Mitropoliei Banatului, Fond mănăstiresc, dosar 4, fila nr. 9.

chilii şi două băi iar la mansardă alte două chilii şi două corpuri sanitare. [26] Mănăstirea a primit ca donaţie un clopot de 300 kg cu inscripţia „Schitul Acoperământul Maicii Domnului. Donaţie din partea Fam. Mureşan Marius, Liliana, Darius. 1 oct 2004".

Biserica nu a are pictură murală ci doar câteva icoane dispuse pe iconostas. Acesta este simplu fără pictură si fără sculptură. Biserica are o suprafaţă de 200 mp, o lungime de 26 m cu o lăţime de 9,5 m şi este înaltă de 42,5 m. Are formă de navă în formă de cruce, iar arhitectura e inspirată din stilul maramureşean. O caracteristică a bisericii de la Luncanii de Sus sunt balcoanele interioare dispuse pe laturile naosului, fiecare fiind sprijinite pe câte trei stâlpi de lemn, asemeni vechilor basilici creştine de la Constantinopol. Absidele laterale sunt pentagonale cu tavan plat, iar ceea ce este specific acestei biserici mănăstireşti, e faptul că are altarul orientat spre sud şi nu spre est aşa cum se obişnuieşte şi aceasta din cauza terenului care nu a permis decât o astfel de poziţionare.

O caracteristică a acestui complex monahal o reprezintă clădirile ce sunt construite exclusiv din lemn, de o mică echipă de meşteri care la ridicarea bisericii au folosit mai mult cuie de lemn decât cuie de fier. Iată cum vechile tehnici de prelucrare a lemnului sunt păstrate şi puse în evidenţă în ridicarea bisericilor. Ca o confirmare a sfinţeniei locului, în data de 21 septembrie 2004 s-a descoperit o cruce într-o bucată de lemn de fag care este păstrată în interiorul bisericii unde monahiile nu pregetă să aducă laudă lui Dumnezeu prin cântările şi rugăciunile lor.

Abstract

The paper dwells on the history of monasteries from Fârdea, from Luncanii de Sus and from Românești. Due to the improvement of the situation of today's monasteries in Banat, after 2000 some monks that arrived from Banat and Moldavia founded the monasteries from Luncanii de Sus and Fârdea. A significant role to the foundation of these monasteries had the peoples from the nearby villages. The two monasteries distinguish by the beautiful location where they are situated.

The Izvorul Miron monastery was founded at the beginning of the XIXth century. The monastery is the foundation of the first

[26] Informaţii stareţa Filoteia Nistor.

patriarch of the Romanian Orthodox Church. Because of the fact that the monastery's church is the only one from this part of the country that is painted in exterior, it was called the Voroneț from Banat.

SUICIDUL CA AGRESIVITATE ANTIPERSONALĂ

de Teodor L. TURCUŞ

Fenomenul sinuciderii, în secolul al-XXI-lea naşte controverse, mai ales pentru că el s-a transformat într-un act eroic, sau într-o manifestare de autoexcludere socială, factorii fiind diverşi. Îngrijorător faptul că, deşi sociologii au încercat să dezvăluie implicaţiile acestui act descris ca fiind eminamente antisocial, nu s-a ajuns la nici un rezultat în ceea ce priveşte aplicabilitatea enunţurilor formulate; chiar studiile de caz s-au dovedit a fi neconcludente.

Părintele psihanalizei, Sigmund Freud, consideră că *„există un instinct al vieţii şi un instinct al morţii"*,[1] cel de-al doilea instinct fiind orientat spre agresivitate, fie ea de natură autodistructivă ori heterodistructivă. Karl Lorenz continuă ideea freudiană considerând agresivitatea de orice natură ca fiind un act instinctual care este alimentat de energii interioare permanente. Totuşi aceste două teorii nu s-au menţinut, cercetările de atunci şi până înzilele noastre decurgând în direcţia *Behavorismului*, în sensul că agresivitatea de orice gen este rodul unor acţiuni externe individului şi nu al unor instincte innăscute.

Emille Durkheim defineşte sinuciderea ca fiind *„orice caz de moarte care rezultă direct sau indirect dintr-un act pozitiv sau negativ săvârşit de către victima însăşi, care ştie că trebuie să-şi producă acest rezultat"*.[2] Tot el observă că, la vremea în care a alcătuit studiul său asupra acestui obiectiv (1897), rata sinuciderilor de la an la an era aceeaşi şi chiar şi mijloacele respectau cam acelaşi tipar. Faptul că rata sinuciderilor reprezenta o constantă l-a determinat pe sociolog să refuze categoric ipoteza cauzei psihologice sau psihopatologice ca determinantă a suicidului.

Încercând să dezlege misterul ratei sinuciderilor care se diferenţia de la o ţară la alta, Durkheim lega acest fenomen de mai multe variabile, cum ar fi: vârstă, sex, stare civilă, religie, etc.[3] El merge mai departe şi analizează legătura dintre apartenenţa la o

---

[1] S. Freud, apud V. Miftode, *Sociologia Populaţiilor Vulnerabile*, Editura Universităţii "Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2004, p.200.
[2] Émille Durkheim, *Le suicide. Etude de Sociologie* (1897), apud. Mihăilescu I., *Émille Durkheim şi constituirea sociologiei ştiinţifice – Regulile metodei sociologice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974.
[3] S. Chelcea, I. Mărginean, I. Cauc, *Cercetarea Sociologică – Metode şi tehnici*, Ed. Destin, Deva, 1998, pp.22-23.

anumită religie şi rata sinuciderilor despre care conchide că este mai mare în rândurile aparteneţilor la religia protestantă, decât în cazul celor de confesiune catolică.[4] Acest punct de vedere am putea să-l adoptăm şi noi, deaoarece una dintre motivaţiile sociologice care ar îndreptăţi pe cineva să-şi ia viaţa ar fi şi acela al convingerii religioase a inexistenţei unei vieţi după moarte pe de o parte, iar în cazul nostru fiind vorba despre teoria protestantă a predestinaţiei. Conform acesteia, nu există nici o legătură între actele individuale săvârşite de către subiect pe parcursul vieţii şi existenţa sa după moarte. Se crede în cadrul protestantismului că omul este deja predestinat pentru iad sau paradis, încă de dinainte de-a se naşte.

S-a vorbit despre un al treilea factor şi anume acela al *„integrării sociale"*, acesta fiind pus în relaţie directă cu ideologia religioasă şi capacitatea acesteia din urmă de-a oferi individului apartenent pespectiva integrării optime într-un grup sau mediu social. Astfel s-a ajuns la concluzia că religia catolică oferă mult mai multe premise ale integrării sociale individului, decât religia protestantă şi acest factor determină rata sinuciderilor mult mai crescută în ţările de rit protestant.

Între actul predominant de autosuprimare a vieţii şi profesiei, situaţie conjugală, socială, ori profesie, există iarăşi o strânsă legătură. Astfel, pe timp de pace, sinuciderile sunt mai numeroase în rândul persoanelor necăsătorite, decât în cazul familiştilor. La fel stă situaţia şi în cazul militarilor care sunt mai expuşi predispoziţiei suicidale decât civilii. Când vine vorba despre situaţia socială, conversia economică, crizele financiare, perioadele economice mai dificile au împins individul spre suicid.

Bineînţeles că studiul durkheimian a fost alcătuit la sfârşitul veacului al-XIX-lea şi nu că n-ar mai fi valabil în contextul contemporan, dar în zilele noastre situaţia este mult mai complexă, deci cauzele s-au diversificat. Dacă în urmă cu un secol se aşeza pe primul loc în clasamentul cauzelor determinante ale sinuciderilor factorul religios, în contemporan acest factor nu mai ocupă acelaşi loc şi el nu mai este pregnant în cazul aparteneţilor la protestantism, ci mai degrabă în cazul aparteneţilor la religii necreştine, ciu precădere, în ultimii ani, la musulmani, în rândurile facţiunilor radicaliste, ca expresie a *„eroismului"* jihadic, cei care recurg la acest gest din motive religioase fiind ferm convinşi că actul săvârşit de ei, dacă va fi însoţit de victime colaterale din rândurile celor care împărtăşesc o altă doctrină (*„necredincioşi"*), le va conferi o

[4] Idem.

bunăstare extremă în viaţa de după moarte, ei autonumindu-se *„martiri"*.

Raportându-ne la ţara noastră, cauzele s-au diversificat şi aici, având pe lângă cele amintite mai sus şi altele, cum ar fi: nihilismul, alcoolismul, toxicomania şi fenomenul migraţionist care crează în ultimul timp, din ce în ce mai multe victime ale sinuciderii.

Aparte ideologiei nihiliste, un alt factor determinant în asumarea ideilor de acest gen este media, cu precădere televiziunea care, prin folosirea ei în mod haotic, poate introduce individul într-o lume fantastico-ideatică unde eroii sunt, de cele mai multe ori, de o cruzime ieşită din comun sau de hiperbolism. Aceştia dezvoltă ideea unui eroism bazat pe alcool, insomnie dusă la extrem, arme, violenţă, nihilism şi xenofobie. *„Faptul că divertismentul, comercialul, violenţa şi eroticul caracterizează cea mai mare parte a programelor TV este un lucru evident, nu numai pentru specialiştii în comunicarea mediatică, ci şi pentru telespectatorii de pretutundeni"*.[5] Unul dintre aspectele nihilismului cu consecinţele despre care vorbim este liberalismul caracterizat prin tendinţa de relativizare a adevărului şi indiferentism religios.[6]

Nihilismul distructiv ca parte a eroicului dezvoltat de către media face parte din tipologia falşilor eroi prezenţi pe micile ecrane care se manifestă împotriva tuturor lucrurilor, indivizilor ori ideilor care le contravin. Eroul TV este prezentat în mod frecvent cu arme în mână, distrugând tot ceea ce îi cade în cale şi fiind gata oricând pentru sacrificiul suprem dacă acest lucru ar conduce la atingerea obiectivului său. El este prezent în finalul acţiunii, întotdeauna ieşind dintr-o mare de foc pe care el însuşi a declanşat-o. Nihilismul *„devine, astfel, fermentul permanent al schimbării, ce nu poate avea ca finalitate decât descompunere, degradarea tuturor sensurilor, a formelor de existenţă a omului în lume, practic, un fel de sinucidere culturală sau religioasă"*.[7]

Pe acelaşi loc cu eroul din filmele TV se află şi personajele jocurilor multimedia ori cei din desenele animate prezentate de posturile de televiziune pentru copii, acestea din urmă luând locul luptei inofensive dintre şoarece şi pisică din desenele animate care ne-au bucurat copilăria. Copilul de astăzi nu se mai visează Harap-Alb sau Făt-Frumos, ci Pokemon, Harry Potter, ori vreun monstru scornit de un individ complexat. Fetele nu se mai închipuie prinţese,

[5] Virgiliu Gheorghe, *Efectele televiziunii asupra minţii umane*, Ed. Prodromos, Bucureşti 2006, p.240.
[6] Eugen Rose, *Nihilismul – o filosofie luciferică*, Ed. Egumenița, Galați, 2004, p.54
[7] Ibidem.

Ilene Cosânzene, Albă ca Zăpada, ci Sailoor Moon, ori femeie karateka desprinsă parcă din infern după cât poate să distrugă atunci când este deranjată de terți ori atunci când vrea să pretindă cu orice chip, că ea are dreptate.

Un alt factor determinant al sinuciderilor individuale ori de grup este derivatul incapacității social-financiare: migraționismul. În ultimul timp, el se face remarcat la popoarele în curs de dezvoltare din estul Europei foste apartenente la blocul comunist. Media şi grupul social în care trăiesc le creează părinților ideea unei prosperități economice în cazul emigrării, fapt care îi determină în abandonarea cadrului familial şi emigrarea în zone din occident unde li se oferă un trai decent care să le permită tot ceea ce ei au visat doar înainte. Cel puțin aceasta este imaginea care li se creează în minte. Astfel, părinții își lasă copiii în grija bunicilor sau a altor rude care şi aceştia, cuprinşi de grijile existențiale, uită de cele mai multe ori, de cei mici.

Acest tip de abandon poate crea monştri, dezaxați social, iar în cele din urmă, sinucigaşi. Tot mai frecvent ne sunt prezentate cazuri de copii lăsați de izbelişte, purtând pe umeri povara unor griji mult prea grele pentru ei. În fapt, mulți dintre aceştia devin părinți în locul părinților pentru frații mai mici, lucru care-I exclude din grupul lor de joacă, determinându-i să se comporte ca oamenii maturi, deşi caracteristicile vârstei lor nu le permit acest lucru. Astfel de indivizi, conform datelor mai recente sunt, în majoritate, expuşi escapadelor sociale: toxicomaniei, alcoolismului, jafului, crimei şi suicidului.

Cel mai recent caz al unor astfel de persoane este cel petrecut la sfârşitul lunii octombrie 2007, când doi tineri decid să se sinucidă împreuna, nu înainte de-a fi lansat invitația şi altora de vârsta lor, cu proble me simlare celor pe care ei le aveau, să recurgă la acelaşi gest. În biletele lor de adio manifestau instincte anarhice şi chiar descriau lumea ca fiind adevăratul infern, totodată descriind şi problematica singurătății familiale cu care se confruntau. Nu numai modul în care au recurs la suicid este înfricoşător, dar şi faptul că au căutat spectatori pentru momentul în care au recurs la acest gest, încercând să se transforme, la nivelul subconştientului lor suferind, în eroi sau chiar victime ale societății în care le-a fost dat să trăiască.

Un alt aspect al problematicii migraționiste, prin efectele ei, este cea a copiilor străzii, mulți dintre aceştia fiind copii lăsați de izbelişte care ajung în stradă, pentru a trăi acolo după regului de ei scornite, legea junglei fiind pe primul plan. Aceşti tineri sunt adesea cei mai expuşi alcoolismului, consumului de stupefiante şi

manifestărilor sataniste.[8] Cauza principală demonstrată a acestui fenomen social se constituie din degradarea instanțelor formal-educative.[9] Tehnica de atragere satanistă vizează, în special, copiii şi adolescenții caracterizați printr-un procent crescut de vulnerabilitate. Acestora li se oferă de către grupul satanist, sentimentul de împlinire într-un anume sens, dar şi atacă totodată societatea ori familia de către care a fost marginalizat individul ori din care s-a autoexclus, atacul acesta devenind, în acelaşi timp şi o bună motivație autoexcluderii sale.

Această din urmă categorie se caracterizează şi printr-o predispoziție spre violență extremă, atât în ceea ce vizează persoanele din jur, cât şi propria lor persoană. Găsim chiar manifestări de genul *„loveşte şi fugi"*, astfel de persoane comițând uneori crime, recurgând apoi la suicid ca o consecință a considerației potrivit căreia ei şi-au îndeplinit datoria față de grupul aparținător. Dacă ne referim la tipologia individuală, cele mai expuse persoane sunt indivizii retraşi, inadaptabilii, excentricii, non-conformiştii şi rockerii. Li se creează imaginea conform căreia viața este un labirint din care trebuie musai să evadeze, prin orice mijloace, chiar dacă asta ar însemna distrugerea integrității altor persoane sau chiar a societății.

S-a vorbit de multe ori despre impactul unora dintre melodiile rock asupra conduitei comportamentale a individului şi cert este faptul că unele astfel de compoziții muzicale, combinate cu lecturi filosofice din genul raționalist pot conduce la adevărate drame. Unul dintre cazurile mai recente care ilustrează acest lucru este cel al unor gemene din România (Târgu Mureş) care, după ascultarea îndelungă a unor compoziții rock de tip anarhic şi după lecturi de genul amintit mai sus, s-au sinucis împreună într-un mod cât se poate de crud.

„Copiii normali, care au trecut printr-o socializare primară firească (în familie) şi care se află în plină socializare secundară (în şcoală sau în comunitatea umană în general), fără influențe anomice semnificative în fața unor asemenea pericole este cea a îndreptării lor de mediile sociale infectate şi a re-inserției lor familiale şi sociale", conchide Vasile Miftode.[10]

---

[8] V. Miftode, *Sociologia populațiilor vulnerabile*, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iaşi, 2004, p. 157
[9] Idem.
[10] Ibidem.

Commentario

A la vigillia del XXI-esimo secolo, Emille Durkheim faceva una analisi del suicidio, con tutte le sue cause ed implicazioni sociali. Lui a provatto di fare una clasifica delle classe sociali e dei motivi che potrebero determinare certe persone di comettere questo reato antipersonale con consequenze sociali gravi.

Se nei suoi tempi, le cause del suicidio erano poche, oggi si puo indovinare, secondo i casi di suicidio osservatti, che le cause se ne sono diversificate. molti dei suicidi contemporanni sono provocatti della malvivenza, droga, l'alcoolismo, l'abbandono in famiglia ed i gruppi anarhici che seminano nella mente delle persone con un carattere non cosi forte, l'ideea di suicidio come fosse questo l'ultima porta verso la liberta personale.

La motivazione di un tal studio e una semplice: nei ultimi tempi abbiamo visto un grande numero di suicidi ed anche dei giovanni e tutti i sociologi hanno provatto di spiegare il fenomeno. Cosi abbiamo indovinato piu cause del suicidio che ne erano presentate nei manuali.

LEGEA ŞI STATUTUL PENTRU ORGANIZAREA B.O.R. DIN 1925

de Viorel-Dorel CHERCIU

După anul Marii Uniri, Biserica Ortodoxă Română s-a condus aşa cum ştim, după legislaţia existentă înainte de 1918. Biserica din Vechiul Regat era organizată în cadrul canonic oferit de Legea din 1872, completată în anul 1909, prin care clerul de mir devine parte activă în conducerea ecleziastică. Administraţia Bisericii era săvârşită în bună parte de organele de conducere ale Statului. În anul 1902 se înfiinţează Casa Bisericii, un departament creat pentru administrarea şi controlul averilor bisericeşti.[1] Din anumite raţiuni politice şi de stat, această instituţie se transformă în Departamentul Cultelor în anul 1920.[2]

Biserica Ortodoxă din Transilvania, a continuat să se organizeze într-o strictă conformitate cu prevederile Statului Organic a lui Andrei Şaguna din anul 1868.[3] Ideile de bază ale acestei monumentale Constituţii Bisericeşti erau autonomia şi sinodalitatea, mai ales că Legea din 1863 recunoştea confesiunea ortodoxă ca fiind egal îndreptăţită cu celelalte denominaţiuni religioase din cadrul Imperiului.

Patriarhul Miron Cristea, pe când era episcop al Caransebeşului, a propus în ziua de 23 aprilie 1919 în plenul sinodului din Ardeal să proclame reluarea vechilor sale legături de unitate cu organele conducătoare ale Mitropoliei Ungrovlahiei, considerând-o parte integrantă a Bisericii Ortodoxe Române, şi totodată să ceară admiterea ierarhilor săi în Sfântul Sinod, iar în final, legislaţia bisericească să se unifice într-un corpus. Curând după această „intervenţie", Pimen, în calitatea sa de locţiitor al preşedintelui Sfântului Sinod, împreună cu ministrul Dr. C. Angelescu al Instrucţiunii şi Cultelor, convoacă o întrunire la Sinaia cu fruntaşii mireni, clericii şi ierarhii celor patru provincii bisericeşti, care a avut loc între 12-25 iunie 1919, şi care în final a decis ca Biserica Ortodoxă din România să adopte ca model constituţional

---

[1] *Enciclopedia României*, vol.I, Bucureşti, 1938, p.421.
[2] *Idem*
[3] V.D. Cherciu, *Statul Organic – expresia modernă a constituţionalismului bisericesc*, în „Altarul Banatului", anul XIII, nr.7-9, 2002, pp.159-162 şi I. Mateiu, *Contribuţiuni la istoria dreptului bisericesc*, vol.I, Bucureşti, 1922

Statutul Organic existent în Transilvania.[4] Dezideratul acesta s-a împlinit la Sfântul Sinod întrunit la 30 noiembrie a.a. în sesiune extraordinară, ale cărui şedinţe au fost prezidate de mitropolitul Dr. Vladimir de Repta, al Bucovinei, când următoarea propunere a fost primită în unanimitate: *„Unirea politică înfăptuită între toate provinciile naţiunii române să se extindă şi asupra sfintei noastre Biserici strămoşeşti, aşa că Biserica Ortodoxă a Basarabiei, Bucovinei, Ardealului, Banatului, Crişanei şi a părţilor ungurene să alcătuiască o singură Biserică autocefală ortodoxă naţională română, a cărei autoritate supremă este Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe autocefale, al României întregite".*[5] Ulterior, Congresul Naţional Bisericesc al Mitropoliei Ardealului, la fel, exprimă în mod festiv, în şedinţa din 25 februarie 1920, entuziasmul alipirii de Biserica-Mamă: *„Mitropolia românilor ortodocşi din Transilvania şi fosta Ungarie se uneşte pentru vecie cu Biserica Vechiului Regat, a Basarabiei şi Bucovinei, alcătuind o singură Biserică Ortodoxă română autocefală, însă aşa, că până la înfăptuirea unei organizaţiuni bisericeşti unitare, Biserica din provincia noastră mitropolitană să-şi susţină în întregime actuala sa organizaţiune autonomă, călăuzită de conştiinţa, că principiile depuse în Statutul Organic trebuiesc să servească drept temelie la viitoare organizaţiune unitară a Bisericii Ortodoxe din România întregită".*[6]

Mitropolitul Primat, ca să preîntâmpine tergiversarea, comunică Senatului – în numele Bisericii – în şedinţa din 29 februarie 1920 următoarele decizii [7]:

1. Până la votarea legii generale de organizare unitară, Bisericile provinciale să rămână sub regimul după care s-au condus până la Unire, în frunte însă cu Sfântul Sinod;

2. Pentru stabilirea principiilor şi directivelor de bază ale viitoarei organizaţii bisericeşti să se alcătuiască şi convoace o adunare bisericească ad-hoc, în care Bisericile provinciale să-şi trimită reprezentanţi oficiali şi anume: Vechiul Regat 42, Biserica din Ardeal 12, Basarabia 12 şi Bucovina 6, pe lângă care să fie invitaţi toţi ierarhii şi foştii miniştri de la Culte. Menţionăm că această „Constituantă" bisericească a fost convocată la Bucureşti, în septembrie 1920, când ministru al Cultelor era Octavian Goga.[8]

---

[4] *Legea şi Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*, Cernica, 1925, p.6
[5] *Idem*, p.7
[6] *Ibidem*
[7] *Ibidem*, p.8
[8] *Ibidem*

Dintr-un număr de aproximativ 100 de persoane s-a constituit o comisie formată din 15 membri, care avea sarcina să întocmească un proiect de organizare bisericească. Aceasta – în regim de urgenţă – a alcătuit, între 24 septembrie – 2 noiembrie a.a. un ante-proiect de lege pentru organizarea Bisericii autocefale ortodoxe române, care a fost expediat de preşedintele Sfântului Sinod celor patru Biserici provinciale, ca fiecare să-l examineze cu atenţie şi totodată să-şi exprime observaţiile asupra conţinutului prin organele oficiale de conducere. Doar Mitropolia Transilvaniei nu a trimis nici un răspuns scris în legătură cu ceea ce stipula acest document bisericesc – fără a cunoaşte motivele – fapt ce nu a făcut ca la întrunirea aceleiaşi comisii din iunie 1921 să nu participe şi reprezentanţii ortodocşilor din Ardeal. Lentoarea cu care s-au redactat aceste două acte normative vitale Bisericii Ortodoxe Române s-a datorat Mitropoliei din Transilvania.

Vintilă I. Brătianu, atrăgea atenţia că în viitoarea Constituţie un rol cultural însemnat revine Şcolii Bisericii [9]: *„În ceea ce priveşte libertatea cultului în genere, atât Constituţia actuală, cât şi firea tolerantă a românilor ne îngăduie să nu insistăm asupra modului cum statul a ştiut şi în trecut şi va şti şi în viitor să lase tuturor libertatea credinţei. O singură grijă – de altfel înscrisă în constituţiile cele mai liberale – va fi ca sub formă de cult, să nu se ascundă acţiuni urzite contra regimului de stat existent şi ca sufletul cetăţenilor să fie făcut vrăjmaş ţării de a cărei soartă este legat. Dar cu cât cerem mai multă solidaritate cetăţenilor de altă religie ca a majorităţii poporului, cu atât mai mult trebuie să ne îngrijim de înlesnirea intereselor justificate ale acestor culturi.*

După cum arătam mai sus, vrem şi trebuie să rămânem în cadrul principiilor esenţiale pentru traiul paşnic al statului modern; şi de aceea pentru asigurarea acestei liniştite propăşiri, cât şi pentru libertatea noastră de stat, nu trebuie ca prin amestecul din afară, să retrăim luptele religiose de care am fost feriţi până astăzi şi care au slăbit şi au distrus atâtea state.

Cadrul acestei libertăţi de credinţă, coordonate cu necesităţile statului, trebuie să fie hotărâte prin viitoarea Constituţie.

Iertaţi-mă că insist asupra caracterului pe care trebuie să-l păstreze legăturile între Biserică şi Stat. O fac pentru că mi se pare că suntem cam dezorientaţi. Trebuie, mai întâi. Să ne lămurim asupra caracterului statului modern, care, în opunere cu cel

---

[9] *Constituţia din 1923 în dezbaterea contemporanilor*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1990, pp.60-62

medieval, nu este un stat clerical. Cu atât mai mult cel românesc, care nu este şi nu poate fi nici moştenitorul pravoslavnicei Rusii, nici al regelui apostolic maghiar, sau, prin Habsburgi, al împăratului Carol cel Mare.

Trebuie să dăm Bisericii naţionale un rol în stat, nu numai din cauza serviciilor mari aduse în trecut, dar şi prin rolul ce-l poate avea în viitor. Dar să nu uităm că acest rol n-a putut fi împlinit decât numai pentru că a fost fixat şi în cadrul hotarelor naţionale şi în strânsă solidaritate cu interesele neamului şi ale statului. Acest caracter trebuie păstrat, fără a ne influenţa de condiţiile datorate luptelor de apărare naţională contra unui stat care până mai ieri era vrăjmaşul poporului credincios.

Am insistat asupra acestei chestii fiindcă în timpurile din urmă unii au vorbit de înscrierea în Constituţie a unor prescripţii din canoane, ca şi când am fi un stat cu organizaţie teocratică, iar alţii negând dreptul Parlamentului – adică al voinţei naţionale – de a îngriji de viitoarea organizare şi unificare a Bisericii. Aceste teorii ar merge în contra intereselor chiar ale Bisericii şi ar face jocul celor ce ar dori tocmai să despartă interesele tradiţionale ale Bisericii naţionale de acelea ale statului român. Alipirea provinciilor noi a pus în discuţie unificarea bisericii dominante în stat, care va fi prilejul nu numai de a-i da un rol mai eficace în conducerea morală a poporului credincios, dar şi o organizare mai strâns legată cu dânsul şi cu evoluţia democratică a statului.

Fiinţa în Ardeal a unei a doua Biserici cu caracter naţional nu va ştirbi, negreşit, situaţia Bisericii majorităţii neamului şi recunoscută ca Biserică dominantă; dar trebuie să se asigure şi celei de-a doua putinţa de a trăi şi de a-şi îndeplini menirea. Cu cât ambele Biserici îşi vor păstra mai hotărât caracterul naţional, şi deci frăţeasca colaborare, cu atât sufletul poporului va fi mai ridicat şi statul român va fi lipsit, şi în viitor, de luptele care au frământat atât de greu liniştea altor popoare".

Având ca bază de susţinere Constituţia din 1923, Legea şi Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române, au fost votate de Senat în şedinţa din 24 martie 1925, iar de Cameră, în şedinţa din 3 aprilie a.a., sancţionate de Decretul Regal nr.1402 din 4 mai a.a. şi publicate în Monitorul Oficial nr. 97 din 6 mai a.a.[10]

Unitatea de conducere a Bisericii este asigurată prin organele cârmuirii centrale – Sfântul Sinod pentru chestiunile spirituale şi

[10] Chiru, C. Costescu, *Legi, Regulamente, Canoane, Statute, Decizii jurisprudenţe*, Bucureşti, 1931, p.1

canonice, compus din mitropoliţii, episcopii şi arhiereii în funcţiune – şi Congresul Naţional Bisericesc, pentru problemele religioase, culturale, fundaţionale şi epitropeşti, alcătuit din 6 reprezentanţi – 2 clerici şi 4 mireni – din fiecare eparhie, la care se adaugă membrii Sfântului Sinod.[11]

Unitatea de organizare este menţinută prin uniformitatea organelor – reprezentative şi executive – ale diferitelor părţi constitutive ale Bisericii: Parohia, Protopopiatul şi Eparhia. În modul de constituire a acestor organe deliberative sau reprezentative se validează cele două principii fundamentale ale organizării bisericeşti: principiul reprezentativ constituţional şi principiul participativităţii elementului mirean la conducerea afacerilor administrative ale Bisericii. Proporţia este de 113 clerici şi 213 mireni.[12] Unitatea de organizare a Bisericii mai este susţinută şi de uniformitatea de constituire şi de funcţionare a instanţelor disciplinare şi judecătoreşti pentru clerici în chestiunile curat bisericeşti:

1. judecătoria protopopească, pe lângă fiecare protopopiat, ca primă instanţă;
2. consistoriul spiritual eparhial al fiecărei eparhii, ca instanţă de apel, şi
3. consistoriul spiritual central de pe lângă Sfântul Sinod ca instanţă de recurs.

Statutul stipulează modalităţile după care Biserica îşi va exercita dreptul de a reglementa, conduce şi administra, prin organele sale proprii afacerile religioase, culturale, fundaţionale şi epitropeşti.

Biserica Ortodoxă Română, a fost împărţită administrativ-canonic în următoarele unităţi teritoriale:[13]

Mitropolia Ungro-Vlahiei cu eparhiile sufragane:
Arhiepiscopia Bucureştilor
Episcopia Râmnicului – Noul Severin
Episcopia Buzăului
Episcopia Argeşului
Episcopia Constanţei

Mitropolia Moldovei şi Sucevei cu eparhiile sufragane:
Arhiepiscopia Iaşilor
Episcopia Romanului
Episcopia Huşilor
Episcopia Dunării-de-Jos

[11] *Legea şi statutul ...*, pp.18-19
[12] *Idem*, p.19
[13] *Ibidem*, pp.31-32

Mitropolia Ardealului, Banatului, Crişanei şi Maramureşului cu eparhiile sufragane:

Arhiepiscopia Alba-Iuliei şi Sibiului
Episcopia Aradului, Ienopolei şi Hălmagiului
Episcopia Caransebeşului
Episcopia Oradiei
Episcopia Vadului, Feleacului şi Clujului

Mitropolia Bucovinei cu eparhiile sufragane:

Arhiepiscopia Cernăuţilor
Episcopia Hotinului

Mitropolia Basarabiei cu eparhiile sufragane:

Arhiepiscopia Chişinăului
Episcopia Cetăţii-Albe-Ismailul

Biserica Ortodoxă Română, după principiile Dreptului Canonic şi în conformitate cu prevederile Constituţiei, îşi reglementează, conduce şi administrează, prin organele sale proprii şi sub controlul Statului, afacerile sale religioase, culturale, fundaţionale şi epitropeşti. Statul îşi exercită dreptul de control asupra Bisericii, în mod constituţional, prin Ministerul Cultelor.

Cea mai înaltă autoritate pentru chestiunile bisericeşti de orice natură – nu doar spirituale şi canonice – este Sfântul Sinod, care se compune din toţi mitropoliţii, episcopii şi arhiereii-vicari în funcţiune, fiind prezidat de mitropolitul Ungro-Vlahiei, ca patriarh al Bisericii Ortodoxe Române Autocefale.

Corporaţiunea centrală reprezentativă a credincioşilor ortodocşi din România este Congresul Naţional Bisericesc, compus din câte 6 reprezentanţi ai fiecărei eparhii – 2 clerici şi 4 mireni – delegaţi de adunările eparhiale pe o durată de 6 ani. Membrii Sfântului Sinod fac parte de drept în acest for bisericesc. La rândul său, Congresul Naţional Bisericesc, alege un Consiliu Central Bisericesc – organul superior administrativ pentru afacerile întregii Biserici şi totodată organul executiv al Sfântului Sinod.

Parohiile, protopopiatele, mănăstirile, episcopiile, arhiepiscopiile, mitropoliile sunt părţile constitutive ale Bisericii Ortodoxe Române conduse de corporaţiuni corespunzătoare – adunare parohială, adunare protopopească şi adunare eparhială.[14]

În cazul în care o eparhie rămâne fără ierarh, alegerea episcopilor şi a arhiepiscopilor-mitropoliţi se face de către un colegiu electoral compus din membrii Congresului Naţional Bisericesc şi din cei ai adunării eparhiale a respectivei eparhii vacante. Ca membrii de

[14] *Ibidem*, pp.34-35

drept, la actul alegerii vor lua parte, şi următoarele autorităţi: preşedintele Consiliului de Miniştri, ministrul Cultelor, preşedintele Senatului şi cel al Adunării Deputaţilor, prim-preşedintele Înaltei Curţi de Casaţie, preşedintele Academiei Române, rectorii universităţilor şi decanii facultăţilor de Teologie.[15] Examinarea canonică a candidaţilor se face de Sfântul Sinod, iar confirmarea celui ales intră în prerogativele regelui, nu înainte de a-i fi propus de ministrul Cultelor.[16] Articolul 13 stipulează că *„prin derogare de la Codul Civil, întreaga avere lăsată de mitropoliţi, episcopi şi arhierei la moartea lor, dacă nu au moştenitori rezervatari – părinţi sau copii – sau nu lasă testament, trece ca succesiune de drept mitropoliei, episcopiei sau eparhiei unde funcţiona. Dacă există moştenitori rezervatari, atunci procedurile se complică, însă textul de lege cuprinde prevederi clare, menite să rezolve orice situaţie patrimonială sau succesorală"*.

Biblioteca oricărui ierarh, rămâne proprietatea eparhiei şi se adaugă la fondul de carte al respectivei eparhii.[17]

Ca instanţe disciplinare şi judecătoreşti ale Bisericii, s-au stabilit a fi trei [18]:

- Consistoriul Spiritual Eparhial, ca primă instanţă;
- Consistoriul Spiritual Mitropolitan, ca instanţă de apel;
- Consistoriul Spiritual Central, ca instanţă de recurs.

Recursurile privitoare la chestiuni dogmatice ţin exclusiv de competenţa Sfântului Sinod.

Cheltuielile pentru întreţinerea cultului, a slujitorilor şi a aşezămintelor Bisericii se vor acoperi din propriile mijloace, iar Statutul, va pune, la cerere, prin Ministerul Cultelor, sumele necesare pentru a completa, după norme generale, stabilite prin lege şi în armonizare cu salariile funcţionarilor publici, veniturile clericilor şi plata funcţionarilor ecclesiastici şi pentru satisfacerea altor trebuinţe materiale şi administrative.[19]

Bugetele Ministerului Cultelor, au întreţinut un lung şir al nemulţumirilor în rândul ierarhiei, dar şi a credincioşilor ortodocşi. Biserica se simte a fi exploatată doar „electoral" de către forţele politice din România: *„Rolul Bisericii este îndeobşte apreciat numai după aspectul intereselor politice, nu după însemnătatea lui divină pentru mântuirea sufletelor şi îndrumarea lor spre viaţa religioasă-*

[15] *Ibidem*, p.36
[16] *Ibidem*
[17] *Ibidem*
[18] *Ibidem*, p.37
[19] *Ibidem*, pp.37-38

morală".[20] Aservirea Bisericii în funcţie de interese conjuncturale ale clasei politice, desigur că îi ştirbeşte considerabil autoritatea misionară şi elanul eshatologic.

„Favorizată" pare a fi Biserica Unită, faţă de care Statul Român manifestă o *„munificienţă inexplicabilă"* [21], arătându-se zgârcit faţă de Biserica Ortodoxă. Prevederile bugetare sunt „jignitoare" la adresa Bisericii „majoritare". Comisia de Buget a Parlamentului, stabileşte „curba de sacrificiu" a anului 1931, tot în „cârca" Bisericii Ortodoxe. Bugetul pe anul 1931, rezervat Cultelor, însuma 944.066.970 lei şi fusese astfel repartizat [22]:

- Biserica Ortodoxă Română şi Sârbă 682.400.641 lei - 72,2%
- Biserica Romano-Catolică 52.881.815 lei - 5,6%
- Biserica Reformată 53.455.767 lei - 5,7%
- Biserica Evanghelică-Luterană 17.744.696 lei - 2%
- Biserica Unitariană 9.106.084 lei - 1%
- Cultul Mozaic 10.125.000 lei - 1%
- Cultul Musulman 12.498.554 lei - 1,3%

Discriminări se înregistrează şi la plafoanele de salarizare a personalului clerical – un preot maghiar unitarian primeşte anual 61.491 lei, iar unul ortodox doar 36.174 lei.[23] „Tratamentul" diferenţiat aplicat de-a lungul timpului cultelor religioase din România modernă, a „croit" nişte tipare în imaginarul colectiv, care, în mod inconştient irumpe în imagini prefabricate când vorbim de raporturile interconfesionale în spaţiul românesc.

Pentru o cât mai judicioasă administrare a bunurilor bisericeşti mobile şi imobile, cât şi a resurselor financiare, s-a dispus înfiinţarea Eforiei Bisericii care va funcţiona după un regulament formulat de Congresul Naţional Bisericesc.[24]

Legea şi statutul pentru organizarea B.O.R. din 1925, reglementează multe alte chestiuni bisericeşti – învăţământul religios;

[20] *Ibidem*, p.39
[21] Nichifor Crăciunescu, *Biserica Ortodoxă şi bugetul Cultelor*, Sibiu, 1930, p.4
[22] *Idem*, p.6
[23] N. Crăciunescu, *Bugetul Cultelor pe anul 1931*, Sibiu, 1931, pp.22.23
[24] *Idem*, p.25

preoţii din armată, spitale, orfelinate, penitenciare; Fondul religionar din Bucovina; înzestrarea mitropoliilor şi episcopiilor cu teren de cultură şi pădure; organele cârmuirii centrale ale B.O.R.; părţile constitutive ale Bisericii şi organelor lor; mănăstirile; cimitirele ş.a.[25]

Dacă Biserica şi-a „acomodat" statutul ei social, cultural şi misionar după exigenţele istorice ale României Întregite, şi Statul Român a dorit să fie „la pas" cu vremurile şi ca atare şi-a revizuit atitudinea faţă de Culte prin „Noul Regim al Cultelor în România", un document legislativ ce a suscitat multe discuţii convergente, dar şi polemice. Tirurile acestea încrucişate, desigur erau datorate ciocnirii „banchizelor" mentalitare, dat fiind faptul că fiecare provincie românească venea la „masa tratativelor" cu traume provocate de vicisitudinile istorice.

Societatea tradiţională românească, se „deştepta" greu la un regim juridic modern, european, deoarece era înfeudată mult dreptului pravilnic, cutumiar.[26] Parlamentul, de asemenea, se crampona de anumite „moşteniri" ale Trecutului care nu se calează pe „coama" sincronismului european. În Europa acelui moment existau trei tipuri de „relaţie" Stat-Biserică [27]:

- Biserică liberă în stat liber;
- Separarea Bisericii de Stat;
- Autonomia bisericească într-un stat autonom.

„Îngemănată" cu istoria evenimenţională a „ţărilor" româneşti, dar totodată şi cu scopul ei supra-mundan *„Biserica aceasta va trebui să lucreze într-acolo, ca unirea care s-a făcut să devină de fapt cea mai trainică şi cea mai fericită realitate din veacul al 20-lea în dezvoltarea neamului nostru"*.[28]

[25] *Legea şi statutul ...*, p.40
[26] *Idem*, pp.42-100
[27] R. Carp, I. Stanomir, L. Vlad, *De la ‹‹pravilă›› la ‹‹constituţie››. O istorie a începuturilor constituţionale româneşti*, Bucureşti, Editura Nemira, 2002, passim
[28] R. Cândea, *Organizaţia bisericească în Constituţie*, în „Constituţia din 1923 în dezbaterea contemporanilor", p.476

Abstract

The Romanian Orthodox Church has outlined along centuries her own ruling laws after transcedental aim trying also to keep abreast of the times.

The Church from Transilvania has rulled after The Organic Status up to the Union. The Churcch from Muntenia has rulled after the canonical law given in 1872.

After the Union event happened in 1918 the Church chose for a unitarian law by elaborating the Status from 1925.

Nicolae V. Dură *Scythia Minor (Dobrogea) şi Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal şi mitropolitan al Tomisului (sec. IV-XIV)*, Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică, 2006, 251 p.

de Viorel-Dorel CHERCIU

Personalitate marcantă a învățământului teologic academic românesc – dovadă de ultimă oră „mega" – volumul omagial „Profesorul universitar Dr.Dr. D.H.C. Nicolae V. Dură", Constanța, 2005, 1506 p., 59 cm/50,5 cm – profesorul de Drept Bisericesc, preotul Nicolae V. Dură, nu mai surprinde pe nimeni care este familiarizat cu bibliografia de specialitate, când apare cu un nou studiu sau o carte ca aceasta, în care suntem introduşi în istoria „aparte" a creştinismului din Dobrogea.

Subîmpărțită în 18 capitole, această carte, se constituie ca un veritabil „manifest" cu argumente istorice dar şi canonice, pentru reabilitarea firească a Scaunului Arhiepiscopal şi Mitropolitan al Tomisului, care din motive de conjuncturalitate istorică nu a fost „onorat" cu rangul ce derivă din statutul de „Biserică Apostolică".

„Avocat" din oficiu al „marilor cauze" ce țin de „ființa" Bisericii Ortodoxe Române, canonistul Nicolae V. Dură nu pregetă a se „arunca" în „apele tulburate" de disputa înființării unor noi „mitropolii" în cuprinsul Patriarhiei Române, atrăgând cu pertinență atenția că cel mai îndreptățit centru bisericesc de a fi repus în această „treaptă" este Constanța. Fără patos „protocronist" sau vreo retorică partizană – ținem cont că este cadru didactic la Universitatea „Ovidius" – autorul urmează o logică inflexibilă, „tangentă" la „rânduiala" Bisericii în chestiuni jurisdicționale şi de canonicitate a „punctelor de conducere ecleziastică.

Un argument imbatabil este înscrierea cetății Tomis în atât de cunoscutele „Notitie episcopatum", ca arhiepiscopie autocefală (25). Pe scaunul arhieresc al Tomisului primelor veacuri creştine s-au succedat ierarhi de seamă – Betranion, Gherontius Tomensis ş.a. care au participat la lucrările sinoadelor I şi II Ecumenice (26). În timpul sinodului III Ecumenic (Efes, 431) din eparhia Sciției este prezent Timotei al Tomisului (28). Trebuie remarcat faptul că în secolele de început ale Bisericii, lumea creştină nu era extrem de sensibilă la „nuanțe" terminologice, ca de exemplu, cele privitoare la „titulatura"

întâistătătorilor „bisericilor", aşa încât polemicile actuale asupra acestor aspecte formale au caracter superfluu.

Canonistul Nicolae V. Dură „apelează" la cumințenia Sfântului Sinod de a reactiva „cel dintâi Scaun mitropolitan al neamului românesc" (64) aducând în sprijinul acestei idei nu numai considerente de factură istorică, economică, culturală, ecumenică ci şi motive adiacente emulației academice – la Constanța fiinţează primul „Institut de Cercetări pentru Drepturile Omului şi Nediscriminare" şi o „Catedră de Drept Canonic şi Instituții Europene" (65). Dobrogea este după cum bine se ştie şi „patria" unor eruditi Părinți ai creştinătății ecumenice" (69) – Ioan Cassian, ctitorul monahismului european occidental şi Dionisie Exigul, la „sfatul" căruia papa Ioan (523-526) a adoptat data alexandrină a Paştilor şi pentru Biserica Apuseană. Teologia „scită" s-a remarcat ca o „cunoaştere" ecumenică a „Adevărului de Credință", impunându-se deopotrivă atât în Occident cât şi în Orient.

Includerea Tomisului ca „mitropolie" în Diptice ar atrage după sine şi punerea sub oblăduire canonico-jurisdicțională a Bisericii Ortodoxe din Basarabia, deoarece Mitropolia din Dacia Pontică ocupa al II-lea rang între mitropoliile autocefale şi avea față de Patriarhia de Constantinopol prerogative pe care nu le deținea nici o altă mitropolie din Peninsula Balcanică (201). Ortodoxismul românesc s-ar „rotunji" în acest mod, iar „imaginea" totalizantă asupra acestui „Spațiu European" atât de contradictoriu ar fi aceia că atunci când Biserica Luptătoare judecă cu „măsura lui Hristos", nu mai există antagonisme între Centru şi Circumferință.

Alexandru I. Stan, Michael-Williams Stan *Regulamentele de procedură ale instanțelor disciplinare şi de judecată din Bisericile Ortodoxe autocefale: Română, Greacă, Rusă şi Bulgară. Texte, note şi comentarii*, Bucureşti şi Târgovişte: Editura Sigma, 2006, 295 p.

de Viorel-Dorel CHERCIU

Disciplină de bază în programele învățământului teologic universitar, Dreptul Bisericesc sau Canonic, a fost predat în „institutele" de profil din România Comunistă de dascăli mari, însă vremurile „multilateral" ideologizate au constrâns ca şi „scrisul" din domeniul Teologiei să se conformeze unor „canoane" exterioare, mai mult sau mai puțin, Bisericii. Fără a „intenta proces" acelei perioade sumbre, trebuie recunoscut că, după „cotitura" istorică din 1989, lucrurile s-au reaşezat pe făgaşul normalității şi activitatea de cercetare şi publicistică s-a desfăşurat fără nici un fel de oprelişte.

În acest context al descătuşării totale au apărut lucrări remarcabile – cum este şi aceasta – şi în Teologia Românească – de factură ortodoxă, care se adaugă la tezaurul existent până la instaurarea regimului odios, dar şi la operele şi „numele" care au scăpat de „satârul" cenzurii.

Dreptul Bisericesc, dată fiind natura lui specială, pleacă de la „axioma" că Legea este inseparabilă de Libertate, ceea ce desigur, atrage după sine o bună chibzuială a „judecătorului", atunci când administrează Dreptatea, care din punctul de vedere al proceduralității nu se „împarte" în mod public, ca nu cumva să lezeze demnitatea umană a părții „perdante", dar şi pentru a nu scandaliza, atunci când faptele sunt grave, comunitatea credincioşilor.

Procesul bisericesc – „legisactio ecclesiatica" – se desfăşoară şi urmează aceleaşi „etape" ca şi un oricare proces juridic, respectându-se „prevederile" Sfintei Scripturi, Sfintei Tradiții şi a celor 667 Sfinte Canoane (8).

Autorii, având drept suport „regulamentele de procedură" ale celor patru Biserici Ortodoxe, compară în cunoştință de cauză, fac note şi comentarii pertinente la aceste texte – în original şi în traducere – argumentându-le în mod substanțial. Desigur că mirenii sau laicii, care lecturează o astfel de carte, au posibilitatea să cunoască abaterile şi delictele disciplinare săvârşite contra ordinii şi

bunei cuviințe în Biserică de către clerici, cântăreți, paraclisieri şi astfel să le „semnaleze" la timp organelor bisericeşti ierarhic superioare, preîntâmpinând în acest fel „lățirea" Răului.

Pedepsele – vremelnice sau definitive: dojana arhierească; pierderea oficiului de paroh; oprirea de la săvârşirea anumitor lucrări sfinte; canonisirea; transferarea; degradarea din rang; depunerea din treaptă; caterisirea; destituirea; excluderea din monahism (27-28) – aplicate celor „hirotoniți" sau „nehirotoniți" fiind cunoscute de către cât mai mulți membri ai Bisericii desigur că vor pune conştiința în balanță atunci când cineva vrea să formuleze o „reclamație".

În Biserica Ortodoxă Greacă, organizată ca Arhiepiscopie, nu se vorbeşte de „episcop" ci numai de „mitropolit" şi „arhiereu", iar treapta de „arhiepiscop" se acordă doar Preşedintelui Sinodului Bisericii Ortodoxe a Greciei cu sediul la Atena şi Chiriarhului de la Tesalonic, Macedonia (84). De reținut iarăşi, în Biserica Greacă, clericii de mir şi monahii, indiferent de treapta harică, nu pot fi deținuți în închisorile publice, alături de infractorii de drept comun condamnați, căci o persoană odată sfințită, nu poate fi pângărită (ierosilie) sau umilită până la dezumanizare (89). Însăşi instanța de judecată bisericească, Consistoriul, nu scoate pe nimeni din starea sau funcția lui, ci doar certifică starea de „cădere din har" în care se află cel acuzat înainte de a fi tras la răspundere de către Biserică (94).

În ceea ce priveşte „Proiectul Regulamentului Provizoriu al Procedurii Judiciare Bisericeşti din Biserica Ortodoxă Rusă", ne-a atras atenția „jurământul judecătorului bisericesc", care este o „făgăduință" solemnă față de Marele Judecător (214).

La „Regulamentul pentru exercitarea atribuțiilor Consistoriilor Duhovniceşti", aplicat în Biserica Ortodoxă Bulgară sunt mai puține „explicații" sub bară, dat fiind caracterul clar al formulării textului.

Cartea aceasta, scrisă la „patru mâini" este neîndoielnic un „dreptar" pentru orice „mădular" al Bisericii, preocupat de mântuirea sa şi a „celorlalți" într-un cadru al ordinii şi disciplinei bine temperate de „orizontul" Judecății Înfricoşătoare.