ISSN : 1453-7652
Editura Universității de Vest

ANALELE
UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

seria

Teologie

Volumul 17/2011

ANALELE
UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

Teologie

seria

volumul 17/2011

ANALELE UNIVERSITĂŢII DE VEST DIN TIMIŞOARA
SERIA TEOLOGIE

COMITETUL DE REDACŢIE

Redactor responsabil:
Pr. conf. univ. dr. NICOLAE MORAR

Membrii:

Prof. univ. dr. OTILIA HEDEŞAN
Arhid. prof. univ. dr. IOAN I. ICĂ jr.
Prof. PHILIPP HARNONCOURT
Prof. univ. dr. ROBERTO GIRALDO
Preside dell'Istituto di Studi Ecumenici „S. Bernardino", ITALIA
Pr. prof. GHEORGHIOS METALLINOS
Universitatea de Stat Atena, Facultatea de Teologie, GRECIA
Prof. DIMITRIOS GONIS
Pr. conf. univ. dr. NICOLAE BELEAN
Lect. dr. REMUS FERARU

SECRETAR ŞTIINŢIFIC DE REDACŢIE:
Pr. lect. univ. dr. CONSTANTIN JINGA

Tehnoredactor:
Pr. asist. univ. drd. DRAGOŞ DEBUCEAN

ADRESA REDACŢIEI:
UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIŞOARA
FACULTATEA DE LITERE, ISTORIE ŞI TEOLOGIE

Bd. Vasile Pârvan nr. 4
300223 TIMIŞOARA
ROMÂNIA

Volum omagial

Preot conf. univ. dr. Nicolae Belean

CUPRINS

NICOLAE MORAR,	Omagiu părintelui conferenţiar universitar dr. Nicolae Belean	9
NICOLAE MORAR,	Exemple memorabile. Profesorul universitar dr. Vasile Ţâra	16
MARC-ANTOINE COSTA de BEAUREGARD	Iubirea pentru vrăjmaşi, criteriu al adevărului	22
NICOLAE MORAR,	Temeiurile teologiei religioase	33
VASILE ITINEANŢ,	Dimensiunea simbolico-mistică a icoanei	42
CONSTANTIN JINGA,	Valorificarea liturgică a unor fragmente biblice veterotestamentare	50

ADRIAN COVAN,	Eunomiu de Cyzic: de la teologie la „tehnologie"	59
DRAGOŞ DEBUCEAN,	Aspecte biografice ale Sfântului Ioan Scărarul	71
VASILE MUNTEAN	„Slujbă" sau „închinare"? (câteva aprecieri privind *latreia*)	84
RECENZII		87
ERATĂ		91

SUMMARY

NICOLAE MORAR,	A Tribute to the Rev. Fr. Conf. Univ. Dr. Nicolae Belean	9
NICOLAE MORAR,	A Tribute to the Prof. Univ. Dr. Vasile Ţâra	16
MARC-ANTOINE COSTA de BEAUREGARD	Love for Enemies, the Criterion of the Truth	22
NICOLAE MORAR,	Grounds for a Religious Theology	33
VASILE ITINEANŢ,	Symbolical and Mystical Meanings of the Icon	42
CONSTANTIN JINGA,	Old Testament Texts in a Liturgical Context	50

ADRIAN COVAN,	Eunomius of Cyzicus: From Theology to "Technology"	59
DRAGOŞ DEBUCEAN,	Pages of a Biography of Saint John Climacus	71
VASILE MUNTEAN	"Holy service" or "worship"? (some assessments on the concept of *latreia*)	84
REVIEWS		87
ERRATUM		91

OMAGIU PĂRINTELUI CONFERENŢIAR UNIVERSITAR DR. NICOLAE BELEAN

de pr. conf. univ. dr. Nicolae Morar

Părintele Nicolae Belean s-a născut la 11 octombrie 1946, în localitatea Bocsig, jud. Arad. A frecventat cursurile Şcolii generale din Bocsig şi ale Seminarului Teologic din Caransebeş, după care s-a înscris la Institutul Teologic din Sibiu, obţinând titlul de „licenţiat" în teologie, în anul 1972. Tot la Sibiu, paralel cu studiile universitare, a urmat cursuri de „canto" şi de „dirijat coral".

După absolvirea studiilor academice, a funcţionat ca profesor de „Cântare Bisericească" (1972-1995), dar şi ca director la Seminarul Teologic din Caransebeş (1990-1995).

În anul 1995 a fost titularizat (prin concurs) ca „lector" la Facultatea de Litere, Istorie şi Teologie din cadrul Universităţii de Vest din Timişoara. Şase ani mai târziu (2001), a obţinut titlul de „doctor", la secţia de „Muzicologie" de pe lângă Academia Română din Bucureşti, cu lucrarea: „Trăsăturile caracteristice ale muzicii religioase bănăţene, evoluţia în timp şi originea sa bizantină", iar din anul 2007 şi până la pensionare (11 octombrie 2011) a funcţionat în calitate de „conferenţiar universitar" la Catedra de Teologie a Facultăţii de Litere, Istorie şi Teologie din Timişoara[1].

Devotamentul şi atitudinea manifestate în misiunea eclesială fac din biobibliografia Părintele Conferenţiar Universitar Dr. Nicolae Belean mai mult decât un „articol de dicţionar", biografia Preacucerniciei sale putând fi comparată cu o fermecătoare „odă", în care se îmbină frumuseţea melosului liturgic cu irizările gândului adânc şi maiestuos. Suportul factual al acestei remarci? Activitate didactică, ştiinţifică şi pastorală a Dascălului omagiat.

Pe plan didactic, Părintele Belean a fost preocupat de modernizarea şcolii, de redactarea şi prelucrarea de materiale muzicale, şi de colaborarea la întocmirea şi elaborarea de programe de studiu şi de profesionalizare a tinerilor talentaţi. Este suficient să amintim în acest sens calitatea de *director* al programului de master: „Imnologie bizantină şi canto liturgic", din cadrul studiilor post-

[1] http://www.litere.uvt.ro/4_teologie/cv_profesori/02_Nicolae_Belean. www.banaterra.eu/romana/nicolae-belean.

universitare a Şcolii masterale a Facultăţii de Litere, Istorie şi Teologie din Timişoara[2]; predarea cursului: „Sacrul în imnologia creştină"[3], susţinut în cadrul masterului: „Religie, Cultură, Societate. Ontofaniile Sacrului" (director de program: pr. conf. univ. dr. Nicolae Morar) şi activitatea desfăşurată în cadrul Şcolii Populare de Arte de pe lângă Centrul de Cultură şi Artă al Judeţului Timiş, unde a predat cursul de: „Muzică religioasă", cu o durată de doi, sau trei ani de studii[4].

Luând exemplul bobului de grâu, care se seamănă într-un an şi rodeşte în anul următor, a aşteptat, şi continuă să aştepte, rezultatele discipolilor Săi. Iar efectele trudnicei activităţi didactice se ivesc, an de an, în prolifica slujire a acestora la altar, dar şi la catedră – fie că este vorba despre foşti absolvenţi ai Seminarului Teologic din Caransebeş, fie că discuţia are în vedere absolvenţii Facultăţii de Litere, Istorie şi Teologie din Timişoara.

Cât priveşte activitatea ştiinţifică a Celui omagiat, aceasta se remarcă prin operele de autor şi prin studiile publicate la edituri şi reviste cotate CNCSIS. Astfel, la încheierea activităţii de la catedră, Părintele Conferenţiar Nicolae Belean a lăsat mediului universitar mai multe lucrări de autor, cum ar fi: „Cântări bisericeşti"[5], „Cântarea de strană din Banat"[6], „Mariologia ortodoxă în imnurile cultice"[7], „Colinda în tradiţia poporului român"[8], „Cântări bisericeşti tradiţionale"[9], „Colinde şi pricesne bisericeşti"[10]. Acestora li se alătură studiile de specialitate elaborate, după cum urmează: „Religiose Chormuzik Der Ortodoxen Kirche Im Banat"[11], „Imnurile religioase ale Bisericii Ortodoxe în primele veacuri creştine şi în

[2] www.uvt.ro

[3] http://www.litere.uvt.ro/2_lit/master/plan_inv/planuri_inv_ma_2011_2012.

[4] http://www.ccajt.ro/scoala/cursuri.

[5] N. Belean, *Cântări bisericeşti-manual pentru Seminarele teologice şi Facultatea de Teologie din Timişoara*, Ed. Mitropolia Banatului, Timişoara, 1995, **237 p.**

[6] N. Belean, *Cântarea de strană din Banat*, Ed. Solnes, Timişoara, 2001, **227 p.** ISBN: 973-814-5295; 973-814-5290.

[7] N. Belean, *Mariologia ortodoxă în imnurile cultice,* Ed. Marineasa, Timişoara, 2004, **278 p.** ISBN: 973-631-112.

[8] N. Belean, *Colinda în tradiţia poporului român*, Ed. Marineasa, Timişoara, 2004, **225. p.** ISBN: 973-631-1325.

[9] N. Belean, *Cântări bisericeşti tradiţionale*, Ed. Marineasa, Timişoara, 2005, **448 p.** ISBN: 973-631-237-2.

[10] N. Belean, *Colinde şi pricesne bisericeşti*, Ed. Saol, Timişoara, 2010, **155. p.** ISBN: 978-606-923-132-2.

[11] N. Belean, *Religiose Chormuzik Der Ortodoxen Kirche Im Banat*, în *Die Kirchenmuzik In Sudeseuropa, Herausgegeben Von Franz Metz,*Tutzing, 2003, pp. 199-206.

prezent"[12], „Cântarea religioasă în scrierile Sfinţilor Părinţi"[13] „Muzica bisericească, un străvechi element de artă a Bisericii noastre"[14], „Pnevmatologia ortodoxă în imnologia creştină"[15], „Muzica – principiul rezonanţei omului cu Creatorul său şi a comuniunii interumane"[16], „Cântarea bisericească, esenţa vieţii liturgice"[17], „Troparele şi condacele sfinţilor, modele de spiritualitate creştină"[18], „Formele şi denumirile poeziei imnografice din cultul ortodox"[19], „Cântarea bisericească, cea mai aleasă vistierie a ortodoxiei"[20], „Spiritualitatea cântărilor cultice din perioada post-pascală"[21], „Teologia luminii şi a bucuriei în cântările învierii"[22]. Aşa se face că, ex-evaluările la care a fost supus ca şi auto-evaluarea la care însuşi a recurs, indică aceeaşi caracteristică: performanţa.

În sfârşit, activitatea pastoral-misionară a Preotului nu este cu nimic mai puţin interesantă decât cea a Dascălului Nicolae Belean. Ea se desfăşoară în Enoria Sfântul Nicolae a Protopopiatului Timişoara I, din cartierul Timişoara Nord, Parohie care, cu sprijinul conducerii Universităţii de Ştiinţe Agricole şi Medicină Veterinară a Banatului (USAMVB), a fost fondată la 2 mai 2007, când a fost pusă şi piatra de temelie a noului locaş de cult.

[12] N. Belean, *Imnurile religioase ale Bisericii Ortodoxe în primele veacuri creştine şi în prezent*, în *Anale. Teologie*, nr. 2-4, Universitatea de Vest, Timişoara, 2009, pp. 243-258. ISSN: 1453-7656.

[13] N. Belean, *Cântarea religioasă în scrierile Sfinţilor Părinţi*, în *Anale. Teologie*, nr. 10, Universitatea de Vest, Timişoara, 2009, pp. 79-86. ISSN: 1453-7652.

[14] N. Belean, *Muzica bisericească, un străvechi element de artă a bisericii noastre,* în *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2006, p. 99. ISSN: 1220-8388.

[15] N. Belean, *Pnevmatologia ortodoxă în imnologia creştină*, în *Anale. Teologie*, nr. 11, Universitatea de Vest, Timişoara, 2009, pp. 83-92. ISSN: 1453-7652. ISSN: 1220-8388.

[16] N. Belean, *Muzica – principiul rezonanţei omului cu Creatorul său şi a comuniunii interumane*, în *Altarul Banatului*, nr. 4-6/2007, pp. 80-85. ISSN: 1220-8388.

[17] N. Belean, *Cântarea bisericească, esenţa vieţii liturgice*, în *Altarul Banatului*, nr. 10-12/2007, pp. 74-80. ISSN: 1220-8388. ISSN: 1220-8388.

[18] N. Belean, *Troparele şi condacele sfinţilor, modele de spiritualitate creştină*, în *Altarul Banatului*, nr. 1-3/2008, pp. 85-93. ISSN: 1220-8388.

[19] N. Belean, *Formele şi denumirile poeziei imnografice din cultul ortodox*, în *Altarul Banatului*, nr. 10-12/2008, pp. 64-69. ISSN: 1220-8388.

[20] N. Belean, *Cântarea bisericească, cea mai aleasă vistierie a ortodoxiei*, în *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2008, p. 105-117. ISSN: 1220-8388.

[21] N. Belean, *Spiritualitatea cântărilor cultice din perioada post-pascală*, în *Altarul Banatului*, nr. 4-6/2008, pp. 131-138. ISSN: 1220-8388.

[22] N. Belean, *Teologia luminii şi a bucuriei în cântările învierii*, în *Anale. Teologie,* nr. 15, Universitatea de Vest, Timişoara, 2009, pp. 19-26. ISSN: 1453-7652.

După mai mulţi ani de travaliu deloc uşor, luni, 6 decembrie 2010, a fost oficiată slujba de sfinţire a noii biserici timişorene, Părintele Belean exprimând cu acel prilej crezul său în legătură cu rolul Bisericii creştine în viaţa credincioşilor. „Biserica – a arătat parohul tinerei Enorii – ne poartă pe valurile vieţii, ne adună pe toţi laolaltă, în comuniune unii cu alţii, spunându-ne, mereu, cuvintele Mântuitorului: «Nu vă temeţi, Eu sunt cu voi!» Toţi cei din biserică simt, astfel, mângâiere, pace, linişte, mulţumire, fiind îndemnaţi la dragoste frăţească şi fapte bune. Biserica ne călăuzeşte paşii de la naştere până la mormânt. Iată, aşadar, care este rostul Casei lui Dumnezeu, care stă în centrul vieţii noastre religioase. De aici, se revarsă peste noi toate darurile lui Dumnezeu, pe care le înmulţim fiecare dintre noi, prin rugăciunile şi faptele noastre bune a unora faţă de alţii"[23].

Bun duhovnic, Părintele Nicolae Belean trudeşte mereu în biserica parohială, convins fiind că numai aşa poţi să-i cunoşti mai bine pe oameni, să le cunoşti familia şi să-i ajuţi eficient. „Slujirea într-o comunitate oricât de mică sau de mare ar fi – repetă cu obstinaţie Părintele paroh Belean – e o misiune ce are dimensiunile Împărăţiei lui Dumnezeu". De aceea, obştea păstorită, în duminici şi sărbători, îi este alături şi-i asculta, cu evlavie şi interes, cuvântul rostit, în egală măsură întemeietor şi mântuitor de suflete.

Oprindu-ne asupra ideilor ce se desprind din cercetarea ştiinţifică a universitarului Nicolae Belean, iată câteva dintre gândurile Preacucerniciei Sale.

Ocazionată de manifestări festive şi convenţii religioase, muzica a fost asumată mereu ca un sistem cu influenţe majore asupra omului, fapt pentru care a contribuit, în mod decisiv, la umanizarea acestuia. Ea a favorizat abilitatea făpturii omeneşti de a percepe diverse relaţii ambientale şi de a înţelege lumea vizuală şi a contribuit la formarea gândirii complexe. Totodată, prin expresivitatea-i caracteristică, muzica a facilitat dezvoltarea fondului emotiv al fiinţei omeneşti şi a deschis acesteia interesul către emoţiile şi stările de spirit ale semenilor[24]. Fiind energie, undele sonore, cu ritmul şi cadenţa lor, afectează celulele corpului şi ţesuturile, generând efecte de reîncărcare cu sarcini pozitive a acestora[25]. Mai mult,

[23] *O nouă biserică în cinstea Sfântului Nicolae la Timişoara*, www.noutati-ortodoxe.ro

[24] N. Belean, *Muzica – principiul rezonanţei omului cu Creatorul său şi a comuniunii interumane*, în *Altarul Banatului*, nr. 4-6/2007, p. 86.

[25] N. Belean, *Cântarea bisericească, esenţa vieţii liturgice*, în *Altarul Banatului*, nr. 10-12/2007, p. 78.

Preacucernicia Sa subliniază că există o muzică a naturii, o muzică a tot ce se dezvoltă în univers, care poate fi receptată ca o realitate sacră, ca un mijloc de unire a omului cu Divinitatea[26].

Scriind despre cântarea, sau muzica bisericească, sărbătoritul arată că ea este mijlocul prin care omul îşi închină cugetele sale Domnului, îmbrăcându-le într-o haină folositoare pentru alţii. Luate din cărţile bisericeşti, rugăciunile transpun, prin cântec, temeiul adevărului revelat. Ele hrănesc duhovniceşte pe tot cel ce crede şi râvneşte întru a lauda pe Domnul în biserică, fenomenul muzical cuprinzând o diversitate de idei, de la cele cosmologice, la cele medicale[27].

Muzica bisericească are o fundamentare teologică precisă. Ea reprezintă spiritualitatea ortodoxă, adevărul de credinţă. Prin intermediul ei exprimăm ceea ce trăim şi mărturisim în relaţia noastră cu Hristos, încercând să înţelegem altfel decât raţional mecanismul tainic al religiozităţii[28]. Deşi e imposibil de decriptat acest proces, o constatare este certă: prin rugăciunea cântată sensibilitatea credinciosului creşte în amplitudine, iar stilul său de viaţă se confundă cu virtutea însăşi. Mai mult, cum în biserică toate gesturile şi cuvintele au dimensiunea actului orantic, muzica bisericească însăşi se regăseşte în această cromatică mozaicală, ca de altfel şi alte elemente bisericeşti, cum ar fi icoana, vasele liturgice, veşmintele preoţeşti, arhitectura bisericească ş.a.m.d.[29].

În cântarea bisericească răsăriteană, arată Părintele Belean, muzica şi textul sunt inseparabile. Drept argument, sunt evocate remarcile Sfinţilor Părinţi, după care cântarea trezeşte, în suflet, o dorinţă arzătoare pentru conţinutul imnului cântat şi potoleşte pasiunile ce se nasc din carne. Mai precis, ea alungă gândurile rele, care ne sunt sugerate de vrăjmaşii nevăzuţi şi ne ajută să îndurăm încercările cele mai grozave, fiind un autentic „leac" împotriva vicisitudinilor vieţii pământeşti[30].

Faptul că Dascălii Bisericii au pus preţ atât pe text, cât şi pe melodie, denotă că, prin ele se răspândeşte, sub inspiraţia Duhului Sfânt, învăţătura Bisericii. În ele e prezentat adevărul revelat despre

[26] *Idem.*

[27] N. Belean, *Muzica – principiul rezonanţei omului cu Creatorul său şi a comuniunii interumane*, pp. 80-85.

[28] N. Belean, *Cântarea bisericească, esenţa vieţii liturgice*, pp. 75-76.

[29] N. Belean, *Muzica bisericească, un străvechi element de artă a bisericii noastre*, în *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2006, p. 100.

[30] N. Belean, *Cântarea religioasă în scrierile Sfinţilor Părinţi*, în *Anale. Teologie*, nr. 10, Universitatea de Vest, Timişoara, 2009, pp. 79-80.

Dumnezeu, poeţii bisericeşti fiind cei care au cântat fundamentele doctrinei şi ale moralei eclesiale, dar şi evenimentele majore din viaţa Bisericii, cum ar fi triumful asupra persecutorilor[31].

Referitor la izvoarele muzicii bisericeşti româneşti, Părintele Belean evocă faptul că acestea sunt îndepărtate, istoria muzicii eclesiale coincizând cu existenţa milenară a ortodoxiei româneşti. Astfel, muzica a păstrat şi perpetuat, la noi, învăţătura de credinţă creştină şi, implicit, valorile spiritualităţii apostolice şi patristice. Iar faptul că suntem aşezaţi la marginea Orientului, făcând graniţă cu Occidentul, a făcut ca etosul românesc să fi fost influenţat de spiritualitatea bizantină, cântările bisericeşti răspândind melosul sacru răsăritean în rostiri greceşti şi slavone. Odată cu afirmarea limbii române în peisajul social românesc (secolul XVII), muzica bisericească, cântată în locaşurile mitropolitane, episcopale, mănăstireşti şi săteşti, a difuzat, prin intermediul manuscriselor şi, mai târziu, a tipăriturilor, graiul autohton[32].

Ca şi muzica populară, muzica bizantină a avut un caracter unitar la toţi românii, chiar şi la cei uniţi cu Roma, evident cu unele diferenţieri stilistice datorate creaţiilor populare şi oralităţii, mai ales ale în Banat, Transilvania şi Bucovina[33]. Astfel, alături de cântecul popular, cântarea bisericească a constituit o pârghie de nădejde în apărarea conştiinţei etnice. Şi, ceea ce este şi mai important, e faptul că poporul nostru a rămas fidel acestui filon muzical până astăzi[34].

Pe structura oferită de imnologia bizantină, pe de o parte, iar pe de altă parte, de folclorul autohton, s-a dezvoltat colindul românesc. Colindele surprind aspectul cosmic al harului, aşa cum acesta a fost sesizat de către strămoşii noştri, dar şi aspectul chenotic al întrupării Fiului lui Dumnezeu, din dragoste pentru neamul omenesc[35]. Ele subliniază un fapt esenţial: coborârea lui Dumnezeu la om pentru a-l îndumnezei, pentru a-Şi reaşeza creatura în postura solemnă de mesageră între coordonatele pământeşti şi supracereşti ale

[31] N. Belean, *Formele şi denumirile poeziei imnografice din cultul ortodox*, în *Altarul Banatului*, nr. 10-12/2008, pp. 64-65.

[32] N. Belean, *Cântarea bisericească, cea mai aleasă vistierie a ortodoxiei*, în *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2008, p. 110. N. Belean, *Muzica bisericească, un străvechi element de artă a bisericii noastre,* în *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2006, p. 101. N. Belean, *Cântarea de strană din Banat*, Ed. Solnes, Timişoara, 2001, pp. 12-16.

[33] N. Belean, *Cântarea bisericească, cea mai aleasă vistierie a ortodoxiei*, în *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2008, p. 110.

[34] N. Belean, *Cântarea de strană din Banat*, Ed. Solnes, Timişoara, 2001, p. 12.

[35] N. Belean, *Colinde şi pricesne bisericeşti*, Ed. Saol, Timişoara, 2010, pp. 37-39.

existenţei[36]. Colindătorii sunt, astfel, solii unei lumi mai bune, mesagerii care reuşesc, an de an, să vestească Naşterea Domnului, aducând cu ei idealul păcii şi înfrăţirii universale, prin urările de sănătate, belşug şi înţelegere[37].

Aşadar, Părintele Conferenţiar Dr. Nicolae Belean se remarcă printr-o bogată activitate didactică şi de cercetare – ceea ce i-a adus, de altfel, un binemeritat prestigiu în ţară şi în străinătate –, dar şi printr-o intensă activitate pastoral-misionară, virtuţi ce-i conferă o autoritate morală importantă şi-i întregesc identitatea.

Întru mulţi şi fericiţi ani, Preacucernice Părinte Conferenţiar Universitar Dr. Nicolae Belean!

[36] *Ibidem*, p. 43. N. Belean, *Colinda în tradiţia poporului român*, Ed. Marineasa, Timişoara, 2004, p.16.

[37] N. Belean, *Colinde şi pricesne bisericeşti*, pp. 6, 43.

EXEMPLE MEMORABILE.
PROFESORUL UNIVERSITAR DR. VASILE ŢÂRA

de pr. conf. univ. dr. Nicolae Morar

Născut în urmă cu 70 de ani (31 ianuarie 1941) în localitatea Lunca din judeţul Bistriţa-Năsăud, Domnul Profesor Universitar Dr. Vasile Ţâra a urmat şcoala generală în Dipşa şi Şieu, iar apoi cursurile Liceului „Liviu Rebreanu" din Bistriţa. După promovarea examenului de bacalaureat, s-a înscris la Facultatea de Filologie, secţia Limba şi literatura română, a Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi, pe care a absolvit-o în anul 1963. Ca urmare a vocaţiei cărturăreşti de care a dat dovada în timpul studiilor universitare, a fost repartizat la Universitatea din Timişoara, Facultatea de Filologie. În acest sanctuar al culturii bănăţene şi naţionale, şi-a conturat profilul intelectual distinct, printr-o laborioasă activitate didactică şi ştiinţifică, în domeniul dialectologiei şi al istoriei limbii literare.

Competenţa profesională a Magistrului omagiat o confirmă travaliul exercitat între anii 1966-1969, când la Biblioteca Academiei din Bucureşti, aşa cum Domnia Sa o arată, a reuşit să parcurgă „toate textele vechi româneşti", ajungând să citească mai repede textele în chirilică decât în latină[38]. Iar asceza căreia i s-a consacrat avea să fi fost confirmată de geneza unei importante lucrări tipărită, la mai puţin de un deceniu de la intrarea în comunitatea academică din Timişoara, şi anume: „Istoria limbii române literare. Privire generală (sec. XVI-XVIII)", apărută, iniţial, sub formă de curs multiplicat la Tipografia Universităţii din Timişoara, în anul 1971, iar apoi la Editura Didactică şi Pedagogică, în două ediţii 1978 şi 1983.

Opusculul în discuţie, elaborat în colaborare cu marele profesor dr. Ştefan Munteanu, este un compendiu menit să ofere studenţilor şi cercetătorilor o imagine sintetică a evoluţiei limbii române literare de la origini până în epoca modernă, este o operă care oferă repere teoretice privind începuturile scrisului românesc, elemente indispensabile pentru înţelegerea primei perioade a dezvoltării culturii noastre naţionale – sunt analizate scrierilor juridice, istorice şi poetice ale cărturarilor epocii, scrierile cronicarilor, ale lui D. Cantemir, ale lui I. Budai-Deleanu ş. a.

[38] A. Furtună, *Cu dr. Vasile Târa: după 45 de ani de istorie a limbii române*, www.poezie.ro/index.php/press/1827216/index.html

Debutului publicistic i-a urmat un alt moment însemnat, şi anume elaborarea tezei de doctorat, cu genericul: „Graiul de pe valea superioară a Şieului (Transilvania)", lucrare realizată sub îndrumarea ştiinţifică a ilustrului profesor dr. doc. G. Ivănescu, membru corespondent al Academiei Române, profesor universitar la Iaşi, şi, o perioadă, profesor de lingvistică romanică şi generală la Universitatea din Timişoara[39].

Pasiunea pentru dialectologie l-a desprins adesea de pupitrul sălilor de curs ale Facultăţii, efectuând, alături de colegul său de călătorii etnologice, profesorul universitar dr. Vasile Frăţilă, studii pe teren, cercetări în urma cărora a văzut lumina tiparului volumul: „Studii de dialectologie", lucrare apărută la Tipografia Universităţii din Timişoara în anul 1984.

Paleta preocupărilor ştiinţifice ale Universitarului Vasile Ţâra a fost întregită după 1989 cu alte lucrări de referinţă dintre care amintim: „Conştiinţa unităţii românilor în literatura religioasă"[40], „Limbă şi cultură eclesială", „Carte bisericească şi limbajul religios"[41] ş. a.

Interesul alocat cercetării ştiinţifice a făcut ca, treptat, Cel evocat să parcurgă toate treptele necesare configurării profilului academic, trecând succesiv prin funcţiile de *preparator, asistent, lector titular, conferenţiar universitar*, ca din anul 1990 să fi activat ca profesor universitar, predând, până la pensionare, cursuri de o mare densitate formativă şi informativă, cum ar fi: „Istoria limbii române literare", „Introducere în lingvistică", „Introducere în cercetarea filologică", „Ediţii şi critică de text", „Lexicologie", „Lingvistică aplicată", „Limba română contemporană", „Paleografie românească", „Sociolingvistică", „Dezvoltarea colecţiilor"[42].

[39] M. Niţu, *Medalion-intarsie: Vasile D. Ţâra – o biografie incandescentă*, în *Emergenţa modelelor*, Ed. Universităţii de Vest, Timişoara, 2006, pp. 19-25.

[40] V. Ţâra, *Conştiinţa unităţii românilor în literatura religioasă*, în *Altarul Banatului*, nr. 1-3/1996, pp. 7-12.

[41] Grantul CNCSIS 199, „Limba şi cultură ecleziastică".

[42] Autoritatea ştiinţifică a Profesorului Vasile Ţâra este demonstrată de referinţele bibliografice prezente în volumele semnate de: M. Vulpe, *Subordonarea în frază în dacoromâna vorbită*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980; I. Gheţie, *Introducere în studiul limbii române literare*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982; I. Gheţie (coord.), *Istoria limbii române literare. Epoca veche (1532-1780)*, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 1997; V. Frăţilă, *Contribuţii lingvistice*, Editura de Vest, Timişoara, 1999; G. Chivu, *Limba română de la primele texte până la sfârşitul secolului al XVIII-lea*, Ed. Univers Enciclopedic,

Începând cu anul 1991, Domnului Profesorul Universitar Dr. Ţâra, i-a fost încredinţat directoratul Bibliotecii Centrale Universitare „Eugen Todoran" din Timişoara, o demnitate onorantă dar şi solicitantă, în acelaşi timp. În calitatea dobândită, Domnia Sa a contactat autorităţile locale şi naţionale, a pendulat mereu între Timişoara şi Bucureşti – deşi starea medicală nu îi permitea un astfel de efort –, pentru a obţine fondurile necesare în vederea realizării noii clădiri a Bibliotecii Centrale Universitare din Timişoara. În paralel cu aceste demersuri, a militat pentru obţinerea statutului de instituţie independentă, cu personalitate juridică, statut dobândit de altfel de Biblioteca Centrală Universitară printr-un ordin al Ministerului Învăţământului în anul 1992. La aceste contribuţii se adaugă o altă importantă realizare, respectiv înfiinţarea, în anul 1999, a secţia de *Biblioteconomie şi Ştiinţa Informării*, în cadrul Facultăţii de Litere a Universităţii de Vest din Timişoara, acţiune prin care Domnia Sa a devenit întemeietorul *Şcolii de Biblioteconomie* din Timişoara. Mai mult, filosofia promovată de Profesorul Vasile Ţâra a făcut ca în toposul aparent rezervat tăcerii înţelepciunii cărţilor să devină tărâmul admirabilelor banchete platoniciene, un mediu în care se organizează expoziţii, lansări de carte, sesiuni ştiinţifice, seminarii, colocvii şi conferinţe dintre cele mai interesante.

În calitate de Director al Bibliotecii Centrale Universitare, Profesorul Vasile Ţâra a fost atent la tot ceea ce înseamnă noutate în domeniul tipologiilor documentare şi a structurilor organizatorice. Impresionat de experienţa biblioteconomiei trans-atlantice, s-a străduit să transpună particularităţile acesteia în mediul biblioteconomic local. Astfel, *bibliotecarul cu autoritate* sau *bibliotecarul de referinţe*, *bibliotecarul model* ori *bibliotecarul expert*[43] aveau să devină reperul profesional promovat de autoritatea instituţională a Bibliotecii Centrale Universitare din Timişoara. Aşa se face că spre a avea o bibliotecă cu oameni bine pregătiţi, Domnul Profesor Ţâra – printr-un efort financiar considerabil – a trimis spre perfecţionare la Bucureşti, eşalonat, întregul personal al bibliotecii, ceea ce – cum bine remarca un specialist în domeniu – nu s-a mai

Bucureşti, 2000; I. Oprea, R. Nagy, *Istoria limbii române literare. Epoca modernă*, Ed. Universităţii, Suceava, 2002.

[43] *Bibliotecarul de referinţe. Dilemele unei profesiuni în devenire*, în *Emergenţa modelelor*, pp. 75-78.

întâmplat în nici o altă bibliotecă universitară românească. Mai mult, Domnia Sa a încurajat vizitele bibliotecarilor timişoreni în marile biblioteci europene, participările la reuniunile şi călătoriile de studii, valorificând orice prilej, spre a le oferi angajaţilor Bibliotecii Centrale Universitare din Timişoara posibilitatea de a cunoaşte realizările biblioteconomice de vârf. Astfel, chiar dacă bibliotecarii universitari timişoreni nu ating plurivalenţa, adică nu le ştiu, şi nu le fac pe toate, pot fi consideraţi *bibliotecari de referinţe* prin răspunsul dat la cerinţele concrete şi diverse ale utilizatorilor, în condiţiile specifice societăţii informaţionale contemporane[44].

Împătimirea pentru carte a făcut ca, în cuvântările rostite ani la rând în cadrul festivităţilor de deschidere a anului universitar la Facultatea de Litere, Istorie şi Teologie, Profesorul Vasile Ţâra să sublinieze, cu pregnanţă, în faţa audienţei faptul că, pentru a reuşi în viaţă, e nevoie de materie cenuşie „dotată" cu cât mai multe cunoştinţe, că e nevoie de muncirea creierului cu informaţii variate, pentru ca masa cerebrală să poată trecere la un nivel superior de exprimare. Omul responsabil – arăta odinioară cel omagiat – învaţă tot timpul din surse care şi-au confirmat valoarea şi eficienţa, întrucât numai aşa fiinţa umană reuşeşte să facă faţă examenelor pe care le are de trecut o viaţă întreagă. Cu aceleaşi ocazii, Domnia Sa evoca funcţia primordială, de-a dreptul miraculoasă a lecturii, ca punte de legătură între om şi cosmos, între ideologii şi credinţe diferite, între imanent şi Transcendent. Şi nu a ocolit să subliniez public faptul că visa la un cititor entuziast, văzând în lectură panaceul care duce la îmbunătăţirea semnificativă a vieţii. De ce? Pentru că cititul – afirma Profesorul Ţâra – este cea mai eficientă şi mai plăcută forma de a ţine sub tensiune spiritul, dezvoltând gândirea critică şi argumentativă, adică acele conexiuni care zămislesc idei noi şi fascinante.

Un alt aspect pe care dorim să-l evocăm este legat intrinsec de istoricul secţiei de Teologie Ortodoxă. Cuprinsă în constructul cunoscut sub genericul de *Facultatea de Litere, Istorie şi Teologie*, Catedra de Teologie (actualmente Colectivul de Teologie Ortodoxă) a beneficiat major de generozitatea şi altruismul acestei personalităţi de mare ţinută intelectuală şi morală.

[44] M. Regneală, *Profesorul Vasile D. Ţâra sau elogiul dăruirii*, în *Emergenţa modelelor*, p. 15.

O primă expresie a celor afirmate o constituie organizarea, începând cu anul 1996, a primei ediții a simpozionului național „Cartea Cărților", manifestare desfășurată sub patronajul Arhiepiscopiei Timișoarei, a Universității de Vest din Timișoara și a Bibliotecii Centrale Universitare „Eugen Todoran", ajunsă în prezent la a VIII-a ediție. În acest demers cultural-spiritual, Profesorul Vasile Țâra, cu structura specifică unui om de știință adevărat, a insistat în direcția valorizării Sfintei Scripturi în arealul cultural românesc, în calitatea acesteia de document literar sacru, care a influențat profund lumea ultimelor milenii, dar și în calitatea acesteia carte a pietății umane. *Biblia* a intrat astfel în circuitul temelor de discuții din mediul universitar timișorean într-o întreită calitate: *de document literar, de instrument revelator al Nevăzutului* și *de ghid spiritual* pentru orice conștiință dornică de reverii lucide.

Și tot în acest context, amintim alte două realizări majore ale celui omagiat: înființarea *Bibliotecii de Teologie*, filială a Bibliotecii Centrale Universitare și susținerea cursului de „Limbaj liturgic" la Specializarea Teologie-Litere a Catedrei de Teologie Ortodoxă, curs în cadrul căruia viitorii profesori de religie aveau să ia cunoștință cu varianta stilistică a cărților bisericești, care – cum scria Profesorul Universitar Dr. Vasile Țâra – „se caracterizează printr-o terminologie specifică, păstrată, în linii mari, până azi, chiar dacă în secolul trecut lexicul bisericesc a suferit modificări importante datorită intervenției mitropolitului Veniamin Costache"[45].

În sfârșit, nu putem trece cu vederea dorința de „agiornamentizare" a cunoștințelor științifice pe plan național și internațional, de realizare a unei solidarități profesionale în domeniile de activitate acoperite (didactic, științific și biblioteconomic), Dascălul evocat concretizându-și dorința prin organizarea de manifestări științifice locale (24 de sesiuni), naționale (15 sesiuni) și internaționale (Identitatea culturală a tuturor românilor, 1990-1994, Congres al IV-lea al Filologilor Români, iulie 1991, Seminarul Internațional INFO'93, iunie 1993; Seminarul Internațional INFO'97, iunie 1997, Seminarul româno-american, iulie, 1999).

Vocația cultural-științifică a Profesorului Vasile Țâra a fost apreciată atât în mediul universitar, cât și în cel extrauniversiatar, dovadă

[45] Șt. Munteanu, V. D. Țâra, *Istoria limbii române literare. Privire generală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1983, p. 120.

fiind demnitățile încredințate de forurile științifice românești. Astfel, menționăm calitatea de *secretar* al Filialei din Timișoara a Societății de Științe Filologice, apoi de *vicepreședinte* (până în anul 1990), iar după aceea de *președinte* al Filialei din Timișoara a *Societății de Științe Filologice* (începând cu anul 1990); statutul de *membru* în diferite consilii și colegii, cum ar fi: Consiliul de Conducere al Societății de Științe Filologice din România, Colegiul de redacție al „Buletinului Societății de Științe Filologice din România", Colegiul de redacție al „Analelor Universității din Timișoara", seria Științe filologice, Colegiul de redacție al „Buletinului Societății de Științe Filologice", Colegiul de redacție al revistei „Limbă și literatură" din România, Colegiul de redacție al revistei „Limba română" din Chișinău, Asociația Bibliotecarilor din Învățământ din România, Societatea de Științe Filologice din România, Colegiul de Redacție al „Buletinului Asociația Bibliotecarilor din Învățământ din România", Consiliul Național al Bibliotecarilor din Învățământ din România (din anul 2002 *președinte*), Comisia Națională a Bibliotecilor și în comisii pentru acordarea titlului de doctor „honoris causa". La acestea se adaugă calitatea de *referent* pentru ocuparea posturilor didactice (profesori, conferențiari și lectori), a posturilor de cercetător științific la institutele de cercetări socio-umane și cea de *expert evaluator* al CNCSIS. De asemenea, competența științifică a Celui omagiat este certificată de enciclopediile și dicționarele în care a fost inclus – *Who's Who în România,*[46] *Scriitori și lingviști timișoreni*[47], *VIP în Banat*[48] – și *distincțiile* acordate de societăți și asociații din țară și străinătate – *Diploma de Onoare* a Societății de Limba Română din Iugoslavia (2000) și *Diploma de Onoare* a Asociației Bibliotecarilor din Învățământ din România (2005).

În încheiere, dorim să-i urăm Universitarului Dr. Vasile Țâra ca Dumnezeu să-l binecuvânteze cu harurile Sale pleromatice pentru a da culturii și spiritualității românești noi texte cu profunzimi ideatice dintre cele mai valoroase.

Întru mulți și fericiți ani, Distinse Domnule Profesor Universitar Dr. Vasile Țâra!

[46] *Who's Who în România,* Ed. Pegassis Press, București, 2002.
[47] A. Birăescu, D Zărie, *Scriitori și lingviști timișoreni (1945-1999),* Ed. Marineasa, Timișoara, 2000.
[48] *VIP în Banat,* Almanahul Banatului, Timișoara, 2000.

IUBIREA PENTRU VRĂJMAŞI, CRITERIU AL ADEVĂRULUI*

de părintele Marc-Antoine Costa de Beauregard

ABSTRACT

Love, the foundation of all existence, represents the ideal model and the earthly fulfillment of each human beign. The love of enemy, as a supreme offering of love, on one hand it makes present the supreme sacrifice of Christ fulfilled on the Cross, in the very moment when He is praying for his enemies, and on the other hand is directing towards the complete reconciliation with the Lord of life. Meanwhile it is the imprint of the *Logos* and its *logoy*, of the Truth of God and of all of His creatures, in the universe. It includes the Church, as a true sign, as a seal of apostleship and its mission for centuries.

De multă vreme ne întrebam cum s-ar putea desluşi afirmaţia: „iubirea pentru vrăjmaşi este singurul criteriu sigur al adevărului", cuvânt ce rezumă, după arhimandritul Sofronie, teologia acestui mare duhovnic ortodox al timpului nostru. Este un prilej providenţial să putem propune aici o meditaţie teologică despre această afirmaţie, pe care o considerăm răspunsul la întrebarea pusă de Pilat: „ce este adevărul?", întrebare urmată de tăcerea lui Iisus. În cele ce urmează vom încerca să întrevedem pe rând problema iubirii de vrăjmaşi în legătură cu adevărul lui Dumnezeu, al Omului şi a Creaţiei.

I. Iubirea de vrăjmaşi, criteriu al adevărului lui Dumnezeu

Iubirea de vrăjmaşi este o poruncă a Fiului ce stă mărturie a adevărului lui Dumnezeu în iubirea Sa de neînţeles pentru oameni şi mai ales pentru vrăjmaşii lui. Ea se înfăţişează în primul rând ca un criteriu al adevărului Tatălui.

A. Iubirea de vrăjmaşi este criteriu al adevărului Tatălui

a) Iubirea de vrăjmaşi este *criteriul adevărului Tatălui* pentru că ea mărturiseşte „logica" sa adâncă, forma divină de gândire, caracterizată prin antinomie. Gândirea divină aşează în mod simultan cele contrare, împăcându-le, aşa cum sugerează un pasaj din sfânta Evanghelie: „pe acestea trebuia să le faceţi şi pe acelea să nu le

* Conferinţă prezentată în *Aula Arhiepiscopiei Timişoarei*, la 24 septembrie 2011 – Sărbătoarea Sfântului Siluan Aghioritul.

faceţi" (*Matei,* 23, 23). Ea se deosebeşte de gândirea discursivă, cauzală, gândirea „terţului exclus", ce aparţine fiinţei umane, şi a fost exprimată în porunca Fiului: „Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc, ca să fiţi fiii Tatălui vostru Celui din ceruri" (*Matei*, 5, 44-45). Dreptatea divină şi iubirea aceasta, nedreaptă din punct de vedere omenesc, sunt înfăţişate drept criteriu al adevărului Tatălui ceresc, incomparabilă cu orice altă paternitate lumească, căci iubirea Sa nu este îngrădită de nedreptatea păcătoşilor, pe care o arată vrăjmaşii, dispreţuind voia Sa.

b) Adevărul Tatălui ca „iubire pentru vrăjmaşi" se înfăţişează luminos prin aceea că, din iubire pentru ei, *El îşi dăruieşte propriul Fiu vrăjmaşilor săi*, iar aceştia contribuie astfel la revelaţia Lui ca Fiu. El îi iubeşte fără răsplată, cu iubire neîngrădită, căci logica sa, nefiind îngrădită de nimic, nu este cauzală. Această iubire nu condiţionează, iar El nu provoacă nimic. Nimic nu se întâmplă din cauza Lui, şi El nu are de ce să se justifice în faţa oamenilor. El nu are nici de ce să fie pus în cauză, nici de ce să fie apărat: dacă se întâmplă să o facă, El o face prin chenoză. El renunţă la Logosul său în faţa tribunalului oamenilor, şi manifestă astfel iubirea curată şi nevinovată ce este în Persoană pentru vrăjmaşi şi prigonitori. Iubirea pentru vrăjmaşi este „singurul criteriu sigur" al Tatălui pentru că El are un singur şi unic Fiu şi Cuvânt al Tatălui. Iubirea este criteriul propriului său adevăr: Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului îl revelează, întrupând „compasiunea Tatălui"[49].

c) Iubirea pentru vrăjmaşi este deopotrivă *criteriu al adevărului Bisericii*. Cu Maica Domnului care, în Icoană, priveşte fără ură pe vrăjmaşii Fiului său, şi împreună cu toţi sfinţii, Biserica, adunarea credincioşilor, îi iubeşte pe vrăjmaşii lui Dumnezeu, şi chiar pe potrivnicii Adevărului. Ea vine în sprijinul victimelor şi a călăilor. Solidaritatea faţă de victime nu este împotriva duşmanilor, ci pentru mântuirea lor.

B. Iubirea vrăjmaşilor, criteriul adevărului Fiului ce manifestă iubirea Tatălui

a) Fiul, *Strălucire a Tatălui*, manifestă în chip absolut iubirea pe care Tatăl o are pentru vrăjmaşii săi. Ca ipostas al întregii naturi

[49] Pr. Boris Bobrinskoy, *La compassion du Père*, Le Cerf, Paris, 2000.

umane şi a tuturor ipostasurilor omeneşti, El s-a unit deopotrivă cu prietenii şi cu vrăjmaşii săi şi îi poartă pe toţi în sânul său ca pe fraţi duşmani (cf. *Geneza,5,* 22). El a îndeplinit în chip uman realitatea divină a iubirii depline şi îi împacă pe duşmani[50], nu doar cu El însuşi ca Dumnezeu şi Domn, dar şi între ei, „aducându-le astfel pacea ce depăşeşte orice înţelegere"[51]. El le dezvăluie şi le comunică, în mod ipostatic, iubirea sa divină. De aceea, în cel care îi iubeşte pe vrăjmaşi, Hristos însuşi îi iubeşte, pentru că omenirea este de acum înainte orientată de dumnezeire[52]. Fiecare ipostas uman este făgaşul iubirii ipostatice a Cuvântului pentru toţi oamenii. Hristos în mine îi iubeşte pe vrăjmaşii Lui şi ai mei.

b) Iubirea de vrăjmaşi este şi *criteriul adevărului Scripturilor.* O dată cu Evanghelia, ne-a fost arătat că Dumnezeu este milostiv cu toţi. Aceasta este cheia interpretării anumitor pasaje biblice, de pildă cerinţele de pedepse ce apar în psalmi, sau tăciunii aprinşi pe care credinciosul îi invocă deasupra capetelor vrăjmaşilor săi (*Psalmi,* 139, 11. *Romani,* 12, 20): aceştia nu pot fi decât jăratecul iubirii răstignite. Aceasta îngăduie şi deslusirea dorinţei celor ce invocaseră sângele Său peste ei şi peste copii lor (cf. *Matei,* 27, 25; 23, 35). Domnul îi ascultă, revărsând peste ei sângele purificator curăţitor al iubirii pentru vrăjmaşi. Sângele acesta nu este un blestem: este purificarea şi binecuvântarea cea mai înaltă. Domnul nu vrea să fie înţeles ca un dumnezeu supărat, ce pretinde despăgubire pentru poporul său şi pentru El Însuşi. El răsplăteşte păcătoşilor prin iubirea sa jertfelnică.

c) Iubirea de vrăjmaşi este *adevărul Fiului* pentru că el manifestă transcendenţa Persoanei sale. Cel care s-a aşezat deasupra tuturor, slujindu-le tuturor, ca prieteni şi ca vrăjmaşi, străluceşte prin această iubire. Mai ales în faţa lui Pilat, vrăjmaşul ce avea drept de viaţă şi de moarte asupra lui, El a răspuns doar prin prezenţa lui tăcută, arătând astfel că Adevărul este nu *ceva,* ci *Cineva.* Ucenicilor săi Le-a spus : „Eu sunt Adevărul şi Viaţa" (*Ioan,* 14, 6). Acelaşi Adevăr ipostaziat a apărut, în chip evident şi strălucitor, sfântului Pavel ca Cel pe care îl persecuta şi sfântului Siluan ca Cel Milostivnic. „Hristos este Adevărul viu, scrie arhimandritul

[50] Sfântul profet Moise a vrut să împace doi fraţi duşmani, însă ceasul arătării depline a adevărului nu sosise încă şi a trebuit să fugă în deşert (*Ieşirea,* 2, 13-15).
[51] Sf. Maxim, *Ambigua,* V, 24.
[52] *Ibidem.*

Sofronie[53]. Sfântul şi primul martir Stefan, în iubirea pentru călăii săi, vedea pe Hristos la dreapta Tatălui (*Faptele Apostolilor,* 7, 55).

C. Iubirea vrăjmaşilor este criteriul adevărului Duhului

Sfântul Duh îşi mărturiseşte prezenţa prin iubirea de vrăjmaşi. El îl cunună pe Hristos pe cruce şi dezvăluie faptul că este expresia deplină a iubirii Tatălui pentru vrăjmaşi.

a) *După sfântul Siluan,* „sufletul care nu a cunoscut pe Sfântul Duh nu înţelege cum putem iubi pe vrăjmaşi, şi nu o poate accepta", zice el[54]. Cel care nu-şi iubeşte vrăjmaşii nu îl are pe Sfântul Duh ce spune a se împlini porunca lui Hristos. Iubirea de vrăjmaşi este, aşadar, o experienţă a adevărului, prin unirea ce se împlineşte între ucenic şi Stăpân. Căci nu putem cunoşte pe Dumnezeu decât cunoscând iubirea sa. Nu putea cunoaşte iubirea sa decât iubind aşa cum iubeşte El. Legătura strânsă între iubirea de vrăjmaşi şi cunoaştere, iubirea pentru vrăjmaşi şi adevăr, este caracteristică teologiei mistice a sfântului Siluan. Astfel se poate înţelege şi afirmaţia arhimandritului Sofronie: „mărturia centrală a întregii vieţi a sfântului Siluan este faptul că iubirea de vrăjmaşi este cu totul trebuincioasă cunoaşterii tainelor divine"[55]. Dar sfântul Maxim spune că această iubire este deopotrivă criteriul cunoaşterii unităţii naturii omeneşti[56]. Relaţia adâncă între iubirea de vrăjmaşi şi cunoaşterea adevărului ţine de faptul că este o poruncă. Dumnezeu este „de negândit"[57]. Dar pe calea ţinerii poruncilor lui Hristos, pe calea Bisericii, se dezvăluie taina Sfintei Treimi, nu într-un chip abstract sau raţional, ci în însăşi existenţa dată. O altă cale nu este"[58], scrie Părintele Sofronie.

b) Iubirea de vrăjmaşi este astfel *o adevărată teofanie a Sfântului Duh,* eveniment teologic ce revelează deplinătatea

[53] *La Félicité de connaître la Voie,* op. cit., p. 115.
[54] *Stareţ Siluan,* p. 327.
[55] *Ibid.,* p. 252.
[56] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capetele despre dragoste,* I, 71. Prin Duhul Sfânt, cel ce iubeşte toţi oamenii are intuiţia unităţii naturii umane ipostaziate în Hristos. Această iubire „nu îngăduie, între oamenii ce au toţi aceeaşi natură, nici o distincţie bazată pe diferenţa de proprietăţi. Nu vede niciodată decât această natură unică".
[57] *La Félicité de connaître la Voie,* op. cit., p. 171.
[58] *Ibid.,* p. 21.

Adevărului, eveniment harismatic şi pnevmatic suprem. Duhul este Mângâietorul prin care Cel Nevinovat răsplăteşte potrivnicilor săi în iubire. El apără, protejează şi mângâie, inspirând acea iubire inefabilă – singura armă împotriva duşmanului şi singura forţă de convingere şi de biruinţă a potrivniciei. Acolo unde este iubire de vrăjmaşi, acolo stăpâneşte Domnul păcii de nedescris şi nedepăşit, împărăţia în care nu putem intra decât prin iubirea de vrăjmaşi, prin sabia *Crucii*. Iubirea de vrăjmaşi înseamnă însă o iubire activă. In cadrul ordinului omenesc, ea se naşte printr-o violenţă făcută sieşi, sau prin acceptarea violenţei primite, din iubire pentru cei ce ne sunt potrivnici. Este o violenţă ieşită din comun adusă naturii, instinctului de conservare şi tuturor formelor de iubire de sine. Iubirea de vrăjmaşi este lipsită de compromis, şi fidelă sieşi, este adevăr şi are nevoie să fie făcut adevărul. Este exigenţa cea mai înaltă, absolutul creştinismului şi al Bisericii. Este criteriul Duhului Adevărului ce iniţiază în adevărata „teologie".

II. Iubirea de vrăjmaşi este criteriul adevărului fiinţelor

Părintele Dumitru Stăniloae vorbeşte de „transfigurarea cosmosului prin Cruce"[59]. Păcatul, a cărui esenţă este *potrivnicia*, acordă iubirii dumnezeieşti putinţa de a se dezvălui în toată profunzimea kenozei sale. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, taina Crucii şi a mormântului este cheia tainei fiinţelor: Logosul răstignit dezvăluie *logoi* conţinute în creaţie; ca icoană a iubirii de vrăjmaşi, Crucea este înţelesul şi conţinutul lumii[60].

[59] Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Le Cosmos et la Croix*, in *Dumitru Stàniloae. Tradition and Modernity in Theology*, The Center for Romanian Studies, Iaşi-Oxford-Palm Beach-Portland, 2002, p. 147.

[60] Saint Maxime, *Ch. theol. et économ., centurie I*, P.G. 90, 1108A: τα φαινομενα παντα δειται σταυρου. Crucea mărturiseşte raţiunea adâncă a Creaţiei, şi spune că lumea nu este absurdă. Ea spune deopotrivă că suferinţa, incluzând suferinţa pentru vrăjmaşi, este îngăduită pentru ca iubirea să se poată arăta; căci doar prin sacrificiu ea se poate arăta cel mai bine. În această ordine de idei, Sfântul Nicolae Cabasila scria că „lucrarea lui Dumnezeu constă în a-Şi împărtăşi bunătatea; acesta este scopul în vederea căruia El le împlineşte pe toate. Acesta este sensul celor ce s-au petrecut deja şi al celor ce urmează să se petreacă de aci înainte, căci binele are în sine tendinţa aceasta de a se răspândi, de a se împărtăşi" (citat de Daniel Coffigny, *Nicolas Cabasilas*, Le Cerf, Paris,1993, p.65). El arată că „două sunt lucrurile care îl arată şi îl vădesc pe cel ce iubeşte: anume că face tot binele de care este capabil în favoarea persoanei iubite şi apoi că, la nevoie, poate să sufere pentru acesta încercări dintre cele mai grele" (*Viaţa în Hristos*, Sources Chrétiennes nr. 361, Le Cerf, Paris, 1990, VI, 13, *op. cit.*, p. 48). Acest lucru este aplicabil îndeosebi la iubirea de vrăjmaşi.

A. Iubirea vrăjmaşilor, pecetea Adevărului, se manifestă prin pocăinţă

a) Această taină se împlineşte prin pocăinţă, ce răspunde iubirii milostivnice a Domnului. Ea constă în faptul de a se recunoaşte prin Sfântul Duh ca *vrăjmaş al Domnului*. Eu sunt vrăjmaşul; păcatul lui Adam este păcatul meu, la fel cel al lui Cain. Un eveniment important a fost pocăinţa lui David recunoscându-se vrăjmaş al Domnului „împotriva ta am păcătuit!" şi recunoscând dreptatea lui Dumnezeu (*Psalmi*, 50, 6). Un alt eveniment a fost pocăinţa Sfântului Pavel. Cuvântul întrupat i se arătă şi îi spuse: „de ce mă prigoneşti?", adică: de ce eşti vrăjmaşul meu şi mă consideri drept duşmanul tău ? Părintele Dumitru Stăniloae scrie că „ne pocăim doar pentru că iubim"[61], pentru că am trădat iubirea sau pentru că gândim că avem prea puţină iubire. Simţim atunci durerea imensă de a nu fi iubit, sau chiar durerea de a fi fost până acum vrăjmaşul iubirii. Sfântul Siluan a exprimat această durere în Plângerile lui Adam[62]. Pocăinţa este un „foc" ce vrea să ardă în noi orice rămăşiţă de egoism sau potrivnicie. Sfântul Duh dăruieşte fiinţei omeneşti răbdarea în faţa tuturor necazurilor[63] pentru că relele sunt primite ca pedepse adevărate şi meritate: „pentru noi, este dreptate", spune tâlharul cel bun. Pocăinţa este harul de a recunoaşte că l-am luat pe Dumnezeu drept vrăjmaş, că ne-am înşelat de vrăjmaş, pentru că vrăjmaşul este cel viclean, care a pângărit, calomniat bunătatea dumnezeiască.

b) Rugăciunea pentru sine este, astfel, rugăciunea din iubire pentru vrăjmaşul celui pe care Dumnezeu îl iubeşte: Domnul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte pe vrăjmaşul ce sunt! A se vedea pe sine ca duşman vrăjmaş al lui Dumnezeu şi iubit de El se potriveşte cuvântului primit de Sfântul Siluan de la Hristos în persoană: „ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui!"[64]. Cel care se consideră drept potrivnic al lui Dumnezeu şi vrăjmaş al bunătăţii sale, oare nu cu spaimă se şi vede în iad, despărţit din propria sa voinţă de iubirea lui Hristos şi de fericirea sfinţilor, fără nici o speranţă de a fi vreodată mântuit din cauza greşelii sale de neiertat! Însă Duhul îi aminteşte de iubirea pe care Domnul o are pentru vrăjmaşi. Cel care crede că este iubit de Dumnezeu, oricât de potrivnic ar fi sau a fost,

[61] *Teologia Morală Ortodoxă*, Bucuresti, 1981, p.110.

[62] *Stareţ Siluan*, op. cit., p.404.

[63] Sf. Ioan Scărarul, *Scara* V.

[64] Arhimandritul Sofronie preia acest cuvânt : «doar prin iadul disperării mele vine dezlegarea De Sus» (*La félicité de connaître la Voie*, op. cit. p. 118).

este mântuit în aceeaşi zi, aşa cum a promis Hristos tâlharului de pe Cruce.

B. Adevărul Omului: însuşire a dragostei Lui Hristos

a) Iubirea de vrăjmaşi este *adevărul fiinţei omeneşti* pentru că este primirea smereniei lui Hristos: „Iar eu, când mă supărau ei, m-am îmbrăcat cu un sac şi am smerit cu post sufletul meu şi rugăciunea mea în sânul meu se va întoarce. Ca şi cu un vecin, ca şi cu un frate al nostru aşa de bine m-am purtat" (*Psalmi,* 34, 12-13). În pocăinţa pentru vrăjmaşi, adică în smerenia voită, ne vedem mai prejos de oricine, chiar decât vrăjmaşii noştri – mai răi decât ei şi meritând cele mai mari osânde. „Toţi vor fi mântuiţi, şi doar eu singur voi pieri", spunea Sfântul Sisoe cel Mare, exemplu de smerenie dat de Sfântul Siluan[65]. Iubirea de vrăjmaşi este criteriul adevărului fiinţei omeneşti care se smereşte în faţa vrăjmaşilor, prin pocăinţă, mai ales prin post[66], care se acuză pe sine în loc de a-i acuza pe vrăjmaşi în faţa lui Dumnezeu. El zice: nu există vrăjmaşi, nu a rămas decât unul singur: eu! Smerenia vrăjmaşului lui Dumnezeu, formă tainică a experienţei crucii şi a adevărului său, distruge puterea vrăjmaşului, a celui viclean.

Iubirea pentru vrăjmaşi este *criteriul adevărului ucenicului.* Sfântul Nicolae Velimirovici scria: „Dacă oamenii ar avea tot timpul în faţa ochilor milostivirea lui Dumnezeu pentru ei, ar fi (la rândul lor) milostivnici unii cu ceilalţi". Acest lucru înseamnă în mod distinct *contopirea cu Fiul lui Dumnezeu* şi perfecţiunea asemănării[67]: ucenicul iubeşte atunci precum Însuşi Dumnezeu[68].

[65] *Starets Silouane,* p. 45 et 203.

[66] Cf. 1er septembrie, pomenirea Sf. Simion Stâlpnicul: „Răbdarea a fost podoaba vieţii tale şi, omorându-ţi trupul, tu alungi, Preasfinţite Părinte, atacurile duşmanilor" (*cathisme* II).

[67] Sf. Nicolae Velimirovici, *Predici,* Bucarest, 2006, p. 500: „Evanghelia vorbeşte despre cea mai înaltă formă de manifestare a milostivirii: iubirea de vrăjmaşi. Hristos ne-a dat porunca – nu sfatul, ci porunca – de a-i iubi pe vrăjmaşii noştri ...Porunca aceasta reprezintă culmea Evangheliei lui Hristos ...Acestea sunt înălţimile la care Hristos doreşte să-L ridice pe om! Aceasta este slava demnităţii umane, pe care nu o cercetează înţelepţii acesti lumi!"

[68] Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Precum Dumnezeu, fiind prin fire bun şi fără patimă, iubeşte pe toţi la fel, ca făpturi ale sale, dar pe cel virtuos îl slăveşte, ca pe unul ce şi-a însuşit cunoştinţa şi prin aplecarea voii, iar pe cel leneş îl miluieşte pentru bunătatea Sa şi îl întoarce în veacul acesta prin certare, tot aşa şi cel bun fără patimă în aplecarea voii sale iubeşte pe toţi oamenii la fel: pe cel virtuos pentru fire şi pentru buna aplecare a voii lui, iar pe cel leneş îl miluieşte pentru fire şi din

Calea către iubirea de vrăjmaşi este semnul împlinirii fiinţei umane[69], devenită o persoană distinctă, după chipul şi asemănarea Cuvântului, transfigurând, prin Cruce, ca şi El şi prin El, pornirile războinice ale trupului, şi depăşind natura prin ipostasul său. El atinge perfecţiunea dumnezeiască în *pilda martirilor şi sfinţilor asceţi* pomenită în fiecare zi în rugăciunea Bisericii lui Hristos. Ei s-au „supus lui Hristos"[70] iubindu-i pe cei care îi urau.

b) Însă iubirea de vrăjmaşi este *criteriul naşterii Celei De Sus.* Hristos o vesteşte: „veţi fi fiii Celui de Sus" (*Matei,* 5, 44-46. *Luca,* 6, 27-37). Fiinţa umană ce îi iubeşte pe vrăjmaşi este în mod distinct îndumnezeită. Ea manifestă *apatheia,* stare lipsită de patimi, semn al vieţii dumnezeieşti în ea. Ipostasul său este cu totul unit ipostasului Cuvântului, fără însă a se confunda cu el. Fiinţa apare „născută De Sus (Din Ceruri)" prin sfântul Duh (*Ioan,* 1, 13). Ea nu este născută din trup şi sânge, din natura ce luptă împotriva vrăjmaşilor din instinct de conservare, de frică de moarte. Iubirea de vrăjmaşi se manifestă aici ca un criteriu absolut al adevărului omului, în cei care sunt născuţi din „Tatăl veacului ce va să vină, ce naşte în Duh prin iubire şi prin cunoaştere"[71]. Această contopire cu Hristos este ca atare îndumnezeirea. Sfântul Siluan citează pilda Sfântului Paisie căruia i-a apărut Hristos: „Paisie, prin iubirea ta te-ai asemănat mie" – „aşa de plăcută Domnului este rugăciunea pentru vrăjmaşi", desluşeşte Siluan. „Acolo unde se află Duhul Domnului, scrie Sfântul Siluan, acolo domneşte desăvârşit iubirea smerită a vrăjmaşilor şi rugăciunea pentru lume"[72]. „Desăvârşit" subliniază criteriul sigur al Adevărului în Duhul Sfânt.

C. Criteriul eshatologic al adevărului creaţiei pe care străluceşte Crucea

Teologia Crucii, ca „logică" a tuturor creaturilor, şi „transfigurare cosmosului", arată că iubirea de vrăjmaşi este criteriul adevărului creaţiei. Aceasta este străbătută de *logoi* ai *Logosului,* de la „logica dumnezeiască" necontradictorie şi antinomică.

compătimire, ca pe un lipsit de minte ce umblă în întuneric" (*Capete despre dragoste,* I, 25).

[69] Sf Ioan de Kronstadt spunea că «întreaga viaţă creştină ţine de iubirea de vrăjmaşi» (*Ma vie en Christ,* Bellefontaine, Spiritualité Orientale n°27, 1979, p 156).

[70] *Menologul* lunii iulie, 30 *vers* 7.

[71] Sf. Maxim, *Ambigua,* V, 24.

[72] *Stareţ Siluan,* op. cit., p. 294.

a) *Iubirea de vrăjmaşi se apropie de iubirea de moarte.* Singurul duşman este moartea, faptul de a muri (*Apocalipsa,* 21, 4). Ce vrea să spună aici a-ti iubi vrăjmaşul? Cum şi cui ar putea fi criteriu al adevărului faptul de a-l iubi? Moartea este ultimul vrăjmaş (*I Corinteni,* 15, 26). „Cel ce ascultă cuvântul Meu şi crede în Cel ce M-a trimis are viaţă veşnică şi la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viaţă" (*Ioan,* 5, 24). Iubirea de duşmanul care este moartea, avută de Stăpân şi de ucenic, pune capăt morţii, învingând puterea ei: „moartea nu mai are stăpânire asupra noastră" (*Romani,* 6, 3-11). Ea ne devine prietenă căci răutatea ei este dată în vileag. Hristos dezvăluie vanitatea răului, puterea sa distrusă, căci răul nu este, ci doar dă impresia că este. El denunţă răul şi îl iubeşte pe vrăjmaş. Există o greutate fără putere a iubirii, ce refuză să vadă răul, nu din naivitate, ci pentru a nega răului orice esenţă. Iubindu-l pe vrăjmaşul care este moartea, adică unindu-se de bună voie cu ea, Cuvântul întrupat se împrieteneşte cu ea şi o face prietenă Maicii Sale preacurate şi întregii omeniri, pentru cei ce cred în El. Moartea prin iubire a omorât moartea prin ură şi a făcut din moarte, o moarte pentru viaţa veşnică în Dumnezeu, deci o prietenă. Cine este cel mai bun prieten al nostru, într-adevăr, decât cel care ne apropie de Hristos? Moartea pentru vrăjmaşi şi din iubire pentru ei dezleagă puterea malefică a morţii, pentru că ea împlineşte porunca de a iubi aşa precum iubeşte Dumnezeu. Ea este învingătoare asupra morţii şi a spiritului său satanic. Nu o putem iubi şi înfrânge decât după ce am denunţat-o; după ce am dezgolit adevărul morţii, cu alte cuvinte adânca sa potrivnicie.

b) Iubirea pentru moartea ce înfrânge moartea are *un înţeles eshatologic* ca împlinire şi sfârşit al istoriei. Sfântul Nicolae Cabasila spunea că Hristos a risipit neînţelegerea istorică a mâniei lui Dumnezeu (cf. *Psalmi,* 30,7; 30, 23) oamenii îl credeau vrăjmaşul lor[73], şi, prin iubirea sa pentru vrăjmaşi, El le-a dovedit că, departe de a fi urât de El, sunt iubiţi. Iubirea aceasta va străluci la cea de-a doua venire în slavă a Prietenului omului, termen ireversibil al potrivniciei şi urii fratricide, patima aceasta istorică - patima lui Cain. El va da mărturisirea ultimă a preferinţei celuilalt în locul său, (mărturisire care este) slava Crucii. Vrăjmaşii se vor risipi definitiv, aşa cum ceara se topeşte la foc, aşa cum se risipeşte fumul. Domnul nu va avea

[73] „Noi ne închipuim că Dumnezeu este mânios împotriva noastră", *La vie en Christ,* VI, 26. Dar, „având cugetul cucerit, prin patimile îndurate, de puterea unică a iubirii sale, El îl întoarce către Sine pe tot cel ce fuge de la faţa Lui, de la faţa Celui despre care credea că-l urăşte" (VI, 13).

decât „prieteni", numele acesta pe care îl foloseşte atât de des în Evanghelie. Doar câţiva, în mod liber, vor refuza încă să se împace cu sfârşitul potrivniciei. Suferinţa celor care sunt chinuiţi de groaza a ceea ce au făcut este imensă, „vor privi la Acela pe care L-au împuns" (*Ioan,* 19, 37): ea poate naşte pocăinţa. Există o altă groază: aceea de a se condamna pe sine de potrivnicie, de a alege singur războiul în locul păcii. Apariţia orbitoare a iubirii de vrăjmaşi este de nesuportat pentru vrăjmaşii iubirii; ea va fi judecata vrăjmaşilor lui Dumnezeu şi a omului. Însă cuvântul „iubiţi-vă vrăjmaşii" constituie judecata oricărui creştin şi oricărui om, în această lume sau în cea care vine.

Iubirea nu doreşte răstignirea, însă este răstignitoare, prin simpla sa prezenţă curată nevinovată, prin evidenţa sa. Dar ce poate oare atinge inima păcătosului, în afara suferinţei Celui Nevinovat ? Gravitatea Crucii se află în suferinţa resimţită de vrăjmaşii lui Dumnezeu şi ai iubirii; Dumnezeu nu o vrea, însă iubirea sa este atât de mare încât ea este pedeapsă pentru păcătoşi. Duhul, criteriu absolut al adevărului, se pogoară asupra adâncimii ultime a iubirii de vrăjmaşi, o iubire răstignită pe voinţa lor potrivnică. Sfinţii îi iubesc dureros pe cei ce se află în felul acesta în iad.

c) Iubirea de vrăjmaşi este, în fine, *semnul mântuirii creaţiei.* Prin ea, creaturile sunt eliberate de patimile lor. Este sfârşitul fricii lor, patima universală, căci, de la cădere, orice fiinţă în văzduh, pe pământ sau în străfundurile mărilor, fuge de predator. Groaza şi ameninţarea pântecului devorând fiinţe vizibile şi invizibile îşi atinge sfârşitul. Suferinţa sfinţilor şi iubirea lor pentru vrăjmaşii omului şi ai creaţiei este resimţită chiar şi de animale. Ele resimt că, în cei care au distrus în ei înşişi orice reacţie animalică[74], nu mai au de ce să le fie frică de moarte. După Sfântul Isaac Sirianul[75], Sfântul Siluan spune

[74] Iubirea pe care o mărturisea Sfântul Serghie de Radonej era foarte mare. Biograful său, Epifanie, povesteşte că până şi animalele erau sensibile: „Multe erau fiarele care locuiau în acel loc pustiu. Unele ocoleau pe departe, în vreme ce altele se apropiau şi se aşezau lângă acest prea fericit. Un urs îşi luase obiceiul de a-l vizita zilnic. Sfântul vedea că fiarele nu vin la sine mânate de răutate, ci pentru a primi hrană. El le aducea din chilie fărâme de pâine şi le aşeza pe vreun lemn căzut sau pe vreun trunchi de copac [...] Uneori, fericitul acesta nu avea decât un codru de pâine, dar şi pe acesta îl dăruia fiarelor, nevoind să le întristeze lăsându-le fără de hrană". Or, ştim cu toţii că ursul este un animal înspăimântător, chiar canibal uneori.

[75] *Discours ascétique,* 34: „Cum este o inimă compătimitoare? Este o inimă arzândă pentru toată făptura de Dumnezeu creată, pentru oameni, pentru păsări, pentru

că „atunci când sufletul învaţă iubirea de la Domnul, el suferă pentru universul întreg, pentru fiecare creatură a lui Dumnezeu”[76]. Cunoaştem viaţa sfinţilor de care se apropie animale, temătoare sau înfricoşătoare, simţindu-i împăcaţi prin iubirea de vrăjmaşi. Sfinţii nu sunt vrăjamaşii nimănui şi nu resimt pe nimeni, nici chiar animalele înspăimântătoare, ca pe un vrăjmaş. Creaţia cunoaşte transfigurarea prin sfârşitul fricii, animalice şi omeneşti (*Psalmi,* 103, 7), şi prin semnele stăpânirii iubirii lui Dumnezeu.

La capătul meditaţiei noastre teologice ni se pare că iubirea de vrăjmaşi este criteriul Adevărului, deopotrivă a Creatorului şi a fiinţelor. Ea este înscrierea, întipărirea *Logosului* şi a *logoilor* săi, a Adevărului lui Dumnezeu şi a creaturilor, în univers. Ea este semnul adevărat al Bisericii adevărate a lui Dumnezeu, mai ales a apostoliei şi menirii sale. Din punct de vedere „ecumenic”, ne putem întreba cum ar fi fost relaţiile între creştinii din timpul marilor erezii şi schisme dacă această poruncă ar fi fost aplicată temeinic. O altă întrebare ne mai vine aici: cum se împacă iubirea de vrăjmaşi cu antisemitismul prezent la unii creştini? În fine, ne întrebăm dacă unele din textele noastre liturgice, mai ales cele din Săptămâna Mare, ce par a îndemna la a-l urî pe Iuda şi la pedeapsa necredincioşilor, nu ar putea beneficia de o recitire şi poate chiar de o reformulare în lumina poruncii de a-i iubi pe vrăjmaşi, poruncă faţă de care aceste texte par a fi în dezacord.

animale, pentru demoni, pentru toată făptura ...nu poate îndura să audă sau să vadă nici cea mai mică urmă de rău, în sânul creaţiunii”.

[76] *Stareţ Siluan*, p. 400-401, et 344.

TEMEIURILE TEOLOGIEI RELIGIOASE

de pr. conf. univ. dr. Nicolae Morar

ABSTRACT

In this study entitled „The fundamentals of the religious thology”, we try to show that it is not very important whether a religion is or not historical, nor if a non Christian religion is or not compatible with the Gospel. What we appreciate as important is the fact that Christ is all in all, so that any interpretation of the other religions is an interpretation of Christ. We consider that to all this we get only by dialogue, by appropriation and by the interpretation of the symbols that come from old ages and that, beyond themselves, they have something to say about God.

Religia (de la latinescul *religio, religionis* şi *relligio, redligio,* derivat de la *legere = a aduna*[77]) relevă substratul ontologic al lumii şi răspunde la întrebările ultime ale omului, recurgând la tradiţii şi la ordinea permanentă a lucrurilor, sau nu răspunde numaidecât în viaţa curentă[78]. Ea evocă structura compozită a existenţei, în care se exclud (hinduism, gnosticism) sau conviețuiesc tainic (mozaism, creştinism) spiritul cu materia, dezvăluind faptul că Nevăzutul nu este în căutarea unui nume, ci are deja un nume şi că, prin ceea ce are mai profund în el însuşi, omul nu este *diferit*, ci *asemănător* Lui. Pornind de la aceste remarci, considerăm că fie prin tradiţii succesive, fie prin amplitudinea mesajului ideatic religiile au reuşit să învingă durata cronofagă, ignoranţa şi uitarea firească sau premeditată.

Religiologia se bazează pe materiale arheologice şi literare străvechi şi pe lucrările de specialitate ale cercetătorilor de ieri şi de astăzi. Din acest motiv, considerăm că aspectele referitoare la *istoria, civilizaţia* şi *cultura* sunt fundamentele de la care pleacă cercetarea ştiinţifică modernă, dar şi cadrele care permit cel mai bine evaluarea corectă a trăirilor omeneşti. Într-o epocă însă în care studierea hiperspecializată a faptelor istorice, civilizatorii şi culturale le face, pe de o parte, tot mai puţin accesibile neprofesioniştilor, iar pe de altă parte, le diminuează aura de mister, cea care le-a generat şi le-a dat măreţie şi perenitate, apreciem că analiza acestora este mai mult decât necesară.

[77] Ene Branişte, Ecaterina Branişte, *Dicţionar de cunoştinţe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeş, 2001, art. „religie”, p. 410.

[78] Termenii *religiei* şi *religios* deţin un loc important în informaţie şi cultură, ca şi în micro-cosmosul „în criză” al ştiinţelor umane: istorie, antropologie şi sociologie. C. Bernard, S. Gruzinski, *Despre idolatrie. O arheologie a ştiinţelor religioase*, traducere de Beatrice Stanciu, Ed. Amarcord, Timişoara, 1998, pp. 6-7.

Astfel, studierea procesului istoric este importantă nu doar din perspectiva diacroniei şi sincroniei, ci şi din cea a atitudinii faţă de faptele petrecut în timp, evenimente puse de conştiinţa umană sub aura Invizibilului[79]. Organizarea de cetăţi şi imperii (mesopotamian, egiptean, roman etc.) a fost mai mult decât o erupţie a energiilor inconştiente, coagulate social: a fost o încercare a sufletului omenesc de-a aşeza lumea experienţelor în paradigmatica matrice a mediului de viaţă divin. Iar evenimentele catastrofale din natură şi maladiile devastatoare, dincolo de cantităţile de suferinţă pe care le-au produs, au fost asumate drept *signa* divin.

Pe aceleaşi coordonate s-au înscris toate realizările tehnice ale umanităţii. Construirea unei case, a unui palat sau a unui altar, precum şi construirea sistemelor destinate irigării regiunilor aride (Mesopotamia, Egipt, Persia) au fost privite ca acţiuni prin care *homo tehnicus*, asemenea fiinţelor divine, a reuşit să lupte împotriva informului cu ajutorul Formei. Olarul, sculptorul, arhitectul, muzicantul, pictorul, scribul etc. vor fi fost stimaţi ca persoane ce deţineau ştiinţa *mişcării lucrurilor (ek-eis)*[80] – de la cei ce dislocau blocurile din cariere, la cei ce le fasonau şi împreunau într-un templu, sau de la cei ce stăpâneau logosul eidelor, la cei ce controlau verbul revolut al înţelepciunii. Privite în acest context, coloanele templelor realizate de *tehnitis* erau mai mult decât simple cadre de susţinere a tâmplei edificiilor sacre, mai presus de densitatea lor aflându-se *farmecul* lor. Coloanele erau câmpuri de absorbţie şi iradiere a maiestăţii, forţei şi înţelepciunii Transcendentului.

Iar logosul hieroglific va fi dat samă de intersectările omului cu Misterul, imnurile sacre, textele etice (mesopotamiene, egiptene, persane) şi operele filosofice (inde şi greceşti) fiind primele mărturii despre efervescenţa ontosului uman în vecinătatea *Celui ce Este*. Altfel spus, ele relevă prezenţa inobiectivă a divinului în sufletul omenesc, teoforismul uman, capacitatea omului de a semnala modulaţiile tainice ale Sacrului, cât şi caracterul hierofanic al corpusului lumii – cerul, aştri, pământul, fenomenele naturale[81]. Faptele de cultură vin să arate că omul s-a considerat un *deivotaton*,

[79] În această categorie intră şi descoperirile din domeniul medical, terapeuţii antici (chinezi, egipteni, greci, geto-daci) considerând farmacopeea un dar divin, împărtăşit de puterile nevăzute omului, în lupta sa cu *duhul tanatic*. M. Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, în *Eseuri*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, pp. 80-81.

[80] Aristotel, *Fizica*, traducere de N. I. Barbu, Ed. Moldova, Iaşi, 1995, II, 8, 199a.

[81] J. M. Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, traducere de Cristian Bădiliţă, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, p. 221.

că pentru înaintaşii noştri nimic nu era profan şi că întreaga viaţă era traversată de o intenţie religioasă, care mai mult decât uimea, liniştea![82] Ele apar ca un remediu împotriva acţiunilor *memoriei istorice* (asociată lui *Kronos*), generatoare de suferinţă şi moarte, pledând în favoarea *memoriei primordiale* (asociată lui *Kairos*), producătoare de bucurii întregitoare.

Pornind de la aceste remarci, socotim necesară a acorda atenţie miturilor consemnate de către Homer şi Hesiod, de poeţii anonimi inzi, sau de teologii egipteni, ori mesopotamieni, aceste surse ale străvechimii relevând dorinţa omului de-a lua cunoştinţă cu *gesta* zeilor, dar şi cu geneza istoriei sale, încărcate de tenebre. Ele sunt complementul experienţei Sacrului, oferind o elaborare figurativă şi schematizată a nucleului de semnificaţii Suprasensibile[83]. În plus, memorând datele imediate ale conştiinţei prin personificări, prin actori, miturile, dincolo de faptul că dezvăluie funcţia creatoare şi ordonatoare a imaginaţiei, relevă, cu pregnanţă, şi dimensiunea epifanică a acesteia, substratul ei transcendent. Miturile sunt însă şi principala sursă care ne introduce în universul sacru, făcându-ne cunoştinţă cu teonimele, cu mutaţiile înregistrate în lumea divină şi cu anamorfoza fiinţelor supranaturale.

Teonimele relevă, de altfel, procesul de condensare de către omul arhaic a maiestăţii divine într-o expresie accesibilă în actul devoţional. Ele sunt indiciul convertirii în „obiect" a recunoaşterii, recunoştinţei şi încrederii umane în Divinitate[84]. Numele relevă modul cum aceasta era receptată şi aspectele care făceau diferenţa dintre divin şi uman. Zeii erau altfel decât oamenii, zeii erau sfinţi – *ku-g*, ar fi spus mesopotamienii; ei deţineau secretul preexistenţei şi primordialităţii[85].

Faptul că antichitatea ne întâmpină cu un număr impresionant de teonime se explică datorită dezagregării unui anumit mod de

[82] Platon, *Omul politic*, traducere de Elena Popescu, în *Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, 258d.

[83] Prin intervenţia mitului, omul străvechi a imaginat un scenariu care ilustrează şi fixează întâlnirea sa cu Divinitatea, a închis Sacrul într-un ansamblu de modele uşor de interiorizat şi de transmis şi, în fine, a asigurat o comunicare socială în jurul aceloraşi credinţe şi comportamente. Transpunerea celor legate de Mister în povestire a devenit astfel un discurs despre forţa supraumană a naturii sacre şi a modalităţilor de întâlnire ale omului cu Dumnezeu. J. J. Wunenburger, *Sacrul*, traducere de Mihaela Căluţ, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 53.

[84] I. Banu, *Profeţii biblici vorbind filosofiei*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1994, pp. 24-25.

[85] J. Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, traducere de Roxana Utale, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, p. 155.

percepţie a Supraexistenţei, dar şi neputinţei omului arhaic de a realiza un contact direct cu Aceasta. În unele dintre cazuri poate fi vorba şi despre un fenomen de reificare a unui simbol, de densificare a unor realităţi naturale, prin care omul religios îşi reprezenta Realitatea divină. Între altele, prezumăm că e vorba despre o diviziune a Fiinţei supreme în diferitele sale atribute sau aspecte. Oricare ar fi procesul concret care a dus la înmulţirea numărului divinităţilor, cert rămâne faptul că aceste tendinţe morfologice se datorează dorinţei omului de a înlocui o divinitate abstractă şi îndepărtată printr-una apropiată, sesizabilă. Prin urmare, ceea ce l-a împins pe om să înmulţească puterile nevăzute a fost nevoia acută de a găsi *parteneri* în care să-şi odihnească supraproiecţiile mentale, emoţionale şi volitionale[86].

Zeii politeismului sunt creaţii simbolice, reprezentând forţele care dirijează structurile realităţii – fiecare zeu este o entitate care are grijă de funcţionarea unui fenomen anume din univers[87]. Privit din acest unghi, stigmatul idolatriei care planează asupra conştiinţei omului antic, datorită limitării sale la *eidolas*, la lumea fenomenelor[88], este adecvat concepţiei noastre religioase. Analizată prin extinderea esenţialului culturii noastre, idolatria clamează îngăduinţa. În primul rând, ea ne îmbie să reflectăm asupra diversităţii culturale şi să înţelegem faptul că această stare nu avea cum să fie evitată de o umanitate sărăcită ontologic prin pierderea harului divin. Iar în al doilea rând, oricât de pecuniare ar fi în ofertele de daruri făcute omului de zei, ea afirmă, cu perseverenţă, că divinul există, pledând, indirect, în favoarea apriorismului religios sau a predispoziţiei religioase, în zicere platoniciană[89].

Reprezentările naive ale divinităţii nu au înlocuit Transcendentul, ci i-au semnalat evidenţa copleşitoare, la fel cum fenomenul credinţei nu a fost niciodată pentru subiectul religios produsul exclusiv al jocului său imagistic. Politeismul a recunoscut distanţa dintre divin şi uman şi s-a adresat figurilor antropomorfe ca unor elemente intermediare; a recunoscut transcendenţa, văzând în ea acel *Ceva*

[86] J. M. Velasco, *op. cit.*, pp. 157-158.

[87] J. Daniłou, *Le polytheisme hindou,* Paris, 1960, pp. 29-60.

[88] M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humainnes*, Ed. Gallimard, Paris, 1966, p. 40. Considerăm, de asemenea, că este exagerată opinia conform căreia idolatria este expresia intervenţiei diavolului, care exploatează şi deviază nevoia omului de Dumnezeu, făcând să treacă naturalul drept supranatural pentru a da credibilitate lucrurilor şi fiinţelor adorate.

[89] Platon, *Republica*, traducere de Andrei Cornea, în *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, VI, 51 sq.

ascuns în fundalul reprezentărilor vizibile. De aici şi minusul de care se face vinovat: în loc să se dedice printr-un gest de încredere totală celor întrezărite, idolatrul s-a auto-însingurat – a exilat divinitatea într-un *dincolo* recesiv, inaccesibil speranţei şi optimismului cotidian[90].

Ritualul (termen derivat din cuvântul *religie*[91]), în înţelesul de act mediatic, validat de conştiinţa individuală şi colectivă, în relaţia: om-divinitate, reprezintă, la rândul său, efortul de recompunere a gesturilor utilizate de Divinitate *illo tempore*[92]. Prin actele rituale s-a încercat, însă, şi altceva: s-a încercat resuscitarea *atomilor* sacrii, infuzaţi din natura fiinţelor divine, în structura lucrurilor[93] – potrivit mitului lui Osiris, fragmente din corpul zeului sunt difuzate în toate elementele lumii. Mai mult, în cult, Divinitatea se oferă jertfă, iar consumarea ofrandelor joacă rolul de proces asimilator. Prin urmare, privat sau public, cultul surprinde prin omogenitate – la toate popoarele străvechi actele de cult s-au desfăşurat în locuri consacrate (un anume spaţiu din incinta habitatului privat, în cazul riturilor domestice, respectiv în sanctuare, în cazul cultului comunitar) şi sub îndrumarea unor persoane riguros desemnate.

Toposurile sacre (altarul domestic, templul, sanctuarul oracular) au fost medii în care se realiza *modelajul ontologic* al fiinţei umane. Deşi mai puţin adaptate la semnificaţia pe care o dăm astăzi actului revelator, în locurile despre care vorbim se făceau aproximări dintre cele mai surprinzătoare referitor la felul cum ar putea să arate Subiectul obiectivărilor mult aşteptate. Însă ceea ce putem constatata a fi deosebit de interesant este faptul că toposurile sacre au fost nuclee care au generat apreciabile energii socializante, cu o importantă reverberaţie în durata istorică. Ele au creat o matrice stilistică în care, aşa cum am arătat mai sus, s-a fixat, dincolo de ceasul istoric, o etno-spiritualitate remarcabilă.

Indiscutabil este însă faptul că fără factorul uman nici una dintre observaţiile de mai sus nu ar fi fost posibilă. *Pater familias, grhapati, pleistoii, epopteoţii* formau o categorie umană care a contribuit esenţial la elaborarea unui stil de viaţă, dar mai ales la structurarea unui mod de a sesiza Întrevăzutul, între faldurile unei realităţi încremenite în opacitate. Chiar şi în cadrul riturilor de o cruzime inacceptabilă (sacrificii umane sau animale), cei amintiţi au urmărit

[90] E. Des Places, *La religion grecque,* Paris, 1969, pp. 324-326.

[91] Ene Braniştе, Ecaterina Braniştе, *op. cit.*, p. 410.

[92] V. Grigorieff, *Religions du monde entier*, Marbout, 1989, p. 10.

[93] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, traducere de D. D. Roşca, Ed. Humanitas, Bucureşti, f. a., p. 119.

să arate că, prin violenţă, pot fi înlăturate disfuncţionalităţile din lume, că poate fi temperată supărarea zeilor şi îmblânzite ameninţările lor[94]. Prin actele rituale, s-a întreţinut ideea de ordine spirituală în mijlocul unor societăţi lipsite de sisteme juridice şi ameninţate de teroare şi auto-dezintegrare[95].

În altă ordine de idei, adorarea exprimată de către omul credincios în imnuri, rugăciuni, festinuri etc. exprimă excelenţa, arăta aspecte legate de sinele acestuia, respectiv *ce a fost el capabil să facă* şi *să se facă*. Prin pompele, îmbrăcămintea, podoabele, dansul, cântecele asumate urmărea să arate destoinicia sa spiritual-corporală consacrate divinului, în aşteptarea unei apariţii miraculoase[96].

Şi încă ceva. Concepţia etică a modurilor muzicale şi ideea despre originea ei divină se află în tratatele despre muzică greceşti, chineze, indiene sau arabe. Fiecare mod (*raga*) indian, de exemplu, este pus în legătură cu un zeu sau o zeiţă, şi imagini ale zeităţilor reprezentând diferite *raga* sunt un subiect favorit în miniaturile indiene. Regulile din *Cartea Ceremoniilor* din cultura chineză sunt chiar mai rigide decât cele din *Republica* lui Platon: anumite melodii trebuiau cântate dimineaţa, altele numai seara, altfel acestea producând dezordine. Anumite instrumente puteau fi folosite numai de un număr restrâns de persoane de rang înalt. Avem, aşadar, o încercare a anticilor de a face o teorie a muzicii sub îndoit aspect: unul teoretic, de a încadra teoria muzicii într-un sistem cosmologic şi unul „practic", de a vedea cum acest sistem are influenţă asupra omului, prin observarea practicii muzicale şi explicarea ei în cadrul sistemului teologico-etic[97].

Am evocat conceptele şi practicile religios-morale încercând să surprindem atitudinea omului faţă de zei. Ceea ce am constatat este faptul că morala s-a ivit din întrebarea omului îndreptată spre tot ce se întâmplă: dacă ceea ce gândeşte, vrea, simte, face este bine sau rău, dacă ceea ce se iveşte în viaţa sa comună (în societate) este bine sau rău. Iar răspunsurile la aceste întrebări am ajuns la concluzia că au dus la apariţia sistemelor de morală, exprimate în valori, principii şi norme, dar şi la numeroase practici şi moravuri prin care se căuta realizarea binelui şi evitarea, eventual înlăturarea răului. Aşa s-a ajuns la o *morală socială* (ce este bine şi ce este rău în convieţuirea

[94] M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Ed. Univers, Bucureşti, 1978, pp. 98-101.
[95] J. Ries, *op. cit.*, pp. 28-29.
[96] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 123.
[97] * * **The New Oxford History of Music*, vol. I, *Ancient and Oriental Music*, Oxford University Press, London, 1976, p. 376.

oamenilor, cum se poate înfăptui binele şi elimina răul obştesc), la o *morală individuală* sau personală (cum se poate obţine binele şi înfrânge răul din noi înşine), iar în cele din urmă, la o *morală absolută*, adică metafizică (ce este bine şi rău în tot ce există şi tot ce se întâmplă, cum poate fi creată o lume în care să nu existe decât binele, fără complementul său polar, care este răul).

Morala a pornit de la ceea ce este, de la real, dar a tins spre ceea ce ar fi bine sau ar trebui să fie, spre un ideal. Este una din activităţile cele mai complexe şi mai valoroase ale fiinţelor omeneşti, izvorâte nemijlocit din capacitatea raţiunii de a-şi da seama de ceea ce este aşa cum este, dar, în acelaşi timp, şi de posibilitatea – chiar necesitatea – de a fi altfel, de a privi realul într-o perspectivă cu totul nouă. A apărut astfel în viaţa şi în acţiunile omeneşti o dublă perspectivă, a existenţei reale şi a existenţei ideale, nu însă de niveluri egale, ci într-o aşezare ierarhică foarte precisă, de subordonare axiologică a realului faţă de ideal, de apreciere, condamnare şi combatere a ceea ce este nesatisfăcător în numele a ceea ce ar trebui să fie, până la constituirea unui mecanism noologic foarte complex, de progres al vieţii omeneşti după un principiu călăuzitor sau normă de activitate de domeniul Idealului, fără nicio corespondenţă concretă în domeniul realului[98].

Modul de raportare a subiectului religios la Divinitate a urmărit cu obstinaţie asimilarea – a-l face pe zeu prezent, a-l face să se manifeste în sine, ca Subiect. Zeul a rămas însă un „dincolo". Pe acest fond au apărut riturile de ascensiune spirituală, tehnici care au insistat pe modificarea radicală a statutului religios şi social al omului. Descoperind valorile spirituale, exerciţiul iniţiatic îl aşeza pe experiator în orizontul sacru al lumii, în matricea unei tradiţii inefabile, catalogată astăzi fie din ignoranţă, fie din raţiuni polemice iraţională, demonică, delirantă.

Prin urmare, actele cultuale ale străvechimii relevă două aspecte esenţiale: starea nostalgică a conştiinţei umane în vecinătatea paradisului pierdut şi drama existenţială a acesteia. În aceste circumstanţe, acţiunea orizontală de sacralizare a timpului, a spaţiului, a lucrurilor şi a formelor de viaţă, secondată îndeaproape de cea mistică, verticală, indiferent cât de bizare sunt sub aspect coregrafic, arată, în mod irefutabil, elanul excelsic al spiritului spre o altă stare, opusă celei actuale, deloc confortabilă...

[98] T. Herseni, *Sociologie*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, pp. 561-562.

Este îndeobşte cunoscut faptul că pentru antici moartea reprezenta fie trecerea sufletului într-o altă lume, urmată de dezintegrarea trupului[99], fie nimicul care distruge gândirea, negaţia care sare de la obiect la subiect, pentru a-l ucide, nefiinţa fiinţei noastre în general şi nimicul întregului nostru (în *carvaka*-ismul ind). Religiile optimiste ale antichităţii vin însă să arte că gândirea care gândeşte moartea nu poate sta pe acelaşi plan cu lucrurile atinse de mortalitate, că ea rămâne în afara destinului lor, transcendându-l. Făcând legătura între viaţă şi supravieţuire, gândirea religioasă antică a înglobat viaţa şi imortalitatea într-un act superior seducţiilor temporale. Altfel spus, ea a perorat în favoarea ideii că omul moare, având conştiinţa propriei morţi, „ştiind" – cum avea să afirme, după zeci de secole, Pascal –, dar şi a veşniciei, în care se regăseşte murid. Privind lucrurile dintr-o atare perspectivă, lumea de odinioară a reuşit, prin relicvele funerare, să imortalizeze parte din credinţele şi ideile sale religioase, din care se detaşează intuiţia Transcendentului şi ideea comuniunii celor vii cu cei dispăruţi.

Aşadar, ceea ce urmărim prin aceste rânduri e să arătăm că temeiul religiilor stă într-o Raţiune care determină întreaga existenţă, mai mult decât într-o cauză pur istorică sau într-o lege naturală, care guvernează popoarele în timp şi spaţiu. În continuarea acestei remarci, ţinem să mai arătăm faptul că religia nu este o formă lamentabilă de adaptare a fiinţei umane în orizontul existenţei; religia, ca şi surata ei mai simandicoasă, filosofia, oferă un răspuns la întrebările ultime ale conştiinţei umane, familiarizând-o cu exerciţiile admirative, dar şi cu obişnuinţa de a-şi măsura măreţia şi micimea cu un *etalon* aflat deasupra oricărei relativităţi.

Dorim de asemenea să atragem atenţia asupra faptului că *homo tehnicus* sau *omul recent* poate avea oricând în *homo symbolicus* un partener de dialog, capabil să-l ajute în încercarea sa de a birui incertitudinile şi spaimele existenţiale. Iar pentru *homo religiosus*, fie el student (teolog) sau simplu credincios, prin evocările realizate, sperăm să oferim cât mai multe repere cu o certă semnificaţie paideică şi pedagogică.

Încercăm să mai arătăm că, dincolo de elementele care particularizează credinţele religioase, există baze reale pentru dialogul interreligios, dacă redescoperim tendinţa omului de odinioară de a-şi semnala originile sacre şi experienţele sale

[99] Platon, *Phaidon*, traducere de Petru Creţia, în *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, 66c-67a.

mistice[100]. Deşi există dificultăţi, prăpastia ivită între religii sperăm că poate fi trecută prin pătrundea în mentalitatea celuilalt, ceea ce nu înseamnă abdicarea de la esenţialul propriei credinţe[101]. Şi cum învăţătura evanghelică accentuează vocaţia fiecărui neam în istorie, nu e de mirare că creştinismul s-a declarat favorabil căutării punţilor de comunicare cu ideile şi credinţele altor popoare. Iar primii scriitori creştini sunt un model în acest sens: reflectând asupra credinţelor şi ideilor filosofice păgâne (cu precădere, ale grecilor antici), au acceptat posibilitatea cunoaşterii naturale a adevărului revelat în afara tradiţiei Bisericii[102]. Prin extensie, putem afirma că este mai puţin important dacă o religie este sau nu istorică, dacă o religie necreştină este compatibilă sau nu cu Evanghelia. Ceea ce e important este că Hristos e *toate în toţi*, aşa încât orice interpretare a celorlalte religii este o interpretare a lui Hristos; e o comuniune care îmbogăţeşte experienţa noastră spirituală. La toate aceste performanţe nu se ajunge decât prin dialog, prin apropierea şi interpretarea simbolurilor care vin din vremuri îndepărtate şi care, dincolo de ele, au ceva de spus despre Dumnezeu[103].

[100] M. Le Glay, *La Religion romaine,* Paris, 1971, pp. 17 sq.
[101] M. Meslin, *L'Homme romain,* Paris, 1978, pp. 13 sq.
[102] R. Rus, *Concepţia despre om în marile religii*, extras din revista *Glasul Bisericii*, Bucureşti, 1978, p. 191.
[103] G. Khodr, *Christianity in a Pluralistic World the Economy ofthe Holy Spirit*, în *The Ecumenical Review,* vol. XXIII, nr. 2/1971, pp. 118-119.

DIMENSIUNEA SIMBOLICO-MISTICĂ A ICOANEI

Pr. lect. dr. Vasile Itineanţ

ABSTRACT

The icon belongs to the cult of the Church together with the Scripture and the sacraments. It is not an ornament, but a visual communication of invisible divine reality, manifested in time and space. For the Orthodox theology, the basis of the icon or symbolic representation is the reality of the Incarnation God's Son. The message of the icon cannot be understood and perceived as such, only in the grace and its natural environment, which is the liturgical and sacramental life of the Church. By their very nature of liturgical objects, they are for believers worship, worship directed by holy persons who are represented. Worship is a sign of submission, that is the self-effacement. Therefore for the Church, the icon is not an art that illustrate Scripture; it is a language that corresponds to it, which is equivalent to it, corresponding not to the biblical letter nor the book as an object, but propagating the evangelical, that is precisely the content of Scripture, its meaning, as it happens with liturgical texts.

O componentă a pietăţii ortodoxe o constituie cinstirea icoanelor. Frumuseţea unei icoane este frumuseţea dobândită din asemănarea cu Dumnezeu, iar valoarea ei nu este de ordin estetic, ci în faptul că înfăţişează Frumuseţea.[104] Icoana lui Dumnezeu este cel mai evident semn al iconomiei şi al frumuseţii cereşti. Sensul profund al icoanei este acela de a ne dezvălui această frumuseţe cerească, de a ne înălţa inima şi mintea către chipul lui Hristos, de a ne iniţia în tainele lui Dumnezeu şi de a ne transmite puterea sfinţitoare a Duhului Sfânt. Mesajul icoanei nu poate fi înţeles şi receptat ca atare decât în harul şi mediul lui natural, care este viaţa liturgică şi sacramentală a Bisericii. Doar în acest mediu icoana îşi revelează lumina şi frumuseţea ei interioară şi sensul profund al existenţei sale.[105]

Icoana aparţine cultului Bisericii, împreună cu Sfânta Scriptură şi Sfintele Taine. Ea nu este un ornament, ci comunicarea vizuală a realităţii invizibile divine, manifestată în timp şi spaţiu. Icoana este o consecinţă a Întrupării: *„Şi Cuvântul trup S-a făcut"* (Ioan 1, 17), deoarece Iisus Hristos este *„chipul lui Dumnezeu cel nevăzut"* (Col. 1, 15). Ne închinăm Domnului Hristos şi cinstim pe Maica Domnului

[104] Paul Evdokimov, *Arta Icoanei, o teologie a frumuseţii*, trad. rom., Grigore Moga şi Petru Moga, Edit. Meridiane, Bucureşti, 1993, p. 10.
[105] Leonid Uspensky, Boris Bobrinsky, Stephan Bigam, Ioan Bizău, *Ce este icoana?*, Vasile Manea (editor), Edit. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, p. 83.

şi pe Sfinţi, şi prin icoanele care îi reprezintă. Pe Maica Domnului şi pe Sfinţi îi cinstim pentru faptul că în ei străluceşte Hristos, al cărui chip s-a imprimat în ei. Cinstim icoanele lor pentru ca ele reprezintă pe cei ce sunt locaşurile sfinţite ale lui Hristos, a cărui umanitate este desăvârşit sfinţită prin Duhul Sfânt[106].

Această afirmaţie sintetică valorizează cinstirea sfintelor icoane. Prin însăşi natura lor de obiecte liturgice, ele sunt destinate închinării credincioşilor, închinare îndreptată către persoanele sfinte reprezentate. Închinarea este semnul supunerii, adică al smeririi. Felurile închinării sunt: una absolută, adorarea care se aduce numai lui Dumnezeu, şi alta relativă, venerarea, adusă persoanelor sau obiectelor care au ceva divin în ele sau sunt în legătură cu divinitatea. Adorarea se cuvine numai lui Dumnezeu, Care este demn de adoraţie prin însăşi fiinţa Sa şi se aduce de către oameni, în stare de smerenie. Spre deosebire de adorare, care are un singur obiectiv, pe Dumnezeu, venerarea are mai multe obiective. În primul rând, cei în care Dumnezeu se odihneşte, adică Maica Domnului şi Sfinţii. Venerarea lor este condiţionată de adorarea lui Dumnezeu. În al doilea rând, ne închinăm obiectelor în care şi prin care Dumnezeu a lucrat mântuirea noastră, fie înainte, fie după întruparea Mântuitorului (de pildă: muntele Sinai; ieslea din Betleem; mormântul Domnului etc.). Nu ne închinăm acestora pentru că sunt divine, ci pentru că prin ele a binevoit Dumnezeu să ne mântuiască. În al treilea rând, ne închinăm obiectelor consacrate lui Dumnezeu, spre exemplu: Sfintei Evanghelii, Sfintei Mese etc. În al patrulea rând, ne închinăm icoanelor, care s-au arătat profeţilor, şi icoanelor preânchipuitoare, spre exemplu: toiagul lui Aaron, care o prefigurează pe Maica Domnului. De asemenea, ne cinstim unii pe alţii, pentru că purtăm în noi chipul lui Dumnezeu [107].

Deşi iudaismul admitea valoarea simbolurilor sacre, înţelese ca semne vizibile ale manifestării puterii lui Iahveh, riscurile confundării lui Dumnezeu cu natura au determinat reticenţa profeţilor faţă de obiectele sacre. Aceasta, cu atât mai mult cu cât, neamul lui Israel vieţuia între popoare idolatre, care nu o dată i-au influenţat negativ religiozitatea. Cum subliniază părintele Stăniloae: „nu recunoaşterea unei lucrări a lui Dumnezeu în obiectele naturale şi cu deosebire în simbolurile sacre, indicate de Dumnezeu în mod supranatural era

[106] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox*, Ortodoxia, nr.1-3, 1978, p. 75.
[107] Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, trad. rom. Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1996, p. 18-19.
5Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 78.

interzisă în Vechiul Testament, ci identificarea lor cu Dumnezeu Însuşi"[108]. Acesta este motivul pentru care Vechiul Testament a interzis idolul, dar a recomandat vederea slavei lui Dumnezeu, în mod special, în anumite obiecte, în care Dumnezeu a arătat printr-un act supranatural că a lucrat şi lucrează, adică în simbolurile sacre folosite în cult. Prin idoli se pierdea conştiinţa deosebirii lui Dumnezeu de natură. Prin simbolul natural şi sacru se menţinea conştiinţa acestei deosebiri.

În toate cazurile, prin simbolurile sale sacre, dar şi prin toată natura văzută ca simbol, Vechiul Testament mărturiseşte credinţa sa în comunicabilitatea lui Dumnezeu prin mijloace sensibile, dar şi deosebirea Lui de aceste mijloace. Simbolurile sunt în acest sens o anticipare a icoanelor, precum Vechiul Testament este o anticipare a lui Hristos.

În contextul religiei creştine fundamentată pe în-omenirea Cuvântului lui Dumnezeu, statutul obiectelor sacre se modifică simţitor. Esenţial nu este atât faptul Întrupării lui Hristos, ci mai ales proximitatea aflării Sale în raport cu neamul omenesc, înţeleasă dintr-o perspectivă interpersonală. Deci, faptul că a doua persoană a Sfintei Treimi, Iisus Hristos, "*S-a pogorât din ceruri*" intrând într-un dialog nemijlocit cu neamul omenesc aflat sub incidenţa păcatului originar, implică în mod necesar posibilitatea păstrării acestei relaţii directe, "*faţă către faţă*", dintre om şi Dumnezeu[109].

În termeni metaforici, icoana reprezintă o veritabilă fereastră prin care omul şi Dumnezeu se pot privi faţă în faţă. "*S-a apropiat Împărăţia cerurilor*", deci lumea nevăzută ne este accesibilă, întrucît ea se află în proximitatea lumii noastre. Tocmai icoanele sunt cele care mărturisesc această apropiere nemaiîntâlnită în lumea precreştină. "Respingerea icoanei este proprie celor ce resping în general orice fel de comunicare a lui Hristos din planul invizibil cu noi prin vreo putere oarecare... Faţa omenească este prin ea însăşi mijlocul de comunicare între oameni... Ca persoană omul nu există numai pentru sine, ci şi pentru ceilalţi, sau se realizează pe sine în comunicare cu ceilalţi. În faţa omului se reflectă toate urmele lăsate de întâlnirea şi de convorbirea cu ceilalţi oameni. Iar cuvintele lui se îmbogăţesc din convorbirea cu ceilalţi, din învăţarea de la ei, din cuvântul lor oral sau scris. În faţa şi în cuvintele fiecăruia se păstrează

---

[109] Gabriel Bunge, *Icoana Sf. Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov sau „Celălalt Paraclet"*,trad. rom. Diac. Ioan I. Ică jr. Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 24.

urmele si vibraţiile sentimentelor produse de alţii, sau sentimentele nutrite si exprimate faţă de alţii"[110].

Omul este o fiinţă interpersonală, iar pentru noi creştinii este fiinţă tripersonală, după chipul Sfintei Treimi. Faţa este proiecţia inevitabilă a insului spre ceilalţi. Ea ţine de el, pentru că el ţine de ceilalţi. De aceea a luat Fiul lui Dumnezeu chip omenesc. El a arătat prin aceasta interesul Lui faţă de noi, voinţa de a comunica cu noi[111]. Fiul lui Dumnezeu "luând faţă umană a dus la maximum această ancorare a ei la infinitatea dumnezeiască. Dacă a luat faţa omenească cu scopul de a comunica prin ea experienţa vieţii dumnezeieşti, trăită de El, fraţilor Săi întru umanitate, de ce nu ar menţine această comunicare cu noi prin faţa Sa în continuare? Dacă voieşte ca cuvântul Său să se comunice permanent oamenilor, ca exprimare a trăiri Sale ca om în adâncurile dumnezeieşti, de ce n-ar voi ca această comunicare să se facă în continuare şi prin faţa Sa, care cuprinde concentrat toate cuvintele Sale şi care comunică mai mult decât cuvântul nu numai înţelesuri, ci şi putere de viaţă. Credincioşii vor să aibă cu ei nu numai cuvântul lui Hristos până la sfârşitul veacurilor, ci şi faţa Lui umană şi prin ea Faţa dumnezeirii ca izvor al tuturor feţelor omeneşti, deci şi al feţei asumate de Hristos"[112].

Temeiul ipostatic al icoanei şi conceptul central în jurul căruia se desfăşoară argumentaţia este cel de *chip* sau *faţă*. Pentru a se mântui, conform învăţăturii Bisericii, omul trebuie să se îndumnezeiască, adică să devină dumnezeu prin participarea la energiile necreate. Acest lucru nu se poate realiza însă, după convingerea Sfântului Simeon Noul Teolog, „decât dacă cei doi interlocutori se privesc faţă în faţă. Dacă Dumnezeu ne priveşte permanent în cursul vieţii noastre cu măsura ştiinţei Sale atotcuprinzătoare, măcar odată în existenta noastră terestră trebuie ca şi noi să-l privim în faţă, contemplându-i chipul înveşmântat în slava sa divină"[113].

Dacă punctul maxim al vieţii spirituale creştine, este reprezentat de extazul mistic, accesibil unui număr restrâns de credincioşi încă din timpul vieţii lor pe pământ, icoana permite celorlalţi accesul în lumea divină, unde i se pot adresa direct lui Dumnezeu. Înţelegem odată în plus necesitatea icoanei, având în vedere rolul său epistemic în procesul cunoaşterii lui Dumnezeu. Icoana nu trebuie abordată ca

---

[110] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Craiova, 1985, p. 58

[111] Idem, *Icoanele în cultul ortodox*, Ortodoxia, p. 80

[112] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 81

[113] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Scrieri I: Discursuri teologice şi etice*, Sibiu, Deisis, 1998, p. 67.

obiect artistic în sensul profan al cuvântului. Icoana este un obiect de închinare, deci liturgic si simbolic totodată, nicidecum un obiect estetic. Mai exact, ea nu poate fi abordată după criteriile artei profane, funcţia ei nu este aceea de a încânta ochiul ci aceea de a mijloci dialogul credinciosului cu obiectul personal al credinţei sale, fără însă a nega valoarea estetică a icoanei ci doar tendinţa de a privi aceste obiecte sfinte, decontextualizându-le şi ignorând matricea lor formativă: cadrul eclesial. Dacă Fiul lui Dumnezeu a luat faţă omenească pentru a fi intr-o comunicare maximală cu toţi fraţii Săi intru umanitate, de ce nu ar satisface această voinţă a Lui şi sete a lor de maximă comunicare între El şi ei prin faţa asumată ? Cuvântul Lui li s-ar părea lipsit de intimitatea şi de căldura maximă, daca n-ar simţi că el porneşte din faţa Lui în care este concentrată toata intimitatea şi căldura faţă de oameni. Li s-ar părea ca este un cuvânt venit de departe, de la un Dumnezeu ascuns, distant, retras din nou după înălţare, în transcendenţa Lui. Ei vor să ştie nu numai teoretic, sau prin memoria istorică, că aceste cuvinte au fost odată grăite de Hristos, ci vor să-L simtă că le grăieşte şi acum El însuşi, că, cuvintele lor au ca punct viu, unitar şi permanent al legăturii Lui cu ei, faţa Lui. „Această faţă a lui Hristos este de altfel ea însăşi plenitudinea inepuizabilă şi vie a cuvintelor Lui. Ele sunt raze ce pornesc din viaţa adâncă, infinită, exprimată prin faţa Lui, din iubirea Lui, pe care o exprimă faţa mai plenar decât cuvintele, întrucât ea este expresia subzistentă, ipostatică a iubirii Lui, care vrea să se comunice, care nu s-a alcătuit ca faţă a lui Dumnezeu-Cuvântul, decât pentru ca El vrea sa se comunice prin ea fără sfârşit „[114].

Icoanele sunt o Biblie pentru cei ce nu ştiu citi sau pentru cei ce n-au vreme să citească şi să asculte din cuvintele despre El. Icoana lui Hristos ni-L pune într-un fel pe Hristos însuşi înaintea noastră, sau ne dă conştiinţa prezenţei Lui cu faţa proprie înaintea noastră, în planul invizibil.

Icoana ni-L face transparent pe Hristos însuşi. Astfel, icoana lui Hristos scria Părintele Stăniloae „n-a ajutat numai la păstrarea înţelesului exact al învăţăturii lui Hristos şi despre Hristos, prezentându-ni-L în tot cursul istoriei Bisericii ca pe acelaşi Hristos, autor al faptelor Sale mântuitoare, ci au avut şi un important rol de verificare a credinţei, menţinând în credincioşi conştiinţa prezentei lui Hristos, ca Subiect al cuvintelor ce se grăiesc de către El sau despre El „[115].

[114] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 84

[115] *Ibidem,* p. 82

Hristos este reprezentat pe icoana ortodoxă, în acelaşi fel cum a fost reprezentat în toată tradiţia Bisericii, începând cu primele secole, păstrându-L în integritatea trăsăturilor vieţii Lui pnevmatice, ca model şi îndemn pentru credincioşi de a se strădui pentru înduhovnicirea vieţii lor, după chipul lui Hristos. Icoana lui Hristos din ortodoxie a fost nu numai o icoana hristologică, ci şi pnevmatologică, ţinând seama de faptul că, Hristos a fost plin de Duhul Sfânt şi acest Duh li s-a dăruit şi lor ca putere formatoare, în direcţia sfinţeniei. Cel mai mult s-au format în acest sens sfinţii, în ale căror icoane se reflectă această viaţă pnevmatică a lui Hristos şi în a căror faţă străluceşte curăţia şi prezenţa Duhului sfinţitor al lui Hristos.

În conştiinţa Bisericii, răscumpărarea divină este organic legată de chip. De aceea doctrina privitoare la chip nu este ceva separat, ci reiese firesc din doctrina mântuirii din care aceasta face parte integrantă [116]. Nu exista persoana care să nu aibă implicată în ea chipul ei şi cuvântul despre ea, sau cuvântul ei, dacă este o realitate conştientă. De fapt, prin cuvântul şi prin chipul legate de o persoană pentru a se comunica prin ele altora, ea însăşi lucrează asupra acelora, împlinindu-se în acelaşi timp pe ea însăşi. "Dacă de orice corp ţine în mod inseparabil umbra sa, şi n-ar putea spune cineva, de este înzestrat cu inteligenţă, că există vreun corp fără umbră, ci vede în orice corp umbra care-i urmează, şi în umbra corpul care îi premerge, la fel nu s-ar putea spune de Hristos că nu poate fi reprezentat în icoană, dacă exista în El un corp definit. Ci trebuie văzut existând în Hristos icoana Sa şi în icoană trebuie văzut Hristos ca prototipul ei. Şi întrucât acestea două sunt date împreună, se poate spune că, şi atunci când era văzut Hristos, s-a arătat virtual icoana Lui, pentru că ea a fost luată din realitatea Lui, imprimându-se în oarecare materie. Deşi, ceea ce exista prin natură şi ceea ce există prin act nu există simultan, totuşi prin faptul că icoana există virtual şi înainte de a fi confecţionată prin meşteşug, ea poate fi văzută totdeauna în Hristos, aşa cum umbra este totdeauna împreună cu corpul, chiar dacă nu primeşte forma ei prin raza luminii. În felul acesta nu este greşit a zice că, Hristos şi icoana Lui există împreună"[117], învăţa Sf. Teodor Studitul.

[116] Viktor Lazarev, *Istoria artei bizantine*, vol 1, trad. rom. Florin Chiriţescu, Edit. Meridiane, Bucureşti 1980, p. 72.

[117] Sf. Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale,* trad. rom. Diac. Ioan I.Ică jr., Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1994, p. 71

Dincolo de aceste dimensiuni ale imaginilor sacre, nu trebuie ignorat caracterul apofatic al lor, rămânând o taină această relaţie dintre imagine şi prototip, la fel cum o taină este relaţia dintre lumea celor văzute şi a celor nevăzute, sau dintre trup şi suflet. „Icoana este un chip al eternităţii vii, pentru că prin ea transpare şi Cel ce nu are început şi sfârşit şi margine în puterile Lui. Ea este un chip prin care transpare infinitatea lui Dumnezeu".[118]

Posibilitatea de a înţelege dimensiunea liturgică şi simbolică a icoanei în plinătatea ei este oferită de "*Mistagogia*" Sfântului Maxim Mărturisitorul, în care suntem iniţiaţi în misterul cosmosului, omului şi divinităţii[119]. Punctul de legătură al celor trei nivele ontologice este Biserica, în cadrul căreia icoanele prilejuiesc deplina conştientizare şi asumare a armoniei universale.

În cultul ortodox Dumnezeu sălăşluieşte în Sfânta Sfintelor, în darurile transubstanţiate, iar omul este mijlocitor şi destinatar al harului sfinţitor. Pe măsură ce omul se sfinţeşte în dialogul său cu Părintele Luminilor, el sfinţeşte creaţia, îndumnezeind-o. Tot acest proces, cu dinamica sa complexă este reflectat în teologia icoanei. Pe măsură ce omul participând la viaţa liturgică se îndumnezeieşte, devine apt să sfinţească materia, aşa cum se întâmplă în pictarea unei icoane. Toate elementele materiale care sunt utilizate de iconar sunt sfinţite prin ierurgii speciale, la fel cum şi iconarul primeşte o binecuvântare în sensul exercitării darului său. Nimic din toate acestea nu poate lipsi din pregătirea şi perpetuarea cultului ortodox. Prin sfinţirea ei de către preot, icoana primeşte harul Duhului Sfânt, „dând mărturie despre prezenţa sfântului şi slujirea lui prin rugăciunea cea pentru noi şi prin comuniune"[120].

Există încă un aspect relevant în privinţa rostului icoanelor în cadrul Bisericii, funcţia lor pedagogică. Credincioşii nu se pot închina fără a fi învăţaţi cum să facă acest lucru şi fără a-şi însuşii credinţa care justifică închinarea. Astfel, icoana nu este numai un mediu al închinării, ci şi un obiect cu intenţii pedagogice vizibile. Fără a reduce icoana la un simplu instrument de promovare a învăţăturii de credinţă, recunoaştem rolul ei de transmitere a "*ştiinţei sacre*[121].Sfântul Ioan Damaschin scria că, prin simpla vedere a

[118] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 80

[119] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, trad. rom. D. Stăniloae, Rev. Teologică (Sibiu), an 1944, nr. 3-4, p. 162 – 181 şi nr. 7-8, p. 335 – 365.

[120] P. Evdokimov, *op.cit.*, p. 35

[121] Michel Quenot, *De vorbă cu meşterul iconar Pavel Busalaev*, Editura Sophia, Bucureşti, p. 57.

icoanei suntem îndemnaţi către fapte bune, spre râvnirea virtuţiilor şi evitarea viciului: „... intru în biserică, spitalul obştesc al sufletelor, înăbuşit de gânduri ca de nişte spini, podoaba picturii mă atrage să mă uit, îmi desfată vederea ca o livadă şi, pe nesimţite gloria lui Dumnezeu pătrunde în suflet. Am privit răbdarea mucenicului, răsplata cununilor şi mă aprind, ca prin foc, de dorinţa de a-l imita. Căzând la pământ, mă închin lui Dumnezeu şi prin mijlocirea mucenicului mă mântui"[122].

Pentru Biserică, icoana nu este deci o artă care ilustrează Sfânta Scriptură; ea este un limbaj care îi corespunde, care îi este echivalent, corespunzând nu literei biblice şi nici cărţii ca obiect, ci propovăduirii evanghelice, adică tocmai cuprinsului scripturii, sensului ei, aşa cum se întâmplă cu textele liturgice. Deci, icoana are în Biserică acelaşi rol ca şi Scriptura, întrunind aceeaşi semnificaţie liturgică, dogmatică şi educativă[123].

[122] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica,* trad. rom. Pr. D.Fecioru, Bucureşti, 1998, p. 30.

[123] Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 65

VALORIFICAREA LITURGICĂ A UNOR FRAGMENTE BIBLICE VETEROTESTAMENTARE

de pr. lect. dr. Constantin Jinga

ABSTRACT

In the Orthodox Church, the religious and liturgical practices are deeply rooted both in excerpts from the Book of Psalms, and, generally speaking, in the word of the Holy Scripture. This paper is reviewing three such occurrences, involving Isaiah 61, 10; Exodus 15, 6 and Psalm 118/119, 73, in order to reveal the meanings that biblical references would add to the liturgical gesture.

KEYWORDS, Bible, Old Testament, Exodus, Isaia, Psalms, Moses, Exegesis, Liturgy, Priest, Prayer, Sticharion, Maniple, Anthropology

După cum bine se ştie, cultul şi practicile liturgice ale Bisericii Ortodoxe sunt profund ancorate atât în rugăciunile din Cartea Psalmilor, cât şi, în general vorbind, în cuvintele Sfintei Scripturi[124]. Rândurile ce urmează aduc în discuţie trei astfel de ocurenţe, propunându-le unei analize menită să evidenţieze semnificaţiile pe care aceste referinţe biblice le imprimă actului liturgic.

1. ISAIA 61, 10, *Bucura-Mă-voi întru Domnul, sălta-va de veselie sufletul Meu întru Dumnezeul Meu, că M-a îmbrăcat cu haina mântuirii, cu veşmântul veseliei M-a acoperit. Ca unui mire Mi-a pus Mie cunună şi ca pe o mireasă M-a împodobit cu podoabă.*

Acest cuvânt din Cartea lui Isaia se regăseşte într-un moment liturgic special, şi anume în cadrul rânduielii pregătitoare pentru slujirea Sfintei Liturghii, corespunzând ritualului îmbrăcării veşmintelor liturgice. Mai precis, înainte de a-şi pune primul veşmânt liturgic, şi anume stiharul, preotul binecuvântează veşmântul cu mâna dreaptă, în dreptul crucii de pe spate, şi rosteşte în taină sau cu glas scăzut următoarea rugăciune,

Bucura-se-va sufletul meu întru Domnul, că m-a îmbrăcat în veşmântul mântuirii şi cu haina veseliei m-a împodobit; ca unui mire mi-a pus cunună şi ca pe o mireasă m-a împodobit cu podoabă.

[124] *Cf.* Alexander Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, trad. Asheleight E. Moorhouse, The Faith Press LTD / The American Orthodox Press, Maine, 1966, pp. 118-119

Remarcăm faptul că diferenţele dintre cele două texte sunt minimale. Ele îşi au originea, cel mai probabil, pe de o parte în versiunile Sfintei Scripturi folosite la redactarea textelor liturgice şi, pe de altă parte, în faptul că textele liturgice nu par a fi fost traduse în limba română, concomitent Biblia. În orice caz, deosebirile nu sunt de natură să altereze sensurile textului biblic. Chiar dimpotrivă, prin însoţirea acţiunii de îmbrăcare cu o rugăciune de inspiraţie biblică, atât acţiunea propriu zisă, cât şi săvârşitorul ei se plasează într-un context nou, şi anume în acela deschis prin sensurile biblice pe care le evocă rugăciunea. Aceste sensuri se clarifică dacă vom considera Isaia 61, 10 în cadrul mai larg al capitolului din care face parte.

Capitolul 61 din Cartea lui Isaia prezintă o profeţie mesianică de mare importanţă care, de altfel, îşi va afla împlinirea odată cu începerea propovăduirii Evangheliei de către Domnul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos, în sinagoga din Nazaret[125]. Mai precis, capitolul în discuţie atrage atenţia, într-o manieră optimistă, asupra schimbării de statut pe care o va cunoaşte poporul proaspăt eliberat, în contextul celei de a treia secţiuni a Cărţii lui Isaia, în care profetul vorbeşte despre starea poporului şi despre lucrarea restauratoare a lui Dumnezeu asupra acestuia, de după încetarea robiei babilonice şi revenirea în Pământul Făgăduit. Aici, autorul vizionar binevesteşte, că Templul va fi refăcut, că tot poporul va putea să aducă nestingherit slavă şi slujire lui Dumnezeu, bucurându-se de belşugul hărăzit lor de către Domnul; că fiecare persoană în parte îşi va putea asuma un rol sacerdotal în raport cu neamurile; şi că, astfel, poporul ales va avea parte el însuşi de cinstire[126].

Părinţii Bisericii au înţeles locul acesta dintr-o perspctivă tipologică, pe urmele Sfântului Ioan Gură de Aur, ca referire generică la statutul Bisericii şi la triumful noului Israel, în epoca mesianică. Versetul 10, care ne interesează pe noi în mod deosebit, a fost interpretat mai îndeaproape de către Sfântul Chiril al Ierusalimului care, considerând acest cuvânt dintr-o perspectivă baptismală şi în lumina unui important fragment profetic din Apocalipsa[127], învaţă că prorocul se referă aici la bucuria de care au parte cei care s-au învrednicit deja de Taina Sfântului Botez şi au dobândit darurile Duhului Sfânt, spre lucrarea virtuţilor mântuitoare, exprimate în chip

[125] Momentul este relatat în Luca 4, 17-21, care de altfel citează tocmai acest loc din Cartea lui Isaia (61, 10)

[126] Vezi Isaia 61, 1 *sq*.

[127] Apocalipsa 19, 8, *Şi i s-a dat ei să se înveşmânteze cu vison curat, luminos, căci visonul sunt faptele cele drepte ale sfinţilor.*

simbolic[128]. Căci aşa după cum haina luminoasă reprezintă, în Apocalipsa, „faptele cele drepte ale sfinţilor" (Apocalipsa 18, 8), tot aşa haina, veşmântul, cununa şi podoaba despre care vorbeşte Isaia reprezintă virtuţile omului născut din nou, întru bucurie, prin Taina Sfântului Botez, „haina mântuirii" simbolizează credinţa, „veşmântul veseliei" – nădejdea, iar dragostea (gr. *agape*) este indicată prin dinamica a două lucrări sfinţitoare specifice bărbatului şi femeii, în chip de mire, respectiv de mireasă. Astfel, lucrarea iubirii prin care se încununează mirele este înfrânarea (stăpânirea de sine), iar cea prin care se împodobeşte mireasa este fecioria (starea de curăţie) – înfrânarea şi fecioria vădindu-şi în acest context şi din această perspectivă aspectul lor de lucrare dinamică şi pemanentă, întru cultivarea iubirii celei adevărate.[129] Prin aceasta, semnificaţiile biblice simbolice ale stiharului trimit la sensurile despre care vorbeşte Sfântul Simeon al Tesalonicului, care aminteşte de îmbrăcămintea luminată a îngerilor şi de petrecerea mai presus de fire a acestora – înfrânarea şi fecioria fiind lucrările care dau bucurie şi putere fiinţelor cereşti[130].

Aşadar, putem nota faptul că ocurenţa din Isaia 61, 10, din care se inspiră rugăciunea ce însoţeşte îmbrăcarea stiharului de către preot, imprimă gestului liturgic conotaţii baptismale, denotând prototipul, calea pe care urmează să păşească omul, prin asumarea virtuţilor şi punerea lor în lucrare, spre desvârşirea lui în vederea cunoaşterii lui Dumnezeu în jertfa euharistică[131]. Ori de câte ori îmbracă stiharul, preotul face un prim pas înspre asumarea statutului suprafiresc de icoană a Mântuitorului Iisus Hristos ca slujitor al omului şi, totodată, a statutului de om exemplar. Prin asumarea jertfei christice, acesta se bucură de revărsarea darurilor îngereşti şi se desăvârşeşte prin slujirea Domnului[132].

[128] *Cf.* Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, VI, în *Filocalia*, vol. III, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Ed. Harisma, Bucureşti, pp. 54-55

[129] Vezi St. Cyril of Jerusalem, *Catechetical lectures*, XIX, în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, VII, rev. trad. Edwin Hamilton Gifford D.D., Schaff & Wace (ed.), Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1974, p. 146

[130] *Cf.* Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Explicaţie despre Sfânta Biserică*, P.G. CLV, col. 712; în trad. rom., *Tractat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe*, rev. Toma Teodorescu (ed.), Bucureşti, 1865, p. 255

[131] Casimir Kucharek, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its origins and evolution*, Alleluia Press, Combermere, Ontario, 1971, p. 238

[132] *Cf.* Sfântul Gherman I Patriarhul Constantinopolului, *Descriere a Bisericii şi explicare mistică*, P.G., t. 98, col. 393

2. IEŞIREA 15, 6, *Dreapta Ta, Doamne, şi-a arătat tăria. Mâna Ta cea dreaptă, Doamne, pe vrăjmaşi i-a sfărâmat.*

Regăsim aceste cuvinte în rugăciunea specială pe care preotul o rosteşte atunci când îşi pune mânecuţa dreptă,

Dreapta Ta, Doamne, s-a preaslăvit întru tărie; mâna Ta cea dreaptă a sfărâmat pe vrăşmaşi şi cu mulţimea slavei Tale ai zdrobit pe cei potrivnici.

Înainte de a trece la analiza acestei ocurenţe, trebuie să arătăm faptul că mânecuţele sau „rucaviţele"[133] se prezintă sub forma unor manşete de stofă, de regulă din acelaşi material cu brâul şi cu epitrahilul, cu ajutorul cărora diaconul îşi fixează manşetele reverendei şi pe care preotul sau arhiereul le prind cu şireturi peste mânecile stiharului, la încheietura mâinii, din raţiuni cel mai degrabă practice, spre a nu fi incomodaţi de mânecile largi ale stiharului îndeosebi atunci când trebuie să se atingă de Sfintele Daruri. Mânecuţele sunt menţionate relativ târziu şi, la început, doar între ornatele preoţeşti şi arhiereşti, nu şi între cele diaconeşti[134]. Se pare că portul lor s-a generalizat pentru toate treptele clericale abia din secolul al XVII-lea[135]. Nu se cunoaşte cu exactitate modalitatea prin care mânecuţele au devenit parte din costumul liturgic preoţesc. Unii socotesc că ar deriva de la mănuşile purtate de către împăraţii bizantini, în momentele când intrau în sfântul altar, pentru a primi Sfânta Împărtăşanie. Alţii, pornind de la faptul că mânecuţele erau un element component al costumului ceremonial adoptat de către împăraţii bizantini, presupun că ele au pătruns în cult ca un privilegiu de a le purta, acordat de către împărat, patriarhilor. Acest drept s-a fi extins mai apoi şi la episcopi, iar ulterior la toţi preoţii şi diaconii[136].

Considerând posibilele origini imperiale ale mânecuţelor, dar şi semnificaţiile simbolice ale mâinii, erminiile liturgice indică pentru aceste piese vestimentare sensuri legate de ideea de putere în general şi, în special, sensuri privind puterea pe care Dumnezeu o conferă

[133] Denumirea provine din limba slavă, de la *ruca* (slv.), „mână".

[134] De pildă, Sfântul Simeon al Tesalonicului atestă că diaconii purtau doar stihar şi orar. Vezi *Explicaţie despre Sfânta Biserică*, în trad. rom. cit., p. 255

[135] Pr. Prof. Ene Braniştе, *Liturgica generală*, ed. a II-a, Editura Institutului Biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993, p. 616

[136] Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, p. 108

slujitorilor Săi de a săvârşi jertfa euharistică[137]. În contextul reitării liturgice a jertfei euharistice, dar şi în prelungirea aparentului paradox pus în evidenţă prin semnificaţiile brâului preoţesc, Sfântul Gherman al Constantinopolului atestă şi o interpretare în cheie tipologică, conform căreia mânecuţele ar oferi imaginea mâinilor legate ale Mântuitorului[138], atunci când a fost înfăţişat la Caiafa şi apoi la Pilat[139]. Prin aceasta se completează statutul preotului ca icoană a Mântuitorului Iisus Hristos slujind şi aducându-Se pe Sine ca jertfă de ispăşire pentru întreg neamul omenesc.

Remarcăm faptul că rugăciunea rostită în taină de către preot reia Ieşirea 15, 6. Versetul face parte din prima secţiune a unei alcătuiri poetice de la Ieşirea 15, 1-19, în care sunt evocate cu recunoştinţă faptele minunate ale eliberării evreilor din robia egipteană. Imnul, care în cadrul Sfintei Scripturi este intitulat *Cântarea lui Moise*, este o alcătuire liturgică menită în primul rând să glorifice faptele minunate ale lui Dumnezeu; în al doilea rând, intenţia vădită a autorului este şi aceea de a atrage implicit atenţia asupra foloaselor de care se bucură omul, atunci când ascultă şi împlineşte voia lui Dumnezeu. Prin ascultare, omul devine co-părtaş cu Dumnezeu în ampla lucrare de izbăvire a lumii şi, prin aceasta, se împărtăşeşte din puterea şi din sfinţenia Domnului. Dar *Cântarea ...* mai apare în Sfânta Scriptură şi într-unul dintre cele mai importante momente din Apocalipsa, biruinţa Mielului asupra fiarei. Autorul Apocalipsei atestă că victoria aceasta este celebrată de către cei care s-au nevoit împreună cu Mielul, prin intonarea *Cântării lui Moise*[140]. Aluzia noutestamentară din Apocalipsa aruncă o lumină deosebită asupra locului acestui text în orizontul exegezei bibice creştine, cu implicaţii directe asupra valorilor semantice corespondente mânecuţei drepte şi îmbrăcării acesteia.

Conform exegezei iudeo-creştine, sensurile *Cântării lui Moise* sunt strâns legate de evenimentul eliberării evreilor din robia egipteană şi de semnificaţiile majore ale acestuia. Dincolo de importanţa istorică şi politică a eliberării din Egipt, care este recunoscută ca moment iniţial al naşterii lui Israel ca popor al lui Dumnezeu, există şi o direcţie interpretativă deosebit de importantă, strălucit reprezentată de către Philon Alexandrinul, după care Moise

[137] *Cf.* Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Explicaţie despre Sfânta Biserică*, în trad. rom. cit., p. 256

[138] Facerea 22, 9 – Isaac preînchipuie pe Mântuitorul Hristos legat pentru jertfă.

[139] Sfântul Gherman I al Constantinopolului, *Descriere a Bisericii şi explicare mistică*, P.G., t. 98, col. 395.

[140] Vezi Apocalipsa 15, în spec. Apocalipsa 15, 2-3

ar reprezenta intelectul, raţiunea omului purificată de patimile spirituale şi de viciile materiale, întruchipate în cazul de faţă prin Faraon şi prin cavaleria egipteană. În exegeza alegorică philoniană se arată că ostaşul egiptean călare simbolizează omul care îşi lasă mintea în voia pornirilor iraţionale şi a patimilor trupeşti, semnificate aici prin imaginea calului, în cazul cavaleriei egiptene, nu omul striveşte calul, ci acesta din urmă îl poartă pe om; tocmai din acest motiv, deznodământul este moartea în adâncurile mării – imaginea cavaleriei egiptene înecată în valuri fiind, după Philon, o reiterare a potopului[141].

Aceste semnificaţii vor fi valorificate în exegeza creştină încă din cele mai vechi timpuri. Astfel, Sfântul Apostol Pavel menţionează momentul trecerii prin Marea Roşie într-un cuvânt memorabil şi deosebit de important, între altele, pentru înţelegerea perspectivei de lectură creştină a întregului Vechi Testament, faptul că Sfântul Pavel afirmă în Prima Epistolă către Corinteni că „(...) toţi, prin Moise, s-au botezat în nor şi în mare" (I Corinteni 10, 2), iar apoi concluzionează că, „toate acestea li s-au întâmplat acelora ca pilde şi au fost scrise spre povăţuirea noastră, la care au ajuns sfârşiturile veacurilor" (I Corinteni 10, 11)[142] – plasează evenimentul eliberării din Egipt şi momentul trecerii prin Marea Roşie într-o perspectivă interpretativă şi catehetică baptismală, care valorifică exegeza alegorică de sorginte philoniană, adăugându-i accente eshatologice. Ideea că trecerea prin Marea Roşie simbolizează purificarea de păcat obţinută prin baia botezului este prezentă, bunăoară, la Origen[143], la Tertullian[144] sau la Sfântul Chiril al Ierusalimului; Sfântul Chiril propune inclusiv o antiteză între „mâna lui Faraon", care ţine în robie, şi „mâna lui Dumnezeu", prin puterea căreia se lucrează eliberarea[145]. Dominanta eshatologică este prezentă ca un fir roşu în textele patristice baptismale care valorifică relatarea trecerii prin Marea Roşie,

[141] Philo Judaeus, *De Agricultura*, XVII.77 *sq.*, în vol. *The Works of Philo, Complete and unabridged*, David M. Scholer (edit.), trad. C.D. Yonge, Hendrickson Publishers, 1993 pp. 184 *sq.*

[142] Fragmentul în discuţie se găseşte la I Corinteni 10, 1-11

[143] Origen, *Omilii la Cartea Ieşirea*, VI.V, în vol. *Scrieri alese*, partea I, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. N. Neaga, Zorica Laţcu, Editura Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. P.S.B. nr. 6, Bucureşti, pp. 100 *sq.*

[144] Tertullian, *De Baptismo*, IX.5, Can. Ernest Evans (ed. & trad.), SPCK, 2001, pp. 18-19

[145] Vezi Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, III.5, vol. I, trad. Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. „Izvoarele Ortodoxiei" nr. 6, Bucureşti, 1943, p. 91

indicând faptul că, prin botez, omul devine co-părtaş la victoria finală a Mielului, celebrată prin intonarea *Cântării lui Moise*[146].

Asociate mânecuţei drepte, aceste înţelesuri biblice, dimpreună cu gestul îmbrăcării ei conferă piesei liturgice un rol consacrator şi completează statutul preotului ca icoană a Dumnezeului întrupat, prin punerea mânecuţei drepte, preotul mărturiseşte biruinţa lui Dumnezeu asupra potrivnicilor Săi, triumful Mielului asupra fiarei şi slava de care se bucură sfinţii din Biserica lui Hristos. Totodată, el atestă că, prin ascultare de Dumnezeu şi prin lucrarea faptelor credinţei – aşa după cum Moise şi poporul lui Israel au ascultat cuvântul lui Dumnezeu –, tot omul credincios poate ieşi învingător asupra tuturor celor ce-i vânează sufletul ca să-l piardă[147] – atât asupra pornirilor pătimaşe spre păcat, specifice firii lăuntrice a fiecăruia, cât şi asupra ispitelor venite din afară.

3. PSALM 118, 73, *Mâinile Tale m-au făcut şi m-au zidit, înţelepţeşte-mă şi voi învăţa poruncile Tale.*

Ocurenţa biblică se întâlneşte în rugăciunea rostită de către preot, atunci când îşi pune mânecuţa stângă,

Mâinile Tale m-au făcut şi m-au zidit; înţelepţeşte-mă şi mă voi învăţa poruncile Tale.

Psalmul 118 a fost adeseori comparat cu un sipet în care, de-a lungul timpului, cineva pune spre păstare bijuterii, odoare şi, în general vorbind, obiecte de mare preţ, fără însă ca între acestea să existe neapărat o înlănţuire logică anume. Din acest motiv, tot aşa ca în cazul pildelor lui Solomon, fiecare verset în parte comunică un sâmbure de înţelepciune care poate fi extras din contextul psalmului şi are un înţeles de sine stătător. Astfel, versetul în discuţie sintetizează învăţătura biblică despre statutul ontologic al omului în raport cu Dumnezeu.

În antologia de tâlcuiri patristice la Psaltire, alcătuită de către Cuviosul Eftimie Zigabenul şi Sfântul Nicodim Aghioritul, se remarcă referinţa la crearea omului trupesc şi aspiraţia duhovnicească a acestuia spre a dobândi înţelepciunea, prin împlinirea cu pricepere

[146] Apocalipsa 15, 2-3; Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Op. cit.*, p. 91; vezi şi Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsa*, trad. Pr. Dr. Constantin Coman, ed. Bizantină, Bucureşti, 1997, pp. 293-294

[147] Casimir Kucharek, *Op. cit.*, p. 242

şi cu folos a voii lui Dumnezeu[148]. Rugăciunea este constituită din două părţi, prima reprezintă o mărturisire de credinţă – preotul mărturiseşte că a fost creat de Dumnezeu şi îşi recunoaşte statutul de creatură; iar partea a doua este rugăciunea propriuzisă, prin intermediul căreia preotul îi cere lui Dumnezeu înţelepciunea necesară pentru învăţarea poruncilor mântuitoare.

Fericitul Augustin remarcă folosirea pluralului, „mâinile Tale" – şi tâlcuieşte că aceasta se referă pe de o parte la puterea şi la înţelepciunea lui Dumnezeu şi, pe de altă parte, la implicarea Fiului şi a Sfântului Duh, în opera de crearea a omului; astfel, omul se vădeşte a fi rezulaltul conlucrării dintre persoanele Sfintei Treimi. Totodată, sugerează Augustin, omul însuşi are de jucat un rol deosebit de important în ceea ce ţine de desăvârşirea propriei sale persoane, prin respectarea şi prin împlinirea voii lui Dumnezeu, exprimată prin poruncile Sale, omul este chemat să-şi depăşească firea materială şi să se împărtăşească dintru cele înalte. Prin împlinirea acestui deziderat şi prin continuare împreunei lucrări săvârşite de către Dumnezeul treimic, omul se face părtaş la această lucrare şi, astfel, devine asemenea cu Dumnezeu[149].

Sugestia aceasta este prezentă şi în alte locuri din Sfânta Scriptură elocvente în ceea ce ţine de locul şi de rostul omului în orizontul creaţiunii, dintre care probabil că unul de maximă importanţă se găseşte la Facerea 1, 26-27; aici se arată că există două etape importante în crearea omului, după care omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, urmând ca lucrarea asemănării cu Dumnezeu, prin împlinirea poruncilor, să rămână în responsabilitatea liber asumată a fiecărei persoane umane în parte. Ideea este bine ilustrată într-un fragment mai amplu din Cartea III Regi, unde se relatează jertfa de mulţumire către Dumnezeu pe care o înalţă, la Ghibeon, regele Solomon. După ce aduce jertfa, regele are o viziune şi îşi mărturiseşte înaintea lui Dumnezeu propria-i slăbiciune, îşi recunoaşte neputinţa şi neajunsurile şi cere să primească minte pricepută, ca să asculte poporul, să judece cu dreptate şi să deosebească ce este bine şi ce este rău[150]. Într-un fel, Psalm 118, 73

[148] Cuviosul Eftimie Zigabenul şi Sfântul Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinţilor Părinţi*, trad. Ştefan Voronca, Editura Cartea Ortodoxă şi Editura Egumeniţa, [f.a.], vol. II, p. 570

[149] Saint Augustin of Hippo, *Exposition on the Book of Psalms*, CXXXIII, 3, in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. VIII, (eds.) Philip Schaff (D.D., LL.D), A. Cleveland (D.D.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI, 1886, pp. 1010-1011

[150] III Regi 3, 4-10

reprezintă o sinteză a evenimentului de la Ghibeon, sugerând faptul că omul are parte, în iconomia creaţiunii, de un statut ontologic privilegiat, prin faptul că este creat de către Dumnezeu, omul se înrudeşte cu elementele creaţiunii, iar prin faptul că îşi asumă în deplină libertate împlinirea voii divine, omul se înrudeşte cu Dumnezeu.

Dacă asociem aceste sensuri mânecuţei stângi, semnificaţiile acestei piese liturgice se descoperă a fi legate, în mod evident, de statutul ontologic al omului în cadrul creaţiunii, accentul punându-se poate cel mai apăsat pe ideea că omul este singura făptură dumnezeiască deplin liberă şi invitată să lucreze împreună cu Dumnezeu la desăvârşirea sa şi, prin aceasta, la desăvârşirea lumii.

Pe de altă parte, trebuie să remarcăm că, în cazul celor două mânecuţe, sensurile ar trebui probabil receptate în ansamblu, acolo unde mânecuţa dreaptă vorbeşte despre biruinţa asupra păcatului şi despre puterea dobândită ca urmare a purificării baptismale, mânecuţa stângă vorbeşte, fără doar şi poate, despre starea de care se bucură omul nou botezat, el este născut din nou şi, totodată, cu adevărat liber. În ultimă instanţă, sensurile celor două mânecuţe par a se întâlni tocmai în orizontul acesta al ideilor de libertate şi noblețe pe care le presupune asumarea duhovnicească de către om a a statutului său de fiinţă dumnezeiască.

Eunomiu de Cyzic: de la teologie la „tehnologie"

Pr. Asist. Univ. Dr. Adrian D. Covan

ABSTRACT

The notable representative of the Anomenians party, a part of Ariens, was Eunomiu of Cyzic. His learning distinguishes itself in two learning points from Arie's. Firstly, he makes a distinction between the divinity existence (*οὐσία*), who is indivisible and incommunicable, and divinity power or activity (*ἐνέργεια*) that can be communicated. Eunomiu – trying to explain the lack of resemblance between God-Father and God-Son – proved that God's essence constituted by *non-birth* (*ἀγεννησία*) is incommunicable by definition, but that God communicated to his Son his creative power or his action power (*ἐνέργεια*), that makes the Son an intermediary between God and the created world. Secondly, while Arie thought that God cannot be known, the Anomenians educed, from the absolute simplicity of God's essence, that This can be perfectly known.

Unul dintre susţinătorii arianismului, Eunomiu (+394), ucenicul arianului radical Aetiu, a reaprins disputa doctrinară în Biserică, proferând un sistem raţionalist privind modul de înţelegere a existenţei lui Dumnezeu. Născut în jurul anului 335, capadocian de origine, era fiul unui fermier. Îşi câştigă existenţa ca stenograf, iar în 360 este hirotonit diacon de către episcopul arian Eudoxiu al Antiohiei. Tot în acelaşi an, va fi numit episcop de Cyzic, în Mysia. Câteva crâmpeie din viaţa şi învăţătura lui Eunomiu ne sunt prezentate de istoricul Socrate, în cartea a IV-a a *Istoriei sale bisericeşti*: „Eunomiu a fost secretarul lui Aetiu, care era numit cel fără Dumnezeu, de care am amintit. Fiind în preajma lui, imita felul lui de a fi sofist; şi când îi lipseau cuvintele, făcea sofisme fără să-şi dea seama. De aici a devenit îngâmfat şi a ajuns la blasfemie; plin de zel pentru dogma lui Arie, se împotrivea cât putea dogmelor adevărului. Prea puţin cunoscător al scrierilor sfinte şi fără să-şi dea osteneala să le înţeleagă, de multe ori era ocupat cu cuvintele şi tot schimbându-le mereu nu reuşea să pună de acord subiectul cu intenţia sa. Aşa cum o dovedesc cele şapte volume, la care a trudit absolut în zadar, şi pe care le-a scris despre Epistola Apostolului către Romani; făcând risipă de cuvinte, n-a putut afla sensul epistolei. Sunt şi alte asemenea cărţi ale lui, pe care cine ar vrea să le citească va cunoaşte dispreţul pentru încercarea lor. Eudoxiu l-a făcut aşadar episcop în Cyzic pe acest Eunomiu, străduindu-se să-l înlăture pe Eleusie. Când a ajuns el acolo, folosind ca de obicei dialectica, le provoca auditorilor impresia de ceva străin. De aici s-au iscat tulburări în

Cyzic; oamenii l-au alungat din oraş, neputând suporta cuvintele lui pompoase"[151].

Scandalul s-a iscat datorită faptului că într-o predică, ţinută la praznicul Epifaniei, în anul 361, Eunomiu a afirmat că Fecioara Maria, după naşterea Mântuitorului Iisus Hristos, a avut legături trupeşti cu Iosif, şi că Fiul este robul şi slujitorul Tatălui, iar Duhul Sfânt, robul şi slujitorul Fiului[152]. „Ducându-se la Constantinopol, a zăbovit pe lângă Eudoxiu, lipsit fiind de episcopat. Şi, ca să nu dau impresia că-l depreciez, am auzit chiar vocea lui Eunomiu, care a cutezat să vorbească în sofisme împotriva lui Dumnezeu. A spus aşa: «Dumnezeu nu ştie despre fiinţa Lui nimic mai mult decât noi; şi ea nu este mai mult cunoscută Lui şi nici nouă mai puţin, ci orice ştim noi despre ea, acelaşi lucru îl ştie şi El în toate sensurile. Şi iarăşi, ceea ce vei găsi la El, acelaşi lucru îl vei găsi fără schimbare în noi». Cu aceste sofisme, adică înşelăciuni, şi cu altele asemănătoare, Eunomiu nu-şi dădea seama că se prăbuşeşte. Despre felul cum s-a îndepărtat mai târziu de arieni, voi povesti la momentul potrivit"[153].

După moartea arianului radical Aetiu, devine conducătorul anomeilor, sectă a arienilor, numiţi şi arienii riguroşi, care refuzau atât termenul ὁμοούσιος, cât şi pe cel de ὁμοιούσιος, negând orice fel de asemănare ontologică între Tatăl şi Fiul. Ei deosebeau voinţa creatoare a Tatălui de esenţa Lui absolută şi neîmpărţită. Este exilat la Mursa, în Panonia, iar mai apoi pe insula Naxos, pentru tulburarea Bisericilor şi a cetăţilor cu erezia sa. Mai târziu, împăratul Teodosie îl exilează la Halmyris, în prezent localitatea Razelm din Dobrogea, la acea vreme Scythia Minor. După cucerirea cetăţii Halmyris de către barbari, Eunomiu este exilat în Cezareea Capadociei, unde este primit foarte rău, deoarece scrisese împotriva Sfântului Vasile cel Mare. I s-a permis să se retragă la ferma sa numită Dacora, unde moare în 394[154]. Eunomiu a scris multe lucrări, din care s-au păstrat câteva. Cea mai însemnată din ele este cea intitulată *Apologia*, publicată în 360, cu scopul de a fi prezentată în sinodul arianist de la Constantinopol, ţinut în acelaşi an, unde a participat atât Eunomiu, pe atunci diacon, cât şi Sfântul Vasile cel Mare. Acesta din urmă îl va acuza pe Eunomiu că a fost numit episcop al Cyzicului, ca o recompensă pentru lucrarea *Apologia* (Apărare). În anul 363, Sfântul

[151] Casiodor, *Istoria bisericească tripartită*, VII, XIX, PSB 75, pp. 290-291
[152] T. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, vol. II, The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, 1979, p. 396.
[153] Casiodor, *op. cit.*, VII, XIX, pp. 290-291.
[154] Remus Rus, *Dicţionar enciclopedic de literatură creştină din primul mileniu*, Ed. Lidia, Bucureşti, 2003, p. 233.

Vasile cel Mare intră în conflict cu acesta scriind împotriva sa tratatul *Adversus Eunomium* (*Împotriva lui Eunomiu*), tratat care poartă numele complet de *Respingere a Cuvântului de apărare al necucernicului Eunomiu*. Ereticul a mai redactat, ca răspuns la atacurile Sfântului Vasile cel Mare contra Apologiei sale, o lucrare numită *Apologie a apologiei*, care însă s-a pierdut. A adresat împăratului Teodosie o Mărturisire de credinţă în 383, păstrată în întregime. Comentariul său la Epistola către Romani, combătut de Sfântul Grigorie de Nyssa, s-a pierdut de asemenea. Corespondenţa lui Eunomiu numără aproximativ 40 de scrisori, adresate unor persoane diferite. Deoarece, prin edictul din 398, împăratul Arcadie a ordonat distrugerea tuturor scrierilor eunomiene, ne-au mai rămas doar câteva.

Pornind de la textul paulin din I Corinteni 8, 6: „Totuşi, pentru noi, este un singur Dumnezeu: Tatăl, din Care sunt toate şi noi întru El; şi un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate şi noi prin El", verset care constituie fundamentul său doctrinar, Eunomiu vedea în expresiile „un singur Dumnezeu" şi „un singur Domn Iisus Hristos" două lucruri distincte. Influenţat de neoplatonism, el elaborează un sistem metafizic original, care comportă pe de-o parte, o afirmare a transcendenţei absolute a Unului, iar pe de altă parte, un emanaţionism care amestecă deja, într-un anume fel, materialismul monist stoic cu dualismul spiritualist platonician[155].

În încercarea de a împăca monoteismul biblic radical, dus aproape la extrem de înaintaşii săi, Arie şi Aetiu, cu doctrina Bisericii creştine despre Sfânta Treime, bazată pe Sfânta Scriptură, Eunomiu va refuza în mod categoric conceptul de Trinitate, de vreme ce nu există decât un singur Dumnezeu (cf. I Corinteni 8, 6). Astfel, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh nu sunt persoane distincte consubstanţiale, ci fiinţe.

Doctrina eunomiană este următoarea: Singurul nume al lui Dumnezeu este Nenăscut (ἀγέννητος), deoarece Nenăscut sau Nenaşterea (ἀγεννησία) este însăşi fiinţa lui Dumnezeu. Acest nume ne dă posibilitatea să facem distincţia între Dumnezeu şi celălalte făpturi. Fiul este născut – adus la viaţă, şi ca atare este de o natură diferită de cea a Tatălui. Ideea de cauzalitate în Dumnezeu era înţeleasă astfel: „Orice lucru despre care se poate spune că vine la existenţă prin acţiunea altuia – recunoscând că acesta este de fapt cazul – trebuie să fie plasat printre lucrurile create şi trebuie rânduit

[155] E. Ivanka, *Plato christianus. La reception critique du platonisme chez les Peres de l'Eglise*, trad. de E. Kessler, PUF, Paris, 1990, p. 62.

printre lucrurile care au venit la existenţă prin acţiunea lui Dumnezeu"[156]. Fiul a fost creat din nimic. „Aşadar, dacă a fost dovedit că nu poate preexista cineva înaintea Lui, nici un altul înaintea Lui, ci El este mai înainte de toate, din aceasta rezultă că posedă calitatea de a fi nenăscut; mai mult, că este fire nenăscută... Când vorbim despre nenaştere, nu avem în vedere numai o noţiune omenească potrivit căreia trebuie sa-L preaslăvim pe Dumnezeu. Şi în acest fel ne împlinim datoria cea mai însemnată, aceea de a mărturisi că Dumnezeu este *ceea ce este*. Căci cele ce sunt grăite în chip conceptual îşi au existenţa numai în rostire, apoi se risipesc odată cu glasul"[157].

În concepţia sa, Dumnezeu este mărturisit ca *Cel ce este*, limbajul ontologizant opunându-se clar noţiunii de Treime. Spre deosebire de Arie, Eunomiu afirmă că Hristos a fost adoptat ca Fiu al lui Dumnezeu de la început şi nu ca răsplată pentru virtuţile Sale. Ereticului din Cyzic îi părea imposibil să înţeleagă aspectul paternal al lui Dumnezeu-Tatăl, expus de Iisus în Evanghelie, refuzând să accepte modul în care Dumnezeu era implicat în împărtăşirea fiinţei Sale. Neadmiţând naşterea Fiului din Tatăl, pe care o considera cauză a devenirii şi a schimbării fiinţei dumnezeieşti, Eunomiu ajungea la concepţia că „Tatăl este creatorul tuturor, chiar şi al Fiului, Căruia Îi comunică puterea Sa creatoare, fără a-L face totodată să participe la substanţa Sa. În felul acesta, Fiul este *anomios* (deosebit) de Tatăl; teologia lui Eunomiu este cu adevărat anomeism"[158]. Conform acestei concepţii, în Dumnezeu există doar o singură Fiinţă (substanţă) supremă care se opune tuturor lucrurilor prin simplitatea ei. Substanţa aceasta, pe care o numea Fiinţa nenăscută (*ἀγεννησία*), este absolut inteligibilă. O astfel de caracterizare la adresa lui Dumnezeu, implică o neînţelegere cu privire la sustenabilitatea celor două principii cu referinţă la Dumnezeu, şi anume, unitatea, cu referinţă precisă la natura Sa, iar pe de altă parte productivitatea divină, proprie persoanei Tatălui, care ipostaziază veşnic fiinţa Dumnezeirii în Fiul şi Duhul Sfânt, prin naştere şi purcedere. Astfel, tipul de unitate care

[156] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, traducere de Ovidiu Sferlea, Ed. Polirom, Iaşi, 2010, p. 49.
[157] Sfântul Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomiu*, I, 5-10, traducere de Dionisie (Policarp) Pârvuloiu, în volumul „*Părinţii Capadocieni*", Ed. Fundaţiei Academice „Axis", Bucureşti, 2009, pp. 499-500.
[158] M. Jourjou, *La doctrine des „Discours theologiques"*, în „Sources chretiennes", traducere de Paul Gallay şi Maurice Jourjou, Les Editions du Cerf, Paris, 1978, nr. 250, p. 32, apud Vasile Cristescu, *Persoanele trinitare şi comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Ed. Junimea, Iaşi, 2000, p. 34.

leagă natura divină de productivitatea Ipostasului-Cauză determină tipul de unitate care-L leagă pe Tatăl de Fiul, după Eunomiu aceasta fiind doar o unire morală.

Tributar gândirii filosofice greceşti, plecând de la faptul că în limba greacă se folosesc mai multe forme verbale pentru a desemna actul aducerii la existenţă, şi anume, în planul biologic pentru a reda actul naşterii sau al procreerii se foloseşte verbul *γεννάω*, apoi în plan artistic pentru a desemna activitatea creatoare concretizată într-o operă de artă se foloseşte termenul *ποίημα*, derivat al verbului *ποιέω*, şi confundând planul veşnic cu cel creat, Eunomiu admitea că naşterea Fiului nu a vut loc în natura dumnezeiască, ci Fiul a fost produs de Tatăl, în timp, care I-a dat puterea de a crea, şi prin care El se aseamănă Tatălui. Astfel, supus unui act productiv temporal, Tatăl devine un Dumnezeu nedeplin care devine Tată, răsturnându-se astfel consensul teologic al Părinţilor niceeni, care la unison mărturiseau că Dumnezeu este din veşnicie Tatăl Fiului, fiind desăvârşit. Prin introducerea temporalităţii în Dumnezeu, s-a marcat astfel trecerea de la *Fiinţa Nenăscută*, la *fiinţa secundă*, iar mai apoi la *fiinţa terţă*. Ca orice naştere, şi naşterea Fiului, fiind înglobată în planul creat, trebuie să aibă un început, şi prin urmare, un sfârşit. În plus, întrucât are un început şi un sfârşit, Fiul nu poate fi asemenea Tatălui. Din această pricină, nu se poate vorbi în cazul Fiului nici de *ὁμοούσιος* (de aceeaşi fiinţă) şi nici de *ὁμοιούσιος* (asemănător după fiinţă). Pentru ca acela care este născut să se asemene Celui nenăscut în esenţă, trebuie să înceteze a mai fi născut. Iar dacă Tatăl şi Fiul trebuie să fie egali, atunci şi Fiul trebuie să fie nenăscut, ceea ce ar fi, susţinea Eunomiu, împotriva învăţăturii despre generare şi subordonare, o astfel de generare sau naştere fiind imposibilă.

Dumnezeu, lipsit fiind de obârşie, este superior Fiului născut şi Duhului purces, rangul demnităţii ontologice fiind înţeles în funcţie de prezenţa sau absenţa unei relaţii generatoare. Căci ce oare ar putea Absolutul nenăscut să-I dea Celui născut dacă nu ceea ce este nenăscut? Ori, dacă, aşa cum învaţă Biserica, Fiul, Care este născut, ar fi de aceeaşi esenţă cu Tatăl care naşte, atunci ar trebui să existe în Dumnezeu un element nenăscut şi unul născut. Esenţa Tatălui şi esenţa Fiului trebuie să fie cu desăvârşire asemănătoare. Iar după cum esenţa Lor este neasemănătoare, tot aşa este şi cunoaşterea Lor. Fiecare se cunoaşte aşa cum este şi nu ca celălalt. Unul se cunoaşte pe Sine ca nenăscut, iar celălalt ca născut.

Prin urmare, nefiind părtaş în niciun fel la fiinţa Tatălui, care este atunci relaţia Fiului cu Dumnezeu şi cui Îi datorează El originea Sa? Eunomiu răspunde la această întrebare făcând distincţia între

esenţa sau fiinţa lui Dumnezeu (*οὐσία*) şi energia (*ἐνέργεια*) sau puterea Sa. Întrucât fiinţei divine nu i se poate atribui mişcarea şi autocomunicarea, activitatea de chemare la existenţă din nimic a tot ceea ce există trebuie atribuită energiei divine concepută ca ceva separat de dumnezeire. Dumnezeu poate fi numit Tată numai în virtutea acestei energii, deoarece tot ceea ce există, a venit la existenţă prin această energie. *Energia primă*, numită Tată, are un statut cu totul special, ea neputând fi comparată cu nici una din energiile care îi urmează. „Potrivit lui Eunomiu, natura divină are o singură energie, iar aceasta este subordonată şi exterioară naturii fiinţei prime"[159].

Între făpturile create de această energie, primul loc îl ocupă Fiul, care devine instrumentul creator al lumii; în această privinţă se poate spune că Fiul este asemenea Tatălui. Mai exact spus, Fiul este asemenea energiei Tatălui, în măsura în care El I-a oferit demnitatea dumnezeiască a puterii creatoare. În aceasta constă şi deosebirea dintre Fiul şi celelalte făpturi. El a fost născut (în sensul de creat) de Tatăl prin voinţa Sa, ca fiinţă unică, prima şi cea mai desăvârşită dintre toate fiinţele, ca instrument creator pentru tot ceea ce există. Dumnezeu, L-a creat în chip nemijlocit, în timp ce toate celalate făpturi sunt create mijlocit prin El, prin Fiul. Această învăţătură introduce un element dual în natura lui Dumnezeu, întrucât face deosebire între fiinţa şi voinţa Sa, prima fiind infinită şi absolută, iar a doua finită şi mărginită la obiectele finite. Printre făpturile create de Fiul, prima este Duhul Sfânt, ca instrument de sfinţire a sufletelor. Referitor la subordonarea Fiului faţă de Tatăl şi a Duhului Sfânt faţă de Fiul, ereticul anomian aprecia: „Fiul este subordonat lui Dumnezeu Tatăl, iar Duhul Sfânt la rândul Său, este în mod clar subordonat lui Hristos... Prin El (Fiul), Dumnezeu-Tatăl L-a făcut pe Duhul Sfânt"[160]. Credinţa cea adevărata nu constă în invocarea numelor sfinte, nici în ritualuri şi simboluri, ci în exactitatea învăţăturii[161].

Întreaga doctrină a lui Eunomie se observă în *Crezul* acestuia, o mărturisire simplă, prezentată succint în numai trei propoziţii: „Credem în Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul, din care provin toate, şi în Unul-Născut, Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu Cuvântul, Domnul

[159] Antony Meredith, *Studies in the Contra Eunomium of Gregory of Nyssa*, Oxford, 1972, p. 95.
[160] Eunomiu de Cyzic, *Apologia* 27, 28, colecţia „Sources chretiennes", vol. 305, pp. 293, 297.
[161] Sfântul Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomiu*, I, 1-5, traducere de Dionisie (Policarp) Pârvuloiu, pp. 339-341.

nostru Iisus Hristos, prin care sunt toate, şi în unul Duhul Sfânt, Mângâietorul, în care se dă fiecărui sfânt o parte din harul conform cu măsura pentru binele comun"[162]. Idealul creştin era atins prin credinţa survenită în urma cunoaşterii, aşa cum reiese din textul de la Ioan 17, 3: Şi aceasta este viaţa veşnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis". Eunomiu interpreta acest text într-o manieră originală, a cunoaşte însemnând a cunoaşte pe cale conceptuală. Erau urmărite două aspecte: primul enunţa condiţia fundamentală a mântuirii, iar cel de-al doilea sublinia caracterul singular al lui Dumnezeu. Viaţa veşnică însemna aşadar *a cunoaşte* (a şti) că Dumnezeu cel nenăscut este singurul Dumnezeu cu adevărat. Prin această poziţie, îndemna la indiferenţă faţă de cultul şi practica Bisericii[163], nemaifiind nevoie de pocăinţă, Euharistie, practicarea virtuţilor creştine, ci doar de acrivia doctrinară şi practica dialectică.

E important de amintit că lui Eunomiu îi este atribuită modificarea săvârşirii Tainei Botezului, el botezând printr-o singură afundare, fără a mai rosti formula clasică din Evanghelie, temeiul scripturistic de bază privind practica Bisericii „în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" (Matei 28, 19), ci schimbând-o cu formula: „în numele Demiurgului şi al Creatorului şi al Celui ce este nu numai Tatăl Celui Unul-Născut, ci şi Dumnezeu al Său"[164]. Relatările despre botezul practicat de eunomieni sunt oarecum neclare. Istoricul bisericesc Sozomen susţinea că Eunomiu practica botezul printr-o singură afundare, „întru moartea Domnului" (cf. Romani 6, 23)[165], în timp ce Sfântul Epifanie de Salamina ne spune despre el că „rebotează pe cei deja rebotezaţi, nu numai pe cei care vin de la ortodocşi sau celelalte erezii, fracţiuni, ci şi pe cei care vin de la arienii înşişi, dar îi botează în numele lui Dumnezeu celui necreat, în numele Fiului celui creat şi în numele Duhului celui sfinţitor şi creat de Fiul cel creat"[166]. Pentru aceasta, prin canonul 7, Sinodul al II-lea Ecumenic a specificat cele privitoare la primirea ereticilor eunomieni în Biserică: „Iar pe eunomieni, pe cei ce botează cu o singură afundare, şi pe montanişti, adică pe cei ce se numesc aici

[162] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, traducere de Ovidiu Sferlea, p. 49.
[163] Remus Rus, *op. cit.*, p. 335.
[164] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, III, (PG XLV, 961).
[165] Sozomen, *Istoria bisericească*, VI, 26, (PG LXVII, 1365B).
[166] Epifanie, *Adversus Haereses*, 76, *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 37, Liepzig, Hinrichs Verlag, 1933, p. 414, apud. Pr. Prof. I. Rămureanu, în „Studii Teologice", nr. 1-2/1977, p. 15, n. 1.

frigieni, şi pe sabelieni, care învaţă că Fiul este tot una cu Tatăl, şi care fac şi alte oarecare lucruri de neîndurat, şi pe toate celelalte erezii, pe toţi care dintre aceştia doresc să se adauge ortodoxiei, îi primim ca pe elini (păgâni): şi în prima zi îi cercetăm, a doua zi catehizăm, iar a treia zi le facem lepădările de Satana, suflând asupra lor de trei ori în faţă şi în urechi şi astfel îi catehizăm şi facem să petreacă timp îndelungat în Biserică şi să asculte Scripturile şi atunci îi botezăm"[167]. La fel şi canonul 8, precizează că „cei botezaţi printr-o singură afundare, eunomienii, sabelienii şi frigienii, să fie primiţi ca elinii (păgânii)"[168].

Eunomiu a dezvoltat „o triadologie şi o ontogeneză apropiate, în anumite privinţe de neoplatonism. În vârful ierarhiei fiinţelor, se află substanţa supremă, Cel nenăscut. Energia care emană din această primă substanţă generează o lucrare: Fiul. Această a doua substanţă generează la rândul său, graţie unei energii proporţionale cu natura sa, o altă lucrare: Duhul. Fiecare din aceste substanţe posedă una sau mai multe energii proprii şi un nume care le exprimă în mod adecvat natura"[169]. Prima natură (substanţă), conform doctrinei eunomiene, constituie deci principiul existenţei, celelalte două având fiinţă numai prin participare, într-o măsură inferioară şi parţială. Această ontologie scalară, potrivit căreia fiinţele se ordonează ierarhic, contravine teologiei Sinodului de la Niceea.

Fiinţa Tatălui, în abordarea lui Eunomiu, este nu numai nenăscută ci şi un *πρωτοτόκος* (primul născător), Fiul fiind prima creatură, având un început în timp. Datorită faptului că timpul este introdus prin naştere, în Dumnezeu este introdusă succesiunea, Nenăscutul fiind primul, iar Născutul al doilea. De aceea, Ei nu pot avea o fiinţă comună, identică. Neînţelegând modurile personale de dobândire a fiinţei dumnezeieşti, mai precis, paternitatea şi filiaţia, ereticul din Cyzic se împotrivea consubstanţialităţii Fiului cu Tatăl, având ca argument simplitatea lui Dumnezeu, Care nu poate exista ca Nenăscut şi Născut în acelaşi timp. Vorbim despre o teză ariană pe care acesta o preia în întregime. Deşi s-a inspirat fără îndoială din

[167] Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1992, p. 71.
[168] *Ibidem*, p. 72.
[169] M. van Parys, *Gregoire de Nysse, Refutation de la Profession de foi d'Eunome, Introduction, traduction et index, II Commentaire*, Teză de doctorat, Universitatea din Paris, 1968, p. 80, apud. Bernard Pottier, *Hristologia anomeană a lui Eunomiu de Cyzic, adversarul Sfântului Grigorie de Nyssa*, traducere de Daniela Cârstea, în lucrarea „*Hristos*", Colecţia „Sfinţii Părinţi pe înţelesul tuturor", Ed. Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 90.

Arie şi Aetie, Eunomiu a dat totuşi dovadă de originalitate în explicarea raportului dintre Cel Nenăscut şi Fiul-Creatură. Astfel între Cel Nenăscut şi Întâiul-Creat există o natură intermediară. Tatăl nu este Cel Nenăscut, nici o persoană a Dumnezeirii, ci o simplă energie a Celui Nenăscut, care Îl generează pe Fiul, care la rândul Lui Îl va genera pe Sfântul Duh. Cu alte cuvinte, Fiul nu se află în relaţie directă cu fiinţa Dumnezeirii, ci este produsul unei energii exterioare, derivate din fiinţă. Fiul este născut din voinţa Tatălui. Voinţa divină şi energia fiind identice, legătura dintre Fiul şi Cel Nenăscut este mediată de voinţă. Potrivit logicii lui Eunomiu, a vorbi despre asemănarea dintre Tatăl şi Fiul ar fi lipsit de sens, pentru că s-ar compara o energie cu lucrarea sa. Prin procesiunea mijlocită de energii a naturilor una din cealaltă, Eunomiu prezintă un sistem emanaţionist, însă prin transcendenţa pe care o desprinde de procesul emanaţiei, încearcă să acorde o importanţă noţiunii de creaţie, aşa cum ne-a fost descoperită.

Învăţătura sa cunoaşte trei aspecte: Dumnezeu, energiile şi limbajul uman. Numele au o fiinţă şi reprezintă fiinţa într-o măsură egală cu lucrurile. Fiecărui lucru îi corespunde un nume care îi este propriu. Cunoaşterea numelui înseamnă cunoaşterea în sine a lucrului. În lucrarea *Apologia*, Eunomiu dezvoltă această idee într-o manieră succintă: „Nu putem crede că substanţa (*οὐσία*) este un lucru, iar obiectul semnificat (*τό σεμαινόμενον*) un alt lucru. Ci ea este subiectul (*ὑπόστασις*) pe care îl semnifică numele, căci denumirea numeşte într-adevăr substanţa"[170]. Tatăl, ca energie, acţionează pe două planuri: pe de-o parte crează lucrurile, iar pe de altă parte atribuie numele aferente acestora. Există o mişcare succesivă a fiinţei, care, progresiv, acţionează prin energii, concretizate faptic prin lucrări. Legătura strânsă dintre fiinţă, enrgii şi lucrări rezidă din faptul că energiile sunt circumscrise de lucrări, iar lucrările exprimate prin energii, acestea din urmă fiind cântărite în funcţie de rangul lucrurilor[171]. Schematic vorbind, reiese următoarea formulă: Fiinţă→Energie→Lucrare. Energia în sine reprezintă doar o parte a fiinţei generatoare, iar dacă principiul se aplică în cazul Fiului, aşa cum reiese din spusele lui Eunomiu, rezultă în mod cert inferioritatea Fiului în raport cu Tatăl. Datorită faptului că Dumnezeu dă nume în timp ce crează, măreţia Sa nu vizează doar aspectul creator, ci şi pe cel al numirii făpturilor şi lucrurilor zidite, realizându-se astfel

[170] Bernard Pottier, *Hristologia anomeană a lui Eunomiu de Cyzic, adversarul Sfântului Grigorie de Nyssa*, traducere de Daniela Cârstea, în lucrarea „*Hristos*", Colecţia „Sfinţii Părinţi pe înţelesul tuturor", Ed. Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 97.
[171] *Ibidem*, p. 98.

simbioza perfectă dintre nume şi lucru. În concluzie, numirile divine sunt puncte de referinţă la însăşi lucrurile denumite.

Superior oricărui nume, neavând nicio tangenţă cu ceva exterior, creat sau mărginit, este numele propriu al lui Dumnezeu, şi anume: Nenaştere (*ἀγεννησία*). Datorită simplităţii Sale, care reiese din numele Său, Dumnezeu poate fi cunoscut. Ca şi mentorul său Aetiu, Eunomiu, în privinţa numelor divine, încerca să corecteze Scripturile, numindu-L pe Dumnezeu Nenăscut, pe Fiul, Unul-Născut, iar pe Duhul Sfânt, Mângâietorul. Privitor la tema cognoscibilităţii lui Dumnezeu, Eunomiu se desparte de Arie, în opinia căruia Dumnezeu nu poate fi cunoscut nici chiar de Cuvântul Său. Se simte în gândirea eunomiană, o mai mare influenţă a sistemului filosofic aristotelian, decât cel neoplatonic[172]. Prin urmare, Dumnezeu nu ştie despre propria Sa esenţă mai mult decât ştim noi despre aceasta. Aceasta nu Îi este cunoscută Lui mai mult, iar nouă mai puţin. Ceea ce ştim noi despre ea, acelaşi lucru îl ştie şi El. Şi iarăşi, ceea ce ştie El, acelaşi lucru, fără deosebire, se găseşte şi în legătura dintre nume şi reprezentarea lor materială în formă concretă. Acest fapt se datorează energiilor generatoare de viaţă; doar în cazul lui Dumnezeu legătura dintre numele Său şi Sine este necauzată. „Această legătură indisolubilă, care implică o cunoaştere deopotrivă a naturii şi a numirii ei, este percepută prin *psysike ennoia* (cunoaşterea înnăscută), graţie noţiunii naturale dăruită subiectului cunoscător, de Dumnezeu Însuşi: «El a sădit numele în sufletele noastre» (apud *Contra Eunomium*, II, 196, 411). Având, prin urmare, germenii acestei cunoaşteri înnăscute, sufletele noastre sunt capabile de cunoaştere – o înzestrare atribuită Proniei divine (cf. *Contra Eunomium* II, 196, 411). Pe lângă această cale obişnuită de transmitere a numelor, ar mai putea exista şi una excepţională, cea a inspiraţiei divine directe, care i-a comunicat probabil lui Eunomiu, numele lui Dumnezeu (cf. *Contra Eunomium*, II, 158). Deci, potrivit lui Eunomiu, orice om inteligent şi inspirat sesizează corespondenţa reciprocă dintre lucruri şi numele lor, iar evidenţa acestei legături, luminează cunoaşterea lucrului şi semnificaţia numelui său"[173].

O mare dilemă pentru Eunomiu o reprezenta tâlcuirea corectă a apelativului Tată, folosit în limbajul Evangheliilor de Mântuitorul Hristos. Rezolvarea ei o aflăm la Sfântul Grigorie Teologul, care le răspunde eunomienilor: „Tatăl, zic ei (eunomienii), e un nume de

[172] D. I. Balas, *Metousia Theou, Man's participaton in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Herder, Roma, 1996, nr. 13, pp. 25-26, apud Bernard Pottier, *op. cit.*, p. 100.
[173] Bernard Pottier, *op. cit.*, p. 101.

fiinţă sau de lucrare? Şi ei socotesc că ne leagă prin amândouă. De vom zice că e nume de fiinţă, vom admite că Fiul este de altă fiinţă, deoarece fiinţa lui Dumnezeu este una, iar aceasta a avut-o în posesie după ei, Tatăl. Iar de vom zice că e nume de lucrare, vom mărturisi că Fiul este creatură, nu născut... amintind pe cea de-a treia ca mai adevărată: că Tatăl nu e nici nume de fiinţă, o deşteptăilor, nici de lucrare, ci de relaţie, un nume care arată cum e Tatăl faţă de Fiul şi Fiul faţă de Tatăl"[174].

Şi totuşi cum s-ar putea oare înţelege paternitatea divină? Dar filiaţia? Sub ce formă comunică sau împărtăşeşte Dumnezeu fiinţa Sa? Erau întrebări care-l frământau pe ereticul anomian şi la care căuta răspunsuri: „Sub povăţuirea lui Eunomie, arienii s-au dovedit incapabili să accepte radicalitatea teologico-metafizică a Crezului de la Niceea. O înţelegere ontică a lui Dumnezeu plasează «Fiinţa cea mai înaltă şi primă» gândită simultan ca natură separată şi individualitate ireductibilă, deasupra planului fiinţei create. Ca atare, diferenţa ipostatică dintre Tatăl şi Fiul presupune, o distanţă sau chiar o prăpastie ontologică"[175]. Astfel Fiul este o creatură, dar o creatură unică în felul ei. Diferenţa ontologică dintre Dumnezeu şi Fiul Său îl determină pe Eunomiu să înţeleagă fiinţa lui Dumnezeu într-un plan aflat la polul opus fiinţei Fiului şi mai apoi celei a Duhului Sfânt, care este plasat în urma Fiului, fiind subordonat Acestuia. „Trecând sub tăcere numele Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, Eunomiu spune: «fiinţa cea mai înaltă şi atotstăpânitoare» în loc de Tatăl, în loc de Fiul «cea care există datorită aceleia, dar are după ea întâietate asupra tuturor celorlalte», iar în loc de Duhul Sfânt «cea care nu este coordonată niciuneia din acestea, ci este subordonată amândorura»"[176].

Erezia lui Eunomiu se aseamănă izbitor de mult cu concepţia antitrinitară a lui Pavel de Samosata. Acesta din urmă, vedea în Fiul şi Duhul Sfânt doar puteri impersoanale ale lui Dumnezeu, prin care intervenea în creaţie. La Eunomiu, după cum se observă, Ipostasurile dumnezeieşti sunt când energii nepersonalizate, lucrări ale Fiinţei (singura considerată a fi Dumnezeu) în planul iconomic, când realităţi personale. Numai Dumnezeu este fără început (*ἄναρχος*), Fiul are un început care îi este propriu şi străin de existenţa vreunei alte făpturi. Existenţa se succede regresiv, Tatăl, Cuvântul, Duhul, îngerii,

[174] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice,* III, 16, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 64.
[175] Mihail Neamţu, Studiu introductiv la *Sfântul Grigorie de Nyssa, Împotriva lui Eunomie*, traducere de Ovidiu Sferlea, p. 64.
[176] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, traducere de Ovidiu Sferlea, p. 64.

oamenii, totul se desfăşoară sub auspiciul subordonării. Pentru Eunomiu, a nu a avea început nu coincide cu a nu fi fără de sfârşit. Primul termen îl referă la Dumnezeu cel Nenăscut. Obsedat de filosofia platoniciană şi tributar ideilor lui Arie, Eunomiu îl considera pe Fiul drept Demiurgul, Creatorul lumii, fiind la rândul Lui adus la existenţă cu scopul de a crea: „În scopul întemeierii fiinţelor, I s-a încredinţat de către Tatăl crearea tuturor celor văzute şi nevăzute şi pronierea celor aduse la fiinţă, căci puterea de care se împărtăşise în ceruri Îi era suficientă pentru generarea fiinţelor care urmau să fie create. Prin urmare Fiul este un fel de artizan în slujba lui Dumnezeu; pentru acelaşi motiv se poate recunoaşte din aceste cuvinte: «Mă înalţ la Tatăl Meu şi la Tatăl vostru, la Dumnezeul Meu şi Dumnezeul vostru» (Ioan 29, 17), că şi Fiul este robul lui Dumnezeu"[177].

De vreme ce pentru ortodocşi, Tatăl este Persoana care ipostaziază fiinţa Dumnezeirii în Fiul prin naştere iar în Duhul prin purcedere, ambele Persoane divine fiind de aceeaşi natură cu Tatăl, pentru Eunomiu, Cel Nenăscut este unicul Dumnezeu, Tatăl fiind diferit de Acesta. Tatăl este energia divină, aparţinătoare Celui Nenăscut, care-L creează pe Fiul. Aşadar, Tatăl nu are aşadar nici natură divină, nici ipostas propriu. Dialectica eunomiană, subtilă dealtfel, a încercat o oarecare reconciliere între arianism şi învăţătura cea dreaptă a Ortodoxiei, prin intermediul unei distincţii între omonimie şi sinonimie. Dar până la un punct, când eunomienii subordonează total pe Fiul şi pe Duhul Sfânt Tatălui, sfâşiind *Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită*. Tocmai de aceea, datorită pericolului gândirii eunomiene pentru Biserica secolului al IV-lea, Părinţii capadocieni au lansat o serie de acţiuni combatante la adresa hulitorului Eunomiu şi a adepţilor săi.

[177] Bernard Pottier, *op. cit.*, pp. 111-112.

ASPECTE BIOGRAFICE ALE SFÂNTULUI IOAN SCĂRARUL

de pr. asist. univ. dr. Dragos Debucean

ABSTRACT

The Christian literature mentions Saint John with different names. Thus, he is known as John Sinaites, John of the Ladder, John Climacus and even as John Scholasticus. It is obvious that each one of these names refers to a specific aspect from his life, some even refer to the great writing he left behind to Christianity.

Although enough facts and information are known about most of the Church Fathers so as to enable the closest possible recomposition of their biography, the historical and chronological details about Saint John of the Ladder are few and very vague. Just as in the case of most of the Church Fathers, the theological historiographers tried to recompose the life of Saint John of the Ladder. Thus, three major documentation sources were used in order to gather biographical information: the description made by John from Raithu, a compilation of some events from the life of John Sinaites written by an anonymous author and the writing *Different stories about the Church Fathers from Sinai* written by the monk Anastasius.

These three biographical sources did not make it possible for the historiographers to clearly determine the biographical dates of Saint John of the Ladder. We could even say that there are three theories with respect to this controversial subject. A first theory, which is also the oldest and which was generated by V. Benesevic, mentions the years 525 and 600 as the period in which Saint John lived. The next theory, also supported by F. Nau, says that Saint John was born around 579 and died in 649. These two theories are followed by a third theory but which forces a little bit the limits of historical interpretation and states that Saint John of the Ladder was born in 550, worked as a lawyer, was married and died in the first half of the seventh century.

The fact that three different theories with respect to the biographical aspect of Saint John of the Ladder have been generated shows that the number and accuracy of historical information does not meet a minimum necessary to exactly determine the historical period in which he lived. But the fact that there are so many biographical variants, each supported by an impressive number of arguments, also shows the interest of the theological historiographers for Saint John of the Ladder.

La fel ca şi în situaţia altor Sfinţi Părinţi, Sfântul Ioan Scărarul are o biografie greu de reconstituit. Acest fapt se datorează atât puţinelor lucrări care vorbesc despre viaţa lui, cât şi lipsei acestora de exactitate şi de repere istorice şi cronologice.

Sfântul Ioan Scărarul apare în literatura religioasă cu numeroase apelative, care descriu parţial anumite aspecte ale vieţii sale. Astfel că apelativul de Scărarul, sau Ioan al Scării, şi l-a primit în urma marelui impact şi a marii răspândiri pe care a avut-o scrierea care l-a şi consacrat, *Scara Raiului*. El mai apare şi cu apelativul de Sinaitul, după numele Muntelui Sinai, unde şi-a dus cea mai mare parte a vieţii în post şi rugăciune. O altă formulă onomastică, după care poate fi regăsit în literatura de specialitate, este şi cea de Ioan Climacul sau Ioan Climax, apelativ care sugerează caracterul ascendent duhovnicesc pe care îl are scrierea sa. Nu în ultimul rând, Sfântul Ioan mai apare şi cu apelativul de Scolasticul. În ceea ce priveşte acest apelativ, în studiile de specialitate s-au emis două explicaţii potenţiale. Prima explicaţie apare datorită faptului că în acea perioadă denumirea de scolastic definea calitatea de avocat, pe care autorul *Scării raiului* ar fi primit-o, pentru că titulatura de scolastic în perioada respectivă denumea şi persoanele care aveau funcţia de avocat, ce era sinonim şi cu termul de retor[178], dar de asemenea termenul de scolastic mai denumea şi calitatea de erudit a unei persoane[179]. Dar în cele mai multe cazuri denumirea de scolastic dată autorului Scării este recunoscută în majoritatea cazurilor ca fiind un apelativ care desemna extraordinara pregătire intelectuală pe care o poseda. Această explicaţie este demonstrată şi de maniera în care a fost redactată *Scara raiului*. De asemenea, vastele şi profundele lecturi teologice pe care le-a asimilat reies din numeroasele referiri la Scriptură şi la scrierile Părinţilor Bisericeşti[180].

---

178 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. introd. şi note de mitropolit Nicolae Corneanu, ediţia a VII-a, Ed. Învierea, Timişoara, 2008, p. 19 (În continuare va fi citat: Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p.).

179 I. M. Ielciu, *Trepte de virtuţi spre cer. Urcuşul omului spre Dumnezeu în viziunea Sfântului Ioan Scărarul*, Ed. Universităţii „Lucian Blaga", Sibiu, 2006, p. 9.

180 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 12. *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi*, vol. IX, trad. introd. şi note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R, Bucureşti, 1980, p. 5 (În continuare va fi citat: *Filocalia*, vol. IX, p.) . I. M. Ielciu, *Op. cit.*, p. 7. Sfântul Ioann Scărariul, *Scara*, tălmăcită din limba elinească de Veniamin Costache Mitropolitul Moldovei, la anul de la Hristos 1814, Ed. Predania, Bucureşti, 2008, p. 15. J. Chryssavgis, *Sfântul Ioan Scărarul. De la Pustia egipteană la Muntele Sinaiului*, trad. Gheorghe Fedorovici, Ed. Sofia, Bucureşti, 2005, p. 33.

Ca surse biografice pentru viaţa şi activitatea Sfântului Ioan Scărarul există scurta descriere a monahului Ioan al Raithului, pe care o regăsim tradusă la începutul *Scării raiului*. Acest monah îşi trage numele după mănăstirea unde a vieţuit şi care se afla aşezată în zona Raitului. Regiunea se găseşte în zona străbătută astăzi de către canalul Suez, la o depărtare de apoximativ 30 km sud-est de mănăstirea Sinai. Ca urmare, nu este de mirare că între monahii celor două mănăstirii existau legături strânse de prietenie, sau momente în care aceştia îşi împărtăşeau experienţele duhovniceşti. Cu toate că monahul Daniil Raiteanul lasă impresia că l-a cunoscut personal pe Sfântul Ioan Scărarul, totuşi în ciuda acestui fapt el nu oferă prea multe informaţii biografice şi nici nu precizează vreun reper istoric, pentru o mai uşoară localizare temporară, lucrarea lui asemănându-se mai mult cu un panegiric[181]. În schimb, folosind numeroase citate biblice, îl compară pe Sfântul Ioan Scărarul cu dreptul Moise al Vechiului Testament, pentru că şi Avva Ioan, tot în preajma muntelui Sinai a primit de la Dumnezeu şi a oferit oamenilor, tablele cele duhovniceşti, prin care aceştia să se apropie de cer şi de mântuire[182].

O altă sursă biografică, pe care o regăsim, la fel ca şi pe prima, în legătură strânsă cu traducerea *Scării raiului,* este o povestire care se prezintă sub forma unei înşiruiri de evenimente şi întâmplări, petrecute în viaţa Sfântului Ioan Scărarul. Autorul acestei scrieri nu ne este cunoscut, dar la fel ca şi monahul din mănăstirea Raitului, oferă prea puţine informaţii legate de originea Sfântului şi de perioada istorică exactă în care acesta a trăit.

O a treia sursă biografică, în care se pot găsi elemente referitoare la viaţa Sfântului Ioan Scărarul, este opera monahului Anastasie, intitulată *Feluritele povestiri despre Sfinţii Părinţi din Sinai*[183]. Despre monahul Anastasie se ştie că a trăit sub îndrumarea lui Avva Epifanie, împreună cu Cosman Armeanul. Prima parte a vieţii sale monahale a dus-o la Maloha, la 40 de mile de Sinai, mai apoi mutându-se la Gudda, aflat la numai 15 mile de muntele amintit. Conform datelor avute despre monahul Anastasie, se ştie că acesta a intrat în viaţa monahală odată cu avva Ştefan Cipriotul, la moartea

---

181 S. Rabois–Bousquet et S. Salaville, *S. Jean Climaque*, în „Echos d'Orient", an. XXVI, nr. 132, octombrie-decembrie, 1923, p. 441.

182 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 89-93. *Filocalia*, vol. IX, p. 31-37. Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 10.

183 F. Nau, *Le texte grec des recits du moine Anastase sur les saints peres de Sinai*, în „Oriens Christianus", Roma-Leipzig, an. II, nr. 1, 1902, p. 58–89.

căruia a şi participat. De asemenea, el l-a văzut pe Ioan Savaitul şi l-a cunoscut pe Ioan Scărarul, care i-a fost şi egumen. Lucrarea monahului Anastasie a fost redactată după anul 650, aşa cum reiese din capitolul al XXIX-lea al lucrării sale[184]. Deşi în scrierea sa nu sunt menţionate numele de Ioan Scărarul, sau Ioan Scolasticul, el foloseşte totuşi expresia de „egumenul nostru Ioan", care apare în mai multe rânduri în opera sa. Ceea ce atrage atenţia, este faptul că majoritatea evenimentelor în care apare implicat egumenul Ioan sunt asemănătoare şi în unele cazuri chiar identice cu cele relatate în biografia oferită de Daniil al Raitului şi cealaltă scrierea biografică însoţitoare, al cărei autor a rămas necunoscut. Din această suprapunere de texte rezultă identificarea egumenului Ioan din scrierea monahului Anastasie cu persoana Sfântului Ioan Scărarul[185]. Astfel că datele oferite de cele trei surse biografice, împreună cu unele indicii regăsite în *Scara raiului,* pot conduce la o creionare a vieţii Sfântului Ioan Sinaitul. Cu toate acestea, datorită numeroaselor elemente cu caracter vag şi greu de decriptat, au apărut mai multe interpretări ale acestor date şi, în consecinţă, mai multe datări diferite, referitoare la viaţa Sfântului.

Conform I.P.S. Nicolae Corneanu, nu se cunosc date precise referitoare la primii ani ai vieţii Sfântului Ioan Scărarul, aşa cum reiese şi din descrierea pe care a lăsat-o Daniil al Raitului. Dar conform celor scrise de Meletie, Arhiepiscopul Atenei, în *Istoria Bisericească*, Sfântul Ioan Scărarul s-ar fi născut în Palestina, informaţie pe care o transmit şi Veniamin Costache, Dumitru Stăniloae şi Ioan Mircea Ielciu[186]. Aceleaşi date referitoare la locul naşterii Sfântului ne sunt oferite şi de către Eugen Munteanu, care afirmă că părinţii Sfântului Ioan ar fi Xenofont şi Maria[187]. Şi chiar

184 Idem, *Note sur la date de la mort de S. Jean Climaque*, în „Byzantinisches Zeitschrift", Leipzig, vol. XI, 1902, p. 35-36.

185 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 11-12.

186 Sfântul Ioann Scărariul, *Op. cit.*, p. 15. *Filocalia*, vol. IX, p. 5. I. M. Ielciu, *Op. cit.*, p. 7-8. T. Ciobaca, *Sfântul Ioan Scărarul – 1420 de ani de la naştere*, în T.R., Sibiu, 1998, nr. 11-12, p. 1. A. Vlasie, *O conferinţă. Cuprinsul scrierilor morale şi ascetice ale Sfinţilor: Vasile cel Mare, Efrem Sirul şi Ioan Scărarul, – cu resumat asupra biografiei lor*, în B.O.R., 1900, nr. 9, p. 877.

187 E. Munteanu în „Prefaţă" la *Leastviţa sau Scara raiului de Ioan Scărarul. Ediţie jubiliară dedicată Sfântului Ierarh Varlaam, Mitropolitul Moldovei, autorul traducerii*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2007, p. 17. Gh. Burcă, *La Duminica Sfântului Ioan Scărarul*, în M.M., 1978, nr. 3-4, p. 344. P. I.

dacă numele părinţilor nu apar menţionate în multe scrieri, totuşi datorită faptului că se presupune că ar fi urmat o serioasă pregătire intelectuală şi că o astfel de pregătire putea fi oferită numai de către cei mai înstăriţi, la mai mulţi teologi apare afirmaţia că Sfântul Ioan s-ar fi născut într-o familie nobilă[188]. Ceea ce se poate deduce însă din apelativul de scolasticul, cu care apare de multe ori, este faptul că în copilărie şi în prima parte a tinereţii sale a beneficiat de o solidă pregătire intelectuală[189], iar numeroasele comparaţii şi figuri de stil în care apar elemente marine ar sugera faptul că el însuşi ar fi trăit undeva la malul mării, la începutul vieţii sale[190].

La vârsta de 16 ani intră în viaţa monahală, sub îndrumarea avvei Martirie din muntele Sinai[191]. În ceea ce priveşte această informaţie, toţi scriitorii care s-au ocupat numai tangenţial sau în amănunt de viaţa Sfântului Ioan, sunt de acord în unanimitate. Dar în ceea ce priveşte mai departe viaţa acestuia, apar mai multe păreri. Astfel că în traducerile editate ale *Scării raiului* apar două variante legate de ceea ce urmează să se întâmple în viaţa Sfântului. Ca urmare, în traducerea I.P.S. Nicolae Corneanu, în biografia pe care o face Daniil al Raitului, precum şi la John Chryssavgis, apare că Sfântul Ioan ar fi fost în vârstă de 20 de ani când dascălul său duhovnicesc Martirie a murit, pentru că vârsta Sfântului Ioan ar fi fost trecută de 19 ani. Implicit, la această vârstă a intrat şi în viaţa monahală, pentru că avva Martirie ar fi fost cel în prezenţa căruia Sfântul Ioan Scăraraul ar fi depus voturile monahale. Şi de la această vârstă s-a retras într-o zonă pustie numită Thola, care se afla la aproximativ 5 mile de mănăstire, loc în care a rămas în singurătate timp de 40 de ani[192]. În variantele traduse de către Varlaam

David, *Din viaţa şi trăirea în Hristos a Sfântului Ioan Scărarul (Duminica a IV-a din Post)*, în M.B., 1971, nr. 4-6, p. 297-299.

188 Sfântul Ioann Scărariul, *Op. cit.*, p. 15. *Filocalia*, vol. IX, p. 5. J. Chryssavgis, *Op. cit.*, p. 33. Gh. Burcă, *Op. cit.*, p. 344.

189 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 12. *Filocalia*, vol. IX, p. 5. Sfântul Ioann Scărariul, *Op. cit.*, p. 15. I. M. Ielciu, *Op. cit.*, p. 7. J. Chryssavgis, *op. cit.*, p. 33.

190 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 12.

191 *Ibidem*, p. 89. *Ibidem*, p. 12. *Filocalia*, vol. IX, p. 5. E. Munteanu, *Op. cit.*, p. 17. Sfântul Ioann Scărariul, *Op. cit.*, p. 15. I. M. Ielciu, *Op. cit.*, p. 9. J. Chryssavgis, *Op. cit.*, p. 33. I. Băjău, *Sfântul Ioan Scărarul. Predică la Duminica a IV-a din Postul Mare*, în M.O., nr. 4-6, 1978, p. 326-328.

192 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 89. *Ibidem*, p. 12. G. Couilleau, *Jean Climaque (saint)*, în "Dictionnaire de Spiritualite. Ascetique et Mystique. Doctrine et Histoire", t. XI, Paris, 1972, col. 369-

mitropolitul Moldovei şi Dumitru Stăniloae, precum şi la Constantin Voicu şi Ioan Mircea Ielciu, această informaţie preluată din originalul grec apare sub un alt înţeles. Ioan a intrat la 16 ani în ucenicie, sub ascultarea lui avva Martirie, şi abia după 19-20 de ani de ucenicie, timp în care Sfântul Ioan Scărarul depune voturile monahale, avva Martirie moare, iar ucenicul său Ioan merge în Thola, unde rămâne 40 de ani.[193] Doar în varianta editată de Veniamin Costache, această informaţie parcă păstrează ambiguitatea textului original, lăsând loc interpretărilor: „Apoi după noa[o]sprezece anii ai vârstii sale, ca pre un sol şi sprijinitoriu către Împăratul cel de sus pre povăţuitoriul său înnainte trimiţindu-l, au eşit şi el spre măidanul cel de luptă al liniştii, având în mâini, ca pre nişte arme putearnice spre surparea întăririlor vrăjmaşilor, pre rugăciunile marelui său învăţătoriu"[194]. Iată cum textul original, destul de ambiguu şi greu de tradus, poate genera un decalaj de 20 de ani în stabilirea biografiei unui Sfânt.

Spuneam că Sfântul Ioan Sinaitul şi-a depus voturile monahale cât timp se afla încă sub îndrumarea avvei Martirie. După acest moment de trecere a Sfântului Ioan în rândul monahilor, cât avva Martirie încă mai trăia, trei monahi, Anastasie, Ioan Savaitul şi Strateghie, au recunoscut în ucenicul lui Martirie pe viitorul egumen al mănăstirii Sinaiului[195]. După moartea lui Martirie, Sfântul Ioan Sinaitul trece sub ascultarea şi îndrumarea lui Gheorghe Arsalaitul şi se retrage într-o peşteră în pustie, timp de 40 de ani, aşa cum am spus mai sus. Dar din cauză că în jurul lui se adunaseră mai mulţi pustnici, el se retrage şi mai mult, într-o peşteră şi mai îndepărtată. Aici, trăind

370. J. Chryssavgis, *Op. cit.*, p. 33. V. Vasilachi, *Mari duhovnici*, Ed. Tipografiei şi cărţilor bisericeşti, Bucureşti, 1947, p. 30-32. N. Corneanu, *Din viaţa sf. Ioan Scărarul*, în B.B., an VIII, nr. 12-13, 28 martie, 1948, p. 3-4.

193 *Leastviţa sau Scara raiului de Ioan Scărarul. Ediţie jubiliară dedicată Sfântului Ierarh Varlaam, Mitropolitul Moldovei, autorul traducerii*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2007, p. 52. *Filocalia*, vol. IX, p. 32. *Ibidem*, p. 5. C. Voicu, *Patrologie şi literatură postpatristică*, vol. III, Ed. Basillica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2010, p. 54-55. I. M. Ielciu, *Op. cit.*, p. 9. Gh. Burcă, *Op. cit.*, p. 344-345. I. M. Stoian, *Sfântul Ioan Sinaitul. („Scara desăvârşirii")*, în M.O., nr. 3-4, 1977, p. 227-228. M. Păcurariu, *Sfântul Ioan Scărarul*, în T.R., an 119, nr. 15-16, 15 aprilie, Sibiu, 1971, p. 4. C. Voicu, *Sfântul Ioan Scărarul*, în T.R., an 117, nr. 15-16, 15 aprilie, Sibiu, 1969, p. 2-3.

194 Sfântul Ioann Scărariul, *Op. cit.*, p. 22.

195 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 95. *Ibidem*, 12-13.

o viaţă aspră, a cunoscut experienţa plânsului, a vorbirii cu îngerii şi a rugăciunii, dar nu a fost ferit nici de aprigile ispitiri ale demonilor[196]. În timpul vieţuirii sale în pustie, Sfântul Ioan Sinaitul a primit şi numeroşi mireni, pe care i-a ajutat prin cuvintele sale vii şi prin sfaturile pe care le-a oferit. Mai mult decât atât, el a avut şi un ucenic pe nume Moise. Acestuia nu doar că i-a oferit învăţătura necesară pentru a-şi mântui sufletul, ci chiar ucenicul departe aflându-se, printr-un vis primit de la Dumnezeu, Sfântul Ioan l-a salvat de la moarte[197]. Tot în această perioadă lungă, cât a stat în pustie, Sfântul Ioan Scărarul a făcut şi o vizită de o lună unei mănăstiri din apropierea Alexandriei[198]. Mănăstirea era formată din două structuri separate, aflate la depărtare una de cealaltă. Astfel că în una se ducea viaţă de obşte, iar cealaltă era o mănăstire pentru penitenţi, cu un regim de viaţă deosebit de aspru. Din experienţa deosebită petrecută la această mănăstire, Sfântul Ioan Scărarul va introduce multe elemente şi în *Scara raiului*[199].

Sfântul Ioan Sinaitul a avut un mare impact pozitiv asupra oamenilor şi pelerinilor ce trăiau, sau pur şi simplu treceau prin preajma mănăstirii Sinaiului. În ciuda acestui fapt, totuşi s-au găsit şi câteva persoane invidioase pe Sfântul Ioan, dar care în final au sfârşit prin a veni să ceară iertare. În această perioadă, după 40 de ani de trăit în pustietate şi în austeritatea pe care o oferea peştera în care stătea, la rugăminţile monahilor din mănăstirea Sinaiului devine conducătorul acestei mănăstiri. În acest interval de timp, cât a fost la conducerea obştii de călugări de pe muntele Sinai, el a răspuns şi rugăminţii lui Ioan din Rait, de a scrie un îndrumar de vieţuire duhovnicească pentru monahi. Dar acest îndrumar se pare că a devenit la fel de important şi pentru mirenii de mai târziu, căci prin acesta ei reuşeau să urce spre cer asemenea îngerilor, care urcau pe scara din visul lui Iacob. Sfântul Ioan Sinaitul răspunde rugăminţii monahului Ioan din Rait, dar scrierea sa o întocmeşte în 30 de trepte, asemenea anilor pe care Mântuitorul i-a avut atunci când a început să propovăduiască în lume. Totuşi, după o perioadă în care a condus spre mântuire pe toţi din mănăstirea Sinaiului, Sfântul Ioan Scărarul se retrage de la conducerea acesteia şi îl lasă în urma sa pe fratele său Gheorghe, pentru ca el să meargă din nou în pustie. După nici 10 luni

196 *Ibidem*, p. 13.

197 *Ibidem*, p. 91-92. *Ibidem*, p. 13.

198 G. Couilleau, *Op. cit.*, col. 370.

199 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 13.

de la moartea Sfântului Ioan Scărarul, şi fratele să Gheorghe trece cu sufletul la cer[200].

Ca urmare a numeroaselor versiuni de datare biografică a Sfântului Ioan Sinaitul, au fost create şi câteva variante cronologice ale vieţii lui. Până nu de mult, se considera că Sfântul Ioan Scărarul aparţinea secolului al VI-lea. La această concluzie a ajuns V. Benesevic, atunci când a încercat să dateze un mozaic din muntele Sinai, ce reprezintă scena Schimbării la Faţă. În urma datării acestuia, V. Benesevic a generat o listă a stareţilor care au condus mănăstirea Sinai, după cum urmează: înainte de 552, Anastasie, apoi Gheorghe, mort în 552, urmat de Dulas, sub îndrumarea căruia a fost construită mănăstirea în 557, înainte de 562 Anastasie, care după aceea a ajuns patriarh al Antiohiei. Din 562 până în toamna anului 565 a fost stareţ Longhin Isaurianul, înainte de 572 Grigore, care după aceea a devenit patriarh al Antiohiei, din 572 până în 590 au fost câţiva egumeni necunoscuţi şi un oarecare Ioan, apoi în perioada 592–596 Sfântul Ioan Scărarul, urmat către anul 596 de fratele său Gheorghe, apoi în anul 600 Ioan, căruia i-a scris papa Grigorie I[201]. Ceea ce susţine această teorie a lui Benesevic este şi afirmaţia, din *Feluritele povestiri despre Sfinţii Părinţi din Sinai* a lui Anastasie, conform căreia Anastasie l-ar fi văzut pe Sfântul Ioan Scărarul pe când acesta avea numai 25 de ani şi era proaspăt tuns în monahism. În aceeaşi lucrare a lui Anastasie se mai specifică şi faptul că această întâlnire a avut loc pe când Ştefan Capadocianul era ucenicul lui Ioan Savaitul în pustiul Gudda[202].

În *Limonariu sau Livada duhovnicească*, Ioan Moshu aminteşte despre acelaşi Ştefan Capadocianul, pe care îl plasează în aceeaşi perioadă cu patriarhul Petru al Ierusalimului, ce a păstorit între anii 524-552[203]. Astfel că, dacă tunderea în monahism a Sfântului Ioan Scărarul a avut loc înainte de anul 552 şi el a a stat apoi 40 de ani în pustie, înseamnă că a rămas în părţile Tholei cel mult până în anul 592. Aceste date suprapuse peste faptul că Ioan Moshu, deşi vizitează Sinaiul la începutul secolului al VII-lea şi vorbeşte despre ceea ce găseşte acolo, şi nu aminteşte nimic despre Sfântul Ioan Scărarul, ar însemna că la acea dată, Sfântul Ioan ar fi fost deja mort, iar Ioan Moshu probabil că se afla acolo în preajma

200 *Ibidem*, p. 13, 96.
201 *Ibidem*, p. 14.
202 *Ibidem*.
203 *Ibidem*. I. Moshu, *Limonariu sau Livada duhovnicească*, Alba Iulia, 1991, p. 124-126.

momentului în care se pregătea canonizarea Sfântului[204]. Conform acestor informaţii, şi conform acestei teorii a lui V. Benesevic, Sfântul Ioan Scărarul s-ar fi născut în prejma anului 525 şi ar fi murit cu puţin înainte de anul 600, sau chiar în anul 600[205].

Această teorie a lui V. Benesevic are şi unele părţi slabe. Conform unor alte date, teoria poate fi combătută şi ca urmare se poate genera o altă cronologie a vieţii Sfântului Ioan Sinaitul, o cronologie care duce viaţa Sfântului până în secolul VII. Aşadar, în treapta a XXII-a, Sfântul Ioan Scărarul aminteşte de gândurile rele care ispitesc pe om[206]. Aici el face un mic comentariu referitor la opiniile conform cărora unii Sfinţi Părinţi ar considera că sunt opt gânduri rele, iar alţii consideră că sunt şapte gânduri rele, pentru că slava deşartă nu este altceva decât începutul mândriei şi în consecinţă nu poate fi considerat un păcat sau un gând rău distinct. Sfântul Ioan Scărarul, fiind adeptul celei de a doua variante, conform cărei ar exista numai şapte gânduri rele, aduce în susţinerea lui şi părerea Sfântului Grigorie Teologul.

Referitor la acesta, în traducerea I.P.S. Nicolae Corneanu apare specificat că acest personaj nu este nici Grigorie de Nyssa, la care nu se regăsesc referinţe la acest subiect şi nu ar fi nici Grigorie de Nazianz, care doar în trecere face referire, într-adevăr, la cele şapte gânduri ale răutăţii, în *Cuvântarea XXXIX la Sfânta Lumină*[207]. În schimb, o altă persoană care a vorbit despre cele şapte gânduri rele a fost Grigorie cel Mare, papa Romei. Despre el se ştie că a păstrat legături strânse cu muntele Sinai, iar scrierile sale erau traduse şi citite în lumea creştină din Răsărit. Pe de altă parte, s-au găsit numeroase asemănări între *Cuvântul către păstor* al Sfântului Ioan Scărarul şi *Regulae pastoralis liber*, semn că autorul *Scării raiului* ar fi cunoscut şi folosit scrierile lui Grigorie cel Mare (+604). De asemenea, se ştie că *Regulae pastoralis liber* a fost scrisă în jurul anului 591, iar *Moralia,* o altă scriere importantă a acestui papă, a fost scrisă între anii 578-585. Dar cum acestea au fost redactate în

204 V. Benesevie, *Sur la date de la mosaique de la Transfiguration au Mont Sinai*, în „Byzantion", Paris-Liege, t. 1, 1924, p. 169–170.
205 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 14. Preotul Nicolae, *Cronologia vieţii Sfântului Ioan Scărarul*, în M.B., 1964, nr. 1-2, p. 39-40. I. Vesa, *La Duminica a IV-a din post: „Scara virtuţilor" a Sfântului Ioan Scărarul*, în G.B., nr. 3-4, 1965, p. 231-232.
206 În traducerea mitropolitului Nicolae Corneanu acest comentariu apare în cuvântul XXII, iar în traducerea lui Dumitru Stăniloae apare în cuvântul XXI.
207 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 15.

latină, iar despre Sfântul Ioan Scărarul nu se cunoaşte că ar fi stăpânit această limbă, se poate presupune că Sfântul Ioan nu ar fi putut folosi nici textele originale şi nici vreo altă copie a acestora. Dar, cum am mai spus, între papa Grigorie cel Mare şi muntele Sinai existau relaţii de colaborare, şi ca urmare o parte din lucrările sale, fiind traduse în greacă, au ajuns cu siguranţă şi în această regiune. Unul dintre traducătorii scrierilor lui Grigorie cel Mare a fost şi Anastasie, patriarhul Antiohiei (599-610), care a tălmăcit în prejma anului 600, *Regulae pastoralis liber,* sau *Cartea regulii de păstorire*, care nu a mai ajuns până la noi. După cum reiese din informaţiile transmise de Ioan al Raitului, Sfântul Ioan Scărarul nu şi-a scris opera în ultimul an al vieţii sale[208]. Aşa cum am mai spus, traducerea scrierilor lui Grigorie cel Mare a fost făcută prin anul 600. Iar din aceste informaţii coroborate, ar rezulta că Sfântul Ioan Scărarul ar fi trăit până după anul 600 şi astfel să aparţină şi secolului VII[209].

Ca urmare a acestei noi configurări biografice se impune şi o altă variantă a cronologiei autorului *Scării raiului*. Cronologia de această dată se formulează pe baza datelor oferite de lucrarea monahului Anastasie, *Feluritele povestiri despre Sfinţii Părinţi din Sinai*[210]. Despre această scriere se ştie că nu a fost redactată mai repede de anul 650[211]. Ceea ce atrage atenţia este faptul că în această lucrare se aminteşte de un anume Ioan stareţ al mănăstirii Sinaiului, despre care se presupune că nu ar putea fi altcineva decât Sfântul

208 *Ibidem*, p. 92-93. G. Munteanu, *Platon Pardău: „Scara lui Climax"*, în „Contemporanul", nr. 16 (1275), vineri, 16 aprilie, 1971, p. 3.

209 C. Voicu, *Op. cit.*, p. 54. T. M. Popescu, recenzie la Papamihalopulos N. Constantin, *Mănăstirea de la Muntele Sinai*, tipărită prin îngrijirea I. P. Sf. Arhiepiscop de Sinai Porfyrios III, sub supravegherea d-lui Grigore Papamihail, profesor la Universitatea din Atena, Atena şi Cairo, 1932, form. 8, XX-440 pag., în B.O.R., 1934, nr. 3-4, p. 237. I. Neagu, *Predică la duminica a IV-a din postul mare (a Sfântului Ioan Scărarul)*, în M.M., 1985, nr. 1-3. p. 168. Preotul Nicolae, *Op. cit.*, p. 40-41. V. Vasilachi, *Op. cit.*, p. 35. V. Vlăduceanu, *La Duminica a IV-a din post. (Sfântul Ioan Scărarul) Treptele desăvârşirii spirituale*, în G.B., an XLVII, nr. 2, 1988, p. 34. I. Frăcea, *Sfântul Ioan Scărarul*, în T.R., an 126, nr. 15-16, 15 aprilie, 1978, p. 4. M. van Parys, *Unification de l'homme dans le nom. Exegese de Mt. 18, 19-20. Les auteurs monastiques egyptiens du IVe au VIe siecle*, în „Irenikon", monastere benedictin, Chevetogne, Belgique, t. L/4, nr. 4, 1977, p. 526.

210 F. Nau, *Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères de Sinai*, p. 58–89.

211 Idem, *Note sur la date de la mort de S. Jean Climaque*, p. 35-36.

Ioan Scărarul, egumenul mănăstirii Sinai. De asemenea, din capitolul XXXII al acestei scrieri reiese că Anastasie ar fi redactat această lucrare cu un an după moartea Sfântului Ioan Scărarul. De aici ar rezulta că anul morţii Sfântului Ioan ar fi 649.

De asemenea, dacă s-ar admite că acest Anastasie, care l-a văzut pe Sfântul Ioan Sinaitul pe când Sfântul avea 25 de ani şi era proaspăt tuns în monahism, este acelaşi cu Anastasie patriarhul Antiohiei, care a păstorit între anii 599-610, ar rezulta faptul că Sfântul Ioan Scărarul a fost născut înainte de 579, a intrat ca ucenic în viaţa monahală în muntele Sinai înainte de 595, a depus voturile monahale patru ani mai târziu în 599, apoi a devenit egumen al mănăstirii înainte de anul 639 şi a murit în preajma anului 649[212].

În acest nou context, ordinea stareţilor din mănăstirea Sinaiului, conform lui F. Nau, este următoarea: un anume Isaurianul, apoi până în 599 Anstasie, din anul 600 un anume Ioan, apoi un predecesor necunoscut al Sfântului Ioan Scărarul, care a păstorit în perioada anilor 615-628, Sfântul Ioan Scărarul între anii 639-649, apoi episcopul Gheorghe, fratele Sfântului, către 649[213].

Deşi această variantă a datării Sfântului Ioan Sinaitul a fost acceptată de mulţi istorici şi teologi, totuşi au existat şi unii cercetători care să conteste veridicitatea acestei teorii[214]. În primul rând, s-a încercat contestarea veridicităţii documentului *Feluritele povestiri despre Sfinţii Părinţi din Sinai* a lui Anastasie[215]. Totodată, s-a încercat demonstrarea faptului că „Ioan egumenul" din capitolul XXXII al operei lui Anastasie nu este Sfântul Ioan Scărarul, ci aşa cum precizează textul, este Ioan Savaitul. Astfel că L. Petit consideră că mai întâi trebuie demonstrat faptul că Ioan Savaitul este aceeaşi persoană cu Sfântul Ioan Scărarul. Dar cele două persoane nu pot fi identice, căci aflăm din mărturiile biografice că însuşi avva Martirie a fost împreună cu Sfântul Ioan Scărarul la Ioan Savaitul, care era bătrân şi pe atunci se afla în pustiul Gudda. Aşadar, „Ioan egumenul" este de fapt Ioan Savaitul, aşa cum ne relevă textul. Astfel că Ioan egumenul din capitolul al XXXII-lea din scrierea lui Anastasie, care de fapt este Ioan Savaitul, a murit, conform teoriei lui F. Nau, în anul 649. Şi dacă aşa cum am mai spus, Ioan Savaitul era bătrân atunci când s-a întâlnit cu Sfântu Ioan Sinaitul, se poate presupune că

212 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 15-16.

213 *Ibidem*, p. 16.

214 Preotul Nicolae, *Op. cit.*, p. 42-45.

215 J. Pargoire, *Un prétendu document sur Saint Jean Climaque*, în „Echos d'Orients", Constantinople–Paris, an. VIII, nr. 55, 1905, p. 372-373.

Sfântul Ioan ar fi putut trăi până în preajma anilor 670-680. De asemenea, multe dintre povestirile publicate de F. Nau pun împreună pe bătrânul Ioan Savaitul cu tânărul Ioan, viitorul egumen al Sinaiului, întărind încă o dată afirmaţia că Ioan Savaitul nu este acelaşi cu Sfântul Ioan Scărarul, iar scrirea lui Anastasie este anterioară Sfântului Ioan Sinaitul.

Cu toate că este greu de înţeles cum invazia arabă din Egipt din anul 640 nu a lăsat nici o amprentă în *Scara raiului*, totuşi Sfântul Ioan Scărarul menţionează în cuvântul XXVII pe Gheorghe Arselaitul sau Arsilaitul, despre care spunea că este „un sfânt bătrân"[216]. De altfel, plecând de la faptul că Sfântul Ioan Scărarul este numit destul de des în *Scara raiului* Ioan Scolasticul, s-a presupus că acest Ioan Scolasticul ar putea fi aceeaşi persoană cu un anume avva Scolastic, ce apare menţionat în *Limonariul sau Livada duhovnicească* a lui Ioan Moshu[217]. În lucrarea lui Ioan Moshu, scena în care apar avva Scolastic şi Chiric, care împreună îl însoţeau pe Sofronie sofistul la un examen, ce trebuia să îl susţină acesta din urmă, este foarte vag prezentată. Însă aceeaşi scenă este detaliată într-o lucrare a lui Sofronie sofistul, dedicată Sfinţilor Chir şi Ioan, în care el prezintă pe larg cum, fiind bolnav de o boală care l-a orbit, a ajuns să se vindece la Alexandria cu ajutorul Sfinţilor Chir şi Ioan. În această lucrare a lui Sofronie sofistul, acelaşi avva Scolastic ce apare la Ioan Moshu, aici îl găsim sub numele de Ioan Retorul. Şi cum termenii de retor şi scolastic în acea perioadă erau sinonime, desemnând funcţia de avocat sau, uneori desemnând faptul că persoană este instruită sau învăţată, s-ar putea spune că cele două persoane, avva Scolastic şi Ioan Retorul, ar putea fi aceeaşi persoană.

În suma elementelor în jurul cărora se încearcă o nouă demonstraţie, referitoare la o variantă a cronologiei vieţii Sfântului Ioan Sinaitul, se mai adaugă încă un element. Conform studiilor lui S. Vailhe şi H. Usener, boala de ochi care l-a orbit pe Sofronie, întâmplare la care a fost martor şi Ioan Retorul, s-a petrecut în perioada anilor 607-608. De asemnea, potrivit datelor oferite de către Sofronie în lucrarea sa, pe lângă faptul că Ioan Retorul a fost împreună cu acesta în perioada anilor 607-608, Ioan a fost şi discipolul lui Eulogiu, şi a primit titlul onorific de prefect. Ioan

216 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 16-17. *Scara*, Cuvântul XXVII, P.G. 88, col. 1112, trad. de I.P.S. Nicolae în vol. Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. introd. şi note de mitropolit Nicolae Corneanu, ediţia a VII-a, Ed. Învierea, Timişoara, 2008, p. 356

217 I. Moshu, *Op. cit.*, p. 103.

Retorul a fost dus de magistrul său Eulogiu, de la Antiohia la Alexandria în momentul ridicării sale pe scaunul patriarhal de aici, moment petrecut pe parcursul anilor 580-607. Conform lui Sofronie, în timpul vizitei la Alexandria, Ioan Retorul era căsătorit cu Rodope, care îmbolnăvindu-se de o boală infecţioasă, moare. Dar cum cei doi au fost căsătoriţi o perioadă lungă de timp, şi conform lui Ioan Moshu, Ioan era deja avvă între anii 607-608, termen care desemnează şi funcţia sacerdotală, Ioan nu ar fi putut deveni mohan mai repede de anii 590-600. Şi dacă în anul 580, când a ajuns la Alexandria, el avea 30 de ani, este posibil să se fi născut în preajma anului 550[218].

Aceasta este o altă teorie acceptată de L. Petit, care nu doar că duce viaţa Sfântului Ioan Scărarul în secolul VII, devenit avocat conform acestei teorii, ci chiar mai mult, afirmă faptul că lipsa detaliilor biografice din cronica lui Daniil al Raitului, precum şi cealaltă cronică anonimă, relevă că ori nu se cunoşteau aceste date biografice, ori se dorea intenţionat ascunderea faptului că Sfântul Ioan Scărarul ar fi fost căsătorit[219].

Deşi această ultimă teză referitoare la viaţa Sfântului Ioan Scărarul este construită într-un mod forţat, totuşi lasă să se vadă pe de o parte lipsa informaţiilor şi a datelor exacte referitoare la viaţa Sfântului, iar pe cealaltă parte se poate observa interesul şi dorinţa aproape nestăvilită a istoricilor teologi faţă de aceast enigmatic Sfânt Părinte al pustiului Sinai, care printr-o singură scriere a reuşit să unească Răsăritul cu Apsul, monahii cu mirenii.

Iată, aşadar, o încercare de prezentare a biografiei Sfântului Ioan Scărarul, din care putem înţelege faptul că până în prezent *nu există o datare asupra căreia istoricii teologi să fie de acord,* măcar în majoritate, dacă nu în unanimitate. Trei ipoteze diferite[220], cu trei moduri de abordare diferite şi din care dacă încercăm să extragem o sinteză, putem spune că Sfântul Ioan Scărarul a trăit undeva între anii 525-649. O persoană despre care se cunosc puţine lucruri, dar care prin opera sa scrisă, a ajutat la mântuirea multor suflete, şi cu siguranţă pentru şi mai multe suflete *Scara raiului* a rămas o călăuză pe drumul către Hristos.

218 Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 17-18.

219 *Ibidem*, p. 18-19.

220 L. Petite, *Jean Climaque (Saint)*, în „Dictionnaire de Theologie Catholique", t. VIII, partea I, Paris, 1924, col. 690-693.

„SLUJBĂ" SAU „ÎNCHINARE"? (CÂTEVA APRECIERI PRIVIND *LATREIA*)

Pr. Vasile MUNTEAN

ABSTRACT

This article captures some of the controversial aspects of the liturgical language. Terms as *spirit* and *soul* are put into question, the author pleading in favor of the first one, as a part of our dogmatic and liturgical tradition. In favour of this, is invoked the text from John 4:24: "God *is* a Spirit: and they that worship him must worship *him* in spirit and in truth. (KJV)".

Într-un volum de acum câţiva ani[221] invitam pe specialişti – oferind atunci unele propuneri pentru îmbunătăţirea textului Liturghierului – să descopere echivalente adecvate şi pentru *ten loghiken tauten* (...) *latreian*[222] din rugăciunea liturgică: „Încă aducem Ţie *această slujbă duhovnicească* pentru toată lumea..."[223]. Să urmărim câteva tâlcuiri anterioare.

În Sf. Liturghie tălmăcită de mitropolitul Dosoftei al Moldovei, *loghike latreia* s-a redat într-o manieră arhaică: „cuvântăreaţa (...) slujbă"[224]. Aproape de noi, erminiile regretatului dogmatist Dumitru Stăniloae[225] privesc atât „jertfa cuvântătoare" (este citat şi liturgistul P. Vintilescu)[226], cât şi „slujba cuvântătoare", în câteva situaţii renunţându-se la prea deasa folosire a sintagmei „duhovnicesc" sau „duhovnicească", această expresie fiind înlocuită cu *spiritual, -ă*[227]. Evident, comentariul de care vorbim este pe linie pur ortodoxă, este fără cusur. Totuşi, apreciem că pentru drept-credinciosul contemporan nouă termenul „slujbă" e prea vag, însemnând: îndeletnicire, serviciu, sarcină, ocupaţie[228]. E adevărat că, după Micul dicţionar enciclopedic[229], *slujbă* semnifică şi „serviciu religios". În plus, epitetul „cuvântătoare", ataşat fie „slujbei", fie „jertfei", nu satisface, *cuvântător* având actualmente semnificaţia următoare: „care cuvântă", „care are însuşirea de a vorbi"[230]. Adăugăm sensul teologic, pe care însă cei mai mulţi inşi nu-l sesizează după cuviinţă: „prin <jertfă cuvântătoare> se înţelege întâi jertfa omului, apoi a lui Hristos. Dar poate că trebuie precizat că întâi a fost jertfa lui Hristos pe Golgota, apoi jertfa mea prin rugăciune, cuvânt şi viaţa reprezentată de pâine, şi apoi jertfa euharistică. Toate sunt şi <jertfe cuvântătoare>, unite între ele, dar şi mai strâns ultimele două"[231].

În continuare să căutăm a reflecta şi mai mult asupra înţelesului acelei *latreia*, precum şi asupra atributului *loghike*. „Latreia", după *A Patristic Greek Lexicon*[232], echivalează cu: serviciu divin, jertfă euharistică, însă şi cu „închinare" sau „cult", cum arată de altfel însuşi Fericitul Augustin în *De Civitate Dei* (10, I.2)[233]. Tâlcuirea ce s-ar impune ar fi cult, ori închinare (adoraţie) ce se îndreaptă către Dumnezeu, o închinăciune de un superior nivel. Bunăoară, Sf. Chiril al Alexandriei, într-o scriere de-a sa, ne spune că ceea ce se săvârşeşte (Sf. Euharistie *et alia*) se aduce lui Dumnezeu"[234], adică lui Dumnezeu-Tatăl. Altminteri, motivaţia există, rugăciunile din Liturghia hrisostomică şi din cea a Sf. Vasile cel Mare fiind deosebit de sugestive în această privinţă: „Şi fă, adică, pâinea aceasta cinstit Trupul *Hristosului Tău* (sublinierea noastră). Iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sângele *Hristosului Tău*"[235]. De asemenea: „Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte, şi noi păcătoşii şi nevrednicii robii Tăi (...), punând înainte cele ce închipuiesc Sfântul Trup şi Sfântul Sânge al *Hristosului Tău* (subl. n.), ţie ne rugăm şi de la Tine cerem, Sfinte al sfinţilor, cu bunăvoinţa bunătăţii Tale să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste Darurile acestea..."[236].

Să stăruim puţin şi cu privire la conceptul „loghike", dacă s-ar traduce prin „duhovnicesc" ori prin „spiritual". E adevărat că Mântuitorul, în convorbirea cu Samarineanca, recomandă închinători

---

[221] *Spiritualitate bizantină şi românească*, Ed. Marineasa, Timişoara 2004, p. 25.
[222] Vezi şi *Enkolpion tes Theias Leiturghias* (ed. S. Papakosta), Atena 1998, p. 116.
[223] *Liturghier*, Ed. Patriarhiei, Bucureşti 2008, p. 170.
[224] *Dumnezăiasca Liturghie – 1679* (ed. N. A. Ursu), Ed. Arhidiecezană, Iaşi 1980, p. 79.
[225] Aflătoare în cartea sa, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova 1986, p. 220, 222, 261, 286-288, 291, 292, 321.
[226] P. Vintilescu, *Expresiunea „slujbă cuvântătoare" din Liturghierul român*, extras din „Studii Teologice", VII (1938-39).
[227] D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 287 (n. 104) şi 362; Idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, Ed. Patriarhiei, Bucureşti 1997, p. 76.
[228] *Dicţionar de sinonime* (coord. Gh. Bulgăr), Ed. Albatros, Bucureşti 1972, p. 410.
[229] Ed. a III-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1986, *sub verbo*.
[230] *Dicţionar enciclopedic*, II, Ed. Enciclopedică, Bucureşti 1996, *sub voce*.
[231] D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 287.
[232] Editat de G. W. Lampe, Oxford University Press, 1978, p. 793.
[233] *Ibidem*.
[234] După D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 71, n. 70; *ibid.*, p. 255 şi 261. A se vedea, în plus, Ene şi Ecaterina Branişte, *Dicţionar enciclopedic de cunoştinţe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeş 2001, p. 30: „Marea Rugăciune a Sfintei Jertfe începe cu adresarea către Dumnezeu-Tatăl..."
[235] *Liturghierul* – 2008, p. 170.
[236] *Ibidem*, p. 258; vezi şi p. 240 şi 248.

„în duh (*en pnevmati*)[237] şi în adevăr", deci închinători „duhovniceşti", dar termenul „duhovnicesc" – după Dicţionarul enciclopedic – semnifică (ne surprinde faptul) numai: „al duhovnicului", „privitor la duhovnic", „prin extensiune, preoţesc"[238]. Doar în Dicţionarul de sinonime[239], *duhovnicesc* mai înseamnă „sufletesc, spiritual, religios". Dicţionarul patristic, menţionat supra, egalează pe „spiritual" pe *noeros*, *noetos*, *pneumatikos*. Şi acum, după acelaşi Dicţionar de sinonime, să vedem ce accepţii găsim cuvântului *spiritual*: sufletesc, imaterial, duhovnicesc[240]. Aşadar, „spiritual" are o sferă semantică mai cuprinzătoare, dar cum slavonismele e dificil de a fi înlăturate din cărţile noastre cultice (a încercat în 1843 mittropolitul moldovean Veniamin Costachi)[241], având şi riscul de a se face anumite conexiuni eronate ale „spiritualului" cu termenul catolic „Spiritul Sfânt", s-ar putea adopta fie paradigma „închinare în duh", fie să se menţină „duhovnicească"[242], de acum încolo pe lângă *închinare*. Firește, cum am zis la început, teologii-elenişti (inclusiv Sf. Sinod) îşi vor spune *in extremis* cuvântul; sperăm să fie de acord cu sugestiile de faţă.

[237] E. Nestle – K. Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, United Bible Societies, Londra 1969, p. 240; Bartolomeu Anania, *Noul Testament comentat*, ed. a doua, Ed. Patriarhiei, Bucureşti 1995, p. 154.
[238] Ed. citată, p. 154.
[239] Ed. cit., p. 144.
[240] *Ibidem*.
[241] V. Muntean, *Istoria Bisericii româneşti*, II, Ed. Marineasa, Timişoara 2010, p. 66 (cu bibliografie).
[242] *Noul Testament* (cit.), p. 266 (şi nota 5); comentatorul (B. Anania) are în vedere Romani 12, 1. A se vedea, în acest sens, şi *Biblia* sinodală, Ed. Patriarhiei, Bucureşti 1988, p. 1287: „închinarea...duhovnicească"; Expresia din originalul grecesc (*loghike latreia*) este identică cu cea din rugăciunea liturgică, amintită la începutul acestui articol. Vezi – pentru alte propuneri – ceea ce am publicat în „Foaia Diecezană" (iulie 2009, p. 6 şi urm.; *ibid.*, august 2009, p. 16), *Sugestii privind ameliorarea textului Liturghierului*.

RECENZII

Pr. conf. univ. dr. Nicolae MORAR, *Ben-Oni Ardelean, Evaluarea spiritualităţii creştine europene în postmodernism, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 2011, 288 p.*

Plasându-şi cercetarea sub specia gândirii valorice şi substanţiale, Domnul Ben-Oni Ardelean, analitic şi sintetic, pe de o parte, dubitativ şi evaluativ, pe de altă parte, ne îmbie, generos, la câteva remarci teoretice.

Evaluarea realizată de Domnia sa relevă, cu prisosinţă, faptul că „homo europaeus" poartă amprenta gândirii iudeo-creştine. Argumentaţia este solidă şi lămuritoare. Edictul constantinian, decizia teodosiană de transformare a creştinismului în religie de stat, asumarea de către medievalitate a canonicismului eclesial ca factor normativ pentru conştiinţa publică, „modelajul" religios dezvoltat de „constructul cezar – papă" şi asumarea reflecţiei teologice creştine ca paradigmă de interpretare religioasă a existenţei sunt tot atâtea argumente relevatoare privind specificul creştin al societăţii europene. Sunt evocate dezvoltările teologico-morale ulterioare epocii apostolice de către personalităţi marcante ale istoriei creştine – Fericitul Augustin, Sfântul Grigore de Nissa, Sfântul Isac Sirul – şi relaţia lor cu normativul biblic, dar şi cu circuitul vieţii divine.

La polul opus, este plasată europenitatea actuală, creştină prin originea sa, „dar anticreştină în rezultat". Ce a dus la situaţia actuală? Pe de o parte, ideologiile difuzate de Protestantism, Iluminism, Marxism, Pozitivism, Consumerism, Globalism şi, mai nou, de Euro-unionism, iar pe de altă parte, discursurile variate ale creştinilor, dublate de „căderea" instituţiilor eclesiale în autarhism şi paseism.

Chiar dacă fenomenul *deconectării lumii de la religios*, promovat cu insistenţă în ultimele două secole ale mileniului tocmai încheiat, s-a dovedit a fi o falsă predicţie, Domnul Ardelean nu încetează să fie atent la provocările ideologiei integratoare post-moderne. În acest sens, a întreprins o analiză sociologică, ce arată că europenii se declară persoane religioase, fără însă să „internalizeze" valorile creştine şi să-şi asume „membralitatea" activă, liturgică, în raport cu Trupul lui Hristos. Cu alte cuvinte, „convivul" european îşi legitimează spiritualitatea *în mod liber* şi *subiectiv*, fără minime rezonanţe biblice. „Revrăjeşte" lumea şi speră la mântuire prin achiesarea la o religiozitate de tip pluralist. Iar convingerea ultimă a autorului (de altfel firească) e că spiritualizare nu poate fi atinsă prin metode aleatorii – exerciţii extatice, practici ezoterice şi speculaţii

metafizice –, ci printr-o acţiune conştientă şi angajată a persoanei în cunoaşterea şi împlinirea voinţei divine.

În cuvântul introductiv, autorul afirma că şi-a propus (şi, prin informaţiile furnizate în cele cinci capitole ale opusculului, a şi reuşit) o evaluare a spiritualităţii creştine în post-modernitate. La capătul lecturii, putem afirma că a izbutit mai mult, îmbiindu-ne câteva proiecte reconstructive ale spiritualităţii evaluate (unele focalizate pe persoane, altele pe comunitate), cum ar fi: primirea lui Dumnezeu în odaia inimii cu ospitalitate şi dragoste; aşezarea lucrurilor în conformitate cu intenţia divină; interogarea credinţei creştine pentru o bună viziune despre lume şi viaţă; redefinirea biblică a comunităţii ca mesageră a dragostei hristice; transmiterea mesajului nu cu forţa argumentării, ci cu puterea duhului evanghelic; reorientarea activităţilor bisericeşti dinspre congregaţie către societate.

Aşadar, printr-o stilistică elegantă şi cu un fond ideatic consistent, autorul lucrării recenzate ne oferă o imagine actuală a spiritualităţii şi credinţei creştine, precum şi aspecte importante despre modul cum este privită astăzi Biserica în mediul extra-eclesial.

Pr. asist. univ. dr. Adrian COVAN, *Derwas J. Chitty, Pustia – cetatea lui Dumnezeu. O introducere în studiul monahismului egiptean şi palestinian din timpul Imperiului creştin, Ed. Sofia, Bucureşti, 2010, 323 p.*

Lucrarea *The Desert a City. An introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire – Pustia – cetatea lui Dumnezeu. O introducere în studiul monahismului egiptean şi palestinian din timpul Imperiului creştin*, aparţinând cunoscutului cercetător britanic Derwas J. Chitty, a văzut lumina tiparului şi în traducere românească, muncă deloc uşoară, realizată prin contribuţia domnului Gheorghe Fedorovici. Opera de faţă este de un real folos pentru toţi cei ce sunt pasionaţi de lumea monahismului răsăritean şi nu numai, un mediu creştin aparte, care s-a dezvoltat prin inimă şi grai.

Lucrarea, structurată în 9 capitole, ne prezintă o incursiune în viaţa monastică din primul veac creştin, de la convertirea împăratului Constantin cel Mare şi până la cucerirea arabă, punând în lumină personalităţi marcante din casta sihaştilor, precum: Antonie, Arsenie, Sisoe, Moise, Isaia, Pahomie, Ammun, Macarie Egipteanul, Porfirie al Gazei, Eftimie, Teodosie, Varsanufie, Dorotei, Zosima, Modest şi mulţi alţii, în majoritate identificaţi cu apelativul *cel mare*, datorită înălţimii vieţii duhovniceşi la care au ajuns, dar şi nume sonore din rândul ierarhilor sfinţi, ca Atanasie cel Mare, Ioan cel Milostiv, Sofronie al Ierusalimului, Grigorie Dialogul şi Ioan Scărarul. Un aspect interesant îl reprezintă scoaterea din anonimat a unor monahi, daţi uitării în adâncul vremii, care, însă, au jucat un rol deloc de neglijat privind propăşirea valorilor monastice.

În inima deşertului, Părinţii au înălţat o cetate, lipsită de conotaţii lumeşti, şi anume cetatea Duhului Sfânt. Sfinţii monahi, vieţuitori în această cetate, au populat spaţiul egiptean şi palestinian, pustiul Nitriei şi Sinaiul, întemeind manăstiri şi schituri, care s-au dovedit a fi adevărate oaze duhovniceşti pentru cei *flămânzi şi însetaţi de Dumnezeu*. Mişcarea monastică a rămas întotdeauna fidelă Bisericii, coloana vertebrală a acesteia constând din neîncetata rugăciune a călugărului pentru întreg cosmosul, dar şi din opozanţa permanentă faţă de cei ce denaturau adevărul doctrinar al Bisericii. Însă suportul de căpătâi al monahismului era dobândirea sfinţeniei personale prin urmarea Mântuitorului Iisus Hristos, indiferent că acest fapt se îndeplinea în chilia singuratică, în faţa Sfântului Prestol, pe scaunul vlădicesc sau în umilinţa muncii.

Ca orice fenomen social, aflat sub semnul timpului, şi monahismul a cunoscut dezvoltarea, aspect bine punctat de autorul nostru, acesta din urmă stabilind ca punct de pornire identificarea primelor aşezăminte, solitare şi răzleţe, şi ajungând în cele din urmă la prezentarea marilor lavre, populate de sute de trăitori. Indiferent de forma vieţuirii în monahism, de sine sau de obşte, cei ce şi-au asumat *îngerescul chip*, cu timp şi fără timp, înfruntând răsturnări de valori, prigoane şi exiluri, au avut permanent în conştiinţă simţul veşniciei, devenind repere ale eternităţii fericite în pustia pământului.

Deşi în partea introductivă se aminteşte faptul că lucrarea are minusul de a fi o operă sistematică, în ceea ce priveşte aşezarea în scris a informaţiilor oferite, cât şi „existenţa în cadrul notelor de subsol a unui număr mare de repetiţii nejustificate şi inconsistenţe la nivelul formei", totuşi subiectul tratat este incitatant, interesul fiind dublat şi de o inedită abordare a unui teme extrem de sensibile din spaţiul ecleziologiei creştine, şi anume, istoria şi spiritualitatea monahismului.

Fără prea multe aprecieri şi critici, găsim potrivit să legăm titlul lucrării de, să zicem, mootto-ul ei, şi anume, de constatarea făcută la începutul secolului al IV-lea de marele între vieţuitori Avva Antonie: „ ...pustia s-a umplut de monahi, care au lăsat lumea pentru a deveni locuitori ai cetăţii cereşti".

ERATĂ

Exprimăm regretul pentru eroarea survenită în numărul 16 al Analelor Universităţii de Vest, seria: Teologie, în care apare ca autor al studiului intitulat: „Îndrumarea spirituală: de la scenariul delfic la cel monastic egiptean", pagina 62, Adrian Lemeni, în loc de Daniel Lemeni.