

**ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGIE**

NR. 24

**NUMĂR OMAGIAL DEDICAT PĂRINTELUI
CONF. DR. NICOLAE MORAR**

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor responsabil:
Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN JINGA

Membrii:

Prof. univ. dr. OTILIA HEDEȘAN
Arhid. prof. univ. dr. IOAN I. ICĂ jr.
Prof. PHILIPP HARNONCOURT
Preside dell'Istituto di Studi Ecumenici „S. Bernardino”, ITALIA
Pr. prof. GHEORGHIOS METALLINOS
Universitatea de Stat Atena, Facultatea de Teologie, GRECIA
Pr. conf. univ. dr. GAVRIL TRIFA
Prof. DIMITRIOS GONIS
Conf. dr. REMUS FERARU
Lect. univ. dr. ADRIAN COVAN

SECRETAR ȘTIINȚIFIC DE REDACȚIE:
Lect. univ. dr. DANIEL LEMENI

ADRESA REDACȚIEI:
UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA
FACULTATEA DE LITERE, ISTORIE ȘI TEOLOGIE

Bd. Vasile Pârvan, nr. 4
300223 TIMIȘOARA
R O M Â N I A

CUPRINS

EDITORIAL / EDITORIAL

<i>Părintele profesor Nicolae Morar - slujitor adevărat și dascăl de vocație / Father Professor Nicolae Morar, true servant and teacher of vocation</i>	5
---	----------

LECTURI ȘI EXEGEZE BIBLICE / READINGS AND BIBLICAL EXEGESIS

<i>Pr. conf. dr. Constantin JINGA, Ieșirea 14, 22 și 15, 8, dincolo de traduceri / Exodus 14, 22 and 15, 8, beyond translation</i>	7
<i>Pr. lect. dr. Iosif STANCOVICI, „Acestea sunt generațiile...”. Formula toledot și structura literară a cărții Facerii / “These are the generations...”. A toledot formula and the literary structure of the Genesis book</i>	21
<i>Lect. Univ. Dr. Gabriela RADU (traducere), Ioan Gură de Aur, Omilia I la Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel / John Chrysostom, Homily I, Epistle to the Philippians of the Saint Apostle Paul</i>	30

TEOLOGIE ȘI ORTOPRAXIE / THEOLOGY AND ORTHOPRAXY

<i>Pr. lect. dr. Adrian COVAN, Moartea și învierea Cuvântului întrupat, coordonatele înveșnicirii omului în Dumnezeu / The Death and Resurrection of the Incarnate Word, the coordinates of man's eternity in God</i>	37
<i>Lect. dr. Daniel LEMENI, Demonologia ascetică în spiritualitatea deșertului / Ascetic demonology in the spirituality of the desert</i>	45
<i>Pr. conf. dr. Gavril TRIFA, Educația moral-religioasă a adolescenților. Provocare a postmodernității / Moral-religious education of adolescents. Challenge of postmodernity</i>	52
<i>Pr. conf. dr. Nicolae MORAR, Teologia și teologiile / Theology and theologies</i>	57
<i>Ierom. lect. dr. Rafael POVÎRNARU, Filosofii neoplatonici și creștinismul, o polemică așezată pe firul istoriei / Neoplatonics philosophers and Christianity, a polemic on the thread of history</i>	65

BISERICA AZI: SLUIRE, MISIUNE, PASTORAŢIE / THE TODAY CHURCH: MINISTRY, MISSION, PASTORAL CARE

Pr. lect. dr. Cosmin PANŢURU, *Regimul canonic, statutar și regulamentar privind averea monahilor / The canonical, statutory and regime of monks' asset* **77**

Pr. lect. dr. Marius FLORESCU, *Creștinismul – lumină și bucurie într-o lume debusolată și tristă / Christianity - light and joy in a bleak and sad world* **88**

Pr. lect. dr. Marius IOANA, *Cuvântările Patriarhului Justinian Marina/ The speeches of the Patriarch Justinian Marina* **95**

TRECUT ȘI PREZENT ÎN VIAȚA BISERICII / PAST AND PRESENT IN THE CHURCH'S LIFE

Pr. prof. dr. Vasile MUNTEAN, *Problema relațiilor românilor cu Arhiepiscopia Ohridei. Considerații privind bibliografia de bază / The problem of the Romanians' relations with the Archdiocese of Ohrid. Considerations on the basic bibliography* **105**

Pr. prof. univ. dr. Florin DOBREI, *Școlile bisericii - scurte considerații istorice / Church Schools - short historical considerations* .. **115**

Conf. dr. Remus FERARU, *Politica religioasă a împăratului Heraclie (610-641) față de iudei: premise, receptare și consecințe / Religious policy of Emperor Heraclius (610-641) to the Jews: premises, reception and consequences* **130**

Pr. lect. dr. Daniel ENEA, *Crâmpeie din învățăturile Arhimandritului Arsenie Papacioc, un părinte cu iz patristic / Bits and pieces of the teachings of Archimandrite Arsenie Papacioc, a father with philocalic soul* **141**

RECENZII / REVIEWS

Recenzii / reviews **153**

PĂRINTELE PROFESOR NICOLAE MORAR - SLUJITOR ADEVĂRAT ȘI DASCĂL DE VOCAȚIE

Dacă întreg anul 2018 a stat sub semnul aniversării a 25 de ani de existență a Teologiei academice timișorene, finele acestuia a adus încă o bucurie duhovnicească pentru dascălii și studenții acesteia. Părintele profesor Nicolae Morar, care a slujit 40 de ani catedra învățământului teologic ortodox românesc de la Caransebeș și de la Timișoara, fiind practic încă de la început „pe baricadele” învățământului teologic superior de la Timișoara, a împlinit 65 de ani de viață.

Momentul a fost marcat prin comuniune liturgică în ziua de 6 decembrie 2018, la biserica parohiei Timișoara Fabric, acolo unde părintele profesor Morar slujește de câțiva ani buni. Cu această ocazie, a avut loc o scurtă prezentare a volumului intitulat *1993-2018. Un sfert de veac de învățământ teologic ortodox superior la Timișoara. Părintele conf. dr. Nicolae Morar – patru decenii de activitate și 65 de ani de viață*, apărut la editurile Astra Museum din Sibiu și Partoș din Timișoara (364 pp.).

Cu toate că, dincolo de bucuria împlinirii, o astfel de aniversare trezește firești nostalgii și întristează întrucâtva pe colaboratorii apropiați – colegii și studenții omagiatului –, ea marchează istoria învățământului teologic superior ortodox din această parte a țării.

Pentru a exemplifica, vom insera, în continuare, câteva gânduri exprimate în scris și redată în cuprinsul volumului amintit.

Înaltpreasfințitul Mitropolit Ioan al Banatului, care a îndrumat lucrarea, a scris cuvântul de binecuvântare și a avut grijă ca ea să nu constituie o povară pentru autorii ei. De asemenea, a subliniat că părintele profesor Nicolae Morar a însoțit, împreună cu ceilalți părinți profesori, fascinanta parcurgere academică teologică din ultimul sfert de veac de la Timișoara, cel evocat arătând peste tot ce înseamnă Teologia, adică trăire, dar și deschidere spre dialog, moșteniri pe care, de altfel, le lasă scrise în „cartea de aur” a Facultății.

Rectorul Universității de Vest din Timișoara, domnul prof. dr. Marilen Pirtea scrie că un rol aparte în dezvoltarea programului de Teologie din cadrul Universității de Vest l-a avut părintele profesor Morar, care a contribuit esențial la promovarea învățământului teologic, atât prin activitatea sa de cercetător, cât și prin aportul ca prodecan, șef de catedră, dar și ca membru în Senatul Universității de Vest din Timișoara, în Consiliul Facultății de Litere, Istorie și Teologie și în Departamentul de Studii Românești al aceleiași Facultăți.

Părintele Arhiepiscop Timotei al Aradului afirma că dacă s-ar întreba toți cei care îl cunosc mai de aproape sau de departe ca preot și profesor, am avea unanimitatea răspunsului legat de competența deosebită în toate laturile de referință, iar evenimentul (aniversării) îl privește ca pe o treaptă într-o scară a desăvârșirii.

Decanul actual al Facultății de Litere, Istorie și Teologie din Timișoara, distinsa doamnă conf. dr. Dana Percec, aprecia că părintele profesor Morar a vegheat neobosit ca acest sfert de veac de Teologie în mediul academic timișorean să fie unul care să facă cinste Universității în ansamblul ei.

Consilierul cultural al Arhiepiscopiei Timișoarei, preotul Zaharia Pereș, remarcă faptul că părintele profesor Morar a arătat că a fi dascăl de Teologie nu e doar o meserie oarecare, ci o misiune vocațională de care trebuie să fii mai mult decât responsabil.

Decanul Facultății de Teologie din Oradea, preotul prof. dr. Dumitru Megheșan se exprima în sensul că părintele profesor Nicolae Morar oferă tuturor celor care vor să se apropie de teologie un model cultural care ne arată că nu te poți îndeletnici cu cele care trec peste înțelegerea rațională, dacă nu treci tu însuși printr-o purificare ființială.

La rândul său, decanul Facultății de Teologie din Arad, preotul prof. dr. Cristinel Ioja este de părere că moștenirea părintelui profesor Nicolae Morar va fi o misiune pe care cei mai tineri trebuie să o asume în continuitatea unui stil de a face teologie în context universitar.

În acest sens și cu aceasta încheiem seria evocărilor din volumul amintit, un tânăr absolvent al Facultății noastre, face următoarea remarcă: „Sunt mai bogat că l-am întâlnit. Am învățat din felul său de a fi arta echilibrului. Aceasta este marea provocare a creștinismului astăzi, de a fi deschis dialogului, ca mod de a-L dăruia lumii pe adevăratul Hristos” (Răzvan Draga).

Dacă am pornit de la ideea că aniversarea părintelui profesor Morar este un moment istoric pentru Facultatea noastră, apreciem că, prin mărturiile redate, am putut dovedi aceasta. Pentru că aici nu este vorba numai de o împlinire proprie, ci și de o frumoasă amprentă pe care părintele sărbătorit o lasă învățământului teologic superior timișorean. Mai ales pentru aceasta, dar și pentru formarea și promovarea celor mai multe cadre didactice titulare și asociate de astăzi, precum și pentru tot ce a făcut bun și frumos pentru toți și fiecare în parte, îi dedicăm acest număr al revistei noastre.

Și acum, parafrazând un coleg de-al nostru (pr. conf. dr. Constantin Jinga), care în mod inspirat s-a gândit la floarea de migdal din cartea Ecclesiastului, scriind un studiu în volumul închinat părintelui profesor Morar, îi dorim ca și de acum încolo viața să îi semene cu primăvara.

REDACȚIA

IEȘIREA 14, 22 ȘI 15, 8, DINCOLO DE TRADUCERIde Pr. Conf. Univ. Dr. **Constantin JINGA**

Abstract: The present paper is looking up critically at a couple of apparently non-theological lexemes from Exodus, 14, 22 and 15, 8. Our analysis of words like “wall” or “heap” in their Hebrew and Greek form and meanings begins with the observation that there are some significant differences in the way these words are rendered into translations since the very early attempts to transpose the Hebrew text into the Greek and later on in vernacular languages. As far as we go into this, we only realize that the solution of the problem seems to be getting even more remote and increasingly out of reach, as the equivalences of these lexemes in vernacular are more and more diverse and confusing. However, if we turn to the rabbinical tradition or if we take into consideration the way Exodus, 14, 22 and 15, 8 are regarded from an Eastern Christian outlook, we can see that all these old and traditional ways of reading the text, can help our understanding to overcome the limits of language and they do open a way towards a soteriological dimension of the word.

Keywords: Old Testament exegesis, Exodus, biblical traductology, word analysis, rabbinical reading, patristic interpretation, liturgical outlook, icon reading, biblical theology

Fragmentul din Ieșirea 15, 8 este unul dintre nenumăratele pasaje biblice care necesită o atenție deosebită și nu poate fi înțeles în mod adecvat fără un efort exegetic suplimentar.

Ieșirea 15, 8 La suflarea nărilor Tale s-a despărțit apa, strânsu-s-au la un loc apele ca un perete și s-au încheat valurile în inima mării.

Versetul face parte dintr-un text poetic mai amplu¹, cunoscut și sub denumirea de *Cântarea lui Moise* – un imn de laudă și de mulțumire aduse lui Dumnezeu după trecerea miraculoasă a Mării Roșii, izbăvirea evreilor din robie și, nu în ultimul rând, de pericolul evident pe care îl reprezenta armata egipteană prigonitoare. Este un imn care, după unii cercetători², ar reprezenta

¹ Ieșirea 15, 1-18

² Între alții, J.P.Fokkelman, *Exodus*, în vol. Robert Alter, Frank Kermode (ed.), *The Literary Guide to the Bible*, FontanaPress, HarperCollins Publishers, 1997, pp. 57-58. Pentru o

în fapt o concluzie a secțiunii din Ieșirea 6, 28-15, 18, unde se descrie propriu-zis eliberarea evreilor din robie. În prima parte, poemul cântă biruința câștigată de către Domnul în favoarea israeliților (15, 1-12), pentru ca în partea doua să se refere la călătoria ce urma a fi înfăptuită, spre Pământul Făgăduinței, ca o încredințare în sensul reușitei acesteia, în ciuda vicisitudinilor ce vor urma (15:13-18).

Ieșirea 15, 8 este inclus într-un trop progresiv-sintetic și reia doxologic cele deja arătate în narațiunea din capitolul 14, mai precis:

Ieșirea 14, 22 Și au intrat fiii lui Israel prin mijlocul mării, mergând ca pe uscat, iar apele le erau perete, la dreapta și la stânga lor.

Termenul care ne dă de furcă aici este: „perete”. Acesta încearcă să redea lexemul elin τεῖχος (LXX), „zid”, cu referire mai ales la „zidul” unei cetăți. Comparația este limpede, la prima vedere: apele „le erau perete”, fiilor lui Israel, adică se făcuseră pentru ei asemenea zidului protector al unei cetăți, facilitându-le îndepărtarea de oștirea egipteană. Termenul elin apare în versiunea LXX atât în Ieșirea 14, 22, cât și în 15, 8 și nu ar trebui să ridice dificultăți³. Totuși, la o privire mai atentă asupra textului ebraic în forma acestuia din TM, observăm că în cele două versete sunt folosite pentru „zid”, τεῖχος, două lexeme diferite, după cum urmează: în Ieșirea 14, 22 este folosit חֹמָה, respectiv חֹמֹת (ebr. *ḥōmā^h*, respectiv *ḥōmā^h*), iar în 15, 8 apare גֵּד (ebr. *nēd*) – termeni cu semnificații diferite. Mai precis, חֹמָה (ebr. *ḥōmā^h*) este într-adevăr „zid”, dar גֵּד (ebr. *nēd*) înseamnă „morman, movilă, vraf, grămadă, tenac de obiecte adunate unele peste altele”. Poate, în cel mai fericit caz, „val de pământ” asemenea structurilor fortificate defensive specifice sistemelor de apărare din antichitate⁴. La fel ca și în cazul LXX, majoritatea traducerilor românești redau încă de la MS45 (LXX Milescu 1661-1668) încoace fie prin „zid”, fie prin „perete”, cu variațiunile de rigoare specifice epocilor istorice corespondente. Doar ediția sinodală din 1939 (Gala Galaction) folosește „zid” în Ieșirea 14, 22, dar redă Ieșirea 15, 8 într-un stil mai aparte:

Ieșirea 15, 8 (ed. 1939) La suflarea nărilor tale, apele s'au ridicat grămadă și valurile au încremenit ca un zid și puhoaietele s'au închegat în inima mării.

analiză încă foarte actuală, vezi Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, Adam and Charles Black, London, 1952, pp. 271-272

³ Termenul τεῖχος (-ους, τό) apare frecvent în LXX în contexte în care TM folosește חֹמָה (ebr. *ḥōmā^h*), „zid, perete” și este reluat ulterior în texte noutestamentare cu aceeași semnificație. Vezi de exemplu II Corinteni 11, 33, Apocalipsa 21, 12 etc.

⁴ Vezi Francis Brown, S. R. Driver, Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Pub.(reprint edition), 1996 – sau alte lexicoane.

Observăm că aici este folosit termenul „grămadă”. Edițiile SBBS (București, 1921) și BTF (București, 2015), valorificând TM, dar desigur și experiența altor traduceri vernaculare, folosesc în Ieșirea 15, 8, „movilă”.

Ar putea fi oare vorba despre o inconsecvență în TM? Sau despre o încercare a traducătorului elin de a simplifica lucrurile? În mod evident, Ieșirea 14, 22 este un text narativ, o proză – în vreme ce Ieșirea 15, 8 face parte dintr-un fragment poetic. Observăm că în TM versetul 14, 22 descrie fenomenul tot printr-o comparație („ca un zid”), dar reținând aspectul concret al fenomenului, legat de protejarea poporului ales – pe când în 15, 8 perspectiva poetică pare a căuta să rețină ceva în plus și, de aceea, folosește un alt lexem. Era oare această distincție prezentă în textul sursă, utilizat de către traducătorii LXX? Într-adevăr, este dificil de determinat aceasta, pentru că nu știm precis dacă textul sursă folosit de către traducătorii elini va fi fost o versiune cât de cât apropiată de TM⁵, iar riscul de a aluneca în judecăți bazate pe anacronisme este ridicat. Cert este doar că distincția הָמָהּ, respectiv הָמָהּ (ebr. *hōmāh*, respectiv *hōmāh*) / נֶדָה (ebr. *nēd*) nu apare în versiunea elină și, iată, ridică multiple semne de întrebare. De bună seamă că nu vom căuta răspuns la toate. În analiza noastră, ne vom limita la a încerca să descoperim eventualele implicații exegetice ale celor două lexeme folosite în TM.

După cum anticipam mai înainte, הָמָהּ / הָמָהּ (ebr. *hōmāh* / *hōmāh*) nu pare a ridica probleme deosebite: majoritatea surselor arată că lexemul desemnează „un zid”, cu referire mai precisă la zidul de apărare al unei cetăți, așa ca în Levitic 25, 29:

Levitic 25, 29a De va vinde cineva casă de locuit în oraș îngrădit cu zid [הָמָהּ (ebr. *hōmāh*) / τετειχισμένη] ...⁶

Majoritatea ocurențelor actualizează sensul propriu al termenului. Ieșirea 14, 22, respectiv vs. 29 se numără printre puținele locuri unde el apare într-un trop⁷. În sens figurat הָמָהּ / הָמָהּ (ebr. *hōmāh*, respectiv *hōmāh*)

⁵ Pentru o analiză aprofundată a raporturilor dintre LXX și TM, vezi Emanuel Tov, *The Essence and History of the Masoretic Text*, în rev. „Богословье”, nr. 1, 2017, pp. 7–26. Pentru informații mai ample și mai aplicate, vezi *idem*, *Textual Criticism of the Hebrew Bible. Methodology*, pp. 1-4 [[http://www.emanuelTov.info/docs/varia/006.electr.Textual-criticism_Method.pdf?v=1.0](http://www.emanuel Tov.info/docs/varia/006.electr.Textual-criticism_Method.pdf?v=1.0)] accesat 01.05.2018; respectiv lucrarea de referință a aceluiași, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 1999, în special pp. 1-21, 131-154

⁶ Observăm că LXX folosește aici forma de participiu perfect a vb. τετίχισω, „a construi un zid, a zidi, a fortifica”. Pentru alte ocurențe similare vezi și Iezechiel 40, 5; 42, 20; Neemia 4, 1, ș.a.

⁷ Pentru explicații mai precise vezi, între altele, lexiconul W. Baker, *The complete word study dictionary: Old Testament*, AMG Publishers, Chattanooga, TN, 2003, p. 320

mai este folosit pentru a desemna: ideea de putere defensivă (Deuteronom 3, 5) sau de putere în general vorbind (Ieremia 51, 58); frumusețea și virtutea Sulamitei (Cântarea Cântărilor 8, 9); dar și deșertăciunea realizărilor omenești prăbușite sub povara fărădelegilor (Amos 7, 7; Proverbe 18, 11). Prorocul Zaharia îl folosește într-o comparație interesantă, cu referire la Domnul Dumnezeu:

Zaharia 2, 5a: Și Eu voi fi pentru el *un zid* de foc de jur împrejurul lui, zice Domnul ...

În general vorbind, contextele în care este folosit הָמָה /הָמִין (ebr. *hōmā^h*, respectiv *hōmā^h*) au în comun ideea de protecție, de apărare atât în sens propriu – când se referă la zidurile unei așezări fortificate, cât și într-un sens figurat – când se referă la acțiunea lui Dumnezeu de a veni în ajutorul poporului ales, aflat în împrejurări vitrege și fără scăpare.

Celălalt termen, נֵד (ebr. *nēd*), este mai problematic. Aceasta pe de o parte datorită semanticii sale, iar pe de alta datorită faptului că este utilizat într-un fragment poetic (Ieșirea 15, 1-12) și deci trebuie înțeles ca parte a unei figuri de stil mai atent construite, decât comparația din Ieșirea 14, 22. După cum arătam mai sus, majoritatea lexicoanelor oferă explicația: נֵד (ebr. *nēd*) = „morman, movilă, vraf, grămadă, tenac de obiecte adunate la un loc unele peste altele; val de pământ”⁸.

Regăsim acest lexem în Cartea Iosua, în contextul narațiunii referitoare la trecerea de către evrei a Iordanului și intrarea în Pământul Făgăduinței⁹:

Iosua 3, 13 Și îndată ce tălpile picioarelor preoților care duc Chivotul Domnului, Stăpânul a tot pământul, vor călca în apa Iordanului, apele Iordanului se vor despărți: cele de la vale se vor scurge, iar cele care vin din sus se vor opri ca un *perete* [נֵד (ebr. *nēd*)].

Iosua 3, 16 Apa care curgea din sus s-a oprit și s-a făcut *perete* [נֵד (ebr. *nēd*)]...

Fragmentul narativ din Iosua 3 este alcătuit astfel încât să evoce evenimentul trecerii prin Marea Roșie. În ambele versete citate, TM utilizează pentru construirea figurii de stil menită a zugrăvi miracolul trecerii

⁸ Vezi *supra*, nota 4.

⁹ Iosua 3. Exegeza rabinică valorifică într-un sens tipologic, am putea spune, Ieșirea 14-15 și Iosua 3. Vezi Berakhot 54a:15.

Iordanului, același termen ca în Ieșirea 15, 8: נָדָה (ebr. *nēd*). Și face aceasta tocmai pentru a sublinia astfel legătura dintre cele două evenimente. Pentru analiza noastră, noi am redat aici în limba română citatul așa cum apare acesta în forma din ediția Sfintei Scripturi tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod și sub îndrumarea și purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, în anul 1982. Această versiune românească urmează mai degrabă TM. Cercetând textul LXX, observăm că în versiunea elină Iosua 3, 13 se încheie după urmează:

Iosua 3, 13b ... τὸ δὲ ὕδωρ τὸ καταβαῖνον στήσεται (... *apa care coboară va sta locului*)¹⁰.

În vreme ce pentru Iosua 3, 16, LXX propune:

Iosua 3, 16a καὶ ἔσται τὰ ὕδατα τὰ καταβαίνοντα ἄνωθεν, ἔσται πῆγμα ... (*de îndată apele care curgeau din sus au stat locului ca un zid* ...) ¹¹

După cum se poate remarca, în Iosua 3, 13b, LXX subliniază mai degrabă faptul că apele se opresc din curgerea lor și nu se referă defel la imaginea acestora, care în TM este comparată cu un zid. Pe când în Iosua 3, 16a, LXX propune termenul elin πῆγμα, mult mai apropiat de ebraicul נָדָה (ebr. *nēd*). Lexemul πῆγμα se referă la o formațiune alcătuită din mai multe elemente alăturate îndeolaltă, legate, congelate, închegate și poate fi tradus ca „movilă, grămadă, vraf”¹². Desigur, am putea să ne întrebăm de ce nu s-ar fi putut folosi πῆγμα și în Ieșirea 15, 8?

Într-un context similar, TM utilizează același נָדָה (ebr. *nēd*) astfel:

Psalms 32/33, 7 Adunat-a ca într-un burduf [נָדָה (ebr. *nēd*) / ἄσκόν] apele mării, pus-a în vistierii adâncurile.

Aici, în TM este evidentă aluzia la Ieșirea 15, 8 și Iosua 3, 16. O transpunere riguroasă ar putea fi:

„adunat-a ca într-o movilă / ca într-un zid apele mării”.

Dar aici unele lecțiuni vocalizează diferit sintagma נָדָה (ebr. *kanēd*), „ca un zid/grămadă”, rezultând varianta ebr. *kēno’d*, ceea ce motivează opțiunea LXX pentru ἄσκός, „burduf”¹³. Psalmul 32/33 este un psalm de

¹⁰ În lb.rom. am citat după *Septuaginta*, vol. 2, Colegiul Noua Europă / Polirom, 2004, p. 30

¹¹ În lb.rom. am citat după *ibidem*, p. 31

¹² Mai multe explicații în H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, H. S., R. McKenzie, *A Greek-English lexicon*, Clarendon Press / Oxford University Press, 1996, p. 1399

¹³ Vezi Targumul Jonathan la Exod 15, 8. O privire critică asupra acestei lecțiuni în coment. Rashi la Exod 15, 8, 4, care se întemeiază tocmai pe referința la Iosua 3, 16. Vezi și în

laudă, asemenea *Cântării lui Moise* din Ieșirea 15. Dacă în Ieșirea 15 era proslăvită puterea eliberatoare a lui Dumnezeu și autoritatea Sa deplină asupra elementelor creațiunii, Psalmul 32/33 alătură doxologic aceasta, la puterea creatoare a lui Dumnezeu, manifestată la facerea lumii. Astfel, din perspectiva Psalmului 32/33, trecerea Irodanului și traversarea Mării Roșii se situează în mod firesc în prelungirea evenimentelor narate în Facerea 1, 6-10¹⁴.

Facerea 1, 6-10 Și a zis Dumnezeu: *Să fie o tărie prin mijlocul apelor și să despartă ape de ape!* Și a fost așa. **(7)** A făcut Dumnezeu tăria și a despărțit Dumnezeu apele cele de sub tărie de apele cele de deasupra tăriei. **(8)** Tăria a numit-o Dumnezeu cer. Și a văzut Dumnezeu că este bine. Și a fost seară și a fost dimineață: ziua a doua. **(9)** Și a zis Dumnezeu: *Să se adune apele cele de sub cer la un loc și să se arate uscatul!* Și a fost așa. Și s-au adunat apele cele de sub cer la locurile lor și s-a arătat uscatul. **(10)** Uscatul l-a numit Dumnezeu pământ, iar adunarea apelor a numit-o mări. Și a văzut Dumnezeu că este bine.

Aceleași sugestii și într-un alt psalm, unde LXX optează iarăși pentru ὄσκός, „burduf”:

Psalm 77, 13/16/78, 13 Despicaț-a marea și i-a trecut pe ei; stătuț-au apele ca un *zid* [זֶד] (ebr. *nēd*) / ὄσκόv, *burduf*]¹⁵.

Suntem departe de a fi epuizat ocurențele biblice ale termenului זֶד (ebr. *nēd*). Le-am reținut aici doar pe acelea care au o legătură directă și evidentă cu redarea prin cuvânt a lucrării lui Dumnezeu, creatoare mai întâi și eliberatoare mai apoi. Domnul Dumnezeu este revelat, astfel, în aspectele Sale de Creator și de stăpân deplin al creațiunii, în calitatea Sa de Atotțiitor. TM atrage atenția asupra acestui lucru prin repetarea consecventă a aceluiași termen, זֶד (ebr. *nēd*). Fiind o operă timpurie, LXX urmează mai multe surse ebraice, foarte probabil premergătoare TM, ceea ce ar putea explica diversitatea variantelor propuse.

O trecere în revistă rapidă, așa ca a noastră, a evidențiat fără dificultăți utilizarea a trei lexeme eline diferite¹⁶: τεῖχος (*zid*, *perete*), πῆγμα (*grămadă*, *movilă*) și ὄσκός (*burduf*), acolo unde TM folosește unul singur:

Rashbam la Exod 15, 8, 3. Cf. *Septuaginta*, vol. 4/I, Colegiul Noua Europă / Polirom, 2006, notă la p. 109

¹⁴ TB/Bereshith Rabbah, 5, 6

¹⁵ „A despicaț marea și i-a trecut prin ea, a așezat apele ca [într-]un burduf”, în *Septuaginta*, vol. 4/I, ed. cit., p. 206

¹⁶ Aceasta fără a mai lua în calcul elipsa din Iosua 3, 13b, în ipoteza că, aici, este posibil ca זֶד (ebr. *nēd*) să fi lipsit și din textul sursă. Ipoteză puțin probabilă, dar interesant de verificat.

נָד (ebr. *nēd*). Despre ideile teologice aflate la baza utilizării unui singur termen în contextele diferite mai sus menționate, vom discuta în cele ce urmează.

Exegeza rabinică observă trei momente importante, în versetul din Ieșirea 15, 8: mai întâi ar fi „suflarea nărilor” Domnului, care provoacă despărțirea apelor Mării Roșii; al doilea moment este cel al „strângerii” apelor, care se adună la un loc „ca un perete”; iar cel de al treilea este momentul „închegării” valurilor – o expresie dificil de înțeles și care la prima vedere pare a fi o figură de stil prin intermediul căreia autorul caută să descrie un fenomen neobișnuit¹⁷.

1. *Suflarea nărilor*

Expresia „suflarea nărilor” mai apare în câteva locuri în literatura biblică ebraică, așa de exemplu în 2 Regi 22, 16:

2 Regi 22, 16 De certarea Ta, Doamne, de *suflarea nărilor* Tale, s-au arătat fundurile mării și temeliiile lumii s-au descoperit.

Se vorbește, aici, într-un limbaj antropomorfizant, despre manifestarea mâniei lui Dumnezeu și despre efectele cosmice ale acesteia. Observăm că limbajul este foarte asemănător cu cel din Ieșirea 15, 8. Exegeza rabinică deduce, din această alăturare, că în Ieșirea 15, 8 se vorbește nu doar despre manifestarea puterii eliberatoare a lui Dumnezeu în favoarea poporului ales, ci și despre manifestarea mâniei Sale, la adresa egiptenilor. Astfel, următoarele două momente vor fi lecturate și în funcție de această constatare.

2. *Adunarea apelor ... ca un zid*

2.a. *Adunarea apelor ...*

„Adunarea, strângerea la un loc” a apelor se vedește astfel a fi și o acțiune cu implicații morale, descrisă într-un limbaj metaforic. Targumul Onkelos leagă forma verbală נִצְרְמוּ (ebr. *ne'eremû*), „s-au adunat”, de termenul צִרְמָה (ebr. *o'rima^h*), care înseamnă „prudență, meșteșug, iscusință”, dar și „vicleșug, șiretlic”¹⁸. Termenul mai apare în:

¹⁷ Cf. N. M. Sarna, *Exodus*, în vol. *The JPS Torah commentary*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1991, pp. 78 sq.

¹⁸ TO/Mekhilta De Rabbi Ishmael, Shirata, VI

Ieșirea 21, 14 Dacă însă va ucide cineva pe aproapele său cu bună știință și cu *vicleșug* [בְּעֶרְמָה] (ebr. *bʿo ʿrēmaʰ*) și va fugi la altarul Meu ...¹⁹

Ispititorul șarpe, din grădina de la răsărit de Eden, este caracterizat a fi:

Facerea 3, 1 ... cel mai *șiret* [עָרֹם] (ebr. *ʿārûm*) dintre toate fiarele de pe pământ ...

Dar termenul apare și având conotații pozitive, în locuri precum:

Proverbe 1, 4 Pentru a prilejui celor fără gând rău o judecată *isteață* [עֶרְמָה] (ebr. *o ʿrēmaʰ*) ...²⁰

Totuși, pentru cazul de față, Mekhilta leagă Ieșirea 15, 8 de îndemnul lui Faraon:

Ieșirea 1, 10 Haidem să ne purtăm cu ei *cu iscusință* [נִתְחַכְמָה] (ebr. *nîṭṭḥakēmāʰ*)...²¹

Chiar dacă, după cum se poate remarca, în Ieșirea 1, 10 forma verbală נִתְחַכְמָה (ebr. *nîṭṭḥakēmāʰ*) ține de חָכַם (ebr. *ḥākām*), „a fi înțelept, priceput”, acest îndemn al lui Faraon are drept rezultat porunca:

Ieșirea 1, 22 Orice băiat de curând născut aruncați-l în Nil! Orice fată lăsați-o să trăiască!

¹⁹ Ocurență similară în Iosua 9, 5

²⁰ La fel și în Proverbe 8, 5, 12, ș.a.

²¹ Pentru a ne menține în proximitatea textului analizat, am citat traducerea românească a acestui verset din versiunea Bibliei românești din 1939 (Vasile Radu și Gala Galaction). Versiunile ortodoxe curente (majoritatea edițiilor tipărite cu aprobare sinodală după 1968) optează în redarea formei verbale din LXX, κατασοφισώμεθα (vb. κατασοφίζομαι), pentru o soluție parțial acceptabilă lexical, dar totuși oarecum forțată: „Veniți dar să-i *împilăm* ...” Apreciem că această soluție nu poate fi înțeleasă prin raportare la textul ebraic sau la cel elin. Cel mai probabil ea este tributară Bibliei lui Șaguna (1856-1858), care în temeiul recomandărilor ierarhilor Filotei al Buzăului și, mai de timpuriu, ale lui Veniamin Costachi, urmează direcției deschise de eforturile traducătorilor Bibliilor blăjene: „Veniți să-l *împresurăm înțelepțește* ...” (Petru Pavel Aron, Blaj, 1760-1761); respectiv: „Veniți, dară, *cu vicleșug să-i împilăm* pre dânșii ...” (Inocențiu Micu-Klein, Blaj, 1795). Cele două traduceri blăjene urmează îndeaproape Vulgata: „venite *sapienter opprimamus* eum ...” Soluția din Biblia de la Blaj 1795 o regăsim preluată identic și în Biblia ortodoxă de la 1914. Biblia Anania (2001) caută să readucă lucrurile pe făgașul tradițional: „Haideți dar să luăm împotriva-le *măsuri iscusite* ...”

Ca atare, Ieșirea 1, 10 va fi interpretat într-un sens peiorativ, conotațiile lui חָכָם (ebr. *hākām*) fiind percepute nu în sens de „a fi înțelept”, ci de „a fi șiret, viclean”.

Astfel acțiunea apelor exprimată în Ieșirea 15, 8 prin forma verbală נִצְרְמוּ (ebr. *ne'eremū*), „s-au adunat”, dar citită din perspectiva ideii de עֲרָמָה (ebr. *o'rēmā^h*), „șiretenie, vicleșug”, este revelată a fi în realitate o manifestare a unei justiții divine retributive, talionice. De vreme ce egiptenii s-au purtat cu viclenie față de poporul Israel și au căutat să le înece băieții nou-născuți în apele Nilului (Ieșirea 1, 10, 22), tot așa acum, apele Mării Roșii se poartă cu vicleșug față de egipteni și îneacă întreaga armată a acestora. „Măsura cu care ei au cântărit pe alții s-a făcut măsură lor” – încheie Mekhilta lui Rabbi Ishmael²².

2.b. ... ca un zid

După cum arătam mai sus, ebraicul נָדָה (ebr. *nēd*) se referă la o formațiune alcătuită din mai multe elemente alăturate îndeolaltă, suprapuse unele peste altele, redând ideea de „movilă, grămadă, vraf”. Este foarte probabil să avem de a face, aici, cu un foarte interesant joc de semnificații, construit prin întrepătrunderea sensurilor lui נָדָה (ebr. *nēd*), „grămadă, movilă”, cu lecțiunile rabinice întemeiate pe grafia termenilor נִצְרְמוּ (ebr. *ne'eremū*), „s-au adunat” și עֲרָמָה (ebr. *o'rēmā^h*), „șiretlic, vicleșug”.

În expresia din Ieșirea 15, 8: נִצְרְמוּ מַיִם נִצְבּוּ כְמוֹ-נֵדָה (ebr. *ne'eremū maym nîṣṣēbū kēmô-nēd*), lit. „s-au adunat apele au stat ca (o) grămadă/ca (un) zid” – semnificațiile formei verbale נִצְרְמוּ (ebr. *ne'eremū*) sunt detaliate cu ajutorul comparației כְמוֹ-נֵדָה (ebr. *kēmô-nēd*), care zugrăvește o imagine vizuală a modului cum s-au adunat apele, dar și a formei și a consistenței pe care ele au luat-o, ca urmare a acțiunii divine. Detaliile acestea nu sunt lipsite de importanță. Pentru a înțelege aceasta, vom trece în revistă doar câteva locuri biblice în care sunt folosite lexeme înrudite cu forma verbală analizată:

Rut 3, 7 Iar Booz a mâncat, a băut, s-a veselit inima lui și s-a dus de s-a culcat lângă un stog ... [הָעֲרֵמָה] (ebr. *hā'ārēmāh*)

2 Paralipomena 31, 6 Dar și Israeliții și cei din Iuda, care locuiau prin cetățile lui Iuda, au adus asemenea zeciuiele din vitele mari și din vitele mărunte, cum și zeciuiele din jertfele pe care le făgăduiseră ei Domnului Dumnezeului lor, și le-au făcut *grămezi* [עֲרֵמוֹת] (ebr. *'ārēmôt*)²³.

²² Textul *in extenso* cu comentarii, în Jacob Neusner, *A Theological Commentary to the Midrash*, vol. 9. *Mekhilta attributed to Rabbi Ishmael*, University Press of America, 2001, p. 92 Vezi și Rashi la Exod 15, 8, 2

²³ Vezi și 2 Paralipomena 31, 9

Neemia 13, 15 În zilele acelea am văzut în Iuda oameni care călcau în teascuri în ziua odihnei, aduceau *snopi* [הָעֲרֵמֹת] (ebr. *hā'ārēmôt*) ...²⁴

Se poate observa cu ușurință că în contextele citate și în altele asemenea acestora, verbul se referă la realizarea unei grămezi alcătuite din obiecte puse unele peste altele. În cazurile de față, se referă la adunarea mai multor spice de grâu fie în snopi, fie în stoguri, în căpițe. În cadrul acestor formațiuni, spicele de grâu rămân întregre, ele nu aderă unele la altele, nu se lipesc unele de altele, nu se contopesc unele cu altele, păstrând aspectul compozit al snopului sau al căpiței. Din acest motiv, snopul sau căpița nu au o consistență în sine și se pot desface, se pot risipi foarte ușor. De aceea, folosirea acestui verb face oarecum necesară comparația ulterioară și, nu în ultimul rând, clarificarea acesteia prin expresia din finalul versetului din 15, 8, asupra căreia vom reveni de îndată:

Ieșirea 15, 8c ... și *s-au închegat* [קָפְאוּ] (ebr. *qāp̄'û*) valurile în inima mării.

Astfel, putem înțelege mai bine opțiunea tradiției rabinice pentru o interpretare bazată pe întrepătrunderea sensurilor lexemului נָדָה (ebr. *nēd*), „grămadă, movilă”, cu ale termenilor נִצְרַמְּוּ (ebr. *ne'eremû*), „s-au adunat”, respectiv עָרְמָה (ebr. *o'erma^h*), „șiretlic, vicleșug”. Tâlcuirea din Mekhilta lui Rabbi Ishmael²⁵ sugerează că șiretenia egiptenilor exprimată în Ieșirea 1:10 se vădește a nu fi fost consistentă, ci fragilă, asemenea snopilor și a căpițelor de pe câmp.

3. „Închegarea” valurilor

Cel de al treilea moment din Ieșirea 15, 8 se vădește a fi o manieră de a descrie un fenomen neobișnuit și de a clarifica totodată, printr-o figură de stil, cele arătate în partea a doua a versetului:

Ieșirea 15, 8c ... și *s-au închegat* [קָפְאוּ] (ebr. *qāp̄'û*) valurile în inima mării.

Verbul קָפַךְ (ebr. *qāp̄*) utilizat aici se poate traduce prin „a (se) închega, coagula, solidifica, îngheța”. O ocurență similară referitoare la

²⁴ Vezi și Ieremia 50, 26 ș.a.

²⁵ Vezi *supra*, nota 22.

puterea lui Dumnezeu de „a închea” demiurgic lucrurile, aflăm în Cartea lui Iov²⁶:

Iov 10, 10 Nu m-ai turnat oare ca pe lapte și nu *m-ai încheat* [תַּקְפִּי'עַנִי] (ebr. *tāq'pî'ênî*)] ca pe caș?

Așadar, în Ieșirea 15, 8b-c, se arată că apele mării iau acest aspect similar cu al câpițelor. Dar, răspunzând lucrării lui Dumnezeu, ele devin consistente și se solidifică asemenea unui zid de neclintit. Imaginea este foarte plastică și, de bună seamă, invită la o lectură non-literală a textului, dar și a evenimentului deopotrivă.

Tradiția rabinică este foarte bogată în astfel de lecturi non-literale. Așa de exemplu Rabbeinu Bahya evocă o tradiție midrașică unde se arată că apele Mării Roșii simbolizează Torah, pe care israeliții urmează să primească, precum și efectele pe care primirea și asumarea Torei le vor avea asupra poporului ales. Pentru israeliți, Torah va deveni asemenea unui zid protector, iar pentru vrășmașii acestora, Torah se va dovedi a fi expresia mâniei lui Dumnezeu. Din acest motiv, se arată aici, cuvântul חֹמָה (ebr. *hômā^h*), „zid” este scris fără litera װ (ebr. *waw*), cu forma grafică חֹמָה (ebr. *hômā^h*), pentru a putea fi citit și cu sensul de „mânie”²⁷. Într-altă parte, se arată că apele devin un model de urmat pentru poporul Israel. La început, apele mării se află într-o stare amorfă, neregulată, confuză, dar sub acțiunea suflării dumnezeiești ele intră în rânduiala divină și dobândesc formă, consistență²⁸. De asemenea, Rashi explică faptul că apele se încheagă „în inima mării”, în sensul că primirea Torei întărește launtric și devine esențială, definitorie, conferă consistență și rezistență celui care și-o asumă²⁹.

La fel de interesante sunt și lecturile creștine. Sf. Ap. Pavel inaugurează el însuși două direcții interpretative importante:

1. una legată de isagogia sfântului botez:

I Corinteni 10, 1-2 Căci nu voiesc, fraților, ca voi să nu știți că părinții noștri au fost toți sub nor și că toți au trecut prin mare. **(2)** Și toți, întru Moise, au fost botezați în nor și în mare ...

²⁶ O lectură în paralel a Ieșirea 15, 8 și Iov 10, 10, în coment. Rashi la Exod 15, 8, 5 sau Rashbam la Exod 15, 8, 4

²⁷ Rabbeinu Bahya, Shemot 14, 22 – comentariul este la Ieșirea 14, 22.

²⁸ Rabbeinu Bahya, Shemot 15, 8, 2-3 – comentariul este la Ieșirea 15, 8.

²⁹ Rashi la Exod 15, 8, 6

1. și o a doua, având conținuturi dogmatice și morale, duhovnicești:

Evrei 11, 29 Prin credință au trecut israeliții Marea Roșie, ca pe uscat, pe care egiptenii, încercând și ei s-o treacă, s-au înecat.

În general vorbind, tradiția exegetică creștină va urma în secolele următoare cele două direcții pauline. Astfel, în secolul II, Origen reia sugestiile referitoare la botez cu aplicare atât la Ieșirea 14-15, cât și la Iosua 3: „Dreptul străbate Marea Roșie ca și când ar fi pe uscat, egiptenii însă care ar vrea s-o treacă, vor fi înghițiți” – spune exegetul, referindu-se la Iosua 3³⁰. Apoi, în prologul la tratatul *Omilii la Cântarea Cântărilor*, precum și în prima omilie din această scriere, același vorbește despre necesitatea despătimirii și a primirii botezului creștin, pentru a putea sesiza și înțelege profunzimile unor scrieri biblice asemenea Cântării Cântărilor. Origen arată că Moise și israeliții cântă cea dintâi a lor cântare către Domnul abia după trecerea Mării Roșii și după ce sunt deja izbăviți din mâinile egiptenilor și încredințați prin aceasta de puterea Celui Preaînalt: „A trebuit să ieșim din Egipt, din țara Egiptului, să traversăm Marea Roșie pentru a cânta întâia cântare zicând: *Să cântăm Domnului că întru slavă S-a preaslăvit.*” Aici, Mosie și poporul Israel simbolizează sufletul omului, țara Egiptului și oastea egipteană simbolizează domnia păcatului, iar trecerea prin Marea Roșie este eliberarea sufletului și a minții de toate acestea. Abia după aceea omul este bine pregătit spre a da slavă lui Dumnezeu și a se împărtăși din cuvintele mântuitoare, asemenea Miresei din Cântarea Cântărilor³¹. În aceeași notă este explicată taina botezului și de către Sfântul Ambrozio de Milan³². Observăm că învățătura despre taina sfântului botez se împletește armonios cu sfaturi și îndrumări duhovnicești, ascetice.

O interesantă valorificare atât a textului biblic, cât și a tradiției exegetice iudaice regăsim la Sf. Grigorie de Nyssa. În al său tratat *Despre viața lui Moise sau Despre desăvârșirea prin virtute*, Sf. Grigorie folosește un vocabular foarte apropiat de cel rabinic, mai cu seamă atunci când, în descrierea evenimentului trecerii prin Marea Roșie, se referă la fîrea apei și la modul cum se schimbă aceasta, sub acțiunea Duhului. Ulterior, când

³⁰ Origen, *Omilii la Cartea Iosua*, IV:I, în vol. *Scrieri alese. Partea întâia*, trad. Pr. T. Bodogae, Pr. N. Neaga, Zorica Lațcu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. PSB 6, București, 1981, p. 243

³¹ Origen, *Omilii la Cântarea Cântărilor*, Prolog I și Omilia I:I, în ed.cit., pp. 309-310

³² Sfântul Ambrozio, *Despre sfintele taine*, III, 12-13, în vol. *Scrieri. Partea a doua*, trad. Pr. Ene Barniște, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. PSB 53, București, 1994, p. 12

revine cu o lectură duhovnicească a textului, autorul proiectează totul într-un plan ascetic, subliniind etapele pe care omul le traversează cu ajutorul lui Dumnezeu, asemenea lui Moise, în lucrarea sa de despățimire, de curățire lăuntrică, de desăvârșire filocalică³³.

Perspectiva creștină asupra acestui fragment este, în general vorbind, una duhovnicească și aplecată mai degrabă înspre o cugetare în sine³⁴. Astfel, aici, valurile purificatoare oglindesc nu atât vicleniile egiptenilor, cât păcatele omului – egiptenii înșiși fiind înțeleși nu ca niște dușmani exteriori, ci mai degrabă ca semne ale prezenței lăuntrice a unora ca aceștia, de care nevoitorul este îndemnat să se curățească³⁵.

În acest sens va fi valorificată și aprofundată exegeza biblică, în iconografia liturgică creștină timpurie.

O alcătuire dedicată praznicului Botezului Domnului, întemeiată pe lectura din I Corinteni 10, 1-2 arată:

Norul oarecând și marea, mai înainte au închipuit minunea dumnezeiescului botez; întru care poporul cel de demult s-a botezat întru ieșire prin puitorul de lege. Și marea era chipul apei, iară norul al Duhului. Prin care desăvârșit făcându-ne, strigăm: Bine ești cuvântat Dumnezeu părinților noștri.³⁶

Imnul liturgic propune o lectură dogmatică christologică a fragmentelor din Ieșirea 14, 22, 15, 8. În cadrul acestui praznic, lectura christologică este anticipată încă din timpul litiei, prin stihiri precum acestea, menite să aducă în atenție și trecerea Iordanului relatată în narațiunea de la Iosua 3:

Marea a văzut și a fugit, Iordanul s-a întors înapoi. [...] Ce-ți este ție mare că ai fugit și tu, Iordane, ca te-ai întors înapoi ...

Spaima aceasta a mării care fuge și a Iordanului care se dă înapoi este redată în iconografia răsăriteană dedicată acestui praznic, dar și praznicului Nașterii Domnului, prin reprezentarea muntelui care stă ridicat, încremenit,

³³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise sau Despre desăvârșirea prin virtute*, în vol. *Scrieri. Partea întâia* (sic!), trad. Pr. D. Stăniloae și Pr. I. Buga, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. PSB 29, București, 1982, pp. 29, 61-64

³⁴ Cf. Luca 1, 29

³⁵ Augustin, *Serm.* 363.2, în vol. J. T. Lienhard, R.J. Rombs, *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy* în vol. *Ancient Christian Commentary on Scripture OT 3*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2001, p. 80

³⁶ Mineiul lunii ianuarie, ziua 6, Botezul Domnului, utrenie, canon al Sfântului Ioan Damaschin, peasna 7

„ca un tsunami de piatră” – după cum spune Sorin Dumitrescu³⁷. În icoana dedicată Nașterii Domnului, „talazul de piatră” însuși se despică, făcând loc peșterii pe fundalul căreia se profilează sicriașul cu Pruncul, plutind asemenea Duhului pe deasupra neantului primordial. Iar în icoana Botezului, „stânca-val” se despică pentru a face loc Cuvântului întrupat, spre realitatea lăuntrică, subiectivă, intimă a persoanei. Într-o altă icoană, dedicată praznicului Schimbării la Față, Mântuitorul pășește pe apa împietrită. Iar în icoana dedicată Învierii, „Pogorârea Domnului la iad”, valurile împietrite se dau înapoi o dată în plus, pentru a face loc și drepte a face căile Domnului care îi eliberează pe cei închiși și vestește celor robiți slobozenia³⁸.

Aceste aspecte sunt tratate la rândul lor în alcătuirii liturgice, dintre care prezentăm selectiv:

Cu repejunile Iordanului te-ai îmbrăcat, cela ce te îmbraci cu lumina prea slăvit. Întru care ai înnoit firea lui Adam cu ascultarea, sfărâmând pe balaurul, Cuvinte al lui Dumnezeu ...³⁹

Fundul adâncului l-a descoperit și pre uscat pe ai Săi i-a trecut, întru același acoperind pe potrivnici, cel tare întru războaie, Domnul, că s-a proslăvit⁴⁰.

Umblat-a Israil prin valul cel învăluit al mării, cel ce s-a uscat îndatăși. Iară negrul luciu pre voievozii Egipteni i-a înecat cu totul mormântul cel așternut cu apă, cu puterea cea tare a dreptei Stăpânului.

Strălucirii Soarelui celui purtător de lumină ce s-a arătat oamenilor, acum din pustie spre apele Iordanului, Împărate, ți-ai plecat grumazul tău, ca să răpești din locul cel întunecos pre începătorul neamului și de toată spurcăciunea să curățești făptura⁴¹.

Traversarea Mării Roșii și trecerea Iordanului, adunarea apelor „ca un zid” și închegarea lor „în inima mării” sunt prezentate astfel ca evenimente cosmice, depășind istoricitatea și convențiile și vădind o dimensiune soteriologică.

³⁷ Sorin Dumitrescu, *Noi și icoana (I). 31+1 de iconologii pentru învățarea icoanei*, Fundația Anastasia, 2010, pp. 486-487

³⁸ *Idem*, *op. cit.*, p. 485

³⁹ Mineiul lunii ianuarie, ziua 6, Botezul Domnului, utrenie, sedeaună

⁴⁰ *Ibidem*, utrenie, canon, al lui Cosma, peasna 1

⁴¹ *Ibidem*, utrenie, canon al Sfântului Ioan Damaschin, peasna 1, glas 2, irmos

**„ACESTE SUNT GENERAȚIILE...”
FORMULA *TOLEDOT*
ȘI
STRUCTURA LITERARĂ A CĂRȚII FACERII**

de Diac. Lect. Dr. **Iosif STANCOVICI**

Abstract: This article aims at clarifying the meaning, scope and distribution of a repeated formula in Genesis with a clear pattern of introducing major sections of the book. The *toledot* formula, occurring eleven times in the book of origins, is only mentioned twice in other Hebrew Bible books, namely Numbers and Ruth. The Greek βίβλος γενέσεως was preferred by the author of the Gospel according to Matthew (1, 1) to render the formula occurrence in Gen 5, 1: סֵפֶר הַדּוֹלֵדֹת „the book of generations”. The article also questions which of the various renderings found in the Romanian Bible translations is the most suitable for the discussed and analysed formula.

Keywords: formula *toledot*, Cartea Facerii, structura cărții, genealogii, patriarhii biblice, traductologie biblică românească.

Structura literară a Cărții Facerii poate fi comparată cu efectul produs de un vitraliu sau cu un mozaic care împodobește un edificiu. De la distanță privitorul observă această unitate compozițională deplină și recunoaște identitatea scenei sau a persoanei înfățișate în reprezentare. Însă pe măsură ce se apropie de imaginea formată din sticle sau cuburi, se dezvăluie design-ul complicat al pieselor juxtapuse care diferă ca formă, mărime și culoare și ale căror linii, neobservabile de la distanță, devin evidente în apropiere. „Cartea originilor” este o compoziție literară formată din texte aparținând unei diversități de forme literare care pot fi grupate în diferite categorii sau genuri: istoric - epic (genealogii, povestiri, anecdote, etiologii, relatări despre nașteri, necroloage), poetic - retoric (cântece, imnuri, structuri chiasmice, autobiografii), latreutic - intercesional (doxologii, rugăciuni, fragmente liturgice), didactic - sapiențial (proverbe, narațiuni despre suferința dreptului), profetic - apocaliptic (binecuvântări, blesteme, narațiuni despre promisiuni divine, narațiuni despre epifanii, narațiuni onirice, testamente). Mai precis, cartea se prezintă sub forma unei antologii de texte scrise sau culese de diferiți autori, în diferite locuri și în diferite perioade istorice.¹

¹ K. A. Mathews, *Genesis 1–11:26* (NAC; Nashville, TN: Broadman & Holman, 1996), p. 25.

Scriitorii istoriei sacre au folosit cu mare pricepere diverse tehnici narative, precum succesiunea evenimentelor relatate, efectele dramatice, momentele mimetice, caracterizarea personajelor, intriga, stilul etc. Toate aceste elemente pe care le numim estetice și care fac trimitere la arta narativă nu vor fi tratate în mod particular în cadrul acestui studiu. Ceea ce ne preocupă ține seama de latura morală, istorică, și mai presus de toate elementele teologice care sunt încorporate în relatările biblice despre strămoșii neamului omenesc și patriarhii poporului Israel. Pentru început se impune necesitatea metodologică a definirii semnificației unui termen aparte: formula *toledot*.

1. Ocurențele formulei *toledot*

Comentatorii bibliști depun eforturi consistente în a găsi o metodă de segmentare a Cărții Facerii în unități coerente. Cea mai remarcabilă propunere are la bază termenul *toledot*² care apare în Cartea Facerii de unsprezece ori (Fc 2, 4; 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10; 11, 27; 25, 12; 25, 19; 36, 1, 9; 37, 2) și de trei ori în alte cărți biblice (Nm 3, 1; Rut 4, 18; cf. Mt 1, 1) [a se vedea în acest sens tebelul expus mai jos]. În general, între autori (comentatori și interpreți bibliști) se acceptă părerea conform căreia funcția principală a formulei este aceea de a marca începutul unei noi secțiuni. În accepțiunea majorității, prezența în repetate rânduri a formulei *toledot* reprezintă o dovadă a surselor pre-existente însușite și modificate în concordanță cu schemele compoziționale ale Cărții Facerii.³ Structura sa este de natură redacțională și, ca atare, compozițională.

2. Semnificația formulei *toledot*

În lucrarea de față termenul *toledot* cel mai adesea va fi întâlnit netradus. Dacă ar fi să-l supunem exigențelor limbii și ale regulilor gramaticii limbii române, termenul s-ar prezenta sub forma unui substantiv de genul masculin (sau, eventual, de genul neutru) la singular. Însă, în limba ebraică *toledot* este un verb substantivizat de genul feminin la plural, derivat din rădăcina verbului *yālad* (Hifil *hōlîd*), a cărui sens primar este „a naște” sau „a genera”. De aici decurge o varietate de posibilități în înțelegerea termenului pe care adesea traducătorii le redau în mod diferit. În general, în

² Acest cuvânt este redat în Textul Masoretic prin patru forme care sunt transliterate după cum urmează: *tōledōt* (Fc 2, 4); *tōledōt* (Fc 5, 1; 6, 2; 10, 1; 11, 10; 11, 27; 25, 19); *tōledōt* (Fc 25, 12); *tōledōt* (Fc 36, 1, 9; 37, 2). Din acest motiv suntem nevoiți să folosim o transliterare simplificată: *toledot*.

³ Unii bibliști arată că întrebuintarea „formulaică” a termenului *toledot* poate indica acele surse pre-existente preluate de Moise în compilarea Pentateuhului. E. H. Merrill, M. F. Rooker, M. A. Grisanti, *The World and the Word: An Introduction to the Old Testament* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2011), p. 173, nota 21.

traducerile Bibliei termenul apare redat printr-un substantiv la numărul singular: „genealogie”, „descendență”, „posteritate”, „filiatie”, „linie genealogică”, „arbore genealogic”, „moștenire”, „istorie a familiei”, „istorie a descendenței”, „relatare” etc. Totuși, sunt de părere că mai potrivit ar fi un corespondent care să fie mai fidel formei de plural a originalului ebraic: „genealogii”, „nașteri”, „generații”, „familii”, „urmași”, „moștenitori”, „neamuri”, „origini”, „istorii”, „cronologii” etc.⁴ Nu există o corespondență perfectă între formula ebraică și termenul ales din limba în care se realizează traducerea, fapt pentru care de multe ori traducătorii sunt nevoiți să recurgă la sintagme sau expresii formate din mai multe cuvinte. Traducătorii *Septuagintei* au redat formula *toledot* prin αἱ γενέσεις (substantiv feminin plural de la ἡ γένεσις, „origine”, „naștere”), care – așa cum este bine cunoscut – a devenit titlul primei cărți a Sfintei Scripturi în traducerea greacă: Γένεσις (sau în traducerea latină: *Liber Genesis*).⁵ *Biblia Sinodală* a impus traducerea *Facerea*, deși există calchierea după greacă: *Geneza*. Totodată, *Biblia Sinodală* este inconsecventă în traducerea termenului și de aceea întâlnim nu mai puțin de șase variante pentru același termen: „obârșia” (Fc 2, 4), „neamul” (Fc 5, 1), „viața” (Fc 6, 9; 25, 12), „spița neamului” (Fc 10, 1; 11, 27; 25, 19; 36, 1), „istoria vieții neamului” (Fc 11, 10), „istoria urmașilor” (Fc 37, 2). Oportună ar fi alegerea uneia dintre expresiile enumerate care să se potrivească cel mai bine cu cele zece cazuri. Însă traducătorii și interpreții bibliști nu împărtășesc întotdeauna aceleași păreri. Cea mai frecventă între expresiile *Bibliei Sinodale* este „spița neamului”, întâlnită de patru ori. Problema este îngreunată de faptul că însăși creația este descrisă ca *toledot*. Evident, aici nu s-ar potrivi „spița neamului”.⁶ Din exemplele afișate se poate constata că acești termeni corespondenți, aproape în totalitatea lor, aparțin aceluiași câmp semantic indicând ideea de proveniență sau origine. Așadar, în fața noastră se află o carte despre origini, nașteri sau familii, toate aceste noțiuni fiind descrise printr-un singur concept: *toledot*. În căutarea unei traduceri potrivite pentru termenul *toledot* am optat

⁴ Sensurile variate ale termenului au fost preluate din diferite traduceri contemporane ale Cărții Facerii și lexicoanele ebraice care mi-au stat la dizpoziție.

⁵ Denumirea ebraică a Cărții Facerii – *Bereșit* – provine de la începutul primului verset din Sfânta Scriptură (*b'erêšît*, „la început”, Fc 1, 1), fiind chiar primul cuvânt al acestuia. Acest titlu ebraic „sugerează ideea că Facerea este o carte a începuturilor. Aici se vorbește despre originea lumii, originea omului, originea răului, originea opoziției față de rău, originea poporului Israel.” Titlul grec, respectiv latin „înseamnă «originea»: originea lumii noastre, a neamului omenesc, noul început al omenirii de după potop, originea poporului Israel. Pe lângă aceasta, face aluzie în special la prima parte a cărții și accentuează în mod deosebit atributul de Creator al lui Dumnezeu.” C. Jinga, *Fișe de inițiere în lectura Vechiului Testament* (Timișoara: Marineasa, 2000), p. 18.

⁶ Al. Mihăilă, *(Ne)lămuriri din Vechiul Testament: Mici comentarii la mari texte* (vol. I; București: Nemira, 2011), p. 173.

pentru varianta „generații” din două motive. În primul rând această posibilitate de traducere se apropie mai mult de forma originală a formulei ebraice atât după număr cât și după gen (cum s-a văzut și în cazul grecescului αἱ γενέσεις). În al doilea rând, sunt încurajat și de faptul că majoritatea traducerilor în limbile străine, în special limba engleză (*generations*), preferă această variantă.

3. Rolul și funcția formulei *toledot*

Între specialiști există o dispută până în prezent nerezolvată cu privire la rolul și funcția îndeplinită de formula *toledot* în structura Cărții Facerii. În accepțiunea majorității comentatorilor biblici formula *toledot* trebuie corelată cu conținutul pasajului care urmează. Pasajele aferente conțin materiale genealogice (liste cu numele urmașilor) de regulă îmbinate cu materiale narative cu caracter epic care fac referiri la evenimente din trecutul unuia sau unora dintre descendenții numiți. Utilizarea formulei în acest fel atrage atenția cititorului asupra importanței temelor centrale ale cărții: nașterile. Cartea Facerii devine, astfel, un arbore genealogic complex augmentat cu materiale din istoriile familiilor. În carte este urmărit trecutul speciei umane de la prima pereche de oameni (proto-părinții) până la cei doisprezece patriarhi eponimi ai poporului Israel.⁷ De obicei, figura centrală a secțiunii nu este personajul menționat în formula *toledot*, ci unul din urmașii lui.⁸

Se poate afirma că aceste formule stereotipe (afișate în tabelul expus mai jos) îndeplinesc rolul unui titlu sau subtitlu, scopul lor fiind acela de a introduce o genealogie sau o narațiune nouă.⁹ Autorul biblic atenționează cititorii că prin introducerea formulei *toledot* urmează o nouă diviziune textuală. Contrar acestei opinii împărtășite de majoritatea cercetătorilor, există și păreri potrivit cărora formula *toledot* reprezintă o propoziție conclusivă aparținând unității textuale precedente.¹⁰ Evidențele externe din antichitate vorbesc despre practica cuneiformă de încheiere a tăbliței de argilă cu o casetă (colofon) în care sunt oferite informații despre scribul sau posesorul, data și titlul tăbliței.¹¹

⁷ J. McKeown, *Genesis: Two Horizons Old Testament Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 200.

⁸ Cf. M. Woudstra, “The *Toledot* of the Book of Genesis and Their Redemptive-Historical Significance” *CTJ* 5.2 (1970), pp. 188–89.

⁹ Mai multe despre funcția originală a formulei *toledot* în K. A. Mathews, *Genesis 1–11:26* (NAC; Nashville, TN: Broadman & Holman, 1996), p. 32.

¹⁰ P. J. Wiseman este de părere că formula *toledot* din Cartea Facerii ar constitui inițial un paragraf de legătură între tăblițele pe care și-a scris Moise opera. Donald J. Wiseman, *Ancient Records and the Structure of Genesis: A Case for Literary Unity* (Nashville, TN: Nelson, 1985), p. 20.

¹¹ V. P. Hamilton, *Genesis 1–17* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans: 1990), p. 9.

Și în privința numărului de secțiuni alocate fiecărui titlu generic *toledot* sunt împărtășite opinii diferite.¹² Mai precis, propunerile pentru delimitarea secțiunilor variază între zece,¹³ unsprezece¹⁴ sau doisprezece¹⁵ unități *toledot*. Deși în Fc 36 cuvântul *toledot* este reluat de două ori (Fc 36, 1, 9), în prezenta lucrare conținutul Cărții Facerii va fi divizat în zece secțiuni. Primele cinci se situează în preistoria biblică (Fc 1, 1 – 11, 26), care începe cu crearea cerurilor și a pământului, în timp ce ultimele cinci se situează în istoria biblică a patriarhilor lui Israel (Fc 11, 27 – 50, 26), care începe cu chemarea lui Avraam de către Dumnezeu și se încheie cu moartea lui Iosif. Astfel, o structurare mai generală presupune delimitarea Cărții Facerii în două pentade,¹⁶ în care elementul structural major îl reprezintă conceptul *toledot*, prezent de-a lungul întregii cărți.¹⁷ Structura dată de enumerare este un element important al narațiunii antice și deține o semnificație specială.

PRIMA PENTADĂ

1. *Toledot*-ul cerurilor și al pământului (Fc 2, 4 – 4, 26)
2. *Toledot*-ul lui Adam (Fc 5, 1 – 6, 8)
3. *Toledot*-ul lui Noe (Fc 6, 9 – 9, 29)
4. *Toledot*-ul fiilor lui Noe (Fc 10, 1 – 11, 9)
5. *Toledot*-ul lui Sem (Fc 11, 10-26)

A DOUA PENTADĂ

6. *Toledot*-ul lui Terah (Fc 11, 27 – 25, 11)
7. *Toledot*-ul lui Ismael (Fc 25, 12-18)
8. *Toledot*-ul lui Isaac (Fc 25, 19 – 35, 29)
9. *Toledot*-ul lui Esau (Fc 36, 1-43)
10. *Toledot*-ul lui Iacov (Fc 37, 1 – 50, 26)

¹² Pentru o discuție mai extinsă privitoare la structura Cărții Facerii bazată pe ocurențele formului *toledot*, a se vedea Mathews, *op. cit.*, pp. 25–41; Ross, “Genesis” in J. F. Walvoord & R. B. Zuck, *The Bible Knowledge Commentary: Old Testament* (Wheaton, IL: Victor Books 1985), pp. 22–26.

¹³ B. L. Bandstra, *Reading the Old Testament: An Introduction to the Hebrew Bible* (Belmont, CA: Wadsworth, 2008), p. 110, 523.

¹⁴ J. MacArthur, *The Bible Commentary* (Nashville, TN: Thomas Nelson; 2005).

¹⁵ Mathews, *op. cit.*, p. 28. H. Möller, *Alttestamentliche Bibelkunde* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1986), p. 20.

¹⁶ Despre structurarea Cărții Facerii în două pentade, precum și o analiză mai detaliată a fiecărui *toledot*, a se vedea: J. Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible* (New York: Doubleday, 1992), pp. 58–133.

¹⁷ Cf. J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco* (Roma: Edizioni Dehoniane, 2000), p. 31.

4. Distribuția formulei *toledot*

În tabelul expus mai jos sunt înșirate formulele *toledot* ca dispozitive literare de segmentare a conținutului Cărții Facerii. De asemenea, tabelul include și celelalte ocurențe ale termenului în alte cărți biblice.

I.) FORMULA *TOLEDOT* ÎN CARTEA FACERII

1.)	אלה תולדות השמים והארץ בהבראם	cerurile și pământul
Fc 2, 4a	Acestea sunt generațiile cerurilor și ale pământului, când au fost create	Fc 2, 4b – 4, 26
2.)	זה ספר תולדת אדם	omul = Adam
Fc 5, 1	Aceasta este cartea generațiilor lui Adam	Fc 5, 1 – 6, 8
3.)	אלה תולדת נח	Noe
Fc 6, 9	Acestea sunt generațiile lui Noe	Fc 6, 9 – 9, 29
4.)	ואלה תולדת בני-נח שם חם ויפת	fiii lui Noe
Fc 10, 1	Și acestea sunt generațiile fiilor lui Noe: Sem, Ham și Iafet	Fc 10, 1 – 11, 9
5.)	אלה תולדת שם	Sem
Fc 11, 10	Acestea sunt generațiile lui Sem	Fc 11, 10-26
6.)	ואלה תולדת תרח	Terah (Avraam)
Fc 11, 27	Și acestea sunt generațiile lui Terah	Fc 11, 27 – 25, 11
7.)	ואלה תולדת ישמעאל	Ismael
Fc 25, 12	Și acestea sunt generațiile lui Ismael	Fc 25, 12-18
8.)	ואלה תולדת יצחק	Isaac (Iacov)
Fc 25, 19	Și acestea sunt generațiile lui Isaac	Fc 25, 19 – 35, 29
9. ^a)	ואלה תולדות עשו הוא אדום	Esau = Edom
Fc 36, 1	Și acestea sunt generațiile lui Esau, care este [același cu] Edom	Fc 36, 1 – 37, 1
9. ^b)	ואלה תולדות עשו אבי אדום	
Fc 36, 9	Și acestea sunt generațiile lui Esau, tatăl edomiților	

10.)	אַלֶּה תְּלִדוֹת יַעֲקֹב	Iacov (Iosif și frații săi)
Fc 37, 2	Acestea sunt generațiile lui Iacov	Fc 37, 2 – 50, 26

II.) FORMULA *TOLEDOT* ÎN ALTE CĂRȚI VECHI-TESTAMENTARE

11.)	וְאַלֶּה תְּלִדוֹת אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה	Aaron și Moise
Nm 3, 1	Și acestea sunt generațiile lui Aaron și ale lui Moise	Nm 3, 1 – ...
12.)	וְאַלֶּה תְּלִדוֹת דָּוִד	Fares (David)
Rut 4, 18	Acestea sunt generațiile lui Fares	Rut 4, 18 – 22

III.) FORMULA *TOLEDOT* ÎN NOUL TESTAMENT

13.)	Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ [סֵפֶר תְּלִדוֹת יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ בֶּן-דָּוִד בֶּן-אַבְרָהָם]	Iisus Hristos, David și Avraam
Mt 1, 1	Cartea generațiilor lui Iisus Hristos, fiul lui David, fiul lui Avraam ¹⁸	Mt 1, 1-25

O observație trebuie făcută cu privire la prima frază (Fc 2, 4a) care în *Septuaginta* este redată prin Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο („Aceasta este cartea generațiilor cerurilor și ale pământului, când au fost create”). Deși nu este întotdeauna posibil să se determine de ce versiunea ebraică diferă de cea greacă, consensul general vede în adăugarea cuvântului grec ἡ βίβλος, „cartea”, în Fc 2, 4 ca reprezentând traducerea exactă după o versiune ebraică mai veche, acum pierdută. Aici, ca și în alte locuri, un copist a făcut textul mai consistent, mai simetric, și „perfect”, reușind să potrivească textul din Fc 2, 4 cu cel din Fc 5, 1 printr-o formulare similară.¹⁹ Această armonizare a textelor a supraviețuit doar în traducerea greacă (nu și în Textul Masoretic).²⁰

¹⁸ Traducerea în ebraică a versetului este preluată din *Hebrew-English New Covenant: Prophecy Edition* (Powder Springs, GA: Hope of Israel, 2003).

¹⁹ R. S. Hendel, *Reading Genesis: Ten Methods* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 161.

²⁰ Pentru o analiză comparativă privind „armonizarea” celor două versete (Fc 2, 4 și Fc 5, 1), a se vedea: R. S. Hendel, *The Text of Genesis 1–11: Textual Studies and Critical Edition* (New York: Oxford University Press, 1998), p. 122.

Merită, de asemenea, făcute și unele precizări legate de modul în care autorii inspirați au distribuit formula *toledot* în Cartea Facerii. Unitățile *toledot* diferă între ele ca lungime. De exemplu, ultimul *toledot* (Fc 37, 2) reprezintă începutul secțiunii ce cuprinde nu mai puțin de paisprezece capitole ale cărții, în timp ce *toledot*-ul descendenților lui Ismael (Fc 25, 12) introduce numai șapte versete. Lungimea reprezintă un indiciu care atestă importanța personajului în strategia narativă.²¹ În patru cazuri se fac referiri la personaje care reprezintă linia (aleasă) principală: Noe, Sem, Isaac și Iacov (3, 5, 8, 10), trei funcționează doar ca strămoși ai liniei principale: Adam, fiii lui Noe și Terah (2, 4, 6), iar doi nu sunt incluși în linia principală: Ismael și Esau (7 și 9). O privire comparativă a diviziunilor textuale poate fi grăitoare în acest sens:

1. toledotul lui Iacov

- conținutul: Fc 37, 2 – 50, 26
- numărul versetelor: 448
- personajul principal: Iosif și ceilalți fii ai lui Iacov

2. toledotul lui Terah

- conținutul: Fc 11, 27 – 25, 11
- numărul versetelor: 377
- personajul principal: Avraam

3. toledotul lui Isaac

- conținutul: Fc 25, 12 – 35, 29
- numărul versetelor: 331
- personajul principal: Iacov

4. toledotul cerurilor și al pământului

- conținutul: Fc 1, 1 – 2, 4 – 4, 26
- numărul versetelor: 106
- personajul principal: *omul* – Adam

5. toledotul lui Noe

- conținutul: Fc 6, 9 – 9, 29
- numărul versetelor: 82
- personajul principal: Noe

²¹ Martin Kessler, Karel Adriaan Deurloo, *A Commentary on Genesis: The Book of Beginnings* (New York & Mahwah, NJ: Paulist Press, 2004), p. 5.

6. toledotul lui Esau

- conținutul: Fc 36, 1 – 37, 1
- numărul versetelor: 43
- lista genealogică: descendenții lui Esau

7. toledotul lui Adam

- conținutul: Fc 10, 1 – 11, 9
- numărul versetelor: 41
- lista genealogică: descendenții fiilor lui Noe (Iafet, Ham și Sem)

8. toledotul fiilor lui Noe

- conținutul: Fc 5, 1 – 6, 8
- numărul versetelor: 40
- lista genealogică: descendenții lui Set (fiul lui Adam)

9. toledotul lui Sem

- conținutul: Fc 11, 10-26
- numărul versetelor: 16
- lista genealogică: descendenții fiilor lui Sem (până la Avraam)

10. toledotul lui Ismael

- conținutul: Fc 25, 12-18
- numărul versetelor: 7
- lista genealogică: descendenții lui Ismael

Din statistica afișată mai sus putem observa că autorii inspirați au acordat o atenție preferențială personajelor principale ale Cartii Facerii.²² Astfel, se evidențiază cinci personaje-cheie. Două personaje (Adam și Noe) provin din preistoria biblică (prima pentadă), iar celelalte trei (Avraam, Iacov și Iosif) din istoria biblică a patriarhilor poporului Israel (a doua pentadă). Dintre aceștia cea mai mare atenție este acordată patriarhului Iosif care reprezintă ultima generație expusă în Cartea Facerii. De asemenea, trebuie observat faptul că autorii biblici au alocat puțin spațiu narațiunilor despre patriarhul Isaac. Caracterul acestui personaj nu este atât de bine evidențiat precum cel al eroilor mai sus menționați. Nu trebuie uitat, totuși, că în afară de aceste personaje există și altele a căror acțiune se situează în centrul atenției autorilor biblici. Acestea sunt personaje feminine, precum Eva, Sara, Agar, Rebeca, Lia și Rahela.

²² Miljenko Odrlić, „Opseg i sadržaj pojma *Toledot* u knjizi Postanka” *CUS* 46 (2011), p. 427.

**IOAN GURĂ DE AUR, OMILIA I
LA
EPISTOLA CĂTRE FILIPENI A SFÂNTULUI APOSTOL PAVEL**

traducere de Lect. Univ. Dr. **Gabriela RADU**

Abstract: The Homilies of the Epistle to the Philippians consist of an "argument" considered to be a first homily, followed by another fifteen homilies. The Homily I, whose translation follows this brief introduction, is highlighted, first of all, by gradual discursive development, starting with introductory comments and reaching ethical concerns. Last but not least, the homily contains certain textual indices that testify that it was spoken to the public.

Keywords: homilies, epistle, Ephesians, sermon, mission

Complexă și variată, opera exegetică a lui Sfântului Ioan, Patriarh al Constantinopolului (349-407), supranumit Gură de Aur (sau Hrisostom) a fost, în bună parte, păstrată. În afara celor șaiszeci și șapte de Omilii la *Facerea*, a celor opt Omilii la *Cărțile Regilor*, a celor cincizeci și opt de Omilii la *Psalmi*, au rămas de la el alte Omilii la *Isaia*, *Ieremia*, *Daniil*, la cărțile lui Iov sau la *Proverbele lui Solomon*, nouăzeci de Omilii la *Evangelia după Matei*, șaisprezece Omilii la *Evangelia după Luca*, optzeci și opt de Omilii la *Evangelia după Ioan*, cincizeci și cinci de Omilii la *Faptele Apostolilor* și numeroase (peste două sute) Omilii la *Epistolele Sfântului Apostol Pavel*.

Omiliile la *Epistola către Filipeni* consistă dintr-un „argument”, socotit ca o primă omilie, urmat de alte cincisprezece omilii. Omilia I, a cărei traducere urmează acestei succinte introduceri, se evidențiază, în primul rând, datorită dezvoltării discursive gradate, care pleacă de la comentarii introductive și ajunge până la îndemnuri etice. Nu în ultimul rând, omilia conține indicii textuale certe care atestă că a fost rostită în fața publicului.

De la început, Sfântul Ioan Gură de Aur precizează că „aici”, adică în cetatea Filipi, „propovăduirea Evangheliei a însemnat un strălucit început” și astfel, deschide poarta spre tema prieteniei Sfântului Apostol Pavel față de filipeni, temă prezentă și în celelalte omilii la *Epistola către Filipeni*.

După ce pomeniște pe scurt despre întemnițarea lui Pavel, așa cum este relatată în *Filipeni 1* și *2*, Sf. Ioan Gură de Aur explică că, atunci când Sf. Pavel le-a scris filipenilor, Timotei era cu el. El aduce mărturie că

Biserica din Filipi arăta multă bunăvoință față de Pavel, prin aceea că îl trimiseseră pe Epafrodit la el, „să-i ducă bani¹ și să afle cele privitoare la el.” Din faptul că, Pavel aduce mângâiere filipenilor îngrijorati din pricina înmormântării sale, arătându-le că, nu numai că nu trebuie să fie tulburați, ci trebuie să se bucure chiar de acest lucru, Sf. Ioan Gură de Aur conchide că „limpede e că i-a iubit nespus de mult”.

Biserica din Filipi este îndemnată să imite modele ca Pavel sau Epafrodit, nu doar ocazional, ci de-a lungul întregii vieți, tot așa - spune Sf. Ioan Gură de Aur - cum un atlet „chiar dacă a alergat zece ture, a pierdut întreaga cursă dacă renunță la ultima tură”. Cerându-le filipenilor să arate milă și să săvârșească fapte bune de-a lungul întregii vieți, Sf. Ioan Gură de Aur precizează că „podoaba” aceasta este necesară „atâta vreme cât suntem aici, în lumea aceasta. Căci, atunci când această vârstă trece, nu vom mai avea nevoie de ea.”

După expunerea lămuritoare a temei milei, Sf. Ioan Gură de Aur încheie textul omiliei cu câteva îndemnuri etice: „Să iubim mila, să o păstrăm în suflet, nu pentru o zi, nu pentru două, ci pentru totdeauna, ca să ne cunoască pe noi.”

*
* *

Filipi erau dintr-un oraș din Macedonia, un oraș colonie, după cum relatează Luca.² Aici s-a convertit o vânzătoare de porfiră, o femeie nespus de evlavioasă și de temătoare de Dumnezeu, aici, mai-marele sinagogii a ajuns să creadă³, aici, au fost biciuiți Pavel cu Sila⁴, aici, judecătorii au cerut ca aceștia să plece și s-au temut de ei⁵ și aici, propovăduirea Evangheliei a însemnat un strălucit început. Însuși Pavel aduce ca mărturie, numeroase și însemnate fapte privitoare la filipeni, numindu-i “cununa” sa și zicând că multe au avut ei de pățimit.

„Căci vouă vi s-a dăruit”, - zice el, - „pentru Hristos, nu numai să credeți în El, ci să și pătimiți pentru El”⁶. Când le-a scris lor, s-a întâmplat că se afla în temniță. De aceea, el zice: “În așa fel că lanțurile mele, pentru Hristos, au ajuns cunoscute în tot pretoriul”⁷, numind “pretoriu”, palatul lui Nero.

¹ Cf. Filipeni 4, 18.

² Faptele Apostolilor 16, 12.

³ Cf. Fapte 18, 8.

⁴ Cf. Fapte 16, 22-23.

⁵ Cf. Fapte 16, 35-39.

⁶ Filipeni 1, 29.

⁷ Filipeni 1, 13.

Însă, a fost înlănțuit și eliberat și i-a arătat deslușit acest lucru lui Timotei, zicând: „La întâia mea apărare, nimeni nu mi-a venit într-ajutor, ci toți m-au părăsit. Să nu li se țină în socoteală! Dar Domnul mi-a stat într-ajutor și m-a întărit”⁸. Avea în vedere, așadar, lanțurile în care se afla înaintea acestei apărări. Lîmpede este că atunci Timotei nu era de față. „La întâia mea apărare - zice Pavel - nimeni nu mi-a venit într-ajutor”. Și lămurirea acest fapt, scriindu-i: prin urmare, Pavel nu i-ar fi scris, dacă Timotei ar fi știut acest lucru. Când a scris această scrisoare, Timotei era cu el. Și reiese, deslușit, din cele pe care le spune: „Ci nădăjduiesc întru Domnul Iisus, că voi trimite pe Timotei la voi, fără de zăbavă”⁹ și, din nou: „Pe el deci nădăjduiesc să-l trimit, îndată ce voi vedea ce va fi cu mine.”¹⁰ Căci, el a fost eliberat din lanțuri și, după ce se dusesse la ei, a fost înlănțuit din nou.

Dacă spune că, „Și chiar dacă mi-aș vărsa sângele pentru jertfa și slujirea credinței voastre”¹¹, nu e ca și cum aceasta s-ar fi petrecut deja, ci e fiindcă și când aceasta s-a petrecut, „mă bucur – zice – căci i-am scutit de măhnirea privitoare la lanțuri”.

Că nu urma să moară atunci reiese din cele pe care le spune Pavel, adică: „Sunt, însă, încredințat în Domnul că eu însumi voi veni în curând.”¹² Și, din nou: „Și având această încredințare, știu că voi rămâne și împreună voi petrece cu voi cu toți”¹³.

Filipienii l-au trimis pe Epafrodit la Pavel să-i ducă bani¹⁴ și să afle cele privitoare la el, fiindcă erau nespuse de binevoitori față de Pavel. Prin urmare, că l-au trimis pe Epafrodit, ascultă-l pe Pavel spunând: „Am de toate și am și de prisos; m-am îndestulat primind de la Epafrodit cele ce mi-ați trimis.”¹⁵ În același timp, l-au trimis pe Epafrodit să afle acest lucru. Iar, faptul că l-au trimis să afle aceasta, reiese chiar de la începutul scrisorii, când scrie cele despre el, zicând: „Voiesc ca voi să știți, fraților, că cele petrecute cu mine s-au întors mai degrabă spre sporirea Evangheliei”¹⁶. Și, din nou: „Ci nădăjduiesc [...] că voi trimite pe Timotei la voi, fără de zăbavă, ca și eu să fiu cu inima bună, aflând vești despre voi.”¹⁷ Expresia „ca și eu” este de a arăta că „așa cum voi ați trimis pe cineva să afle cât mai neîndoielnic despre mine, tot astfel și eu „să fiu cu inima bună, aflând vești despre voi”.

⁸ 2 Timotei 4, 16-17.

⁹ Filipeni 2, 19.

¹⁰ Filipeni 2, 23.

¹¹ Filipeni 2, 17.

¹² Filipeni 2, 24.

¹³ Filipeni 1, 25.

¹⁴ Cf. Filipeni 4, 18.

¹⁵ Filipeni 4, 18.

¹⁶ Filipeni 1, 12.

¹⁷ Filipeni 2, 19.

Prin urmare, multă vreme nu au trimis pe nimeni, pentru că aceasta este limpede din ceea ce spune Pavel: „a înflorit iarăși purtarea voastră de grijă pentru mine”¹⁸ și apoi, au auzit că el este în lanțuri. Fiindcă, dacă au auzit că era bolnav Epafrodit, un om nu prea însemnat precum Pavel, cu atât mai mult ar fi auzit despre Pavel și firesc ar fi fost ca ei să fie tulburați. De aceea, la începutul scrisorii, Apostolul aduce multă mângâiere cu privire la faptul de a fi în lanțuri, arătând că, nu numai că nu trebuie să fie tulburați ei, filipenii, ci chiar să se bucure de acest lucru. Apoi, le dă sfaturi despre unitate și smerenie, învățându-i că acesta este cel mai trainic adăpost și că, astfel, vor fi lesne în stare să-și înfrângă vrăjmașii. Mai bine spus, pentru învățătorii voștri, nu a fi în lanțuri este dureros, ci lipsa de unitate între învățăcei. Căci, primul lucru dă sporire Evangheliei, iar ultimul o (în)frânge.

Deci, după ce îi îndeamnă să fie uniți și le arată că, din smerenie izvorăște unitatea, după ce atrage atenția asupra iudeilor care batjocoresc dogma din toate părțile, pretinzând ca ar fi creștini și după ce îi numește „câini” și „lucrătorii cei răi”¹⁹ și îi îndeamnă pe oameni să se ferească de ei, după ce îi convinge de trebuința de a lua seama la oameni, după ce vorbește, pe larg, despre teme morale și le rânduieste și, după ce le câștigă bunăvoința și încrederea cu vorba următoare: „Domnul este aproape”²⁰, Pavel pomenește, cu înțelepciunea sa obișnuită, cele pentru care a fost trimis și, astfel, le aduce nespusă mângâiere.

Pavel pare să le scrie cu nespus de multă prețuire și nu se găsește nicăieri nici o dojană – fapt care era o dovadă a virtuții lor – că nu au dat învățătorului lor nici un prilej, nici măcar, de mustrare, ci că le-a făcut cunoscute toate, ca încurajare.

Ceea ce am spus, chiar de la început: acest oraș a arătat multă aplecare către credință întrucât un paznic (știi, doar, că este o îndeletnicire plină de răutate), ca urmare a unei minuni, a alergat la ei și a fost botezat cu familia lui întreagă. Căci, cu toate că doar el singur a fost cel care a văzut minunea, totuși, nu a cules roadele singur, ci a făcut-o împreună cu soața sa și întreaga familie. Însă, chiar și judecătorii care l-au biciuit pe Pavel au fost socotiți, nu ca unii ce săvârșiseră așa ceva din răutate, ci, mai degrabă, din lăcomie, fiindcă, pe dată l-au trimis de acolo, l-au îndepărtat și, mai târziu, s-au temut de el.

Mărturia pentru aceste fapte se află, nu doar în credință, nici chiar în primejdii, ci în faptele bune, cu privire la care, Pavel spune: „chiar la începutul Evangheliei, voi mi-ați trimis ajutor, nu o dată, ci, de două ori”²¹, în vreme ce, nimeni altcineva nu a făcut-o: „Nici o Biserică, zice, nu s-a unit

¹⁸ Filipeni 4, 10.

¹⁹ Filipeni 3, 2.

²⁰ Filipeni 4,5.

²¹ Filipeni 4: 15, 16.

cu mine, când era vorba de dat și de primit”²², însemnând că, mai degrabă, era vorba de lipsa unei împrejurări favorabile, decât de propria lor alegere. „Nu că nu v-ați preocupat de mine, zice, dar v-a lipsit prilejul”²³. Iar noi știm acestea și avem atât de multe pilde ale iubirii lui pentru ei. Căci, limpede e că i-a iubit nespun de mult; „Pentru că, zice, nu am pe nimeni altul, la un gând cu mine și care să vă poarte grija cu adevărat”²⁴. Și, iarăși: „căci vă port în inima mea, și în lanțurile mele”²⁵.

Așadar, dacă știm, într-adevăr, acestea, să ne înfățișăm, vrednici de astfel de modele, pregătiți fiind să pătimim pentru Hristos. Acum, însă, nu este vremea prigoanei, totuși, chiar dacă nimic altceva nu facem, să imităm, cu însuflețire, faptele lor bune și, dacă dăruim o dată sau de două ori, să nu ne închipuim că toate le-am împlinit. Altfel spus, trebuie să săvârșim fapte bune, de-a lungul întregii noastre vieți. Într-adevăr, nu o dată trebuie să ne facem plăcuți lui Dumnezeu, ci necontenit. Atletul, chiar dacă a alergat zece ture, a pierdut întreaga cursă dacă renunță la ultima tură. Noi, de asemenea, dacă ne apucăm de fapte bune, însă, mai apoi, ne lăsăm pe tânjală, am pierdut totul, am distrus totul. Ascultă un folositor îndemn care zice așa: „Mila și adevărul să nu te părăsească”²⁶. Nu a zis „fă aceasta o dată”, nici de două ori, nici de trei ori, nici de zece ori, nici de o sută de ori, ci necontenit. „Să nu te părăsească”, zice proverbul. Și, nu zice: „nu le părăsi pe acestea”, ci, „să nu te părăsească”, arătând că noi avem nevoie de ele, nu ele de noi, și învățându-ne că noi avem datoria să facem orice ca să le avem pe acestea cu noi.

„Leagă-le împrejurul gâtului tău”, se spune²⁷. Căci, așa cum copiii celor înstăriți poartă podoabe de aur în jurul gâtului și niciodată nu le dau jos, întrucât le arată celor din jur un semnal unei origini nobile, tot astfel și noi trebuie să purtăm mereu cu noi mila, arătând că suntem copiii Celui Milostiv, Cel care „face să răsară soarele și peste cei răi și peste cei buni”²⁸.

Însă, cei fără de credință nu cred? Neîndoielnic, vor crede prin faptele acestea, dacă noi le lucrăm. Dacă văd că avem de toți milă și pe El Îl socotim Învățătorul nostru, vor înțelege că făptuim toate, urmând pilda Lui. „Mila, se spune, și credința adevărată”. Bine se spune, „adevărată”, nu ceva născut din lăcomie sau din tâlhărie. Căci, aceasta nu este credință, acesta nu este adevăr. Cu adevărat, trebuie ca tâlharul să mintă și să jure strâmb. „Tu să nu faci la fel, ci să ai credință cu milă”, se spune.

²² Filipeni 4, 15.

²³ Filipeni 4, 10.

²⁴ Filipeni 2, 20.

²⁵ Filipeni 1, 7.

²⁶ Proverbe 3, 3.

²⁷ Proverbe 3, 3.

²⁸ Matei 5, 45.

Hai să purtăm podoaba aceasta, hai să alcătuim o brățară de aur pentru sufletul nostru, - vorbesc despre milostenie, - atâta vreme cât suntem aici, în lumea aceasta. Căci, atunci când această vârstă trece, nu vom mai avea nevoie de ea. Cum? Fiindcă, acolo nu sunt nevoiași, acolo, nu sunt avuții, acolo, nu este sărăcie. Atâta vreme cât suntem copii, să nu ne lipsim de podoaba aceasta. Mai bine spus, așa cum se întâmplăși cu copiii: la vremea când ajung bărbați, acea podoaba este înlăturată și ei își pun o altă podoabă, - tot astfel și la noi, milostenia nu va mai purcede din avuții, ci va fi altceva, mult mai însemnat.

Ca să nu ne lipsim pe noi înșine de această milostenie, să ne facem sufletele frumoase la vedere. Milostenia desavârșită este ceva frumos și neprețuit, este un mare dar; mai mult, este o mare bunătate. Dacă învățăm să disprețuim avuțiile, vom învăța și altele fiindcă, ia seama câte lucruri bune se ivesc de acolo. Cel care dăruiește milă, așa cum trebuie, învață să disprețuiască avuțiile; cel care învață să disprețuiască avuțiile, a retezat rădăcina răului. Ca atare, el nu săvârșește binele în mai mare măsură decât îl suferă; datoria și răsplata nu se afla doar în milostenie, ci se află și într-un suflet iubitor de înțelepciune, ales și bogat. Cel care dăruiește mila este învățat să nu admire avuțiile sau aurul. Odată ce a fost învățat despre acest precept, acela a făcut primii pași mari pentru a se înalta la cer și a tăiat din rădăcină mii de imbolduri spre luptă, spre ceartă, spre invidie și spre viclenii. Altfel spus, știți și voi că toate iscate sunt de dragul avuțiilor și mii de războaie s-au pornit de dragul lor. Cel care a învățat să disprețuiască aceste avuții, s-a statornicit pe sine în pace. El nu se mai teme de pedeapsă, căci mila l-a învățat aceasta; nu mai râvnește la cele ale aproapelui²⁹, căci, cum ar putea-o face, când el a renunțat și a dăruit cele ale lui? Nu-l mai pizmuiește pe cel bogat; căci, cum ar putea-o face de vreme ce vrea să ajungă sărac? Ochii sufletului său, pe deplin, s-au limpezit.

Iar acestea se întâmplă în lumea asta; acolo, nu este cu puțință să spui cât de multe lucruri bune va avea. Nu va rămâne în afara Împărăției cerurilor, cu fecioarele fără minte³⁰, ci va pătrunde înăuntru, laolaltă cu cele înțelepte, cu miresele, purtând strălucitoare candelă. Și, cel care nu a gustat din nenorociri în feciorie, va fi mai bun decât aceia care au trecut prin încercări. Atât de mare este puterea milei, încât îi aduce înăuntru, cu toată inima, pe cei ce au gustat din ea. Mai bine spus, acest fapt este cunoscut de către străjerii cerurilor, de către cei care veghează la porțile mirelui. Nu numai că este cunoscut, dar este și respectat. Și, de vreme ce Mirele îi știe pe cei care au respectat acest lucru, îi va aduce înăuntru, cu toată inima, și nimeni nu se va împotrivi, ci toți o vor îngădui.

²⁹ Cf. Ieșirea 20, 17; Deut. 5, 21.

³⁰ Cf. Matei 25, 1-13.

Mai bine zis, dacă mila L-a adus pe Dumnezeu pe pământ și L-a înduplecat să se facă om, cu mult mai mult mila va putea să aducă o ființă muritoare sus la ceruri, căci mare e puterea ei. Dacă Dumnezeu, din milă și iubire de oameni, s-a făcut om și s-a îndurat să ne slujească, cu mult mai mult îi va aduce pe slujitorii Săi, în casa Sa.

Să iubim mila, să o păstrăm în suflet, nu pentru o zi, nu pentru două, ci pentru totdeauna, ca să ne cunoască pe noi. Dacă mila ne cunoaște, și Domnul ne va cunoaște; dacă nu ne cunoaște, nici Domnul nu o va face și va zice: „nu vă cunosc pe voi”. Fie să nu auziți aceste vorbe, ci să le auziți pe cele fericite: „Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii.”³¹ Fie ca noi toți să avem parte de aceste vorbe, întru Iisus Hristos, Domnul nostru, Căruia împreună cu Tatăl și cu Sfântul Duh, se cade slava, puterea și cinstea, acum și pururea și în veci vecilor. Amin.

³¹ Matei 25, 34.

MOARTEA ȘI ÎNVIEREA CUVÂNTULUI ÎNTRUPAT, COORDONATELE ÎNVEȘNICIRII OMULUI ÎN DUMNEZEU

de Pr. Lect. Univ. Dr. **Adrian D. COVAN**

Abstract: Emmanuel's Death and Resurrection *harmonizes* the existential horizontality and verticality in a new unit of life, called the Cross of Christ, on the pediment of which are not only *nailed* the *plague* of death and the *pestilence* of sin, but also the transfiguring *arms* of the theoforic humanity are *graved*: the Resurrection and the Life. Therefore, God-The Holy Trinity, life in its absolute, is offering to us the neo-existential paradigm, the Cross, as an arduous ascension assumed towards *He Who is*.

Keywords: Coordinate, Cross, Death, Resurrection, Life Eternal.

Pe temeiul revelației divine, cunoaștem că Dumnezeu Se comunică făpturilor, pe măsura capacității interioare a fiecăreia, prin energiile sau lucrările Sale necreate care mișcă rațiunea naturală din fiecare făptură în conformitate cu voia Sa, făcând ca toate să fie „bune foarte”¹, iar lumea să se prezinte ca o *simfonie* globală. Istoria înaintează spre împlinirea sensului eshatologic al creației, și anume: transfigurarea lumii. Acest aspect coincide cu însăși prezența văzută a Logosului dumnezeiesc în întreg cosmosul, dar mai ales în umanitatea *gătită* pentru această unire emblematică cu El².

Studiul de față abordează, din punct de vedere dogmatic, actul *restaurării* chipului dumnezeiesc din om, prin moartea și învierea Fiului lui Dumnezeu întrupat.

Taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută³ se *materializează* prin smerita intrare a Cuvântului dumnezeiesc în *regnul* firii omului, alungat din *sânurile* fericite ale Edenului în pământul din care rodesc *spinii* păcatului. Îmbrăcându-se, prin Întrupare, în *haina* pătimitoare a vechiului Adam și asumând integral firea căzută a strămoșului neamului omenesc, Cuvântul cel veșnic al Tatălui transfigurează chipul lui Dumnezeu din om, imprimându-i pentru eternitate *aura* asemănării cu Cel pururea fiitor. „Cuvântul trup S-a făcut, pentru ca tot ceea ce există să poată vedea pe Împăratul lor; și pentru ca lumina Tatălui să poată umple trupul Domnului,

¹ *Facerea* 1, 31.

² *Apocalipsa* 21, 23-24.

³ *Romani* 16, 25-26.

iar prin trupul Său să vină la noi, pentru ca omul să poată ajunge la nesticăciune, înveșmântat fiind în lumina Tatălui”⁴. Soteriologia răsăriteană afirmă că, din nemărginita Sa iubire de oameni, Dumnezeu și Părintele îndurărilor, voind să elibereze neamul omenesc de sub osânda păcatului și a morții, a rânduit calea spre întrupare a Fiului cel Unul-Născut. Acesta, „văzând neamul omenesc pierdut și moartea împărășind asupra lui prin stricăciune, S-a milostivit de neamul nostru și S-a îndurat de neputința noastră. Și astfel, luând din cele ale noastre un trup, l-a predat morții pentru toți, aducându-l (jertfă) Tatălui. Și face aceasta cu iubire de oameni, pentru ca, murind toți în El (*Romani* 6,8), să se desființeze în El legea stricăciunii oamenilor, și să-i aducă din nou din moarte la viață, mistuind prin harul Învierii, moartea lor”⁵.

Așadar, prin și în Hristos, *plinirea* vremii⁶ devine momentul de debut al existenței neo-adamice. Raiul, „patria strămoșească și părintească, rămăsese închis pentru toți, după îndepărtarea lui Adam. Acum îl redeschide Iisus, în prezența tâlharului, care este primul dintre cei ce au intrat în împărăția cerurilor”⁷.

În același timp, se deschid porțile *Noii Ere* care risipește *noaptea* înstrăinării de Dumnezeu și a autonomizării omului în *cochilia* sinelui propriu. Iată pricina pentru care „Domnul S-a întrupat, spunea părintele Dumitru Stăniloae, S-a răstignit și a înviat ca om, ca să adune pe toți cei dezbinați în Sine, în înfinitatea iubirii Sale față de Tatăl și a Tatălui față de El”⁸.

În *arhiva* bimilenară a teologiei apostolice și patristice s-au *stocat* nenumărate referințe pe tema relației perihoretice dintre Răstignirea și Învierea Logosului dumnezeiesc întrupat. Fără îndoială, Taina Crucii lui Hristos – *pecete* a jertfei într-o răscumpărare – reprezintă punctul central al izbăvirii noastre din stricăciune și moarte. În sensul acesta, Sfântul Ioan Gură de Aur adnota într-una din cuvântările sale: „Când Domnul Hristos S-a lăsat de bunăvoie prizonier, moartea a suferit durerile nașterii, s-a sfârșit și ne-a eliberat. Mântuitorul Hristos a plătit pentru cel ținut cu moartea, ca pe acela să-l slobozească din legăturile morții”⁹.

⁴ R. Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, p. 450.

⁵ Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, în „Scrieri. Partea I”, în *PSB* 15, traducere de Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 99-100.

⁶ *Galateni* 6, 4.

⁷ Fericitul Augustin, *Sermo*, 104, Migne, *PL* 39, 2045.

⁸ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 263.

⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvântări la praznice împărătești*, în „Izvoarele Ortodoxiei”, vol. 5, traducere de Dumitru Fecioru, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1942, p. 220.

Sfântul apostol Pavel a atribuit cuvântului Paști sensul de jertfă, înfăptuită prin pătimiri și moarte pe cruce de Însuși Fiul lui Dumnezeu: „Căci Paștele nostru (τό πάσχα ἡμῶν) Hristos S-a jertfit pentru noi”¹⁰. La origine, în accepțiunea poporului Israel, cuvântul *Pesah* însemna trecere; se are în vedere sărbătoarea anuală a azimelor, instituită de Moise, ca și comemorare a trecerii evreilor prin Marea Roșie și a eliberării lor din robia lui Faraon¹¹. Data prăznuirii era ziua de 14 Nissan și coincidea cu prima luna plină de după echinocțiul de primăvară. Din ebraică, termenul *Pesah* a trecut în limba latină, fiind redat prin cuvântul *Pascha*. Acesta desemna cea mai semnificativă sărbătoare creștină, care amintește de momentul triumfal al Învierii Mântuitorului Iisus Hristos. Cuvântul *Pesah* a pătruns în vocabularul creștin cu o oarecare asemănare terminologică, însă nu posedă o identitate teologică și istorică cu cel din originalul ebraic. Nu putem să vorbim despre Sfintele Paști – Ziua Învierii – fără să amintim faptul că Paște (πάσχω, în limba greacă), valorificat în uzanță neo-testamentară, amintește de trecerea Mântuitorului lumii de la moarte la viață. Învierea lui Hristos nu este un act teatral și nici o narațiune cu încărcătură mitologică sau fantastică, ci exprimă însăși realitatea revelată de Dumnezeu-Cuvântul, ce a fost văzută, constată și mărturisită de mulți martori. „Este Paștele, Paștele Domnului. Paștele nu este o figură de stil, nu este o poveste, nu este o umbră, dar este Paștele adevărat al Domnului! O, zi de Paști, luminează a noii străluciri, să nu se mai stingă candelile sufletelor noastre! Să strălucească în toți focul Harului!”¹² – sunt epitelele remarcabile ale arhiepiscopului cetății lui Constantin, Sfântul Ioan Hrisostom.

Învierea Domnului a fost descoperită încă din vremea patriarhilor biblici, a prorocilor și dreptilor din vechime. Bucuria duhovnicească a slăvitului Praznic a fost pregustată în *sânul* poporului ales. Așadar, a fost identificată ziua mult așteptată a eliberării omului din cursa morții: „Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul să ne bucurăm și să ne veselim întru ea”¹³. De asemenea, regele David descrie în cartea Psalmilor locul unde se va înfăptui minunea minunilor: „Și voi face din Ierusalim culmea bucuriei mele”¹⁴. În aceeași manieră, *evangelistul* Vechiului Legământ, Sfântul proroc Isaia, grăia prin Duhul că Hristos „va fi pentru multe popoare pricină de bucurie”¹⁵. În timpul activității Sale publice, Mântuitorul le-a vestit ucenicilor despre pătimirile, moartea și învierea Sa cea de a treia zi, aceasta

¹⁰ I Corinteni 5, 7.

¹¹ Ieșirea 12, 27.

¹² Hipolit din Roma, *Omilii pascale* 6, Migne, PG 59, 741 și 721 passim.

¹³ Psalmul 118, 24.

¹⁴ Psalmul 137, 6.

¹⁵ Isaia 52, 15.

din urmă constituind momentul unei bucurii de negrăit¹⁶: „Deși și voi acum sunteți triști, dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră, și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi”¹⁷. Nu în ultimul rând, Sfântul apostol Pavel adresa comunității ecleziale din Tesalonic, dar și întregii creștinătăți din vremea sa, următorul îndemn: „Bucurați-vă pururea”¹⁸.

Ancorați la *cheile* nădejdiei, creștinii au încrustat pe *frontispiciul* sufletului memorabilele cuvinte ale Fiului lui Dumnezeu: „Eu sunt Învierea și Viața. Cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi”¹⁹, precum și cele ale *apostolului neamurilor*, care pun în lumină faptul că învierea lui Hristos, *exordiu* al învierii morților, este fundamentul și *miezul* învățaturii creștine: „Dacă nu este înviere a morților, nici Hristos n-a înviat. Și dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră”²⁰. Prin urmare, cei din vechime, trăind în simplitate și modestie și așezând valoarea inestimabilă a sufletului mai presus de cea a trupului iar pe cele veșnice deasupra celor stricăcioase, au crezut și nădăjduit în Hristos, nu numai prin raportarea lor la cele vremelnice, ci, mai ales, prin dobândirea *comorilor* nepieritoare, care compun fericirea sfinților în Împărăția Preasfintei Treimi.

Am arătat, prin cele de mai sus, că Paștele a fost instituit ca *festin* al bucuriei și al luminii nemărginite. Aceste realități transcend, în plan existențial, esența socială a umanului. *A fi*-ul omului a pătruns într-o nouă dimensiune, escaladând *granițele* dezonorabile ale firii lui Adam cel dintâi și repurtând un mod nou de devenire. S-a adeverit că, prin Înviere, *cununa* creației divine nu mai este supusă necesităților de ordin biologic sau fiziologic și *încarcerată* în condiția nefastă a mortalității cărnii, ci a dobândit un sens eshatologic mult mai profund, receptat ca o strămutare din *firea* curgătoare a timpului în *caseta* eonului veșnic. Putem afirma, din punct de vedere teologic, că Dumnezeu a îngăduit moartea pentru ca păcatul să nu prolifereze la nesfârșit. Moartea, sumă a stricăciunii, a neputinței și a slăbiciunii omenești, este privită drept efect al stării de păcătoșenie, socotită, la rândul ei, refuzul omului de a se supune voinței dumnezeiești. Un alt *colos* al gândirii patristice răsăritene, Sfântul Grigorie, arhiepiscopul Tesalonicului, accentuează în operele sale faptul că prin Învierea Celui *întâi născut din moarte* am dobândit nu numai învierea duhovnicească, ci și învierea trupului: „Printr-o singură înviere a trupului Său, ne-a dăruit îndoită înviere, nimicind

¹⁶ Marcu 8, 31.

¹⁷ Ioan 16, 22.

¹⁸ I Tesaloniceni 5, 16.

¹⁹ Ioan 11, 25.

²⁰ I Corinteni 15, 14-18.

astfel, prin moartea Sa trupească, pe cel ce avea stăpânire peste moartea sufletului și a trupului, pe amândouă izbăvind-le din robia aceluia”²¹.

Un elogiu de excepție adus *Praznicului praznicelor* ocupă o poziție superioară în imnologia dogmatică a Sfântului Simeon Noul Teolog (+1022). Astfel, „învierea lui Hristos este învierea noastră a celor ce zăceam jos, la pământ (...) Învierea și slava lui Hristos este, însă, precum s-a spus, slava noastră, care are loc, se face arătată și văzută nouă prin Învierea Lui întru noi; căci însușindu-Și o dată (prin Întrupare) cele ale noastre, cele pe care le face întru noi Și le atribuie Lui Însuși. Învierea sufletului este, deci, unirea cu viața; căci așa cum trupul mort, dacă nu primește întru sine sufletul viu și nu se amestecă în chip neamestecat cu acesta, nu se spune că este și nu poate să fie viu dacă nu se unește în chip negrăit și necontopit cu Dumnezeu, care e cu adevărat viața veșnică (*I Ioan* 5, 20). (...) Cei mai mulți oameni cred în Învierea lui Hristos, dar foarte puțini sunt cei ce o au și o văd în chip curat; cei ce n-au văzut-o însă nici nu se pot închina lui Iisus Hristos ca unui Sfânt și Domn, căci nimeni, zice, nu poate să spună că Iisus este Domn decât numai în Duhul Sfânt” (*I Corinteni* 12, 3), și altundeva: Duh este Dumnezeu și cei ce se închină Lui trebuie să I se închine în Duh și Adevăr (*Ioan* 4, 24). Căci nici preasfântul cuvânt, pe care-l avem acum în fiecare zi în gură, nu spune: Învierea lui Hristos crezând, ci: Învierea lui Hristos văzând, să ne închinăm Domnului Iisus, Celui singur fără de păcat. Cum deci Duhul Sfânt ne îndeamnă să zicem acum: Învierea lui Hristos văzând, ca unii ce am văzut-o, deși n-am văzut-o, de vreme ce Hristos a înviat odată pentru totdeauna acum o mie de ani, și nici atunci nu L-a văzut cineva înviind? Oare dumnezeiasca Scriptură vrea ca noi să mințim? Să nu fie! Dimpotrivă, ea ne îndeamnă mai degrabă să spunem adevărul: și anume că în fiecare din noi, cei credincioși, are loc Învierea lui Hristos, și aceasta nu o dată, ci în fiecare clipă, atunci când, precum spuneam, Însuși Stăpânul Hristos învie întru noi, strălucind și fulgerând cu fulgerările nestricăciunii și Dumnezeirii”²².

Sfânta Scriptură ne încredințează și faptul că, prin pogorârea Sa la iad cu sufletul îndumnezeit, Domnul Iisus Hristos a propovăduit Evanghelia împărăției sufletelor ferecate în *temnițele* iadului²³ din cauza păcatului neascultării, care a marcat existența primilor oameni. Însă, așa după cum nu toți oamenii care au ascultat mesajul mântuirii în timpul vieții pământești au crezut în El, tot așa nici toți cei aflați în *adânc* n-au primit Evanghelia prezenței Sale radioase, iubitoare și preaslăvite²⁴. Sfântul Ioan Damaschin

²¹ Sfântul Grigorie Palamas, *Omilii*, vol. I, XVI, 27, traducere de Constantin Daniel, Ed. Anastasia, București, 2012, p. 198.

²² Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, Scrieri II Cateheza 13 – Învierea tainică cu Hristos, traducere și studiu introductiv de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 172-174.

²³ Cf. *I Petru* 3, 18-22.

²⁴ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la I Petru* 3, 19-20, Migne, PG 74, 1016 AB.

arată că Domnul S-a pogorât cu sufletul Său îndumnezeit la iad²⁵ ca să strălucească lumina dumnezeirii Sale și celor aflați în chinuri. Aceasta nu înseamnă că a venit să-i facă și pe cei care nu credeau în El *cetățeni* ai Raiului, ci doar să-i scoată din iad, pe cei care au murit crezând în El și Îl așteptau să vină, pentru că, celorlalți, „celor care n-au crezut, mustrarea necredinței, tot astfel și celor din Iad”²⁶. În același cadru de analiză, apreciabilă este și afirmația *patriarhului* teologiei românești, părintele Dumitru Stăniloae: „De s-ar fi coborât și în noi Domnul murind, ca să germineze în inimile noastre viața cea primenită, luminoasă, curată și bună! De-ar fi spart și întunecimile din noi, de-ar fi împrăștiat cugetele rele ce ne chinuie, de-ar fi spart plafonul ce ascunde privirii sufletului nostru cerul cu frumusețea lui! De-am înflori și noi cu Învierea Domnului, în lumina soarelui dumnezeiesc, la o viață nouă!”²⁷.

Un alt aspect de o importanță covârșitoare este acela că liturgicul ne prezintă Biserica ca pe un *locăș* al iconomiei Preasfintei Treimi, întemeiat pe legătura indisolubilă dintre Cruce și Înviere, dintre nevoie și biruință și dintre pocăință și bucurie. Cele două *borne* referențiale ale iconomiei mântuirii sunt identificate și în teologia harică sacramentală a Bisericii. Botezul și Euharistia, fundamente ale înveșnicirii omului, recapitulează trecerea prin moarte la viață săvârșită de Domnul. Și de data aceasta, putem observa intervenția de excepție a Sfântului Ioan Gură de Aur, care înfăptuiește o tâlcuire atracțioasă: „după cum altă dată Dumnezeu a extras o coastă a lui Adam pentru a forma femeia, tot astfel Mântuitorul Hristos a dat sângele și apa din coasta Sa pentru a forma Biserica. Și după cum atunci acea extragere s-a făcut în extazul somnului lui Adam, tot astfel ne-a dat sângele și apa la capătul morții Sale. Mai întâi apa și apoi sângele. Și moartea n-a fost decât ceea ce altă dată a fost și extazul, pentru ca tu să înțelegi că de acum moartea nu mai este decât un somn”²⁸.

Ce trebuie să înțelegem din relatarea dumnezeiescului Hrisostom? Faptul că primul pas pe care îl facem în viața pământească în parcursul anevoios către Înviere, prin biruința morții, este Sfântul Botez, deoarece „câți în Hristos ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat. Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca precum Hristos a înviat din

²⁵ „Poporul care locuia într-un întuneric va vedea lumină mare și voi cei ce locuiți în latura umbrei morții lumină va străluci peste voi” (Isaia 9, 1).

²⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 146.

²⁷ D. Stăniloae, *Moartea și Învierea Domnului*, în *Cultură și duhovnicie*. Articole publicate în *Telegraful Român* (1930-1936). „Opere complete” 1, Ed. Basilica, București, 2012, p. 299.

²⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Laudă lui Maxim și despre ce fel de soție trebuie să ne luăm*, în vol. *Cateheze maritale*, traducere de Marcel Hanches, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2004, p. 47.

morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții”²⁹. La Taina regenerării noastre din apă și din Duh, „reproducem prin turnarea peste noi a apei în locul pământului și prin întreita scufundare în acest element, harul dobândit prin Învierea cea de a treia zi”³⁰. O consemnare esențială asupra necesității botezului creștin o găsim la Sfântul Ambrozie de Mediolanum: „Fiindcă oricine se botează, în moartea lui Hristos se botează (*Romani* 6, 3). Ce înseamnă în moarte? – Că, precum Hristos a murit, așa și tu să guști moartea, așa precum Hristos a murit pentru păcat și viață în Dumnezeu, așa și tu, prin Taina Botezului să fii mort pentru ademenirile de mai înainte ale păcatelor și să înviezi prin harul lui Hristos. Este deci moarte, dar nu într-o adevărată moarte a trupului, ci în asemănare; căci atunci când te scufunzi (în apa Botezului), iei asupra ta asemănarea morții și a îngropării, primești taina Crucii Lui, fiindcă Hristos a fost spânzurat pe Cruce și trupul Lui a fost străpuns cu cuie. Tu deci, când te răstignești, te faci una cu Hristos, te faci una cu El prin cuiele Domnului nostru Iisus Hristos, ca să nu te poată trage diavolul”³¹.

În al doilea rând, Liturgia ortodoxă, prin arhicunoscuta declarație de credință: „Aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie”, se prezintă ca o *punte* de legătură între cele două momente solemne care marchează istoria mântuirii lumii în Hristos: Învierea Cuvântului întrupat și învierea noastră. Așadar, Dumnezeiasca euharistie prelungește starea *Înviatului* din Nazaret în fiecare dintre noi, oferindu-ne însăși garanția de a nu muri: împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Dumnezeu-Omul, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci. Doar avându-L în noi, sub chipul pâinii și al vinului, pe Iisus cel răstignit, înviat și înălțat întru slavă, putem crede și nădăjdui că vom învia întru El³². Concomitent, *frângerea* trupului și *vărsarea* sângelui atestă în mod deplin realitatea morții de pe Golgota, la *Cina cea de Taină* anticipându-se marele sacrificiu restaurator. Totuși, trebuie precizat că, în Euharistie, Mielul cel neprihănit nu se jertfește din nou, ci din ea se înalță „buna mireasmă a lui Hristos cel jertfit o dată pentru totdeauna, dar în care se permanentizează ca o actualitate dinamică starea care s-a produs în El prin oferirea Sa ca jertfă”³³. Cu toate acestea, unicitatea jertfei sângeroase a Domnului³⁴ nu contravine *aducerii* regulate și neîntrerupte a Euharistiei ecleziale, întrucât „jertfa euharistică, în esența sa, nu este decât o aplicație particulară la trebuințele credincioșilor, a uneia și

²⁹ *Romani* 6, 3-4.

³⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic*, în „Scrieri. Partea a doua”, în *PSB* 30, traducere de Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 335.

³¹ Sfântul Ambrozie de Mediolanum, *Despre Taine*, II, VII, 23, Migne, *PL* 16, 430.

³² Cf. *Ioan* 6, 54 și *ICorinteni* 15, 22.

³³ D. Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, în „Ortodoxia”, nr. 3/1969, p. 353.

³⁴ *Evrei* 9, 28 și 10, 14.

aceleiași jertfe, produsă odată pentru totdeauna, de către Mântuitorul pe cruce, fiindcă în Euharistie ne împărtășim cu însuși Trupul lui Hristos, pe care l-a dat pentru viața lumii și cu însuși Sângele Său, pe care l-a vărsat pentru mulți spre iertarea păcatelor”³⁵. De la *prezidiul* umanității, *Sfântul sfinților* Se revelează, întâi de toate, poporului ales, iar mai târziu, prin lucrarea unitar-comunitară a Bisericii, întregii lumi, ca *Pâinea* cea adevărată, prin care dobândim „Învierea și Viața”³⁶.

În concluzie, moartea a fost nimicită prin răstignirea *Celui fără-de-moarte*, dând putere celor adormiți întru El să treacă hotarul dintre viață și moarte și să se așeze în Împărăția cea fără de sfârșit³⁷. Învierea lui Hristos separă timpul în două, așezându-se ca o piatră de hotar între cele văzute și cele nevăzute ale lui Dumnezeu³⁸. *Nucleul* definiției dogmatice de la Sinodul de la Sinodul al IV-lea ecumenic arată că ceea ce înseamnă să fii om și ceea ce înseamnă a fi Dumnezeu – moartea și viața – sunt socotite împreună într-un unic ipostas concret, cu o singură *față*. Adică nu ne raportăm la una dintre naturi pentru a-l vedea pe Dumnezeu și la cealaltă pentru a-l vedea pe om. Amândouă sunt socotite împreună, fără amestecare, schimbare, împărțire sau despărțire. „Ceea ce înseamnă a fi Dumnezeu și ceea ce înseamnă a fi om rămân la fel, dar minunea constă în faptul că fiecare dintre aceste realități este acum dezvăluită împreună într-o singură persoană și, prin urmare, una prin cealaltă: a muri nu este o însușire a lui Dumnezeu, a crea viață nu este o însușire a oamenilor, dar Hristos le-a adus pe amândouă la un loc, biruind moartea prin moartea Sa și prin însuși acest fapt dăruind viață nemuritoare”³⁹.

³⁵ Silvestru de Canev, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. IV, Ed. Credința strămoșească, p. 329-330.

³⁶ *Ioan* 11, 25.

³⁷ În acest sens a se vedea și studiul preotului dr. Marius Florescu, „Starea sufletului imediat după moarte, redată în cântările Panihidei”, în *Analele Universității de Vest din Timișoara, seria Teologie*, nr. 22/2016, *Medicină și Teologie*, Editura Partoș, Timișoara, 121 pp. și în volumul *Teologie și Medicină. Suferința și Moartea*, Editura Astra Museum, 2016 (coordonatori: pr. Nicolae Morar, Daniel Lemeni), pp. 67-82

³⁸ Alin Cristian Scridon, *Școala noutestamentară din Banatul istoric. 1867-1918. Mentalități. Repere exegetice bănățene. Interacțiuni istorice, socio-culturale și confesionale*, Prefață: prof. univ. dr. Ioan Munteanu și pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană, ed. Jate Press, Szeged, Ungaria, 2017, pp. 139-141

³⁹ J. Behr, *A deveni om. Meditații de antropologie creștină în cuvânt și imagine*, traducere de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 25.

DEMONOLOGIA ASCETICĂ ÎN SPIRITUALITATEA DEȘERTULUI

de Lect. Univ. Dr. **Daniel LEMENI**

Abstract: In this paper we will explore the theme of ascetic demonology in the spirituality of the desert. The monastic demonology is understood as an "invisible war" through which the monk achieves the spiritual progress. Also, as we will see, the language of Christian demonology is characterized by a set of spiritual exercises: prayer, fast, vigils, spiritual combat and so on. This theme remains a major subject in the spirituality of the desert.

Keywords: monks, demonology, Late Antiquity, Desert Fathers

Dacă pentru omul modern diavolul aparține panopliei de superstiții medievale și unei mentalități fundamentale primitive¹, în spiritualitatea deșertului existența reală și personală a răului era un fapt de la sine înțeles. Trebuie spus din capul locului că răul nu înseamnă o absență a binelui, ci el înseamnă experiența reală a unor persoane malefice. Nu este scopul nostru să schițăm aici, chiar și pe scurt, învățătura ortodoxă despre diavol, cu atât mai mult cu cât Biserica nu a formulat niciodată în mod sistematic o asemenea doctrină. Ceea ce rămâne pentru noi de o importanță capitală este că Biserica a avut întotdeauna experiența demonicului, cu alte cuvinte, *l-a cunoscut pe*

¹ Ar fi bine dacă răul ar fi doar o idee medievală depășită, inventată de clerici pentru a-i determina pe oameni să se supună autorității divine, așa cum s-a spus adeseori. Din nefericire, însă, situația reală e mult mai gravă. Adevărul înfricoșător este că o mare parte din rândul creștinilor pur și simplu nu mai văd prezența și acțiunea lui satana în lume și de aceea nu simt nevoia să se lepede de „lucrurile lui și de slujirea lui”. Ei nu înțeleg idolatria manifestă care se infiltrează în ideile și valorile prin care trăiesc oamenii astăzi și care le modelează, le determină și le înrobește viețile mai mult decât idolatria fățișă a păgânismului antic. Firea demonicului constă în *mândrie, pompa diaboli*. Adevărul despre „omul modern” este că el rămâne întâi de toate o ființă plină de mândrie, modelată de mândrie, care adoră mândria și care așază mândria chiar pe culmea valorilor sale. Lupta cu satana nu înseamnă astfel respingerea unei figuri mitologice, ci ea constă în respingerea unei întregi concepții despre viață alcătuită din mândrie și autoafirmare. Și trebuie să fim siguri că satana nu va uita această luptă și provocare pe care i le adresăm. Prin această luptă nu facem decât să-i declarăm război! O luptă începe acum, o luptă a cărei miză este fie viața veșnică, fie condamnarea veșnică. Pentru că despre aceasta este vorba în creștinism! Aceasta înseamnă în ultimă instanță alegerea noastră!

diavol. Pentru monahii din pustie, demonii nu sunt niște realități pur psihologice, adică simple stări subiective ale unor povești fantasmagorice².

Fie că știm sau nu, fie că vrem sau nu, suntem implicați într-un război duhovnicesc care durează chiar de la începuturile istoriei noastre. Demonologia ascetică (antoniană, evagriană și casiană) recunoaște puzderia de demoni care umple văzduhul³ cu corpurile lor de aer rece inaccesibile simțurilor obișnuite, capacități mimetice bazate, potrivit lui Evagrie, pe observația neconținută a comportamentului uman.

În acest context accentuăm faptul că esența monahimului poate fi sintetizată în răspunsul pe care avva Pimen îl dă unui tânăr monah care l-a întrebat despre cauzele care pot întina sufletul: „Dacă vom practica asceza și ne vom da silința să ne trezim, nu vom fi întinați”⁴. Din răspunsul avvei Pimen vedem că problema nu se referă la ceea ce ne întinează, ci mai curând la ceea ce ar trebui să facem noi pentru a nu fi contaminați. Altfel spus, apoftegma de mai sus ilustrează cele două coordonate majore ale vieții ascetice din pustia egipteană: vigilența sau trezvia lăuntrică și disciplina ascetică riguroasă.

E destul de curios faptul că, deși monahismul egiptean a fost studiat în ultimii ani în aproape toate aspectele sale, până în prezent nu s-a subliniat cu suficientă tărie ideea potrivit căreia viața ascetică – care implică acest raport dintre întinare și neîntinare⁵ – constituie, în primul rând, un exercițiu

² Pentru raționalizarea influenței demoniului, vezi C. Stewart, *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton University Press, 1991, în special pp. 116-34. Pentru o referință directă la perspectiva bizantină asupra demonilor, vezi R. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam: A.M. Hakkert, 1988.

³ Sfinții Părinți afirmă că aerul reprezintă habitatul natural al demonilor. În tradiția creștină, au existat numeroși comentatori care au vorbit despre „materialitatea subțire” a diavolilor – fapt care le permite să plutească deasupra pământului, vânând sufletele celor care se ridică la cerurile superioare. În capitolul XXI din *Viața Sf. Antonie* se vorbește de „trupurile subțiri” ale demonilor, de alergarea lor mai repede dintr-un loc în altul, de mișcarea lor „în văzduh”. Duhurile nu viețuiesc într-o nespațialitate totală, care le-ar face posibilă o atotprezență. Ele au o nespațialitate asemenea sufletului nostru, care e legat totuși de un trup format de ei ca un organism din materia lumii. Deci au și ele un anumit înveliș trecător format din aerul cosmosului, sau cu ceea ce corespunde acestuia în spațiile interplanetare, sau dintre sistemele planetare. Ele sunt astfel în „văzduh” cu acest înveliș subțire, pe care și-l pot schimba cu ușurință. Astfel ele se pot mișca foarte repede. În baza acestei legături cu aerul cosmic, sau cu ceea ce îi corespunde lui în spațiile interplanetare, ele își pot da cu ușurință anumite forme trecătoare asemănătoare trupurilor de oameni sau de animale. De asemenea, pot intra în lucruri, în plante, în animale, chiar și în oameni și pot stăruia mai mult în anumite locuri. Din convingerea aceasta se explică rugăciunile de sfințire a tuturor lucrurilor, locurilor și persoanelor, ca și de alungare a duhurilor din ele, săvârșite de Biserică (cf. D. Stăniloae, n. 22, în *Viața Sfântului Antonie*, pp. 300-301).

⁴ Avva Pimen 165, p. 294.

⁵ Deși factorii care pot întina sau „murdări” sufletul pot fi definiți în diverse feluri, în spiritualitatea ascetică se insistă, de obicei, pe influența patimii (cf. avva Macarie Egipteanul 20, p. 220), iar alteori pe cea provocată de demoni (cf. avva Macarie Egipteanul 24, p. 221). În unele cazuri se accentuează corespondența dintre patimă și demon (cf. avva Pityrion, p. 307).

de perpetuă despățimire a trupului și a sufletului de tot ceea le contaminează în acest „război nevăzut”⁶ în care este angrenat orice monah.

E suficient să amintim aici un pasaj extrem de revelator din *Viața Sfântului Antonie*, din care se poate vedea că demonul e celcare sugerează în noi „gândurile spurcate”, o temă extrem de prezentă în spiritualitatea monahală: „Acesta (demonul – n.n) arunca în el (avva Antonie – n.n) gânduri spurcate, iar acesta le fugărea prin rugăciuni. Acela încerca să trezească în trup furtună, acesta, rușinându-se, ridica în fața trupului zidurile credinței, ale rugăciunilor și posturilor”⁷.

Prin urmare, în spiritualitatea pustiei, și nu numai, factorul de întinare apare strâns legat de amenințarea sau contactul cu demonii, ceea ce înseamnă că acțiunea demonilor are drept rezultat contaminarea sau „murdărirea” (*miainein, molunein*)⁸ sufletului cu „tina patimilor” (*akatharsia pathon*)⁹. Mai mult, în unele apoftegme putem vedea cum demonul însuși se identifică cu „întinărirea” (*akatharsia*)¹⁰.

Pentru a avea o imagine completă asupra demonologiei ascetice trebuie să aducem în discuție câteva pasaje din *Viața Sfântului Antonie*, extrem de utile pentru tema noastră. În primul rând ceea ce transpare de aici e

⁶ Sfântul Ioan Scărarul ne oferă o ordine structurală care există în desfășurarea războiului nevăzut: *Momeala, Însoțirea, Consimțirea, Robirea, Lupta și Patima*. Aceștia sunt niște termeni tehnici în spiritualitatea ascetică, și de aceea ei solicită o examinare mai atentă. Momeala (*prosbolē*): aceasta marchează prima etapă. Este vorba de prezența inițială în lăuntrul nostru a unui impuls străin care intervine în conștiința noastră din afară, prin voința adversarului (Cf. *Viața Sf. Antonie* 23; Sf. Ioan Casian, *Convorbirea* VII, 16 și *Așezăminte* IV, 9). Sfântul Ioan Scărarul îl definește ca pe „un gând sau o imagine a unui lucru întâlnit pentru prima dată și care a intrat în inimă” (*Treapta* XV.73; cf. Evagrie, *Despre rugăciune* 55-6, unde avva Evagrie vorbește despre *psilanoemata*). Acestea sunt răsădite în inimă de demoni (*Treapta* XXI.16; XV.82, avva Pimen 21 și 93). Venind de la diavol și impusă nouă din afară, momeala nu este încă un fapt păcătos. Ea este „nepăcătoasă” de vreme ce numai suprafața inimii este afectată (*Treapta* XXVI.ii.69). Însoțirea (*synduasmōs*): în acest stadiu este implicată deja responsabilitatea morală. Sf. Ioan admite totuși că această etapă nu este tot atât de gravă precum „consimțirea”. Este ca un fel de flirt sau de conversație familiară, o desfătare provocată de gând însoțită de unele sentimente pătimase sau nepățimase, dar care în orice caz nu a devenit încă o învoială cu gândul. Consimțirea (*synkatabasis*): în acest stadiu ispita nu mai este nutrită ca o posibilitate, mai îndepărtată sau mai apropiată. În acest moment este dat acordul și exprimat consimțământul pentru ispită. Robirea (*aichmalosia*): datorită „consimțirii” exprimate anterior, libera voință a omului este de acum afectată și slăbită. Iar rezultatul este că cel în cauză este forțat să consimtă. Inima „se lasă dusă” (*Treapta* XV.73), chiar dacă nu în mod irevocabil. Lupta (*pale*) și patima (*pathos*): reprezintă căderea ultimă din care putem fi recuperați prin pocăință sau pentru care vom fi osândiți.

⁷ *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie* V, p. 283.

⁸ Avva Ilie 4, p. 139 și avva Pimen 51, p. 273.

⁹ Avva Macarie Egipteanul 20, p. 220.

¹⁰ Avva Macarie Egipteanul 24, p. 221.

faptul că acțiunea demonilor are drept scop perturbarea unității lăuntrice (*monotropia*) a monahului¹¹.

Viața ascetică este în mod fundamental o practică de despățimire continuă a trupului și a sufletului, iar acest lucru implică, prezența sau acțiunea demonilor în viața monahului. Creștinismul din secolele III-IV pare să fie marcat, într-adevăr, de o accentuare a rolului demonilor în viața lăuntrică a monahului, aceste „staruri ale dramei religioase din Antichitatea târzie” cum i-a numit Peter Brown¹². Trecerea demonilor din contextul idolatriei antice¹³ în sfera duhovnicească a ispitelor, așa cum o găsim pe deplin reliefată în spiritualitatea ortodoxă, a fost un lung proces a cărui importanță nu mai poate fi pusă la îndoială.

În opinia noastră, trecerea demonilor din contextul idolatriei antice, specific cetăților păgâne, la retorul disperat al deșertului, care se opune cu vehemență luptei de sfințire a ascetului, a fost una din cele mai spectaculoase transformări din Antichitatea creștină târzie. Transformarea creștinismului în religie oficială a Imperiului Roman și, implicit, transformarea templelor păgâne în biserici creștine, i-a alungat pe demoni din zonele populate ale cetăților antice în deșertul îndepărtat (*paneremos*), pe care și-l apără acum ca

¹¹ De altfel, însăși semnificația etimologică a grecescului *diaballein* („scindare”, „divizare”) trimite la funcția demonilor de a dispersa sau compromite isihia monahului. Deși *Viața Sf. Antonie* reflectă un interes extrem de puternic pentru demoni, *Scara Sf. Ioan Scărarul* reflectă o experiență de influență demoniacă intensă, care aduce rupturi și separări în firea omenească și ne îndeamnă să luptăm împotriva pretențiilor ei separatoare. A separa, a abate, a deturna, a disloca reprezintă tehnica de bază a demonilor (cf. gr. *diaballein* – verbul rădăcină pentru *diabolos* sau diavol: semnificația etimologică înseamnă a calomnia, a abandona, a separa, a împărți. Prin urmare, oamenii devin „diabolici” atunci când se poartă în felul acesta – cf. *Treapta* XVIII.20). Numai că lupta se duce de fapt *în lăuntru*l firii umane. Demonii sunt duhuri (*pneumata*), iar funcția lor principală este de a întuneca mintea (cf. *Treapta* XXVI.7). Ei nu pot cunoaște viitorul (*Treapta* III.41; vezi și *Viața Sf. Antonie* XXXI) și nici nu pot cunoaște gândurile noastre cele mai lăuntrice – în afară de situația în care, după cum o sugerează *Omiliile macariene*, au stat lângă noi un timp foarte îndelungat (cf. *Omiliile macariene* 26,9). De asemenea, trebuie să menționăm că expresii precum „demonul trândăviei” (XIII.5) și „demonul desfrânării” (*Treapta* XV.20) indică, în primul rând, mai curând *scopul* atacurilor demonice decât orice altă distincție între duhuri ca atare. Numai în acest sens se poate spune despre fiecare demon că are o anumită funcție de îndeplinit (XV.25). Pentru o abordare *in extenso* a demonologiei ascetice, vezi D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard University Press, 2006 și D. Kalleres, *City of Demons: Violence, Ritual and Christian Power in Late Antiquity*, University of California Press, 2015.

¹² P. Brown, *The World of Late Antiquity*, AD 150-750, London: Thames and Hudson, 1991, pp. 53-54.

¹³ După cum știm, Tertulian a definit demonologia prin relația sa cu păgânismul, astfel încât demersul său s-a centrat pe conflictul dintre demoni și creștini, conflict care s-a desfășurat mai degrabă în viața publică a cetății decât în viața lăuntrică a creștinului (cf. J. H. Waszink, *Pompa diaboli*, în „*Vigiliae Christianae*”, 1, 1947, pp. 13-41).

pe unica reședință terestră¹⁴. În acest caz, anahoreza devine o confruntare acerbă cu legiunile demonice, o luptă înțeleasă în termenii unui război duhovnicesc interiorizat împotriva demonilor¹⁵.

Acest fapt prezintă o importanță deosebită, deoarece deșertul deține acum un rol central în procesul de sfințire al ascetului. Acest lucru reiese foarte clar din faptul că acțiunea demonilor avea drept scop perturbarea celor doi piloni care susțin edificiul spiritual al monahismului: *puritas* și *visio Dei*. Cei doi termeni se află într-un raport de dependență reciprocă, deoarece ei nu se pot susține unul fără celălalt. Înțelegem, prin urmare, miza pe care viața ascetică o implică: într-un cuvânt, fără atingerea stării de *puritas*, monahul nu putea ajunge la *visio Dei*. Dacă despre *visio Dei* Părinții pustiei vorbesc foarte puțin, fiindcă știm că acești asceți se limitau doar la menționarea acestei experiențe duhovnicești și niciodată la descrierea ei, despre *puritas* dispunem în *Pateric* de o serie de informații.

În acest context accentuăm ideea potrivit căreia în conceptul de *puritas*, noi putem identifica un mecanism fundamental al experienței monastice. Este vorba de faptul că, în mod paradoxal, acțiunea destabilizatoare a demonilor i-a oferit ascetului cadrul optim de desăvârșire. În termenii avveii Varsanufie ispita demonică dă omului posibilitatea să progreseze¹⁶. Nu poate fi nici un progres spiritual (*prokope*), spune Sfântul Varsanufie, fără identificarea capcanelor demonilor. „Invidia diavolului orbește inima, astfel încât trebuie să vezi gândurile (*logismoï*) ca fiind un lucru bun”¹⁷.

Prin urmare adevărata lucrare duhovnicească, potrivit Marelui Bătrân din Gaza, constă în combaterea *logismoï*-lor¹⁸. Această nouă perspectivă asupra demonologiei, potrivit căreia demonii apar ca factor de progres spiritual, a fost crucială pentru spiritualitatea deșertului, precum și pentru dezvoltarea ulterioară a monahismului creștin.

¹⁴ Pe această temă, vezi Edward J. Watts, *The Final Pagan Generation*, University of California Press, 2015 și G. G. Stroumsa, *The End of Sacrifice: Religious Transformations in Late Antiquity*, University of Chicago Press, 2012.

¹⁵ J. B. Russell, *Satan: The Early Christian Tradition*, Ithaca: Cornell University Press, 1981, p. 149. Despre demonologia creștină timpurie, vezi E. Ferguson, *Demonology of the Early Christian World*, Mellen Press, New York, 1984, pp. 105-142.

¹⁶ Pentru mai multe detalii, vezi R. Valantasis, “Daemons and Perfecting of the Monk’s Body”, pp. 59-66 și B. Bitton-Ashkelony, *Demons and Prayers: Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Centuries*, în „Vigiliae Christianae” 57, 2, 2003, pp. 200-221.

¹⁷ Sf. Varsanufie și Ioan, *Corespondență* 236, în „Filocalia” vol. XI, trad. de Pr.Prof. D. Stăniloae, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, p. 267.

¹⁸ Sf. Varsanufie și Ioan, *Corespondență* 103, p. 140.

În mod similar, în *Viața Sf. Antonie* demonii îi atacă pe „toți creștinii” care progresează în virtute, „dar în special pe monahi”¹⁹. Atunci când demonul apare în capitolul V, el găsește în avva Antonie un ascet deja desăvârșit, astfel încât sarcina lui va consta în „a-l deturna de la disciplina sa” și în „a-l distra de la intenția sa dreaptă”. Lupta care urmează va deveni una din imaginile de referință din istoria demonologiei ascetice, fiindcă acest prim context din viața sfântului va furniza un cadru de referință pentru vocabularul ulterior al vieții ascetice. Primele arme ale diavolului sunt „gândurile” (*logismoi*), pe care el le „sugerează” (*hupoballein*), sau pe care le „însămânțează” în mintea lui Antonie (*dianoia*). Ca răspuns la aceste atacuri, Sf. Antonie își intensifică disciplina trupului său, angajându-se într-o asceză atât de dură încât stârnește uimirea celorlalți²⁰. Ucenicia Sf. Antonie include un antrenament

strict, iar termenul pe care Sf. Atanasie îl folosește este cel de *askesis* („exercițiu”), un termen care, după cum bine știm, a fost un termen sportiv înainte de a deveni unul monastic²¹. Această accepțiune este preluată și valorificată de Tim Vivian atunci când afirmă că „Sfântul Antonie este asemenea unui luptător care stă în ring și luptă cu adversarul său”²².

Ceea ce ne reține atenția aici e faptul că, în ciuda unui trup slăbit de asceză, avva Antonie vrea să mențină intactă ardoarea luptei sale duhovnicești. E un alt fel de a spune că la fel ca martirii de dinaintea sa, trupul avvei Antonie, deși pare a fi cel mai vulnerabil, devine locul triumfului său ascetic. Așa cum aflăm din biografia sa, trupul avvei Antonie „a rămas complet nevătămat”, chiar dacă el se apropia de sfârșitul său pământesc – o dovadă vizibilă a reușitei sale duhovnicești²³.

Prin urmare, *Viața Sf. Antonie* adoptă o atitudine pozitivă față de trup: atunci când Sf. Antonie a ieșit după douăzeci de ani de izolare din acea cetate părăsită, prietenii lui „s-au mirat văzând trupul lui având aceeași înfățișare, nici umflat prin nemișcare, nici subțiat de posturi și de lupta cu demonii. Era la fel cum îl știau și înainte de retragere... El era întreg egal cu sine, ca unul ce era călăuzit de dreapta judecată și statornicit în ceea ce e propriu firii”²⁴.

¹⁹ *Viața Sfântului Antonie*, cap. XXIII, p. 302. Despre demoni la Sfântul Antonie, vezi S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, pp. 86-88 și D. Brakke, *The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance*, in „Church History”, 70:1, 2001, pp. 19-48.

²⁰ *Viața Sf. Antonie*, cap. VII, pp. 285-288.

²¹ J. E. Goehring, *Asceticism*, în Everett Ferguson (ed.), „Encyclopedia of Early Christianity, 2nd”, New York: Garland, 1997, p. 127.

²² T. Vivian, *The Life of Antony. The Coptic Life and The Greek Life*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 2003, p. xvi.

²³ *Viața Sf. Antonie*, cap. XCII, pp. 356-357.

²⁴ *Viața Sf. Antonie*, cap. XIV, p. 292.

Nu există aici nicio ură dualistă față de trup, deoarece ascetismul său nu a suprimat trupul fizic, ci l-a restaurat în „starea sa naturală”. Astfel, deși a trăit mai bine de o sută de ani, avva Antonie „avea ochii limpezi și întregi și vedea bine. Nu-i căzuse nici un dinte, ci doar pe lângă gingii îi erau tociți de bătrânețea înaintată. Rămăsese cu picioarele și mâinile tefere și arăta mai neveștejit și mai viguros decât toți cei ce se folosesc de multe feluri de mâncare, de băi și de veșminte felurite”²⁵.

Auto-controlul (*enkrateia*) mai degrabă întărește sănătatea trupului decât să o slăbească. În acest caz se poate spune că asceza, dacă este înțeleasă în mod corespunzător, este o luptă nu *împotriva* trupului, ci una pentru trup, deoarece ea nu vrea să deterioreze trupul, ci să-l transforme și să-l reinstituie în „condiția sa naturală”. Din acest motiv, Sergiu Bulgakov (1871-1944), spune: „Ucide carnea pentru a dobândi trupul”²⁶.

Din această perspectivă, afirmația avvei Dorotei cu privire la trup („Mă ucide, îl ucid”), a fost corectată de avva Pimen care a spus: „Noi învățăm nu să ne ucidem trupul, ci să ucidem patimile”²⁷.

Încheiem cu afirmația potrivit căreia în spiritualitatea ortodoxă noi suntem legați de trup pentru totdeauna, însă aceasta nu ar trebui să fie pentru noi o problemă ci, dimpotrivă, o paradoxală șansă. E punctul de vedere al Sfântul Ioan Casian: dacă îngerii ar fi avut un trup, n-ar fi căzut atât de jos. Trupul își transferă limitele și asupra păcatului. Cu alte cuvinte, nu poți cădea decât o îngăduie constituția precară a cărnii. Îngerii însă, lipsii de „frâna” corporalității, au atins niveluri ale prăbușirii de care omul nu e în stare. Spre deosebire de îngeri, omul nu poate deveni demon²⁸.

²⁵ *Viața Sf. Antonie* XCII, p. 357.

²⁶ Apud A. M. Allchin (ed.), *Sacrament and Image: Essays in the Christian Understanding of Man*, The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, London, 1967, p. 41.

²⁷ Avva Pimen 184, pp. 297-298.

²⁸ Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri* IV.

EDUCAȚIA MORAL-RELIGIOASĂ A ADOLESCENȚILOR. PROVOCARE A POSTMODERNITĂȚII

de Pr. Conf. Univ.dr. **Gavril TRIFA**

Abstract: Dumnezeu, în nemărginita Sa iubire a creat tot ceea ce există, lipsea însă ființa conștientă care să înțeleagă toate acestea. Ideea perfectă de „om” a apărut în momentul când Dumnezeu a creat primul bărbat și prima femeie, amândouă ființe perfecte în sine, dar cu particularități specifice fiecărui sex. Cele două sexe sunt menite să fie nedespărțite și tocmai de aceea a așezat Creatorul pe prima femeie lângă primul bărbat și a format prima familie la începutul lumii. Dar a pătruns păcatul în lume și, prin păcat, moartea. Cu toate acestea, Dumnezeu a avut planuri sfinte și tainice prin crearea celor două sexe, căci prin aceasta a dat oamenilor puterea de a crea, a voit ca omul să preia o parte din opera Sa creatoare, pentru ca astfel să completeze lipsa pe care moartea o cauzează zilnic în rândul oamenilor.

Keywords: adolescenți, provocare, păcat, căsătorie, sfîntenie.

Dumnezeu, în nemărginita Sa iubire, a creat lumina, soarele, luna și stelele, apa și uscatul, plantele, peștii și animalele. Totul era numai energie, numai viață. Lipsea totuși cineva. Lipsea „rațiunea”, ființa conștientă, care să soarbă în suflet toate aceste frumuseți, care să le înțeleagă și care mai apoi să se ridice pe aripile rugăciunii la Acela care a făcut toate acestea.

Ideea perfectă de „om” a apărut în momentul când Dumnezeu a creat primul bărbat și prima femeie, amândouă ființe perfecte în sine, dar cu particularități specifice fiecărui sex. Cele două sexe sunt menite să fie nedespărțite și tocmai de aceea a așezat Creatorul pe prima femeie lângă primul bărbat și a format prima familie la începutul lumii. Dar a pătruns păcatul în lume și, prin păcat, moartea. Cu toate acestea, Dumnezeu a avut planuri sfinte și tainice prin crearea celor două sexe, căci prin aceasta a dat oamenilor puterea de a crea, a voit ca omul să preia o parte din opera Sa creatoare, pentru ca astfel să completeze lipsa pe care moartea o cauzează zilnic în rândul oamenilor.

Dacă păcatul original a putut avea repercusiuni și în sfera sexualității, este necesar să se caute, chiar în această sferă, calea de ieșire pe care Creatorul însuși o va fi trasat în creație.

Eva a fost făcută din coasta lui Adam.¹ De atunci înainte, Adam își va căuta mereu propria coastă. Fără ea, Adam nu mai este integru. Ea este făcută deja din facerea lui Adam. Suflul vieții nu i-a fost împărțit în mod special, așa cum i-a fost dat lui Adam. Eva este deja prezentă în spiritul și-n corpul adamic. Acest lucru este cel care fondează misterul matrimonialului: doi fac „un singur trup”. Eva își va căuta locul din care a fost luată, iar Adam își va căuta coasta sa. Astfel, bărbatul și femeia, în uniunea lor, sunt chipul lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire, comunitate de Persoane.²

Adam și Eva, strămoșii noștri, fiind după chipul lui Dumnezeu, imită iubirea divină și finalitatea ei în actul creator și procrează. De ce? Ca iubirea să nu piară, pentru că originea vieții este în iubire și nu invers. Esența vieții conjugale este în legătura dumnezeiască a iubirii cu viața veșnică. Cum a numit-o Adam pe Eva? Viață.

Harul căsătoriei este darul lui Dumnezeu făcut strămoșilor noștri în Rai. Acest har este temeiul iubirii dintre soți. Harul naște o responsabilitate liberă și conștientă a celor doi. Căsătoria nu-i un mijloc lesne de a câștiga plăceri, nici o asigurare împotriva neputințelor de la bătrânețe, ci este comuniune și dăruire.³

Caracterul de sfințenie al căsătoriei este definit și în epistolele apostolice, și cuprinde șirelațiile intime dintre soți, care se completează reciproc și se iubesc: „Și cei doi vor fi un singur trup”. Acest moment, unic din viața soților, poate să deschidă perspectiva comuniunii interpersonale în măsura în care reprezintă finalul și simbolul apropierei lor sufletești și trupești.

În Biserica primară exista obiceiul ca prima săptămână după nuntă tinerii s-o petreacă ca frate și soră și să poarte cununile bisericesti. Acest lucru se făcea cu un singur scop: ca nunta lor să fie cinstită, ca să predominie starea de rugăciune și pentru ca tinerii să aibă încredere deplină unul în celălalt. În a opta zi, după ce ei își scoteau cununile, ei puteau trece și la alt tip de comuniune. Aceasta înlesnește conștientizarea profundă a etapelor de apropiere între soți și a dragostei lor.

Acum cununile se scot imediat cum s-a terminat slujba cununiei, dar nu înainte ca să se citească rugăciuni speciale pentru scoaterea lor. Mirii sunt scutiți să se abțină în prima săptămână.

Relațiile dintre soți cer multă răbdare și tandrețe, tact și înțelegere. Femeia nu trebuie traumatizată, ci să primească bucurie la fiecare descoperire nouă a persoanei soțului, a dragostei lui pentru ea și invers.

¹ Fac. 2, 21-24.

² Marko I. Rupnic, Serghei S. Avarintev, *Adam și coasta sa. Spiritualitatea iubirii conjugale*, trad. C-tin Hadarag, Ed. Ars Longa, Iași, 1998, pp. 24-25.

³ IPS Andrei Andreicuț, *Dragoste, libertate și sex responsabil*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p. 30.

Perioada păstrării fecioriei cel puțin două-trei zile, dacă nu e posibil o săptămână, este o garanție a curăției căsniciei. Aceasta perioadă permite sesizarea sensului adânc al Tainei Căsătoriei și conștientizarea unei noi etape în viața omului. Nu trebuie să ne grăbim, dar nici să ne abținem ca în post, doar dacă nu există pentru această hotărâre anumite pricini.

Nu putem da sfaturi concrete, doar cel formulat de Apostolul Pavel: „Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia”.⁴ Cei doi ar trebui să-și amintească de acest lucru, mai ales înainte de a cere împlinirea lui.

Sfințind căsătoria și patul mirilor („nunta cinstită și viața neîntinată”), Biserica învață și înfrânarea de la relațiile intime. Înainte de masă creștinul ortodox rostește rugăciunea, dar dacă alături este un preot, acesta se roagă: „Doamne, binecuvântează mâncarea și băutura robilor Tăi”, însă știm că Biserica dezaproabă lăcomia și beția și le numește păcate. La fel, binecuvântând căsătoria, Biserica condamnă soții care își întemeiază familia exclusiv pe cele intime. Când într-o căsnicie predomină sexul, putem vorbi despre desfrânare; când bărbatul, după ce și-a lovit soția, cere de la ea satisfacerea propriilor poftes trupesti, vorbim la fel despre desfrânare.

Înfrânarea joacă un rol important în viața de familie. La fel, se cere și călugărilor să se înfrâneze. Noi ne considerăm oameni fericiți pentru că „toate ne sunt îngăduite, dar nu ne vom lăsa biruiți de ceva”.⁵

Postul ne învață cum să ne stăpânim simțurile și trupul, el ne învață cum să ne înfrânăm de la relațiile intime. Este important să se respecte zilele și perioadele de post miercurea și vinerea de peste an, postul Mare, al Crăciunului, al Sfinților Apostoli Petru și Pavel și al Adormirii Maicii Domnului, când Biserica nu săvârșește Taina Cununiei. Soții trebuie să ajungă la conștiința valorii înfrânării și în zilele în care se pregătesc să primească Sfânta Împărtășanie, duminica și în sărbători, precum și în ajunul sărbătorilor împărătești, în săptămâna luminată și în zilele Crăciunului.

Cinstind familia creștină, Evanghelia condamnă relațiile premaritale și în afara căsătoriei, considerându-le păcate. „Desfrânarea nu poate fi socotită căsătorie, spune Sfântul Vasile cel Mare, și nici chiar începutul ei”.

Dar pentru ca aceste învățături creștin-ortodoxe să poată fi împlinite este nevoie de o corectă mediatizare a lor atât de către Biserică, cât și de către familie și școală.

În ultimii ani, în toată lumea, se remarcă o creștere a atenției adolescenților pentru sexualitate. Schimbările culturale și de natură socio-economică au făcut ca tinerii să devină activi sexual la vârste din ce în ce mai mici. Studiile arată că din ce în ce mai mulți tineri din România, ca și cei din

⁴ 1 Cor. 7, 4.

⁵ 1 Cor. 6, 12.

toate țările europene, își încep viața sexuală înainte de căsătorie. Această situație determină creșterea, în același timp, a numărului de parteneri sexuali și a bolilor cu transmitere sexuală.

Amplificarea sexualității și creșterea numărului de adolescenți și tineri care își încep viața sexuală înainte de căsătorie face să se mărească și numărul de sarcini așa-numite „nedorite”. Din păcate, instituțiile de specialitate din România, Ministerul Sănătății, Ministerul Educației nu au găsit încă răspunsuri adecvate la aceste probleme, iar societatea civilă nu este pregătită pentru activități complexe, care cer experiență de organizare și costuri mari financiare. Lucrurile se dovedesc a fi greu de controlat și pentru că lumea românească se află într-o schimbare foarte rapidă. Este trist și revoltător să vedem tot mai multe adolescente însărcinate, care aleg pruncuciderea drept rezolvare a problemelor. Și toate acestea se întâmplă datorită lipsei de informație sau a informației greșite care se răspândește în societatea noastră.

Părinții și profesorii bine informați pot oferi copiilor o educație sexuală autentică. În același timp, sunt îndreptățiți să creeze o atitudine morală, capabilă să facă față valului de pornografie și violență exacerbată din mass-media. Standurile cu reviste care oferă modele de imoralitate, literatura pornografică, programele de televiziune - care încurajează crima și abuzul de droguri și care iau în derâdere moralitatea, buna creștere și comportamentul adecvat - contribuie la comiterea de crime, ilegalități și violuri. Să încetăm să mai fim permisivi și să ne îndreptăm atenția asupra prevenirii acestor probleme enumerate mai sus.

Cabinetele de planificare familială, care oferă mijloace contraceptive elevelor, studentelor și tuturor celor care apelează la ele, cabinetele medicale, dispensarele, policlinicile, clinicile particulare și clinicile de ginecologie devin „o anticameră a morții”, unde se distribuie materiale informative pentru folosirea metodelor contraceptive și abortive, dar în nici una din aceste instituții nu sunt informați tinerii despre efectele adverse ale acestor metode și despre consecințele în plan psihologic. La fel se întâmplă și în școli, unde se derulează programe de educație sexuală, care, de fapt, stimulează tineretul să-și înceapă viața sexuală mai repede și chiar dezavuează virtutea abstenenței și a castității creștine. Fără reperele moral-creștine, care presupun disciplinarea sentimentelor, castitatea și respectul față de celălalt, educația sexuală se poate transforma ușor în antieducație.

Ar fi absurd să spunem că în familia creștină nu există un „planning familial”, fiindcă el există și el trebuie făcut după rânduiala milenară a creștinismului. În timp ce cabinetele de planificare familială prezintă tinerilor avantajele folosirii contraceptivelor ca un lucru benefic, bioetica creștină arată repercusiunile folosirii lor asupra sănătății femeii și efectul lor abortiv; dacă organizațiile feministe luptă pentru drepturile femeii de a-și omorî

pruncul în pânțele, bioetica creștină scoate în evidență darul sacru al vieții, precum și dezastrul trupesc și sufletesc pe care îl produce acest genocid în familie și societate. O altă problemă cu care se confruntă familia creștină este cea a reproducerii prin intervenție, pe care medicina o prezintă ca mare descoperire a științei, dar ale cărei provocări cu totul speciale sunt scoase în evidență de bioeticacreștină.

Acestea sunt doar câteva din provocările cu care se confruntă familia creștină în zilele noastre și de care ne-am ocupat în relație cu educația adolescenților și a tinerilor, încercând să scoatem în evidență atât latura lor bioetico-medicală, cât și pe cea teologică, din perspectiva moralei creștine ortodoxe.

TEOLOGIA ȘI TEOLOGIILE

de Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae MORAR

Abstract: Either polytheistic, pantheistic or monotheistic religions, all resort to theology as the basis of their own religious discourse. Structured either on logic or on revelation the approach has always the same center: Divinity, as the source and companion of the human being in its existence.

Keywords: religions, theology polytheistic, pantatheistic, monotheistic

Concis spus, Teologia (*teos=Dumnezeu, logos=cuvânt, discurs*) este discursul despre ceea ce este inherent lui Dumnezeu, sau este vorbirea despre Dumnezeu și aspectele specifice lumii divine.

Termenul are odiseea lui. Creat de către Platon, lexemul a vizat discursul fantasmagoric al marilor poeți greci despre zei¹.

Prezența ca răuvoitori, invidioși, egoiști, aroganți de către Homer, în viziunea ateniianului astfel de plăsmuiri nu puteau fi modele de comportament pentru popor. Antinomic, gânditorul avea să fi propus o altă reprezentare a Divinității. Astfel „Binele” a fost consacrat ca *Existență supremă, transcendentă*; ca sursă a adevărului și cunoașterii, pe care le și depășea „prin frumusețe”, dar și ca rădăcină existențială a tuturor lucrurilor², pe care le transcendea „prin vârstă, rang și putere”³. Prin urmare, teologia autentică, afirma Platon, trebuia „să-L reprezinte întotdeauna pe Dumnezeu, așa cum într-adevăr este”, fie în versuri, fie în diverse narațiuni⁴. Scăpând oricărei *reprezentări* formale, Binele e, deci, accesibil doar limbajului metaforic⁵, pentru că Binele e strălucitor și este „anevoie de văzut”⁶.

Lansată, așadar, de către vechii greci, noțiunea a fost aspru criticată de primii creștini, ca apoi să fie reabilitată și consacrată definitiv – Origen a

¹ Platon, *Republica*, traducere de Andrei Cornea, în „Opere V”, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, II, 379 a.

² *Ibidem*, 508 c-509 b.

³ *Idem*.

⁴ *Republica*, 379 e.

⁵ *Ibidem*, 518 c. *Sofistul*, traducere de Constantin Noica, în „Opere VI”, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, 248 e.

⁶ *Republica*, 517 c. Binele este „cunoașterea supremă”, ideea prin care toate lucrurile existente au valoare sau preț 505 a.

numit teologi pe toți cei ce vorbesc despre Dumnezeu, plini de Duhul Sfânt⁷, iar Eusebiu de Cezareea i-a așezat în categoria teologilor pe toți Dascălii Bisericii de până la el⁸.

Că este vorba despre religii politeiste, panteiste, pantenenteiste sau monoteiste, cert e faptul că toate recurg la *teologie*, ca bază a propriului discurs religios. Structurat fie pe construcții logice, fie pe un suport revelat, demersul gravitează în jurul același nucleu: *Divinitatea*, ca sursă și parteneră a omului în existență.

1. Teologiile negativiste

Clasa teologiilor negativiste este dominată de budism, direcție care a apărut ca o reacție la teologiile contemporane sieși. Mai multe curente de gândire din spațiul ind susțineau, atunci, opinii teiste – *hsara-nimmana-vada*. În opinia lui Buda o astfel de *abordare* nu era decât o simplă idee elaborată de oameni înțelepți, la capătul unei experiențe subiective.

Pentru Iluminat, ideea de *Brahma-Creator* era periculoasă, dat fiind faptul că lumea și omul nu sunt expresia perfecțiunii, așa cum ar fi trebuit să fie în claritatea de creații ale unui zeu. El nu a agreat nici teza predestinaționistă, după care omul este victima unui destin implacabil, idee pe care a demontat-o prin experiența sa direct, consacrată procesului de eliberare din lanțul samsaric sau al reîncarnărilor succesive. A respins, așadar, credința într-un zeu unic, pe considerentul că doctrinele pluraliste ale vremii nu făceau altceva decât să relativizeze specificul unic al lui Brahma – textele canonice vorbesc, într-adevăr, despre numeroși *Brahma* și de numeroși *Maha-Brahma*, precum *Maha-Brahma Baka*, *Maha-Brahma Sanan-Kumara*, *Maha-Brahma Sahampati Unii*. Și a dezavuat învățăturile brahmanilor, care vorbeau despre uniunea individului cu Brahma, a *eului individual (atman)* cu Principiul absolut (*Brahman*), sau a *atman*-ului individual cu *Atman*-ul suprem.

Pentru a demonstra inexactitatea unor asemenea învățături, Buda a insistat asupra importanței experienței religioase personale, comparând atitudinea maștrilor, care vorbeau despre uniunea cu Brahma, cu cea a unui tânăr care ar spune: „Sunt îndrăgostit de cea mai frumoasă fată din această țară, o doresc», fără a ști cine este această fată, unde se găsește, fără să o fi văzut vreodată și fără a ști cărei familii îi aparține”⁹.

⁷ Origen și Celsus: *Confruntarea creștinismului cu păgânismul*, traducere de Nicolae Corneanu, Ed. Anastasia, București, 1999, VII, 41.

⁸ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, traducere de Teodor Bodogae, în „Scrieri”. Partea întâi, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, I, 2, 5; V, 28, 5

⁹ *Digha-nikaya*, I, 235-253. Ap. J. N. Robert, *Budismul. Istorie și fundamentare*, traducere de Constantin Lucian, în J. Delumeau, *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, București, f.a.,

Așadar, budismul a negat că Brahma ar putea fi definit ca *Absolut*, *Lumină*, *Splendoare supremă* etc., considerând astfel de cuvinte ca fiind lipsite de un înțeles precis. „Nu vă lăsați conduși – atenționa el – de ceea ce vi se spune, nici de tradiția religioasă, nici de ce ați auzit. Nu vă lăsați conduși de autoritatea textelor religioase, nici de simpla logică sau de alegații, nici de aparențe, nici de speculația asupra diverselor opinii, nici de probabila verosimilitate, nici de gândul că «acest om al religiei este maestrul nostru iubit»”¹⁰

Totuși Buda a împărtășit într-o mare măsură viziunea despre lume din India acelei perioade. Pentru el existența umană era un fapt singular, scopul reflecției și al practicii religioase fiind acela de a „eliberarea” (*vimokṣa*) spiritul uman din ciclul fără sfârșit al reîncarnărilor succesive.

2. Teologiile piramidale

Familia teologiilor piramidale este alcătuită din teologiile politeiste. Ce afirmă acestea?

În primul rând, credința în mai mulți zei, care, pe lângă faptul că există, nu sunt simple manifestări ale *puterii*, nici *simboluri densificate*, reificate, nici *genii* protectoare, nici măcar simple *numina*, ci *zei adevărați*, realități ce aparțin într-un fel acelei sfere „cu totul alta” și cu care omul poate comunica. Față de nedeterminarea puterii în budism, politeismul se deosebește prin delimitarea precisă a contururilor fiecărei puteri, cu funcție precisă¹¹. Numărul mare al ființelor divine aflate sub autoritatea supremă a „Părintelui zeilor și al oamenilor”, constituie reflexele nepieritoare ale celei mai înalte desăvârșiri a Divinității.

Prin stabilirea unei subordonări, mai mult sau mai puțin evidentă, a tuturor zeilor față de un zeu suprem, sau „Tată al zeilor”, reprezentat în cele mai diverse forme – *Zeus-Jupiter* - (Grecia și Roma); *Marduk* - (Babilon); *Ptah*, *Ra* și *Amon* - (Egipt)¹², iar la contemporani, *Siva*, *Ganesa*, *Surya* - (hinduism), sau *Orisa*, *Osun*, *Shankpana* - (ganezi)¹³ – politeismul relevă clar transcendența divinității, dar și faptul că desăvârșirea ei (a divinității) nu se epuizează într-o unică manifestare. Deci, fundamentul teologiei politeiste este *realitatea transcendentă*, care nu poate deveni termenul unei relații vii

¹⁰ *Anguttara-nikaya*, I, 188. Ap. M. Wijayaratna, *Budisul în țările Theravadei*, traducere de Constantin Lucian, în J. Delumeau, *Religiile lumii...*, p. 442.

¹¹ J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, vol. I, Paris, 1962, p. 65-128, 257-331.

¹² G. Dumézil, *Les Dieux des Indo-européens*, Paris, 1952, p. 54-61.

¹³ S. Piano, *Hinduismul. Practica religioasă*, în „Istoria religiilor. Religiile Indiei și ale Orientului Îndepărtat”, vol. IV, traducere de Cornelia Dumitru, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 160. M. Toki, *Șintoismul, religie etnică în Japonia*, traducere de Iulia Waniek, în J. Delumeau, *Religiile lumii...*, p. 590. I. P. Laleye, *Religiile Africii Negre*, traducere de Toader Saulea, în J. Delumeau, *Religiile lumii...*, p. 616.

cu omul fără a se manifesta, adică fără a se concretiza într-o figură, relația religioasă cu transcendența presupunând trecerea printr-o mulțime de figuri, doar dacă nu se comite aberația de a identifica *propria reprezentare* a divinului cu divinitatea însăși.

Formele numite *zei* pot fi credibile doar dacă se *deosebesc* de om și de lumea controlată de om și au o *semnificație* existențială pentru el. De aceea, figurile divinității, oricare ar fi formele concrete pe care le îmbracă, trebuie să se refere la o realitate „eternă”, durabilă, nemuritoare, în comparație cu omul, și să îngăduie omului contactul cu ea care, altfel, i-ar scăpa definitiv.

Esențial pentru teologiile politeiste este procesul de auto-examinare și de explorare a lumii de către om. Ele distinge între gânduri, nevoi, dorințe și emoții personale, între propria prezență spirituală și prezența unor realități de *un alt nivel*. Deci, nu se limitează la o singură diagramă interpretativă a existenței, ci, operând afectiv, promovează o toleranță maximă față de formele variate de receptare ale fenomenului religios. Un adevăr religios nu exclude alt adevăr; mai mult, în același timp pot coexista *adevăruri* simultane, chiar dacă între ele există contradicții. Important e că experiențele spirituale năzuiesc să atingă același scop: deslușirea rațiunii de a fi a lumii, pe de o parte, iar, pe de altă parte, așezarea potrivită a omului în existență.

Prin auto-cunoaștere și auto-explorare, credinciosul poate face distincție între sine și celălalt; nu încearcă să se integreze pe sine în celălalt, ci să se afirme, fiecare, în contrast, arătând că experiențe spirituale pot funcționa simultan, fără tensiuni, în mod *unic și multiplu*. Sub egida teologiei politeiste, toate credințele sunt adevărate și, ca atare, toate trebui să fie acceptate și tolerate.

Deși politeismul recunoaște multiplicitatea, variația și potențialul diferențiat nu înseamnă că toate cunoștințele și experiențele spirituale și religioase sunt dincolo de orice critică. Există unele idei și experiențe care rămân ireconciliabile și în contradicție cu cea mai mare experiență și înțelegere politeistă: moartea suicidală, care, cu bunăvoință maximă, nu poate fi asumată ca formă de integrare în intimitatea Marelui mecanism ontologic — e adevărat, moartea deschide spiritului perspectiva unei experiențe situată pe un alt palier decât cel dat, dar în alte condiții...

Așadar, teologiile politeiste evocă existența unei *Puteri supreme* însoțită, de o mulțime de figuri intermediare, ce reprezintă tot atâtea puteri capabile să influențeze viața omului și cărora omul li se adresează prin forme obișnuite de cult. Zeii sunt „adevărați”, adică realități ce aparțin sferei „cu totul alta” și cu care omul poate comunica.

3. Teologia creștină

Din perspectivă creștină, teologia are ca temei *revelația supranaturală*, care livrează informații cuprinzătoare despre Dumnezeu și lucrările Lui: „După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate, prin Care și veacurile le-a făcut” (*Evrei, I, 1-2*). Iar cum revelația supranaturală s-a împlinit în Iisus, Hristos Domnul, Cel care comunică direct voința și acțiunile lui Dumnezeu, cel Tripersonal: „*Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut; Fiul cel Unul-Născut, Care este în Sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut*” (*Ioan, I, 17-18*).

Dacă în celelalte teologii religioase întâietatea a avut-o sau o are rațiunea umană, în creștinism primează „cuvântul lui Dumnezeu” (*Faptele Apostolilor, 13, 5*). Rațiunea umană nu se substituie Logosului divin, ci, asistată de către Duhul Sfânt, interpretează sensurile verbului dumnezeiesc. Ea deschide gândirea spre o Realitate care, deși o depășește, o împlinește. Este un proces în care gândirea nu include, nu cuprinde, ci este inclusă și cuprinsă: „Toate doctrinele despre Dumnezeu – accentua Părintele Dumitru Stăniloae – care argumentează că El, spre deosebire de oameni, are în Sine fericirea unei auto-contemplații infinite, neavând nevoie de nimic altceva, sunt depășite de creștinism: creștinismul e singurul care a înlăturat din această fericire egoismul, singurul care nu o lipsește de elementul esențial al generozității, fără ca să fie necesar pentru aceasta o creare din veci a lumii. La Dumnezeu fericirea e legată nu numai de posesia existenței, ci de *comuniunea subiectelor*. Caracterul personal al lui Dumnezeu implică pluri-personalitatea, pentru că persoana fără bucuria comuniunii și a dragostei nu e deplină. Iar cum lui Dumnezeu nu I-a putut lipsi niciodată fericirea și dragostea, nu I-a lipsit nici caracterul personal și deci treimic. Teoria după care personalitatea, respectiv tri-personalitatea lui Dumnezeu e o etapă ulterioară, e un proces de devenire nu corespunde duhului creștin. În Răsărit – spre deosebire de Apus unde s-a încercat, dintr-o tendință filosofică și panteizantă unificatoare a se deduce caracterul personal și treimic al lui Dumnezeu dintr-o substanță impersonală – s-a afirmat constant coexistența eternă a unității și a trinității lui Dumnezeu”¹⁴.

Teologia creștină e *teocentrică*, sursa ei fiind cuvântul lui Dumnezeu; e *harismatică*, pentru că experiază trăirea comuniunii cu Dumnezeu și e *mărturisitoare*, întrucât aduce omul la credința în Hristos.

Din perspectivă ortodoxă, teologia s-a fixat și s-a transmis în Biserică. Ea este o funcție a Bisericii și exprimă învățătura ei. Este *biblică*, pentru că a fost difuzată de către Sfinții Apostoli și e *patristică*, întrucât

¹⁴ D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 71-72.

Părinții Bisericii au trăit Revelația și au explicat-o. Prin urmare, teologia nu este un simplu discurs speculativ. Ea este o experiență existențială, o mărturie despre trăirile personale ale Revelației divine și ale învățaturii Bisericii, exprimate și experimentate de către înaintași¹⁵.

Teologia e o propunere de inițiere ontologică într-un alt mod de existență – în *Duh*, prin Sfintele Taine. Este consimțământul la „bunăvoința iubitoare” a Tatălui. În acest sens, teologia constituie un eveniment, iar nu o simplă reflecție abstractă. Schimbarea modului de existență a fapturii raționale reprezintă rodul participării la transfigurarea euharistică a creației în Trupul lui Hristos. În acest caz, teologia poate fi exprimată ca „îmbisericare” a limbajului, adică e expresia transformării euharistice a minții, care se „îmbisericește” – în mod doxologic și critic – în sensurile create, în lumina ascultării lui Hristos¹⁶.

Teologia nu înseamnă numai transmiterea unui nou sens, ci, mai ales, transformarea relației pe care o are omul cu sine, cu lumea și cu Dumnezeu. Tocmai această procedură a transformării este cea care dă naștere, în continuare, evenimentului teologic. Cu alte cuvinte, teologia este un eveniment existențial, iar nu produsul unei simple reflecții mai mult sau mai puțin egocentrice asupra sensului existenței. Este ceva care se petrece din inițiativă dumnezeiască și cu conlucrarea omului, însă ceva care se petrece în spațiul existenței, iar nu în spațiul gândirii.

Teologia adevărată este o teologie coerentă, lucru care înseamnă că evenimentul perpetuu al transfigurării treptate a minții se exprimă prin asumarea elementelor create de gândirea umană (civilizație, știință etc.) și transformarea lor – în Duh – în posibilități de manifestare a tainei lui Hristos. Teologia este modul în care se manifestă chemarea ce i-a fost adresată omului de a deveni dumnezeu și care se înfăptuiește numai în Hristos¹⁷.

Teologia rămâne în această viață totuși o cunoaștere umană, imperfectă, mijlocită, analogică și mereu perfectibilă; abia în viața veșnică, ea devine o cunoaștere nemijlocită, „față către față”, a lui Dumnezeu! (*I Corinteni, 13, 12*)

4. Teologiile „populare”

Calificativul „popular”, dat teologiei, nu are în sine nimic denigrator. Dacă prin „religie populară” înțelegem modalitatea în care un popor sau altul și-a impropriat o anume credință, îmbinând elemente proprii tradițiilor ancestrale cu învățătura, morala și ritualul religiei îmbrățișate, prin „teologie

¹⁵ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 365.

¹⁶ N. Loudovikos, *Ce este ceea ce numim Teologie?* www.pemptousia.ro/2013/05/ce-este-ceea-ce-numim-teologie

¹⁷ N. Corneanu, *Teologie și evlavie*, în „Învierea”, nr. 19/1993, p. 1.

populară” înțelegem *cuprinderea în concepte original formulate a credinței unor grupuri lipsite de teologi și chiar de o teologie ca atare*¹⁸.

Referindu-se la maniera în care a fost asimilat creștinismul de diferite popoare europene, Mircea Eliade arăta că, în Europa centrală și occidentală, misionarii creștini s-au trezit față în față cu anumite „religii populare foarte vii. Vrând nevrând ei au sfârșit prin a creștina divinitățile și miturile păgâne care nu se lăsau extirpate. Un număr de zei sau eroi ucigători de balauri au devenit niște Sfinți Gheorghe; zeii furtunii s-au transformat în Sfântul Ilie; nenumăratele zeițe ale fertilității au fost asimilate cu Fecioara Maria sau cu alte sfinte. S-ar putea spune că o parte din religia populară a Europei precreștine a supraviețuit, camuflată sau transformată, în sărbătorile calendarului și în cultul sfinților”¹⁹. Prin urmare, creștinismul acesta, adaptat etosului local, se încadrează în ideea de „religie populară”²⁰.

Cum religia populară, fără să negligeze punctele esențiale ale învățaturii evanghelice, e religia „poporului” și nu a teologilor, teologia populară reprezintă credințele populare, în simțămintele și în cultul unor comunități fără exponenți în stare să le teoretizeze credința. Teologia populară” se întemeiază pe libera spontaneitate a poporului creator, opusă formulelor greu înțelese ale dogmaticii și liturghiei oficiale²¹. Ea are ca obiectiv fundamental să elibereze talentele ascunse, harismele teologice latente și comorile înțelepciunii teologice prezente la toți membrii poporului lui Dumnezeu și aceasta chiar în situația care le este proprie.

Chiar folclorul românesc dă mărturie despre preistoria spirituală și națională a creștinătății românești – putem afirma că la noi există o consubstanțialitate a folclorului cu creștinismul și că *fiumța creștină a națiunii române s-a cristalizat în gândirea teologică populară*, care este folclorică prin definiție²².

Mai mult, folclorul românesc insistă asupra dimensiunii liturgice a existenței omului în lume²³. Astfel, rituri străvechi, unele venind cu siguranță din antichitatea noastră creștină sau chiar precreștină sunt identificabile în

¹⁸ N. Corneanu, *Religia populară*, în *Învierea*, nr. 14/1990, p. 2.

¹⁹ M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Ed. Univers, București, 1978, p. 160.

²⁰ N. Corneanu, *Idem*.

²¹ F. H. Lepargneum, *Théologie de la libération*, în „Nouvelle revue théologique”, nr. 2/1976, p. 145.

²² O. Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, Ed. Enciclopedică Românească, București, 1974, p. 24 sq. M. Fotea, *Simeon Florea Marian, folclorist și etnograf*, Ed. Meridiane, București, 1987, p. 187.

²³ M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, traducere de Maria și Cezar Ivanescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 241.

practicile populare sacre. În ritologia obiceiurilor, insul liturghisește ciclic în vederea menținerii micro- sau macro-cosmosului în viață. Și luăm ca exemplu balada noastră „Miorița”, care este un rit de trecere arhaic, ce exprimă o structură în care se îmbină, exemplar, elemente precreștine și creștine, sau „Colindele”, adevărate rituri, menite să realizeze, ciclic, hristogeneza și să stăvilească lumea și omul de la regresiunea în haos²⁴.

E adevărat că teologia noastră populară cuprinde în țesătura ei false manifestări religioase, cum ar fi superstițiile, practicile magice, falsele teofanii, atitudini generate de obscurantism. Dincolo de aceste imixtiuni nefericite, ea insistă asupra ideii că Dumnezeu este izvorul de viață, atotțiitorul, omniprezentul, Cel care menține ordine cosmică și în același timp Stăpânul în subordinea căruia totul se prezintă în cadrele unei ierarhii. De asemenea, ea evocă faptul că transcendentul coboară în lume și conferă lumii calitatea de *receptacol al Misterului*.

În același context, nu putem trece cu vederea remarcă unui important etnolog și filosof român cum că teologii înclină să-nlăture tot ce este dincolo de dogma și ritualul creștin²⁵ atunci când în discuție e credința țărănească. Operând însă cu conceptul de „viață religioasă”, care are o sferă mult mai largă, considerăm că putem cuprinde toate fenomenele ce exprimă ideea de sfințenie, nu numai pe acelea articulate de sistemul doctrinar oficial²⁶. Prin urmare, trebuie să amintim că noțiunea de sfințenie este specifică creștinismului autentic și, ca atare, în măsura în care un fenomen popular exprimă această idee, el aparține conceptual sferei creștine.

Așadar, departe de noi gândul de a promova ideea unei *identități* a tuturor teologiilor sau ideea de *nivelare reducționistă* a acestora. Ceea ce am urmărit în cercetarea întreprinsă vizează un răspuns la teoria *descompunerii* spiritului religios și metafizic în epoca modernității noastre reflexive, cu sublinierea faptului că omul nealienat continuă să fie *un om al credinței*, un om preocupat de coordonatele fundamentale ale destinului său istoric.

²⁴ M. Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. II, Ed. Mihai Eminescu, București, 1996, p. 138 sq.

²⁵ E. Bernea, *Civilizația română sătească*, București, 1944, p. 60.

²⁶ *Ibidem*, p. 61.

FILOSOFII NEOPLATONICII ȘI CREȘTINISMUL, O POLEMICĂ AȘEZATĂ PE FIRUL ISTORIEI

de Ierom. Lect. Dr. **Rafael POVÎRNARU**

Abstract: Throughout the years, the two cultural and doctrinaire worlds – philosophy and Christianity – have always claimed a series of principles aiming to be considered as “absolute” from the perspective of “defining the divine”, but also from the point of view of contouring the main characteristics of the world. The following lines intend to describe a historical moment when the meeting between the two doctrinaire spaces already mentioned above manifested itself in a visible seething manner while bringing to attention an extremely diverse conceptual landscape about the Neoplatonic philosophers’ attempt to demonstrate their own visions as compared to the Christianity’s.

Keywords: Christianity, philosophy, neoplatonic, religion

Cele două lumi cultural-doctrinare – filosofia și creștinismul¹ – au reclamat ani de-a rândul o serie de precepte menite a fi recunoscute drept „primordiale” atât din perspectiva „definirii divinului”, cât și din punctul de vedere al creionării principalelor repere asupra lumii. În rândurile ce urmează vom încerca traversarea în linii mari a unui moment din istorie în care întâlnirea dintre cele două spații doctrinare mai sus amintite s-a manifestat cu o efervescență vizibilă, aducând cu sine un tablou conceptual extrem de variat atunci când vorba de încercarea filosofilor neoplatonici de a-și argumenta propriile viziuni în raport cu acelea ale creștinilor.

Pentru înțelegerea exactă a celor expuse mai jos, se cuvine mai întâi să definim conceptul de neoplatonism. Mai exact, acesta presupune „curentul filosofic mistic reacționar, apărut în epoca elenistică, care proclamă ideea creării lumii prin emanația din divinitate și aceea a cunoașterii prin extaz mistic”².

Luând apărarea vechilor instituții religioase ale Imperiului roman împotriva celor nou venite, neoplatonicienii nu făceau decât să continue atitudinea vechii culturi filozofice. De îndată ce noul fenomen religios a fost

¹ Pentru o abordare mai amplă, a se vedea, Ierom. R. Povîrnaru, *Viața cultică a Bisericii după tratatele pseudo-areopagite. O realitate autentic creștină?*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2018.

² Cf. DEX, Ed. Academiei Române, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2009.

pentru întâia oară recunoscut la modul conștient – adică aproape odată cu începutul secolului al II-lea d. Hr. – s-a ivit un antagonism instinctiv din partea unor oameni care nu credeau în miturile păgâne mai mult decât credeau creștinii înșiși. Trăsăturile generale ale apologiei păgânismului, în măsura în care pot fi recuperate, au rămas de la început până la sfârșit fără modificări esențiale³.

Celsus, scriind în secolul al doilea, consideră că problema constă în a împăca teismul filozofic cu diversitatea credințelor naționale. După părerea lui, această problemă se poate rezolva presupunând că Divinitatea supremă a încredințat diferite regiuni unor puteri divine subordonate, care pot fi numite fie zei, așa cum fac grecii, fie îngeri, așa cum fac evreii. Apoi, pentru a arăta că creștinii nu au niciun avantaj filozofic, Celsus amintește afirmațiile gânditorilor greci potrivit cărora există un singur Zeu suprem și că Divinitatea nu are o formă vizibilă. De cealaltă parte, el insistă asupra asemănărilor dintre legendeale evreiești și cele grecești. Mitologia greacă, observă el, are în comun cu creștinismul povestirile despre întrupări. În alte religii se vorbește de asemenea, despre înviere. De acest gen este religia lui Zalmoxis din Sciția și cea a lui Rhampsinitus din Egipt⁴.

Și la greci există cazuri în care oamenii muritori sunt înfățișați ca ajungând să fie divini. Potopul lui Noe este posibil să fi fost împrumutat din cel al lui Deucalion, iar ideea de Satana din titanomahiile grecești. Evreii, și creștinii mult mai inteligenți se rușinează de multe relatări biblice și încearcă să le explice la modul alegoric. Ceea ce se crede că este specific moralei creștine a fost exprimat mai bine, datorită unei moderații mai mari, de către filozofii greci. Platon are cam aceeași perspectivă despre dificultatea pe care o au oamenii bogați de a intra în împărăția cerurilor⁵.

El afirmă de asemenea, că nu ar trebui să reacționezi cu răutate când ți se face o răutate. Acuzația de idolatrie adusă împotriva religiilor non-iudaice este o calomnie. Statuile nu sunt considerate divinități, ci doar ajutoare pentru practica religioasă. Zeul cel mai înalt, așa cum toți sunt de acord, ar trebui să fie cinstit numai cu mintea. Dar de ce să nu fie adresate imnuri puterilor binefăcătoare vizibile, precum soarele, sau atributelor intelectuale precum înțelepciunea, reprezentată de Atena? Pietatea este mult mai desăvârșită atunci când ține seama de felurile manifestări ale divinității în lume⁶.

³ C. Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, trad. Alexandra Cheșcu, Ed. Polirom, Iași, 2009, p. 36.

⁴ Origen, *Contra Celsum*, trad. H. Chadwick, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 31. Tradus în română: N. Corneanu, *Patristica mirabilia: pagini din literatura primelor veacuri creștine*. Iași, Polirom, 2001, p. 48.

⁵ *Ibidem*, p. 49.

⁶ *Ibidem*, p. 51.

Din poziția în care se aflau, creștinii erau destul de dispuși să facă apel la filozofi și poeți, care întrețineau ideile unei religii mai pure decât cea a mulțimii. Toate ideile de acest fel, susțineau ei, erau împrumutate din scripturile ebraice. Philon adoptase această perspectivă anterior, iar Numenios, dintre oamenii care s-au atașat de tradiția elenă, se considera că era gata să recunoască cam același lucru. Theodoret, la începutul secolului al cincilea, dovedește o atitudine sarcastică față de ignoranța manifestată de păgânii vremii sale, care nu sunt conștienți de faptul, ce poate fi aflat de la propriii lor înțelepți, că grecii datorau „barbarilor” cea mai mare parte a cunoașterii pe care o aveau despre științe și arte⁷.

Spre deosebire de iudaismul nealterat, creștinii puteau găsi susținere pentru unele dintre pozițiile lor în apelul la reformatori religioși precum Apollonios din Tyana, care, deși a condamnat ofrandele sângeroase pe fundamente mult mai radicale decât ei înșiși, totuși a fost înfățișat de către apologeții păgânismului ca un personaj pe jumătate divin. Atât de departe s-a mers încât Hierocles, proconsulul Bitiniei, care a scris împotriva creștinilor în vremea lui Dioclețian, i-a dat ocazia opozantului său creștin să trateze acea parte din cartea sa ce se ocupa de Apollonios ca fiind singura parte care merită să i se dea un răspuns. Iar Porfir însuși, pe care creștinii îl vedeau ca fiind cel mai periculos adversar al lor, a susținut în mod clar o deosebire între ceea ce azi am numi libertate religioasă și libertate filozofică în ceea ce privește alimentația și actele sacrificiale⁸. În plus, autoritățile nu se opuneau de obicei sectelor reformatoare ce ținteau către sfințenia personală. Conducerea romană chiar considera acest lucru ca pe o completare a propriului său rol de a înăbuși riturile sălbatice, cum ar fi sacrificiile umane. De unde, atunci, s-a ivit aversiunea ce poate fi observată aproape la toți oamenii de stat, filozofii și oamenii de litere care au intrat în contact cu noua religie? Căci aceștia erau destul de pregătiți pentru a accepta o credință monoteistă și a primi cu brațele deschise tot ceea ce prilejuia o perspectivă reală de reformă morală.

Am putea fi tentați să găsim cauza în lipsa de cultură a creștinilor obișnuiți. Iulian, de pildă, care îi detesta pe „cinicii lipsiți de educație” ai vremii sale, nu se putea gândi să spună nimic mai rău despre aceștia decât că seamănă cu călugării creștini⁹. Singura diferență este că cinicii nu se îndeletnicesc cu pomeni, și probabil acest lucru numai fiindcă nu găsesc un pretext plauzibil. Spre profesia de cinic, adaugă el, aleargă cei care nu au fost capabili să dobândească o cultură retorică sau filozofică¹⁰. Totuși, recunoaște

⁷ C. Moreschini, *op cit*, p. 62.

⁸ *Ibidem*, p. 63.

⁹ *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, A.H. Armstrong (ed.), Cambridge University Press, 1961, p. 181.

¹⁰ *Ibidem*, p. 183.

Iulian, există într-adevăr, așa cum susțineau cinicii în numele lor, o „cale mai scurtă” către virtutea filozofică decât cea normală a disciplinei intelectuale. Calea mai scurtă este totuși mai dificilă, cerând o tărie a minții și o neclintire a voinței mult mai mari. Printre cei care au pornit pe ea se numără vechii cinici, precum Diogene. Pentru Iulian, ca și pentru Epictet, adevăratul cinic spre deosebire de cel fals a rămas, de fapt, un erou între filozofi. Aceasta era o parte din tradiția stoică ce s-a prelungit în neoplatonism. Și, după cum se știe, era un lucru obișnuit la predicatorii filozofici să dea mai multă greutate tăriei morale decât realizărilor intelectuale. În plus, creștinii aveau în rândurile lor oameni cu pregătire retorică despre care nu se putea afirma că erau lipsiți de cunoștințe filozofice. Așadar, antagonismul nu poate fi explicat întru-totul pe această linie.

Adevărul este că lumea greco-romană simțise, la început vag, însă treptat devenind tot mai clar, ce avea să însemne teocrația creștină. Când Tacit vorbea despre „exitibilis superstitio”¹¹, el neîndoindu-se se întâlnise față în față, ca proconsul al Orientului, cu creștinismul emergent. În secolul al patrulea, noile tipuri de călugări fanatici și clericii despotici aveau o existență cât se poate de clară, stârnind o puternică antipatie. Deja, în secolul al doilea, Celsus - deși trata sectele gnostice, cu pretenția acestora că au acces la o „cunoaștere” superioară, ca având dreptul perfect de a fi numite creștine - era în mod evident mult mai șocat de ideea unui crez comun care urma să fie acceptat cu smerenie. Aceasta era ideea specifică a ceea ce el recunoaște a fi „marea Biserică” a creștinilor. Este remarcabil că, ocupându-se de afirmațiile creștinismului în general, iar nu de doctrinele neobișnuite ale unor secte speculative, apărătorul ordinii instituite a statului roman tratează filozofia ca fiind adevărata înțelepciune prin care totul trebuie să fie pus la încercare și aduce reproșuri inovatorilor revoluționari bazându-se pe faptul că aceștia spun celor înșelați de ei: „Nu cerceta”. Celsus a făcut probabil parte din administrația romană și probabil că văzuse deja unele dintre țelurile politice ale noii societăți. Căci, desigur, nu exista intenția ca adjectivul „catholic” aplicat Bisericii să rămână fără un sens tangibil¹².

Apologeții creștini din secolul al doilea deja se așteptau la un control spiritual asupra puterii publice a imperiului. Iulian indică un verset din Noul Testament, pe care se susținea că se bazează această pretenție, pentru a argumenta faptul că creștinii nu sunt succesori legitimi ai israeliților. Hristos, potrivit perspectivei Bisericii, a fost profetul pe care Moise îl prevestise și despre care s-a spus: „Și tot sufletul care nu va asculta de proorocul acela, va fi nimicit din popor” (Fapte 3, 23). Biserica avea învățăturile lui Hristos și

¹¹ A. Cornea, *O istorie a neînțelegerii în filozofia greacă de la Heraclit la Damascios*, Ed. Humanitas, București, 2010, p. 72.

¹² J. Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Volumul I: Nasterea tradiției universale (100-600)*, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 66-67.

era un trup viu ce avea dreptul să le afirme cu autoritate. Adevărata religie nu mai era acum, așa cum era în vechea ordine, doar pentru un singur popor ales, ci pentru întreaga lume. Prin urmare, întreaga lume era nevoită să o asculte și să i se supună¹³.

Reacția lui Iulian este că folosirea prevestirii care se presupunea că a fost făcută era falsă. Moise nu avea nici cea mai mică idee că legile sale vor trebui desființate, ci le-a conceput pentru totdeauna. Profetul la care făcea referire nu era decât un profet care va înnoi propria sa învățătură a legii. Legea era numai pentru evrei, iar creștinii nu aveau niciun drept să îi reprezinte. Religia iudaică își avea locul său convenit ca religie națională alături de altele. Aceasta era deschisă chiar și celor care nu se născuseră în cadrul ei pentru a și-o însuși dacă ar fi dorit, însă trebuind să se supună tuturor obligațiilor acesteia. Grija evreilor pentru ceremonialul religios și puterea lor de a înfrunta persecuția fii numele religiei lor sunt contrastate de împărat într-un loc cu lejeritatea și indiferența grecilor. Aceștia sunt în parte pioși, spune el, închinându-se Dumnezeuului ce stăpânește lumea sensibilă și pe care îl slujim și noi sub alte nume. Ei greșesc numai prin faptul că își arogă doar lor credința într-un singur Dumnezeu adevărat și consideră că nouă, „neamurilor”, nu ni s-a alocat altceva decât zei pe care ei înșiși nu catadicsesc să-i ia în considerare deloc¹⁴.

După cum se vede, Iulian nu se opunea religiei ebraice ca atare. Dimpotrivă, el se află în acord cu Porfir prin faptul că arată o atitudine prietenoasă aparte față de această religie în măsura în care se poate considera că monoteismul său coincide cu cel al filozofiei. Problema pe care iudaismul o prezenta pentru Imperiu, atât de dificilă într-o perioadă timpurie, devenise acum mai ușor de administrat datorită încheierii tuturor aspirațiilor politice din partea comunității evreiești. Problema legată de meritele pe care le aveau religia ebraică și cea greacă, dacă nu se ivea un nou semn de întrebare, ar fi fost redusă în curând la un subiect abordat în școli. Sistemul în același timp filozofic și politic al lumii clasice nu s-a constituit, desigur, în raportul său cu religia, într-o „libertate religioasă” în sensul său modern. Într-o amestecătură de credințe locale, de cele mai multe ori fără doctrine determinate, problema tolerării celor cu păreri diferite abia dacă s-a manifestat. Poziția atinsă de reprezentanții gândirii antice, și îngăduită în practică, a fost cea conform căreia religiile naționale pot fi păstrate fără excepție, nu numai ca fiind folositoare, dar și ca fiind umbre ale adevărului divin. Exprimarea adecvată a acelui adevăr era treaba filozofiei și nu a religiei populare. Filozofia trebuie să fie perfect liberă. Acest lucru este exprimat în mod clar de Iulian.

¹³ *Ibidem*, p. 67.

¹⁴ *The Cambridge History...*, p. 122.

Astfel, potrivit acestui sistem, filozofia este cosmopolită și este o cercetare neîngrădită a adevărului. Religia este locală și este legată de îndeplinirea riturilor uzuale. Cei care se află în căutarea unei cunoașteri mai adânci nu se vor gândi să își schimbe religia strămoșească, ci vor face apel la un învățător în filozofie. În același timp, religiile trebuie să fie moralizante¹⁵. Preoții trebuie să fie oameni cu o viață exemplară și se cuvine să fie tratați cu un înalt respect. Armonia întregului sistem a fost desigur distrusă prin creștinism, care, după perioada încercării de represiune prin forță, era acum de mai bine de o generație religia imperiului.

Soluția lui Iulian la această problemă, resuscitată prin inversarea politicii unchiului său, a fost aceea de a asigura o toleranță formală pentru toți¹⁶. Li se interzice ambelor tabere să folosească violența, care este întru totul nelalocul ei cât privește opiniile¹⁷. Totuși, în calitate de înalți demnitari, sunt de preferat „evlavioși” - adică adepții vechilor religii¹⁸. Creștinii nu au voie să fie învățători publici de literatură greacă, motivul fiind acela că poezii, istoricii și oratorii greci tratează zeii cu cinste, în timp ce creștinii vorbesc despre ei în batjocură. Nu se cuvine unui om educat sau unui om bun să predea un lucru și să gândească un altul. Trebuie ca aceștia fie să-și schimbe felul în care văd teologia grecilor, fie să se limiteze la expunerea propriei lor perspective¹⁹.

Nu există niciun motiv pentru care să se creadă că prin această politică împăratul elimina un proces prin care Grecia prizonieră și-ar fi făcut cuceritorul să fie din nou prizonier. Biserica, pentru a conduce lumea, avea nevoie în mod absolut de elementele de cultură; și nu le putea găsi decât în tradiția clasică. Aceasta se afla acum în posesia mai mult sau mai puțin conștientă a propriului sistem, care era exact antiteza sistemului pe care Iulian dorea să-l refacă. A fost revelată o religie care susținea că este adevărată pentru toți. Filozofia, în măsura în care era folositoare, putea fi tratată ca o pregătire pentru aceasta sau ca un instrument prin care să i se definească doctrinele, însă nu putea avea un punct de sprijin independent. Filologia, aflată în mâinile oamenilor Bisericii, putea oferi pregătirea

¹⁵ Vezi *Ep.*, 49. Dezvoltarea elenismului nu este suficientă fără o reformă morală. Exemplul dat de creștini în filantropia lor față de străini și de evrei prin susținerea propriilor lor săraci, ar trebui să fie urmat și de către greci. Acest fapt, continuă Iulian, aparținea în vechime tradiției elene, așa cum se vede din cuvintele lui Eumaios din *Odiseea* (XIV. 56). *The Cambridge History*, p 139.

¹⁶ Cele mai vechi edicte ale lui Constantin au proclamat tolerarea doar a creștinismului, însă acestea, se înțelegea bine, nu erau decât etape premergătoare acceptării acestuia ca religie de stat. Iulian a lipsit Biserica, pe lângă tolerare, de acele privilegii pe care le dobândise între timp.

¹⁷ *Ep.*, 52.438 b.

¹⁸ *Ep.*, 7. 376 c.

¹⁹ *Ep.*, 42.

gramaticală și retorică fără de care domnia „puterii spiritual” ar fi fost cu neputință.

Cu toate acestea, noul sistem era încă departe a fi complet funcțional. Elevii creștini, trebuie să ne amintim, au continuat și mai târziu să frecventeze școlile păgâne. Așadar, nu exista în mod vizibil o prejudecată de nedepășit prin care ei să fie excluși în totalitate din cadrul educației liberale nesupusă autorității ecleziastice. Astfel, dacă ar fi fost posibil ca ascensiunea ideii teocratice să fie oprită cumva, atunci este clar că împăratul a luat exact măsurile ce trebuiau luate. Autorii clasici trebuiau să fie văzuți, în măsura în care autoritatea publică putea garanta acest lucru, în lumina tradiției căreia îi aparțineau ei înșiși. În școlile imperiului, elevii nu trebuiau să fie educați în mod sistematic că zeii păgâni erau „daimoni răi” și că eroii și înțelepții antichității se aflau printre cei osândiți. Și, oricât de puțin a mai sperat apoi tabăra învinsă într-o schimbare de situație, amintirea lui Iulian a furnizat un reper pentru cei care acum se dedicau păstrării vechii culturi interpretată prin ea însăși. Marinos, scriind biografia lui Proclus, datează moartea acestuia „în al o sută douăzeci și patrulea an de la domnia lui Iulian”. Astfel, efectul real al opoziției lui Iulian față de acest sistem de autoritate ecleziastică, care după aceea (pentru cei care iarăși cunoșteau tipul civic de viață) a apărut ca o „împărăție a întunericului”, poate că a fost acela de a prelungi asfințitul.

Toți cei care au studiat cariera lui Iulian recunosc faptul că marele său țel a fost acela de a păstra „elenismul”, prin care el înțelegea civilizația elenă. În concepția sa, aceasta era reprezentată de religia antică. Miturile referitoare la zei nu trebuie înțelese la modul literal. De pildă, cununia dintre Hyperion și Thea este o născocire poetică. Ceea ce spun poezii, împreună cu elementul divin ce se găsește acolo, are de asemenea, multe aspecte de factură omenească. Adevărul pur, neamestecat cu născocirea, se găsește la filozofi și mai ales la Platon²⁰. Poziția împăratului față de religia evreiască pare uneori a fi una ambiguă. El găsește cu ușurință în Vechiul Testament pasaje pornind de la care să argumenteze că Dumnezeu lui Israel nu este decât un zeu de trib, asemenea celor ai neamurilor.

Totuși, părerea sa serioasă pare să fi fost cea potrivit căreia profeții evrei au ajuns la o exprimare, într-adevăr mai puțin pură decât cea a filozofilor greci, a unității guvernării divine²¹. Într-un pasaj - în afară de care nu poate fi găsit nici un altul mai bun care să ilustreze antiteza dintre „ebraism” și „elenism” - el îi compară cu niște oameni ce văd o mare lumină printr-o ceață și care nu pot să descrie ceea ce văd decât prin reprezentările inspirate de forța distructivă a focului²². Deși el însuși consideră divinitatea

²⁰ Totuși, Iulian, asemenea neoplatonicienilor în general, nu vrea să creadă că Platon ar fi avut intenția să trateze vreodată legende poetice cu vreolipsă de respect.

²¹ Cf. *Ep.*, 25.

²² *Fragmentum Epistolae*, 296 a.

ca fiind nevăzută și incorporată, totuși acuzațiile pe care aceștia le aduc celor care făuresc statui le tratează ca fiind o prejudecată. Tipul de adevăr pe care el l-ar recunoaște în politeismul popular nu îl găsește neconcordanț întru totul cu scripturile ebraice, care vorbesc despre îngerii neamurilor. Divinitățile naționale, fie că se numesc îngeri sau zei, sunt înțelese ca fiind un fel de geniu al fiecărei rase. Diferitele aptitudini naturale ale popoarelor presupun o pluralitate în cauza divină, iar acest lucru poate fi exprimat ca o distribuție efectuată de Zeul suprem între puterile subordonate²³.

Aceasta este poziția luată de Iulian în cartea sa scrisă împotriva creștinilor - care este în același timp o apărare a elenismului. Scrierea lui a fost foarte bine reconstituită de către C. J. Neumann²⁴ din fragmentele ce se găsesc în răspunsul Sfântului Chiril (din care probabil că mai supraviețuiește doar jumătate). Un rezumat al argumentului general va fi mai folositor decât orice altceva pentru a clarifica diferența spirituală ce îi separa pe oamenii care aveau o înclinație dobândită în școlile filozofice de contemporanii lor creștini.

În mod evident, nici opera lui Iulian și nici o altă operă nu a fost simțită ca fiind atât de vătămătoare cum a fost cea a lui Porfir. Printr-un decret al Sinodului Ecumenic de la Efes (431) și printr-o lege a lui Theodosios al II-lea, cărțile lui Porfir, iar nu cele ale lui Celsus, Hierocles sau Iulian, au fost condamnate la ardere. În forma schimbată a legii din codul lui Iustinian, cărțile scrise de oricine altcineva în același scop sunt aduse sub incidența decretului, însă nu după nume²⁵. Diferența dintre linia de atac a lui Iulian și cea a lui Porfir, în măsura în care poate fi identificată, stă în faptul că Iulian, deși multe dintre lucrurile pe care le spune manifestă un interes pentru problemele ce țin de critica biblică, nu este preocupat în mod special de analiza documentelor. El consideră atribuirile tradiționale ale cărților canonice ca fiind de la sine înțelese și citează Septuaginta cu fidelitate. Se spune că Porfir a cunoscut originalul ebraic. Ne-am întâlnit deja cu perspectiva sa despre *Cartea lui Daniel*, și atât de caracteristică a fost cercetarea sa în ceea ce privește problemele ce țin de paternitate și de cronologie, încât Neumann este înclinat să îi atribuie o afirmație despre originea tardivă și non-mozaică a *Pentateuh*-ului, citată de Macarie cel Mare în jurul sfârșitului secolului al patrulea dintr-un filozof necunoscut²⁶.

Linia adoptată de Iulian sau de Porfir în privința învățăturii primare a creștinismului însuși poate fi cu greu înfățișată. Așa cum am spus, toate

²³ Această idee, pe care o întâlnim și la Celsus, pare să fi fost sugerată de un pasaj din *Critias*, în care este descrisă o astfel de distribuție. Cf. Proclus, în *Rep.*, ed. Kroll, I.17.

²⁴ K. J. Neumann, *Iuliani Imperatoris Librorum contra Christiartas quae supersunt. Prolegomena*, vol I (1880).

²⁵ *Ibidem*, p. 8-9.

²⁶ *Ibidem*, p. 20.

respingerile directe ale lui Porfir au dispărut, iar din cărțile târzii ale răspunsului lui Chiril la afirmațiile lui Iulian nu au mai rămas decât câteva fragmente. Legat de cultul martirilor, răspunsul episcopului din Alexandria nu este lipsit de adevăr, așa cum Iulian ar fi fost primul care să recunoască acest lucru²⁷. Grecii înșiși, spune el²⁸, merg în procesiune la morminte și îi sărbătoresc pe cei care au luptat pentru Grecia, însă ei nu îi venerază ca pe niște zei. „Tot așa, nici noi nu îi cinștim pe martirii noștri cu cinstea cuvenită lui Dumnezeu și nici nu ne rugăm lor. În plus, dumnezeii neamurilor au fost oameni care s-au născut și au murit, iar mormintele unora dintre aceștia s-au păstrat”²⁹.

În legătură cu această revenire la „euhemerism”, pe care Părinții creștini l-au împrumutat de la cei ce au speculat asupra originii religiei, apare un citat din *Viața lui Pitagora* de Porfir, introdus, speculează Neumann (p. 80), pentru a dovedi că grecii nu aveau niciun drept în a fi neîncredători în afirmația (I Petru 3:19,20) potrivit căreia Hristos „a propovăduit duhurilor ținute în închisoare”, din moment ce Pitagora este înfățișat coborând în peștera Ida (aici fiind identificată se pare cu iadul) unde se afla mormântul lui Jupiter.

Oricât de incompletă rămâne inevitabil această reconstituire, există destule elemente pentru a arăta linia generală adoptată de împărat. Acesta și-a propus să neghe orice bază, provenită din Vechiul Testament, a ideii de creștinism ca iudaism universal. Toate celelalte sunt secundare în raport cu această temă. Dacă astfel nicio religie nu era destinată să fie universală, iar iudaismul, în măsura în care exclude alte religii, este doar pentru iudei, ideea de teocrație creștină își pierde legitimitatea. Guvernarea divină nu este efectuată prin intermediul unei societăți aparte ce propovăduiește o doctrină autoritară, ci prin intermediul ordinii universului sensibil și prin întreaga diversitate de instituții civice și naționale din lume. Armonia aflată la baza acestora trebuie căutată printr-o cercetare liberă, care este filozofia. În consecință, Iulian este apărătorul filozofiei și nu al politeismului ca atare. Iar dacă sistemul căruia i s-a opus nu a reușit până la urmă să supună filozofia și cultura la care el ținea, acest lucru nu s-a datorat vreunei modificări a scopurilor și idealurilor fruntașilor filozofiei grecești, ci resuscitării forțelor care au rupt unitatea Bisericii cosmopolite, tot așa cum Biserica a rupt la rândul ei unitatea statului roman.

²⁷ Cf. *Ep.*, 78.

²⁸ Neumann, p. 85-86.

²⁹ *Ibidem*, p. 88.

II.3.2. Influențe neoplatonice în creștinismul patristic și medieval

Influența neoplatonismului asupra teologiei creștine oficiale din perioada imediat următoare s-a exercitat mai ales pe latura ce ține de psihologie. Psihologia biblică în sine nu a stabilit desigur o perspectivă științifică determinată³⁰. Interpretarea sa literală ar putea să pară favorabilă unui tip de materialism combinat cu supranaturalismul, cum este cazul lui Tertullian. Chiar și concepția paulină despre „duh”, considerat în același timp ca o prezență lăuntrică a divinului și ca fiind cea mai înaltă parte a sufletului, a recurs deștului de ușor la o doctrină cum este cea a stoicilor, care au identificat principiul divin din lume cu elementul corporal aflat cel mai departe de materia grosieră prin ușurătatea și mobilitatea sa³¹.

Totuși, ideea de suflet și de intelect pur imateriale a fost mai bine adaptată unui sistem care, în apărarea dogmelor sale supranaturale, urma să susțină o anumită justificare prin rațiune omenească, care să constituie o condiție, prealabilă acceptării depline a acestora prin credință. Această concepție, preluată în slujba scopurilor practice ale Bisericii în forma științifică pe care i-au dat-o neoplatonicienii, și-a păstrat în consecință elementele fundamentale neschimbate pentru totdeauna³².

La sfârșitul antichității, idealismul platonice, în măsura în care a fost compatibil cu dualismul prescris de unele părți ale sistemului dogmatic, a fost adoptat în mod decisiv. În Răsărit, scriitori bisericești de limbă greacă precum Nemesios (c. 390), care s-au format în școala neoplatonică, și-au transmis respingerile pe care le-au făcut materialismului epocii următoare. În Occident, Sf. Augustin, care, așa cum se știe, a fost profund influențat de platonism și care l-a citit pe Plotin într-o traducere latină, a adus același serviciu filozofic³³. Marele rezultat pozitiv a fost acela de a familiariza gândirea europeană cu elementele anumitor concepții metafizice elaborate de ultima școală de filozofie independentă. Când a sosit vremea unei noi independențe, chiar dacă încă mai era greu, practica îndelungată a abstracțiilor a făcut ca pornirea în căutarea adevărului filozofic dintr-un punct de vedere în principal subiectiv să fie mult mai ușor de îndeplinit decât până atunci.

Totuși, a trecut mult timp până când Europa (occidentală) a putut măcar să înceapă să-și construiască noi instrumente lucrând în mod provizoriu în cadrul prescris al dogmei revelate și al filozofiei subordonate, în timp ce în Răsărit imuabilitatea Adevărului, revelat odată pentru

³⁰ C. Moreschini, *op. cit.*, p. 34.

³¹ *Ibidem*, p. 35.

³² *Ibidem*, p. 33.

³³ Hans von Campenhausen, *Părinți latini ai Bisericii*, vol II, trad. Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 71-72.

totdeauna, ne-a impus o rafinare a spiritualității, nu și o evoluție doctrinară sau filosofică³⁴. Însuși începutul scolasticii este despărțit de o prăpastie de peste trei secole de sfârșitul neoplatonismului, și abia după încă două secole aceasta a condus la o mișcare intelectuală încheată. Între timp, elementele de cultură ce au mai rămas au fost transmise de către neoplatonicieni sau de către autorii influențați de aceștia.

O poziție importantă în această privință este ocupată de Boethius, care s-a născut la Roma în preajma anului 480, a fost consul în 510 și a fost executat la ordinul lui Theodoric în 524. În filozofie, Boethius a reprezentat un neoplatonism eclectic de factură etică. Traducerea operei logice a lui Porfir făcută de acesta a fost deja pomenită. Boethius a mai scris de asemenea, lucrări proprii dedicate expunerii logicii lui Aristotel. El a scris *De consolatione philosophiae* atunci când nu se mai afla în grațiile lui Theodoric, și s-a observat deseori faptul remarcabil că, deși Boethius era cu siguranță creștin după botez, s-a îndreptat, în adversitatea sa, complet către filozofia păgână, fără a face nici cea mai mică aluzie în vreun loc la revelația creștină. Voga de care s-a bucurat *De consolatione* în Evul Mediu este tot atât de remarcabilă. Regi precum Alfred cel Mare (c. 849-899), dorind cu nerăbdare să răspândească lumina care era accesibilă, pare să fi fost atras de un instinct ascuns către opera unui om de neam înrudit, care, deși aflat la limita extremă, încă se mai afla într-un contact viu cu cultura autohtonă a vechii lumi europene. O altă operă renumită din aceeași perioadă a fost comentariul lui Macrobius (care a scris în perioada domniilor lui Honorius și Arcadius, 395-423) la *Somnium Scipionis* extras din *De republica* lui Cicero. Macrobius pare să nu fi fost nici măcar creștin după botez. El citează autori neoplatonicieni, iar influența pe care a avut-o asupra sa tipul de gândire al acestora ne aduce dovezi despre gradul în care erau cunoscuți în Occident³⁵.

În Orient, o anumită influență asupra metafizicii teologice a avut-o Synesios, prietenul lui Hypatia. Devenind creștin, Synesios a lăsat fără să vrea să fie numit episcop de Ptolemaida (c. 410); căutând să rezerve libertatea filozofică de a trata anumite părți din creștinismul popular din perspectivă mitică, nu era atât de convins că acest lucru era compatibil cu funcția episcopală. O influență mult mai adâncă de același gen, ce se întinde până în Occident, a venit din partea operelor autorului cunoscut sub numele acelui „Dionisie Areopagitul” care este pomenit ca fiind un convertit atenian al Sfântului Pavel (Fapte 17:34). Având în vedere că nu s-a găsit nicio referință incontestabilă la aceste opere până în secolul al șaselea și ținând

³⁴ Pentru dosarul chestiunii vezi Șt. Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în Estul Europei*, Ed. Polirom, Iași, 1997.

³⁵ Hans von Campenhausen, *op. cit.*, vol I, p. 130-132.

cont că acestea sunt caracterizate de idei specifice școlii lui Proclus, în prezent se susține că au fost scrise de un platonician creștin format în școala ateniană. Este posibil într-adevăr ca adevăratul Dionisie să fi participat chiar la cursurile lui Proclus însuși. Știm de la Marinos³⁶ că nu toți cei care participau la prelegerile sale erau discipolii săi în filozofie. Influența grupului de lucrări, în măsura în care au fost acceptate oficial, a fost aceea de a stabili „angelologia” Bisericii într-o formă erudită. Acestea au dat de asemenea, un impuls puternic misticii creștine și, prin intermediul lui Scotus Eriugena, a dat naștere speculațiilor panteiste care, de îndată ce gândirea s-a trezit din nou, au început să dea de furcă credinței în Occident³⁷.

Ioan Scotus Eriugena (810-877) a fost considerat atât un neoplatonician tardiv, cât și primul mare gânditor scolastic, în realitate, acesta nu poate fi considerat neoplatonician, căci întregul său efort a fost îndreptat spre raționalizarea aceluia sistem dogmatic de credință căruia neoplatonicienii i s-au opus din cea mai adâncă antipatie intelectuală și etică. Pe de altă parte, el a fost influențat de formele de gândire neoplatonice transmise prin Dionisie, ale cărui opere le-a tradus în latină, iar propriile sale speculații nu după mult timp au trezit suspiciunile autorităților Bisericii. Cea mai mare operă a sa, *De divisione naturae*, a fost condamnată în 1225 de papa Honorius al III-lea să fie arsă. Iar Dionisie, care, așa cum era de așteptat, nu putea fi anatemizat în concordanță cu perspectiva acreditată în legătură cu paternitatea scrierilor sale - și care a fost într-adevăr canonizat, ajungând să fie identificat cu Sf. Denis al parisului - a ajuns să circule în traducere latină exact în momentul când cunoașterea limbii grecești mai avea puțin până să dispară din Occident.

În final observăm că întregul registru polemic intervenit între susținătorii urmașilor lui Platon și Plotin și aceia ai profetilor și apostolilor lui Hristos se dovedește a fi unul extrem de generos, care descrie în fapt o parte din frământările momentului, dar care nu întârzie nici astăzi să își producă ecourile într-o lume frenetic animată de o dorință proprie, am putea spune, de a-l define pe Dumnezeu.

³⁶ *Vita Procli*, 38. Apud H. Marrou, *Patristică și umanism*, traducere de Cristina și Costin Popescu, București, Ed. Meridiane, 1996, p. 219.

³⁷ E. Gilson, *Filosofia. în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Ed. Humanitas, București, 1995. p. 188-190.

REGIMUL CANONIC, STATUTAR ȘI REGULAMENTAR PRIVIND AVEREA MONAHILOR

de Pr. Lect. Univ. Dr. **Cosmin PANTURU**

Abstract: Together with clergy and lay staff, monks constitute another category of Church members. When joining the monastery, they depose three vows: the submission one, the castity and the vow of voluntary poverty. Some canonical norms regulate their judicial system, having both canonical and judicial consequences. In addition, a part of state legislation imply (directly or indirectly) the way in which those three vows are deposed by the relevant monks.

Keywords: the estate of monks, canonical norms, state legislation

„Monahii” sau „monahiile” sunt persoane care, prin legământ, duc o viață ascetică și trăiesc într-o mănăstire. De asemenea, „averea” este definită ca fiind: „totalitatea bunurilor care se află în posesia cuiva”¹.

*Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă a mănăstirilor*² (1950), atunci când definește mănăstirea ca fiind „un așezământ de rugăciune în care viețuiește o obște de călugări sau călugărițe”, face referire implicită la condițiile de intrare în această comunitate. Deci, persoanele amintite sunt cele care „au făgăduit înaintea lui Dumnezeu, în cadrul slujbei solemne de intrare în monahism, să-și petreacă viața în înfrânare, în sărăcie de bună voie și ascultare” (art. 2 din *Regulamentul monahal*).

Prin urmare, viitorul monah depune în cadrul slujbei solemne cele trei voturi: înfrânarea, sărăcia de bună voie și ascultarea.

Referitor la deținerea bunurilor materiale, mai multe norme canonice și juridice decid în această privință. Astfel, Părinții Sinodului din Constantinopol (861) prin canonul 6 legiferează în mod imperativ că „monahii sunt obligați să nu aibă nimic al lor propriu, ci toate ale lor să le

¹ *Dicționar explicativ al limbii române*, accesat online la data de 10 iunie 2018, ora 14,33.

² *Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă și disciplinară a mănăstirilor*, publicat în vol. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, 1953, p. 385-425; În vigoare cu amendamentele aduse de Sfântul Sinod în ședința din 4 iunie 1998, publicat în *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române - Extras*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 97-136.

atribuie mănăstirii”, invocând capitolul 4, versetul 32 din Cartea Faptele Apostolilor. Textul canonului îngăduie ca înainte de intrarea în mănăstire aceștia să dispună de averile acumulate în favoarea altor persoane în privința transmiterii proprietăților lor și care nu sunt oprite prin dispoziții legale. După intrarea în mănăstire, așezământul respectiv va urma să le utilizeze averile, nemaîngăduindu-li-se să poarte de grijă și să hotărască în mod particular de acele bunuri. În caz contrar, averea tăinuită se va confisca de către egumen sau episcop și vândută, beneficiul urmând a fi împărțit săracilor³.

Dar: în „*Învățătură pentru cel ce vrea să primească schima sau chipul monahicesc, adică să se îmbrace în sfântul și îngerescul chip al mantiei*” înainte de slujba efectivă, „după un ceas sau două din noapte, poruncește starețul unuia dintre duhovnici să aducă înaintea sa pe cel pregătit spre tundere. Și venind acesta, îl învață egumenul din sfintele scripturi: ce este călugăria, cum se cuvine a petrece viața monahicească în înfrânare, supunere și adevărată ascultare; și câte îl va lumina Dumnezeu îl învață și-i descoperă”⁴.

Totodată, în cadrul „*Rânduiei slujbei la primirea schimei sau a chipului celui mic, adică a mantiei*”, ieromonahul îl întreabă (printre altele) pe cel ce dorește să urmeze viața afară de lume: „Vei petrece în mănăstire și în pustnicie până la cea din urmă a ta suflare? Te vei păzi pe tine însuși în feciorie, în întreaga înțelepciune și în cucernicie? Vei păzi până la moarte ascultarea către mai-marele tău și către frații cei întru Hristos? (...)”. La fiecare dintre acestea, cel întrebat răspunde: „Așa, cu ajutorul lui Dumnezeu, cinstite părinte”⁵.

Așadar, nici în învățătura anterioară ceremoniei bisericești, nici în timpul slujbei tunderii în monahism neofitului nu i se amintește de votul sărăciei de bună voie! Prin urmare, acesta nu îl depune. I se recomandă, totuși, acest sfat: „De sărăcie să nu te ferești”⁶, ceea ce înseamnă o acceptare (implicită) a sărăciei!

Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române din 2008⁷, atunci când definește „mănăstirea” păstrează o parte din principiile anterioare, arătând că viețuitorii acesteia „s-au hotărât în mod liber să-și petreacă viața în înfrânare, în sărăcie de bună voie și ascultare” (art. 74, al. 1 din *Statut* - 2008), eliminând ca aceste trei voturi să fie

³ A. Șaguna, *Compendiu de Drept canonic*, Sibiu, 1913, p. 160.

⁴ Rânduielele tunderii în monahism, *Molitfelnic*, Editura IBMBOR, București, 1998, p. 470.

⁵ *Ibidem*, p. 472.

⁶ *Ibidem*, p. 473.

⁷ *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, aprobat prin Hotărârea Sf. Sinod nr. 4768 din 28 noiembrie 2007 și publicat în „M. O.” nr. 50 din 22 ianuarie 2008.

„făgăduite înaintea lui Dumnezeu, în cadrul slujbei solemne rostite la intrarea în monahism”, așa cum specifică art. 2 din *Regulamentul Monahal*.

În același context, art. 15 din *Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*⁸ din 1925 prevedea că averea monahilor adusă „în mănăstire, ca și cea dobândită, în orice mod, în timpul monahismului, rămâne întreagă mănăstirii de care țin”.

Deci ei puteau „aduce” la intrarea „în mănăstire” bunuri mobile. De asemenea, puteau dobândi după tunderea în monahism „în orice mod” (cumpărare, donație, testament, etc.) alte bunuri de care se puteau bucura în timpul șederii în mănăstire. În cazul moștenirii unui bun imobil dobândit prin succesiune sau testament, acesta, conform art. 15 invocat, revenea mănăstirii. Interesant este că articolul 15 nu precizează momentul intrării în proprietatea mănăstirii a bunurilor respective. Prin urmare transmiterea de proprietate trebuia făcută în timpul vieții monahilor/monahiilor deoarece art. 15 nu face derogare de la prevederile Codului civil ca în cazul art. 13 privitor la averea mitropoliților, episcopilor și arhierilor.

Ne întrebăm, în cazul morții lor, această avere, dacă nu ar fi fost testată mănăstirii, cui ar fi putut reveni? Un prim răspuns ar fi: mănăstirii însăși. De ce? Pentru că prevederea respectivă este, în drept, prevedere legală, iar *Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române - 1925* e socotită a fi chiar o lege specială, care derogă implicit de la cea generală (Codul civil) în această speță, și, prin urmare, prevederile în materie de succesiune ale Codului civil nu se aplică în cazul de față.

Un al doilea răspuns la aceeași întrebare ar putea fi: moștenitorilor rezervatari (ascendenți sau descendenți ori colaterali sanguini) întrucât, în interpretarea articolului 15 prin metoda „*analogia legis*”, nu se face precizarea expresă a derogării în acest caz de la legea generală (în mod similar ca în cazul arhierilor).

În acest sens un singur articol din *Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*⁹ din 1925 lămurește cazul: privitor la averea monahilor, cu referire la invocarea canonului 6 al Sinodului II Constantinopol, se dispunea prin art. 108 că „monahii trebuie să ducă o viață chinovială de obște (...)”. Or, în înțelesul canonului și articolului invocat, o viață chinovială de obște (cuvânt provenit din termenii grecești „*κοινός*” (comun) și „*βίος*” (viață) nu înseamnă altceva decât „viața în comun a acestei categorii de persoane, care, deși locuiesc fiecare în chiliile separate din incinta mănăstirii, nu au avere personală, dar au totuși obligativitatea de a participa împreună la toate activitățile mănăstirii.

⁸ *Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*, publicată în „M. Of.” nr. 97 din 6 mai 1925.

⁹ *Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*, publicat în „M. Of.” nr. 97 din 6 mai 1925.

În mod similar canonul 19 al Sinodului VII ecumenic impune că cel ce intră în mănăstire nu mai poate dispune de averea sa, ci ea trece în posesiunea mănăstirii: „(...) Iar în privința lucrurilor (bunurilor) celor date de părinți copiilor drept zestre, sau a celor aduse din averea lor (proprietatea lor), dacă mărturisesc cei ce le aduc că acestea sunt închinare (afierosite, consacrate) lui Dumnezeu, am orânduit că, ori de ar rămâne, ori de ar ieși, acelea să rămână în mănăstire, după făgăduința aceluia (care le-a adus), afară dacă n-ar fi vina înaintestătătorului (egumenului, pentru ieșirea din mănăstire a aceluia)”¹⁰.

Prevederea a fost păstrată și în art. 196 din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* din 1949, precum și în art. 195 din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* din 2008: „Bunurile călugărilor și călugărițelor aduse cu dânsii sau donate mănăstirii la intrarea în monahism, precum și cele dobândite în orice mod în timpul viețuirii în mănăstire, rămân în totalitate mănăstirii de care aparțin și nu pot face obiectul revendicărilor ulterioare”. Este de la sine înțeles că orice bun donat unei persoane nu mai poate face obiectul vreunei revendicări deoarece donația reprezintă o voință unilaterală de a renunța la proprietatea unui bun în favoarea altei persoane.

Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române din 1949, statua prin art. 74 că „Mănăstirea este un așezământ, în care trăiește o comunitate religioasă de călugări sau călugărițe, hotărâți a-și petrece viața în înfrânare, sărăcie și ascultare necondiționată”. De asemenea se relua art. 108 din 1925, devenit în acest *Statut* art. 83, invocându-se ca temei același canon 6 al Sinodului II din Constantinopol, dezvoltat prin art. 66 din *Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și a mănăstirilor* în aceea că toți „călugării sunt dator să aibă toate lucrurile și masa de obște (...) întrucât fără ea, călugării nu-și pot trăi votul neagoniselii” (art. 85 din *Regulamentul monahal* - 1998). Completarea acestor prevederi statutare se făcea prin art. 11 din *Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și a mănăstirilor* (1950): cel ce voiește a se face monah (...) să prezinte testamentul de orânduirea ce s-a făcut cu averea sa, dacă o are, întrucât cel intrat în cinul monahal nu mai poate poseda avere personală. De asemenea să se constate dacă nu are datorii neplătite”, prevedere ce nu se regăsește în *Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă și disciplinară a mănăstirilor* din 1998.

O seamă de reguli derivă din aceste norme ale *Regulamentului monahal*: „în monahism viața de obște obligă pe călugări să socotească drept bun al obștei (chinoviei) din care fac parte fructul muncii lor și să primească în schimb – și la sănătate și la boală – locuință, hrană, îmbrăcăminte și tot ce

¹⁰ Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1991, p. 166.

este de trebuință vieții lor de călugărie” (art. 67, al. 1 din *Regulamentul monahal* - 1950; art. 86 din *Regulamentul monahal* - 1998); „Bunurile materiale ale obștei trebuie să fie întrebuințate după regula vieții obștești, adică să se dea fiecărui călugăr după trebuința lui” (art. 68 din *Regulamentul monahal*- 1950; art. 85 din *Regulamentul monahal* - 1998); „monahii nu pot nici să împrumute pe cineva cu bunurile obștii și nici să împrumute dela cineva fără învoirea stareșului. Nici milostenie nu pot face monahii, fără aprobarea directă sau subînțeleasă (tacită - n.n.) a stareșului, fiindcă bunurile date lor spre folosință sunt ale comunității și ei nu se pot folosi de ele decât în hotarele trebuinței personale” (art. 70 din *Regulamentul monahal* - 1950). Referitor la această prevedere, art. 90 din *Regulamentul monahal* din 1998 nu mai reține aprobarea subînțelească din art. 70 din *Regulamentul monahal* din 1948. „Cheltuielile pentru călătoriile trebuitoare sau de folos trebuiesc făcute din bunurile de obște, fiindcă potrivit votului neagoniseli, monahii, fără aprobarea stareșului nu pot întrebuința, pentru nevoile lor, bunuri provenite de la rude sau de la prieteni, căci atunci greșesc contra vieții de obște” (art. 71 din *Regulamentul monahal*; art. 91 din *Regulamentul monahal* - 1998).

Totodată există o situație aparte, cea a monahilor salariați sau pensionari care „sunt îndatorați să depună la casieria mănăstirii jumătate din salariu sau pensie în folosul obștii, iar acolo unde se hotărăște donarea întregii sume, conducerea mănăstirii se va îngriji de procurarea tuturor celor necesare pentru toți viețuitorii acelui așezământ monahal” (art. 88 din *Regulamentul monahal* - 1998). Prevederea nu este oarecum în premieră. Ea a apărut într-un context ce avea în vedere reducerea numărului mănăstirilor. Este vorba despre *Decretul nr. 410* al Prezidiului Marii Adunări Naționale, emis la 28 octombrie 1959 care completa *Decretul nr. 177/1948 pentru regimul general al cultelor religioase*¹¹. Astfel, era introdus articolul 71 în care condiționa vârsta pentru admiterea în monahism (bărbații la 55 ani și femeile la 50 de ani) „dacă renunță la salariu sau la pensia de la stat, dacă nu sunt căsătoriți și dacă nu au obligații pe baza *Codului familiei*”¹².

Cei care încalcă aceste norme, în conformitate cu art. 99, lit. f) din *Regulamentul monahal* - 1950, pentru anumite abateri, Consiliul Duhovnicesc poate aplica unele canonisiri: „oprirea subvenției de bani pentru îmbrăcăminte și lăsarea ei în economia casei” (art. 123, al. 3, lit. c) din *Regulamentul monahal* - 1998). De asemenea, se consideră abatere și pedepsită ca atare „administrarea necinstită a averii mănăstirii” (art. 128, lit.

¹¹ *Decret nr.177 din 4 august 1948 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor*, publicat în „M. Of.” nr.178 din 4 august 1948.

¹² G. Enache, *Decretul nr. 410/1959. Un scurt bilanț la 50 de ani de la adoptare*, în Ziarul „Lumina”, 28 octombrie 2009, cf. <http://ziarulillumina.ro/chipuri-si-fapte-din-viata-bor/decretul-4101959-un-scurt-bilant-la-50-de-ani-de-la-adoptare>

e din *Regulamentul monahal* - 1998), precum și „furtul și înstrăinarea bunurilor de obște” (art. 128, lit. f din *Regulamentul monahal* - 1998).

În prezent, privitor la averea conducătorilor mănăstirilor și a celorlalți viețuitori se face precizarea că: „nu este îngăduit starețului și nici unui monah să posede bunuri personale ca: mașini, case, apartamente, garsoniere, terenuri ș.a. Această stare contravine rânduinelor vieții mănăstirești autentice și voturilor monahale” (art. 42 *Regulamentul monahal* - 1998).

În timp, *Statutele de organizare ale Bisericii Ortodoxe Române* au avut și au dispoziții diferite privitoare la averea monahilor, pe de o parte, și cea a ierarhilor (proveniți din rândul monahilor), pe de altă parte¹³. Privitor la aceștia din urmă, canonul 40 apostolic prevede ca „Să fie arătate (cunoscute în mod lămurit) bunurile (lucrurile) proprii ale episcopului (în cazul că ar avea și bunuri proprii) și să fie arătate (cunoscute în mod lămurit) și cele domnești (bunurile Domnului, ale Bisericii), ca episcopul să aibă putere când s-ar săvârși din viață să lase ale sale cui vrea și cum vrea și să nu se piardă cele ale episcopului sub cuvânt că ar fi bunuri bisericești, atunci când el ar avea soție și copii sau rude sau casnici. Căci este drept înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor ca nici Biserica să nu sufere vreo pagubă din pricina necunoașterii bunurilor episcopului și ca nici episcopul sau rudele lui să-și risipească (bunurile) din pricina Bisericii, sau să cadă și la certuri (proces) ai săi, și moartea lui să se acopere de ocări”. Interpretarea lui este însă una clară: „pentru evitarea oricăror neînțelegeri, se impune obligația ca bunurile Bisericii și bunurile personale ale episcopului să fie ținute separate în evidență, ca în niciun chip să nu se facă vreo confuzie între ele. I se recunoaște episcopului dreptul la bunuri proprii pentru că în vremea aceea episcopii nu se recrutau exclusive dintre monahi, ci, după cum arată canonul, puteau fi și căsătoriți, având soție, copii și alte rude, ale căror drepturi de moștenire se recunosc” prin acest canon 40 apostolic¹⁴.

În aceeași ordine de idei, canonul 24 Antiohia recomandă: „Bine este ca cele ale Bisericii să se păstreze pentru Biserică cu toată grija și cu buna conștiință și cu credință către Atotvăzătorul și Judecătorul Dumnezeu. Acestea se cuvin a se chivernisi cu judecata și stăpânirea episcopului căruia îi este încredințat poporul întreg și sufletele celor ce se adună la biserică. Și cunoscute să fie cele ce aparțin Bisericii, cu știrea presbiterilor și diaconilor dimprejurul lui, ca aceștia să știe și să nu le fie necunoscut care sunt cele proprii ale Bisericii, încât nimic să nu le fie ascuns; ca, de se întâmplă episcopului să moară, cunoscute fiind lucrurile cele ce aparțin Bisericii, nici acestea să nu lipsească și să nu se piardă, nici cele proprii ale episcopului să

¹³ Emilian Iustinian Roman, *Statutul Bisericii Ortodoxe Române de la 1948 până la 2008. Prezentare comparativă*, Editura Performantica, Ediția a II-a, Iași, 2011, p. 95-96.

¹⁴ Ioan N. Floca, *Canoanele...*, p. 29.

nu se surpe sub pretextul lucrurilor bisericești. Căci drept și plăcut este atât înaintea lui Dumnezeu, cât și a oamenilor ca cele proprii ale episcopului să le lase oricărora ar voi el; iar cele ale Bisericii pentru dânsa a se păstra și nici Biserica să nu sufere vreo pagubă, nici episcopul să nu fie lipsit de bunurile sale în favorul obștesc sub pretextul Bisericii, sau cei ce-i aparțin să cadă în proces și pe lângă aceasta, dânsul după moarte să se acopere de ocări”¹⁵.

Pe lângă cele amintite în privința averii ierarhilor, *Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române* din 1925 făcea precizarea prin art. 13, al. 1 că „prin derogare de la codul civil, întreaga avere lăsată de mitropoliți, episcopi și arhieri la moartea lor, dacă nu au moștenitori rezervatari (părinți sau copii) sau nu lasă testament, trece ca succesiune de drept Mitropoliei, Episcopiei sau Eparhiei unde ei funcționau”. Prin urmare ierarhii puteau să dețină orice avere de care să dispună în două moduri: fie urma să fie moștenită de către rezervatari fie puteau să decidă de ea prin testament. Referitor la moștenitorii rezervatari, situația părinților este certă. Cu privire la copii, trebuie precizată situația copiilor naturali proveniți dintr-o căsătorie încheiată înainte de tunderea în monahism a chiriarhilor respectivi care au rămas văduvi în urma decesului soțiilor lor¹⁶.

Art. 13, al. 2 face însă precizarea că în cazul în care chiriarhii lasă moștenitori rezervatari ascendenți sau descendenți sau ambele categorii (deci dacă și părinții sau unul dintre ei ar supraviețui la decesul copilului lor devenit ierarh), toți aceștia succed la ½ din averea deținută. Cealaltă ½ revine părții constitutive a Bisericii Ortodoxe, respectiv Mitropoliei, Episcopiei sau Eparhiei.

Referitor la jumătatea moștenitorilor rezervatari - atât ascendenți, cât și descendenți - aceasta urma să se împartă în două părți. Legea din 1925 nu face precizarea referitor la proporția averii ce urmau să o moștenească ascendenții și, respectiv, descendenții defunctului. Din această cauză ea putea fi socotită în părți egale sau inegale. În cazul mai multor copii, averea lăsată lor putea fi inferioară cantitativ proporției ascendenților, care ar fi putut fi chiar unul singur (în cazul supraviețuirii unui singur părinte). Se înțelege că acestuia îi revenea prin moștenire un procentaj mai mare, pe când descendenților, socotiți fiecare în mod individual (indiferent de numărul lor) li se repartizau procente mai mici (art. 13, al. 3).

În cazul în care ar fi doar moștenitori dintr-o singură linie (consângenă, ascendentă sau descendentă, n.n.), acestora le revenea întreaga jumătate de avere (art. 13, al. 4). De asemenea, al. 5 din același articol protejează rezervarii în cazul existenței lor obligând parcă chiriarhul care ar dori să dispună printr-un testament de jumătatea rezervată acestora să nu o

¹⁵ *Ibidem*, p. 202.

¹⁶ A se vedea nota nr. 20.

poată testa în favoarea altor persoane mai mult sau mai puțin străine, ci „trebuie să lase prin testament jumătate din avere rezervatarilor” (art. 13, al. 5).

Doar în situația în care nu ar avea rezervatari ar putea dispune de această jumătate în favoarea altor persoane. De asemenea, cealaltă jumătate ar putea fi testată pentru a fi folosită de către Mitropolie, Episcopie sau Eparhie în diferite scopuri (bisericești, culturale, filantropice sau obștești) conform art. 13, al. 6 din *Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române* -1925.

Cu privire la bunurile mobile prin natura lor (cărțile din biblioteca personală a chiriarhilor), acestea rămân proprietatea eparhiei, în condiția în care „când ei în viață fiind, n-ar fi testat-o vreunui așezământ cultural bisericesc” (art. 14 din *Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române* - 1925). Cu alte cuvinte, de aceste bunuri mitropoliții, episcopii și arhieriei puteau dispune doar în favoarea unei instituții culturale din cadrul Bisericii, caz în care eparhia nu avea dreptul de a dobândi această parte de avere întrucât nu îi era rezervată ca și în cazul întregii lor averi. Putem afirma că regimul juridic al acestor bunuri ce fac parte din averea chiriarhilor, derogă de la prevederile întregului art. 13 din *Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române* – 1925. Doar „odăjdiile și toate obiectele de cult care le-au aparținut sau folosit rămân eparhiei la care au păstorit” spre finalul vieții (art. 14 din *Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române* – 1925). Este de la sine înțeles că odăjdiile și obiectele de cult fac parte din categoria bunurilor sacre, iar destinația lor nu poate fi alta decât cea bisericească. Cât privește doar „folosința” unor bunuri, se subînțelege că nefiind proprietari pe aceste lucruri, ele nu pot face obiectul unor dispoziții ce au ca obiect bunul unei alte persoane. În același sens art. 195 din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* din 1949 preciza că „biblioteca ierarhilor, precum și toate odăjdiile și obiectele de cult ale acestora nu intră în masa succesorală și se dobândesc de drept în întregime de către Eparhie”.

Același *Statut* din 1949 prin art. 194 stipula că „eparhiile au vocație asupra întregii averi succesoriale a ierarhilor lor și se socotesc succesoare rezervatate a ½ din această avere, în cazul în care vin în concurs cu succesorii sesinari sau testamentari”. În consecință, dacă chiriarhii nu ar avea succesori „sesinari sau testamentari”, eparhiei i-ar reveni întreaga avere a ierarhilor. În caz contrar dreptul de moștenire s-ar reduce la jumătate din masa lor succesorală. În acest sens este grăitor al. 2 al aceluiași articol: „Drepturile succesorilor sesinari sau testamentari se vor raporta numai asupra jumătății nerezervată Eparhiilor și sunt reglementate conform dispozițiilor Codului Civil”.

Regimul juridic al acestui tip de succesiune specială se schimbă în anul 2008 prin noul *Statut pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*: „Eparhiile au vocație asupra tuturor bunurilor succesoriale ale ierarhilor lor (art. 194 din *Statut B.O.R.* - 2008). În susținerea acestui drept exclusiv sunt invocate canoanele 40 apostolic și 24 Antiohia amintite mai sus. Prin urmare, se presupune că în conformitate cu cele cuprinse în canonul 40 apostolic și cu articolele statutare invocate, „bunurile” ce formează obiectul moștenirii pot fi dobândite de către monahi doar după hirotonia în treapta arhieriei, însă Eparhiile sunt cele cu drept de succesiune exclusivă în privința lor. Dacă în accepțiunea dreptului comun prin noțiunea de „bun” se înțelege „orice lucru în privința căruia pot exista drepturi și obligații patrimoniale”¹⁷, din punct de vedere eclesial bunurile deținute de către aceste persoane nu pot fi decât mobile. Este grăitor în acest sens întregul *Regulament pentru administrarea averilor bisericești*¹⁸ și în special art. 1 care face referire doar la bunurile care aparțin unităților bisericești organizate ca persoane juridice, nu și celor fizice, constituind astfel „averea bisericească”. Prin derogare însă de la această regulă generală prin „bun al unui ierarh” trebuie să se înțeleagă bunurile mobile pe care le-ar putea dobândi prin mai multe modalități (cumpărare, moștenire, donație, etc.).

În ceea ce privește condițiile alegerii unui chiriarh *Legea și Statutul Bisericii Ortodoxe Române din 1925* nu impunea vreo măsură specială, aceasta rămânând în sarcina sfintelor canoane și cutumei bisericești. Doar art. 129 din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* din 1949 făcea această precizare: „Episcopii și mitropoliții se aleg dintre licențiații sau doctorii în teologie, Mitropoliți, Episcopi, Arhieri, monahi sau preoți din categoria I, văduvi prin deces, care sunt cetățeni români, îndeplinesc condițiunile canonice și sunt bine pregătiți pentru această treaptă”. Prin Hotărârea Adunării Naționale Bisericești nr. 8576/10 iunie 1973, nu orice monah putea accede la treapta ierarhică, ci doar Arhimandriții (prevedere regăsită în art. 129 din *Statutul B.O.R.*, ediția 2003¹⁹), situație rămasă în vigoare prin noul *Statut* din 2008. De asemenea, chiar dacă nu se face precizarea intrării în monahism a candidatului ales din rândul laicilor (licențiat sau doctor în teologie), ori cleric de mir (preot din categoria I, vădov prin deces), această condiție a intrării în monahism în

¹⁷ Mircea Costin, Mircea Mureșan și Victor Ursa, *Dicționar de Drept civil*, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1980, p. 51.

¹⁸ *Regulament pentru administrarea averilor bisericești*, publicat în vol. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, 1953, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă 1953, p. 345-362.

¹⁹ *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, publicat în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXVIII (1959), nr. 1; republicat în vol. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, 1953 și *Extras*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române 2003, p. 3-54.

vederea hirotoniei în treapta ierarhiei este imperativă prin tradiție²⁰. De asemenea, în privința ierarhilor „pensionați sau retrași, Sfântul Sinod va reglementa drepturile acestora în conformitate cu prevederile statutare și regulamentare bisericești” (art. 196 din *Statut B.O.R.* - 2008).

În final, facem precizarea că personalul monahal poate fi salariat sau nesalariat. Cu privire la asigurările sociale de stat ale salariaților Bisericii Ortodoxe Române, *Legea privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor*²¹ legiferează că „Salariații și asigurații cultelor ale căror case de pensii sunt integrate în sistemul asigurărilor sociale de stat vor fi supuși prevederilor legislației privind asigurările sociale de stat” [art. 24, al (1) din *L. C.*]. Conform art. 293³, lit. f) din *Codul fiscal*, contribuabil al sistemelor de asigurări sociale este și „orice plătitor de venituri de natură salarială sau asimilate salariilor”, deci atât personalul clerical, cât și cel neclerical angajat al Bisericii Ortodoxe Române. Prin *Legea nr. 52/1993 privind integrarea sistemului de asigurări sociale al personalului Bisericii Ortodoxe Române în sistemul asigurărilor sociale de stat*, disponibilitățile bănești ale Casei de Pensii și Ajutoare a personalului Bisericii Ortodoxe Române și al unităților subordonate, stabilite conform bilanțului contabil la 30 septembrie 1992, s-au vărsat la Ministerul Muncii și Protecției Sociale, pe bază de protocol. În consecință, angajații Bisericii au fost incluși în sistemul național de asigurări sociale. În același context, prin art. 213, al. (2), lit. j) din *Legea nr. 95 din 14 aprilie 2006 privind reforma în domeniul sănătății*²², „sunt asigurate, alături de alte categorii, cu plata contribuției din alte surse, persoane precum (...) „personalul monahal al cultelor recunoscute, aflat în evidența Secretariatului de Stat pentru Culte, dacă nu realizează venituri din muncă, pensie sau din alte surse”.

De asemenea, *Legea nr. 263/2010 privind sistemul unitar de pensii publice*²³ include în această categorie ca fiind asigurate obligatoriu

²⁰ Preotul de mir Ioan Marina, văduv prin decesul soției, având doi copii, a fost tuns în monahism și hirotesit arhimandrit în ziua de 11 august 1945, cu o zi înainte de hirotonia sa întru arhiepiscop sub numele de Justinian (12 august 1945), devenit mai târziu cel de-al treilea patriarh al României. De asemenea, preotul de mir Liviu Streza, văduv prin decesul soției, la 4 iulie 1996 este ales de către Sfântul Sinod episcop al Caransebeșului; la 20 iulie 1996 este tuns în monahism primind numele de Laurențiu, iar la 11 august 1996 este hirotonit episcop, cf. https://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica_Ortodox%C4%83_Rom%C3%A2n%C4%83 (accesat 15 iunie 2018).

²¹ *Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor*, a fost publicată în „Monitorul Oficial al României”, Partea I, nr. 18/08.01.2006.

²² *Legea nr. 95 din 14 aprilie 2006 privind reforma în domeniul sănătății*, publicată cu rectificări în „Monitorul Oficial al României”, Partea I, nr. 391 din 5 mai 2006, modificată și completată.

²³ *Legea nr. 263/2010 privind sistemul unitar de pensii publice*, publicată în „Monitorul Oficial al României”, Partea I, nr. 852 din 20 decembrie 2010, modificată și completată.

„persoanele care realizează venituri de natură profesională, altele decât cele salariale (...) [art. 6, al. (1), pct. I, lit a) din *Legea nr. 263/2010*]; precum și pe bază de contract de asigurare socială chiar și „personalul clerical și cel asimilat din cadrul cultelor recunoscute prin lege, neintegrate în sistemul public... [art. 6, al. (2) din *Legea nr. 263/2010*].

Din cele expuse până acum putem observa că regimul juridic al deținerii bunurilor de către cei care au depus voturile monahale a suferit în timp unele modificări în materie. Principiile canonice cuprinse însă în art. 74, al. 1) din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* sunt cele aplicabile și în acest domeniu deoarece *Statutul* în sine are regim de „lege fundamentală a Bisericii”, cum specifică odinioară canonistul Liviu Stan. Prin urmare, prevederile sale rămân obligatorii „pentru întreaga Biserică Ortodoxă Română din țară și din afara granițelor țării”, fiind extinse prin noile „regulamente specifice aprobate de către Sfântul Sinod” sau prin aplicarea celor în vigoare „în măsura în care acestea nu contravin prezentului statut” (art. 203, al. 1-3 din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*).

CREȘTINISMUL - LUMINĂ ȘI BUCURIE ÎNTR-O LUME DEBUSOLATĂ ȘI TRISTĂ

de Pr. Lect. Dr. **Marius FLORESCU**

Abstract: The 10th General Assembly of the World Council of Churches (WCC) took place in Busan, Republic of Korea, during the late October and early November 2013. More than 5.000 delegates from around 300 member Churches and 100 countries, examined the tasks facing the World Council of Churches, their relationships in the world, their potential and their dreams, and they came to speak more and more of the „pilgrimage of justice and peace” in describing this journey on which the God of life is leading the Christians. In the following study, we try to capture how the theme **Christianity - light and joy in a confused and grieved world** is reflected in the official report, published by WCC Publications into the year 2014.

Keywords: Christianity, joy, light, world, ecumenism, mission

Titlul studiului de față nu ne aparține în totalitate. L-am preluat și adaptat dintr-un mesaj al Preafericitului Părinte Patriarh Daniel adresat clericilor din Arhiepiscopia Bucureștilor, cu prilejul conferinței preoțești din primăvara anului 2015¹.

L-am pus în legătură cu raportul ultimei Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor care s-a ținut la Busan în Coreea de Sud, în octombrie-noiembrie 2013. Această Adunare generală a fost una cu profunde semnificații pentru istoria mișcării ecumenice, întrucât a fost cea de a X-a, deci una jubiliară. A reunit aproape 5.000 de reprezentanți din peste 300 de Biserici și 100 de țări. Genericul Adunării generale a C.E.B. a fost „Dumnezeule al vieții, condu-ne spre dreptate și pace”². Ca și în cazul celorlalte Adunări generale de până acum, în cadrul editurii Consiliului Ecumenic de la Geneva s-a tipărit *Raportul celei de a zecea Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor*, cu titlul „Întâlnindu-L pe

¹ <http://patriarhia.ro/clericii-din-bucuresti-si-ilfov-in-conferinta-8034.html>, accesat la 25 octombrie 2017

² M. Florescu, *Cea de a X-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Busan - Coreea de Sud (30 octombrie-8 noiembrie 2013)*, în „Altarul Banatului”, anul XXIV (LXIII), nr. 10-12, octombrie-decembrie 2013, pp. 139-146

Dumnezeul vieții”, avându-i drept coordonatori pe Erlinda N. Senturias și Theodore A. Gill, jr.³.

Raportul este structurat după cum urmează:

Cuvântul înainte al secretarului general al C.E.B., rev. Olav Fykse Tveit

Generalități cu privire la cea de a zecea Adunare a C.E.B.

Dezvoltarea temei Adunării

Dreptate, pace și creștinismul mondial, cu subtitlurile: „Contextul asiatic”, „Unitatea în Hristos – călătorie în duhul prieteniei”, „Misiunea în contexte în schimbare”, „Să facem dreptate”, „Lucrarea păcii” și „Conversații ecumenice”

Lucrarea C.E.B.

Declarații despre probleme de interes public

Mesaje adresate Adunării

Apendice

Traducerea și adaptarea de față încearcă să scoată în evidență felul în care tema deja enunțată: *Creștinismul - lumină și bucurie într-o lume deșolată și tristă* apare în cadrul raportului menționat. Partea care ne interesează se găsește în capitolele: *Dezvoltarea temei Adunării*, *Dreptate, pace și creștinismul mondial*, *Lucrarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor* și *Declarații despre probleme de interes public*, care reprezintă și partea cea mai însemnată a raportului (mai bine de jumătate).

Capitolul *Dezvoltarea temei Adunării* ne prezintă o serie de reprezentanți ai Bisericilor, care s-au adresat în plenul Adunării, în cadrul așa-numitelor „plenare”. Primul este patriarhul Karekin II, patriarh suprem și catolicos al tuturor armenilor. Acesta îndeamnă la căutarea unității în Hristos, având ca temei dragostea față de El, care ne unește pe toți. „Vorbind în numele lui Hristos și lucrând în prezența Sa, este mărturia pe care trebuie creștinismul să o dea lumii. A minimaliza cuvintele Domnului și a le trece cu vederea însemnează a acoperi lumina care strălucește din înălțime. Acest fapt însemnează că ascundem unica sursă de iluminare care poate alunga întunericul acestei lumi și poate aduce claritate și viziune sănătoasă umanității”⁴. Un alt vorbitor este teologul Wedad Abbas Tawfik din Biserica Ortodoxă Coptă. Acesta prezintă situația critică pe alocuri a creștinilor din Egipt și în loc de concluzie, rostește o rugăciune: „Dumnezeule al vieții și al

³ *Official Report of the 10th Assembly. Encountering the God of Life*. Ed. by ERLINDA N. SENTURIAS and THEODORE A. GILL, JR., World Council of Churches Publications, Geneva, 2014, 473 pp.

⁴ *Idem*, p. 46

nemuririi, fã sã strãlueascã lumina feței Tale peste tot pãmântul, pentru ca lumea noastrã sã devinã una în care demnitatea umanã este respectatã, iar libertatea, egalitatea, dreptatea socialã și demnitatea celor slabi sunt mereu ocrotite”⁵. La rândul sãu, Episcopul Duleep de Chickera, din partea Bisericii Anglicane din Sri Lanka se referã la *diaconie*, la diaconia ca slujire a aproapelui, spunând despre ea cã trebuie sã fie profeticã. „Slujirea diaconiei în lumea aceasta, dominatã de noii faraoni, cezari, irozi și farisei este o necesitate misionarã de primã mãrime. Într-o lume dominatã de violență și opresiune, care cautã tot mai mult pacea, libertatea și demnitatea, creștinismul trebuie sã își asume rolul de far cãlãuzitor. El trebuie sã propovãduiascã neîncetat pe Hristos, Lumina lumii, Care lumineazã pe toți și mai ales pe cei de la marginile societãții”⁶. Mitropolitul Ilarion de Volokolamsk (Biserica Ortodoxã Rusã) a avut o foarte pertinentã expunere, așezatã sub titlul *Vocea Bisericii trebuie sã fie profeticã*. Acest *trebuie* reprezintã, spunea el, o nouã paradigmã misionarã a Bisericii lui Hristos. Dacã pânã acum se opina cã vocea Bisericii este profeticã, de acum acest lucru devine o obligație, adicã Biserica trebuie sã își calibreze vocea în funcție de realitãțile sociale și politice din toate vremurile și contextele. „În pofida stãpânitorilor întunericului acestei lumi, creștinii sunt chemați sã aducã la Hristos noi suflete, sã semene speranța și încrederea într-o lume mai bunã, rugând pe Împãratul slavei sã dãruiascã binecuvântare și bucurie tuturor celor aflați în suferințe și lipsuri”⁷. Michael Lapsey, directorul Institutului pentru vindecarea trecutului din Cape Town, Africa de Sud afirma în cadrul unei plenare cã procesul vindecãrii societãții stã în capacitatea creștinilor de a fi co-lucrãtori cu Hristos pentru promovarea dreptãții și pãcii. „Nimeni nu va putea acuza mai mult pe creștini decãt Domnul Iisus Hristos însuși, atunci când aceștia nu vor fi fãcut suficient de mult pentru promovarea dreptãții și pãcii pe pãmânt. Dar cum sã se întãmple aceasta, devreme ce chiar între creștinii însși există lupte surde și mute, ca sã nu mai vorbim de creștinii de aceeași confesiune? Creștinii sunt chemați sã fie lumina lumii și sarea pãmântului. Și numai din aceastã perspectivã, responsabilitatea lor este enormã”⁸.

Capitolul intitulat *Dreptate, pace și creștinismul mondial*, cel mai consistent din cadrul raportului, se divide în mai multe subcapitole. Unul dintre ele poartã titlul generic de „Unitatea în Hristos – cãlãtorie în duhul prieteniei”. Doamna Dame Mary Tanner, unul dintre președinții Consiliului Ecumenic al Bisericilor afirma într-o cuvântare intitulatã „Viziunea noastrã cu privire la unitate” cã mai este mult de înfãptuit la nivel local, regional și

⁵ *Idem*, p. 59

⁶ *Idem*, p. 64

⁷ *Idem.*, p. 68

⁸ *Idem*, p. 75

mondial pentru a primi darul sfânt al unității. „Darul acesta este foarte prețios și se aseamănă cu lumina din sfeșnic, pe care creștinii, în ignoranța lor, o țin acoperită. Unitatea nu este numai o rază din lumina lui Hristos, ci îl reprezintă pe însuși Acesta, Care este din lumina și comuniunea Sfintei Treimi”⁹. În cuvântarea sa din plenul Adunării generale de la Busan, Mitropolitul Nifon Mihăiță, reprezentant al Bisericii noastre, făcea o excelentă pledoarie a felului în care vede Biserica Ortodoxă unitatea creștinilor. Din perspectiva aceasta, nu trebuie uitată suferința lumii și strigătul ei după dreptate, pace și adevăr. „Numai o reîntoarcere prin pocăință la Dumnezeu și o trăire a poruncilor Sale, în lumina Sfintelor Evanghelii, va mântui lumea de păcat și de faptele nedreptății”¹⁰. Secretarul general al Alianței Baptiste Mondiale, Neville Callam propunea ascultătorilor o plângere sau lamentație, în care printre altele, deplânge lipsa de coeziune a creștinilor în ceea ce privește mărturia în unitate a lui Hristos Cel înviat. Legat de acest aspect, „și problemele fundamentale ale lumii contemporane (criza financiară, criza morală, criza ecologică, ș.a.) par a nu-și găsi rezolvarea, căci și în ele se vede lipsa de unitate a creștinilor. Dacă creștinii ar fi uniți, mărturia despre Iisus Hristos ar fi mai puternică, pentru că Domnul nostru însuși și-a dorit ca lumea să creadă și să se mântuiască”¹¹. Teoloaga Alice Fabian și episcopul Mark McDonald din partea Bisericii Anglicane din Canada au vorbit împreună despre unitate, în cadrul uneia dintre plenare. Printre altele, din cele expuse, se desprinde ideea că în fața secularismului tot mai accentuat, creștinismul nu trebuie să fie static, nepăsător sau detașat de lume. Dimpotrivă, el trebuie să aducă pace și lumină, bucurie și speranță oamenilor care se simt sufocați de duhul materialist al vremurilor care sunt și care cu siguranță vor veni¹².

Dacă subcapitolul anterior avea ca temă principală căutarea unității creștinilor, fiind caracteristic mișcării *Credință și Constituție* din cadrul C.E.B., cel care urmează se încadrează în sferile de activitate ale mișcării *Misiune și Evanghelizeare*. Subcapitolul „Misiunea în contexte în schimbare” este deschis printr-o introducere a prof. de Teologie Kirsteen Kim de la Universitatea din Leeds, Marea Britanie. „Pentru a vorbi lumii despre dreptate și pace, pentru a reaprinde lumina credinței din sufletele oamenilor, Bisericile trebuie să propovăduiască vestea cea bună a Evangheliei, cu vigoare și cu convingere”¹³, afirma aceasta. Preotul catolic Stephen Bevans din Statele Unite, a prezentat o expunere cu tema “Misiunea Duhului”.

⁹ *Idem*, p. 91

¹⁰ *Idem*, p. 96

¹¹ *Idem*, p. 99

¹² *Idem*, p. 104

¹³ *Idem*, p. 108

„Misiunea, spunea el, este să recunoști că Duhul lucrează neîncetat și îi cheamă pe creștini să I se alăture. Misiunea Duhului este de a transfigura lumea și de a o pregăti pentru venirea din nou a Domnului, întru slavă. Misiunea creștinismului este de a ajuta la transfigurarea lumii, la instaurarea Împărăției lui Dumnezeu, aducând lumina credinței celor care nu o au sau au uitat-o, de a îmbărbăta pe cei slabi și de a sprijini pe cei pe care Domnul îi numește cei mai mici ai Săi”¹⁴. Rev. Cecilia Castillo Nanjari din partea Bisericii Misiunii Penticostale din Chile enumeră în alocuțiunea sa câteva dintre problemele lumii contemporane: lipsa drepturilor omului, lipsa egalității dintre bărbați și femei, foametea, lipsa egalității de drepturi la bunurile și resursele planetei, ș.a. În fața acestor aspecte, spunea ea „se pare că trebuie să ne reevangelizăm pe noi înșine, înainte să căutăm să îi evangelizăm pe alții. Să ne arătăm nouă înșine mai întâi că suntem purtători de lumina care a ieșit din mormântul lui Hristos, pentru a fi credibili altora”¹⁵. Mitropolitul Geevarghese Mor Coorilos din partea Bisericii Ortodoxe Siriene din India a vorbit și despre misiunea către cei de pe marginile societății. „Bisericile sunt chemate să-L întâlnească pe Dumnezeu în Treime, pe Domnul vieții, la marginile societății, acolo unde se află victimele opresiunilor și unde forțele întunericului, care denunță viața, se străduiesc să ia locul lui Dumnezeu în ordinea firească a lucrurilor. Acest fapt, de asemenea, provoacă Bisericile să se alăture inițiativelor societății civile angajate în eforturile pentru drepturile omului, dreptate și integritate a vieții. E necesar să înțelegem că Bisericile nu pot face abstracție de lacrimile și suferința celor care se află la marginile societății”¹⁶.

Subcapitolul „Lucrarea păcii” debutează printr-un interviu cu doamna Leymah Gbowee din Liberia, care a primit în anul 2011 premiul Nobel pentru pace. Arhiepiscopul Thabo Makgoba, moderatorul întâlnirii îi adresează mai multe întrebări, printre care și aceasta: „Ce înțelegeți prin fericiți făcătorii de pace?”. „Când toți ceilalți se gândesc la arme, făcătorul de pace spune o rugăciune și se gândește cum ar putea fi depășit conflictul. Lumea nu ar avea nevoie de arme dacă ar acționa astfel. Cum războiul este întotdeauna aducător de moarte, concepția aceasta pozitivă despre non-violență, ar aduce pacea și viața, iar armele ar fi înlocuite de flori”¹⁷. Coreeanul Zoon Jae Chang a prezentat în cadrul Adunării generale de la Busan expunerea cu titlul „Exodul către un nou pământ”, foarte apreciată de participanți. În cadrul acesteia, el amintit despre dezastrele ecologice

¹⁴ *Idem.*, p. 111

¹⁵ *Idem.*, p. 116

¹⁶ *Idem.*, p. 120

¹⁷ *Idem.*, p. 152

provocate de centralele nucleare de la Fukushima și Cernobâl, pe care le-a numit „lumini periculoase din jurul nostru”¹⁸. Aceste lumini nucleare – zicea el – sunt legate de propriul nostru egoism, de confort, de avariție, din cauză că industria nucleară este interconectată la diferitele nevoi ale societății. „Oamenii au pierdut lumina din interiorul sufletelor lor, L-au pierdut în esență pe Hristos. Oamenii aprind lumini multe și colorate în marile metropole ale lumii, dar viața lor este în adâncul întunecat al păcatului și al ignoranței. De aceea e necesar să stingem luminile periculoase și nefolositoare din jurul nostru, care produc pagubă creației și să începem să reaprimem luminile sufletelor noastre, cu lumină din lumina lui Hristos”¹⁹.

Cu acesta se încheie prezentarea referatelor nominale ale unora dintre participanții la Adunarea generală de la Busan. Volumul menționat mai cuprinde, așa cum am arătat deja, și unele declarații publice, pe diferite teme. Ne vom mai concentra însă asupra celei intitulate: „Declarație pe calea spre o pace dreaptă”. „Aceasta este o călătorie spre planul lui Dumnezeu pentru umanitate și întreaga creație. În însuși fundamentul Bisericii există speranța pentru o transformare spirituală a lumii și pentru chemarea de a căuta dreptate și pace pentru toți. Prin urmare, creștinii trebuie conștientizați de rolul pe care îl au, de faptul că trebuie să iasă din ignoranță și autosuficiență și să se aplece asupra problemelor semenilor. Creștinii trebuie să fie lumini vii în pământul acesta vechi, pregătind pe cel nou, pe cel despre care vorbește cartea Apocalipsei”²⁰.

Adunarea generală de la Busan a emis și un mesaj, care afirmă la punctul 5 că: „Trăim în vremuri de o acută criză globală. Ne confruntăm cu provocări economice, ecologice, sociale și politice, dar și spirituale. În întunericul și în umbra morții, cât este de importantă nădejdea în Domnul Cel înviat! (...) Ascultând vocea celor care adesea strigă de la marginile societății, să învățăm lecția nădejzii și a perseverenței. Să ne aplecăm mai mult asupra idealului libertății și să acționăm solidar. Fie ca Dumnezeu Cuvântul, Care luminează, să ne călăuzească în călătoria noastră”²¹.

Am încercat să surprindem, în cele de mai sus, câteva aspecte din lucrările desfășurate în cadrul celei de a zecea Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Creștinismul *este și trebuie să rămână* lumină și bucurie într-o lume confuză și tristă. Așa o arată și unele dintre contribuțiile

¹⁸ *Idem*, p. 154

¹⁹ *Idem*, p. 155

²⁰ *Idem*, p. 284

²¹ *Idem*, pp. 35-36

enumerate până aici²². Dacă le-am încadra într-un context, ele fac mai degrabă parte din așa numitul *ecumenism practic*²³, care are în vedere mai ales dimensiunea orizontală a aspectelor vieții. Sunt contribuții care, deși vin din diverse confesiuni creștine, mărturisesc despre necesitatea unei mărturisiri vii și dinamice a lui Hristos în lumea contemporană.

²² Amintim aici și studiul părintelui lect. dr. Adrian Covan intitulat: *Veni Domine Jesu – the pneumatic-logosico constance of the Church*, în vol. *Pastorația și misiunea Bisericii într-o lume desacralizată. Perspective actuale*, (*The Mission and the Pastoration of the Church in a Desacralized World: Actual Perspectives*), Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2016, p. 201-210, ISBN: 978-606-10-1577-1.

²³ Vezi punctul de vedere exprimat de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel: „Prin cooperare ecumenică practică nu ne pierdem identitatea, ci o îmbogățim, întrucât o afirmăm nu în izolare față de alți creștini, ci în dialog cu ei, nu împotriva lor, ci împreună cu ei. Astfel, cunoașterea reciprocă în plan spiritual și social sunt două etape ale lucrării pentru unitatea creștină” (Comunicare susținută la Munchen - Germania, în septembrie 2011, cu ocazia unui congres dedicat carității din perspectivă ecumenică, în „France catholique”, no. 234/2011, p. 4).

CUVÂNTĂRILE PATRIARHULUI JUSTINIAN MARINA

de Pr. Lect. Dr. **Marius IOANA**

Abstract: Accused and appreciated at the same time, now, at four decennia after the Patriarch Justinian's passing away, it is necessary to perform a close spiritual analysis in order to appreciate properly the diligence of this providential clergyman. For Patriarch Justinian, the theology of the deed twined with the theology of the word. However, probably the most important was his love for people, the charisma that he started practicing in his family and his parish and that he then perfected through his hierarchical activity. Patriarch Justinian's hierarchical activity was providential for our Church and for the Romanian people. His life was just as his sermon.

Keywords: sermon, Patriarch Justinian, speech, church

Au trecut mai bine de patru decenii de la mutarea la cele veșnice a Patriarhului Justinian. În această perioadă de timp, s-a glosat mult despre activitatea de aproape trei decenii a părintelui patriarh. Contestat și apreciat în același timp, acum după ce „spiritele” se vor liniști, este necesară o cercetare duhovnicească atentă pentru a aprecia cum se cuvinte osteneala acestui slujitor providențial. Recent, în cadrul unui simpozion național, unul dintre vorbitori a „criticat” atitudinea Patriarhului Justinian față de monahi, atitudine pe care oratorul ar fi presupus-o dintr-o cuvântare a părintelui patriarh adresată unor călugări. În acest context, am înțeles că este nevoie de a explicita, poate, circumstanțele, împrejurările și mai ales formele de cenzură utilizate de propaganda atee pentru a compromite, a minimaliza sau chiar a reține și a reinterpreta orice cuvântare pentru atingerea unor obiective bine urmărite.

Analiza volumelor intitulate sugestiv „Apostolat social”, lucrări ce cuprind evenimente și cuvântări pentru fiecare an de slujire patriarhală, ne revelează activitatea prodigioasă a părintelui Justinian. Zeci de mii de kilometri parcurși, sute de întâlniri cu marile personalități politice și religioase ale vremii, vizite, întâlniri, congrese, reprezintă doar o parte din apostolatul creștinpus în slujba Bisericii și a credincioșilor ei. Acuzat de unii „că nu are studii”, Părintele Patriarh Justinian a depășit de mai multe ori distanța parcursă de Sfântul Apostol Pavel în călătoriile misionare din Asia și Europa. S-a preocupat de românii de pretutindeni, cercetându-i și trimițându-le preoți și toate cele necesare slujirii Bisericii. În timp ce toate bisericile din

lagărul comunist au fost aproape desființate, în România, prin înțelepciunea patriarhului nostru, Biserica se îngrijea de credincioșii ei. Preoții, călugării și intelectualii întemnițați, odată eliberați, aflau în patriarh un real sprijin pentru angajarea și reintegrarea lor socială. Tinerii teologi care dovedeau o bună pregătire școlară erau trimiși în străinătate pentru a se pregăti mai bine pentru Biserică și pentru școala de teologie românească. Există încă martori în viață care au avut ocazia să interacționeze cu Patriarhul Justinian și care confirmă dragostea sinceră și neîndoieală împărtășită tuturor. Cred că este suficient să amintim cum au fost recuperați, dintre întemnițați, mari personalități ale Bisericii, precum Bartolomeu Anania, Antonie Plămădeală, viitori ierarhi, excluși inițial din monahism, pentru ca apoi, prin lucrarea Patriarhului Justinian, să fie reabilitați și investiți în apostolatul Bisericii noastre. Alți tineri au fost păstrați în proximitate, în administrația patriarhală sau la conducerea școlii de teologie, așa cum a fost cazul părintelui Ioan Negruțiu. Însă, poate cea mai importantă slujire a Patriarhului Justinian a fost dragostea pe care a avut-o pentru oameni, harisma pe care a inițiat-o în familie și în parohie și pe care a desăvârșit-o prin slujirea arhierescă. La tineri a ținut ca la propriii copii, le-a fost părinte și îndrumător, și mai presus, le-a fost pildă de dragoste pentru Dumnezeu și exemplu de slujire a aproapelui. Povestea unul dintre tinerii de odinioară din administrația patriarhală cum a încercat de mai multe ori, din curiozitate, să descopere dacă este adevărat ce se spunea despre patriarh, că se roagă mult și postește aspru. Și aceste zvonuri s-au confirmat. L-a surprins pe părintele patriarh singur în cameră, îngenunchat timp îndelungat, iar cu o altă ocazie, plimbându-se pe alea din curtea palatului patriarhal și susținându-l de braț, a simțit fragilitatea trupului nevoitorului lui Hristos și brațele slăbite de post îndelungat. De asemenea, patriarhul a știut să mângâie psalmii arghezieni și să vindece blestemele ierodiaconului poet. Pe cei mai răzvrățiți i-a temperat cu răbdare, i-a îmbărbătat pe cei deznădăjduți, având un dar special de a privi în interiorul interlocutorului și de a oferi cuvinte potrivite pentru încurajarea și susținerea sufletească a fiecăruia. Persoanelor pe care le întâlnea pentru prima dată le încredința anumite slujiri care se dovedeau a fi potrivite în situațiile acelea.

Patriarhul Justinian Marina provenea dintr-o familie de țărani vâlceni, a dat examen de admitere la Seminarul din Râmnicu Vâlcea și a reușit să obțină o bursă la o concurență de 10 candidați pe un loc, a absolvit școala teologică, fiind premiant și apreciat de dascălii săi.¹ La nouă ani de la absolvire devine directorul Seminarului și un slujitor cunoscut și respectat de ierarhi și preoții slujitori.

¹ Pentru detalii vezi: pr. dr. Marius Ioana, *Patru decenii de la înveșnicirea Patriarhului Justinian Marina*, în „Columna” 2000, Revistă de cultură istorică, Timișoara, 2017, p. 208-210.

Activitatea predicatorială a Patriarhului Justinian poate fi împărțită în trei perioade: perioada în care a slujit Biserica în calitate de preot, apoi perioada slujirii ca arhieru și perioada predicatorială, în calitate de patriarh al Bisericii Ortodoxe Române. Din prima perioadă nu s-au păstrat decât puține predici, însă suficiente pentru a descoperi omul duhovnicesc, preotul Ioan Marina. Predicile din această perioadă sunt inegalabile prin conținut și profunzime. Sunt adevărate perle oratorice, pe care, cred, și părinții bisericești le-ar lectura cu interes. Însă, o colecție de predici întreagă parcă nu mișcă atât sufletul, cât lecturarea unei cuvântări. Iată ce rostea preotul Ioan Marina într-o predică: „Stăpân era și s-a coborât la lucrul pe care îl fac robii. Învățător era și s-a coborât mai jos decât ucenicii. Fiul lui Dumnezeu era și a primit partea celor mai disprețuiți dintre oameni. Cel dintâi era și a îngenuncheat în fața celor mai de jos pescari, de parc-ar fi fost cel de pe urmă. De atâtea ori le-a spus celor mândri și răi la suflet că stăpânul se cade să-și slujească slugile și că cei dintâi trebuie să fie ca și cei de pe urmă [...]. Și totuși, el spală și usucă bucuros cele douăzeci și patru de picioare bătătorite și nespălate demult, numai și numai ca să sape în acele inimi îndărătnicie și cuprinse încă de trufie, adevărul rostit din gura Sa, zadarnic, atâta amar de vreme”². Fragmentul este revelator și reprezintă mai mult decât o kerigmă apostolică. Este poate un rezumat al activității Mântuitorului Hristos, în el fiind cuprins tot înțelesul Sfintei Evanghelii, fără să lipsească nimic. Din acest răstimp, s-au publicat trei cuvântări despre Mântuitorul Hristos („Lemnarul din Nazaret”, „Din pescari apostoli”, „O pildă a lui Iisus”), iar din perioada anilor 1933-1939, s-au tipărit patru cuvântări rostite din calitatea de director al Seminarului din Râmnicu Vâlcea. În data de 30 ianuarie 1933, cu prilejul sărbătoririi Sfinților Trei Ierarhi, considerați patronii spirituali ai școlilor de teologie, părintele director Ioan Marina spunea elevilor seminariști următoarele: „Sfinții Trei Ierarhi, Vasile, Grigorie și Ioan, au fost aleși patroni ai Seminarilor, pentru că istoria bisericească nu cunoaște între ierarhii Bisericii creștine minți mai luminate, voințe mai hotărâte și inimi mai plecate spre învățarea, apărarea și practicarea adevărilor creștine – adică, modele de preoți și ierarhi – decât pe ei. [...]. Știința laică și teologică, elocvența și tactul pastoral sunt calitățile activității celor trei ierarhi, prin care ei au ajuns tipul preoției ideale.”³ Concomitent cu predicarea Cuvântului, părintele Ioan Marina se îngrijea concret de situația Seminarului și a seminariștilor, într-o perioadă dificilă de criză economică și sărăcie. Majoritatea elevilor proveneau din familii sărace de țărani, neavând posibilitatea de întreținere minimă în școala din Râmnic. Experiența unui

² Patriarhul Justinian Marina, *Apostolat social. Pilde și îndemnuri pentru cler*, Ed. IBMO, București, 1949, p. 19.

³ *Ibidem*, p. 4-5.

trăitor evlavios a produs în lăuntru părintelui Ioan o forță de înțelegere și de predicare a adevărilor nemuritoare. „Totdeauna I-au fost dragi ucenicii Lui, chiar și Iuda. Clipă de clipă i-a îndrăgit cu o dragoste ce întrece orice dragoste, cu o dragoste atât de îndestulată, că uneori ucenicii nu s-au dovedi în stare s-o cuprindă în inimile lor mici. Atât era dragostea de mare.”⁴ Numai un părinte iubitor cunoaște ce reprezintă asemenea sentimente și cum ele pot schimba destinele viitorilor apostoli.

Din perioada slujirii în calitate de arhiereu, până la investirea de patriarh, s-au publicat unsprezece cuvântări cu caracter pastoral, general, social, adresate unor comunități largi, pe care nu le poți cuprinde într-o predică. Dacă înainte părintele Ioan Marina se adresa „fiilor duhovnicești”, acum se adresează mulțimii parcă amorfe, existente doar prin „cantitate”. Înainte cuvintele erau precise, limpezi, teologice, profunde, iar acum sunt rostite fraze consensuale, aprecieri grandioase, prefigurative pentru începutul unei noi perioade, luminos-întunecate. Perioada august 1945 - noiembrie 1947 este una grea pentru Biserică și credincioși. Se încheiase de curând războiul, lăsând în urmă o populație distrusă de sărăcie și lipsuri, invalizi și copii orfani de care statul nu se putea îngriji. În Moldova erau treizeci și cinci de mii de copii orfani, pe care statul nu-i putea susține. Abia se reușește instituționalizarea a trei mii cinci sute de copii, restul de nouăzeci la sută rămânând fără hrană și adăpost. În atare situație, arhiereul Justinian alcătuieste un plan de asistență socială având două forme de exercitare: o formă de asistență închisă prin care copiii să fie plasați în orfelinate și o formă de asistență deschisă prin plasarea copiilor la rude, cunoscuți și familii creștine, activitate de care va trebui să se ocupe preoții. Se păstrează fotografii cu campanii de asistență socială, în care voluntari, alături de preoți, la îndemnul ierarhului, oferă hrană, îmbrăcăminte și asistență medicală celor aflați în nevoi. Într-o cuvântare despre aceste slujiri, arhiereul Justinian spunea că „verificarea acestor metode de asistență socială am făcut-o personal, în familia noastră, întrucât părinții mei au crescut trei orfani din celălalt război alături de noi.”⁵

Teologia faptei părintelui patriarh a fost împletită cu teologia cuvântului. Preocuparea evidentă și reprezentativă a fost pentru binele aproapelui. Acest apostolat al fratelui a reprezentat conduita axiologică a misiunii arhieresti. Semnificative rămân cuvintele rostite la hirotonia întru arhiereu, cuvinte care au ilustrat programul elocinței și liturghiei fratelui: „Acolo unde este îndoială, eu să samăn credință! Acolo unde este întristare, eu să samăn bucurie! Acolo unde este disperare, eu să samăn nădejde! Acolo unde este ceartă, eu să samăn pace! Acolo unde este ură, eu să samăn iubire!

⁴ *Ibidem*, p. 19.

⁵ *Ibidem*, p. 45.

Acolo unde este întuneric, eu să samăn lumină! O! Doamne Iisuse, fă ca nu numai eu să fiu mângâiat, ci să mângâiu și pe alții!”⁶ Cuvântarea orantă este o prelungire a rugăciunii personale, o valorificare a sensibilității interioare, o așezare spirituală complexă, congruentă în valorile universale eterne. Evenimentele interne și internaționale de la finele anului 1947 nu par să clatine credința și fermitatea arhierelui Justinian.

Cârja de mitropolit o va primi în 22 decembrie 1947, iar în 28 decembrie va fi instalat ca mitropolit al Moldovei, cu câteva zile înainte de abdicarea regelui Mihai și de instaurarea regimului comunist în România. Cu toate acestea, mărturisirea de credință a vlădiciei Justinian rămâne ca dovadă, percept și program pastoral-spiritual. „Biserica nu este legată de instituțiile vremelnice pe care oamenii și le creiază după nevoi și trebuințe de moment. Instituțiile create de oameni sunt trecătoare ca și întemeietorii lor. Biserica este a lui Dumnezeu cel veșnic, dar și a poporului pentru sufletul căruia este întemeiată de Domnul Iisus Hristos, prin sacrificiul Său.”⁷ În calitate de mitropolit rostește opt cuvântări, în care se observă o schimbare stilistică, o renunțare la felul natural, părintesc de expunere și motivare. Preocupările tematice se referă la făurirea unei lumi noi, la intensificarea eforturilor pentru menținerea păcii, la raportul dintre noua orânduire a țării și Biserică, exemplificând aspecte din viața religioasă a URSS.

Odată cu alegerea în scaunul patriarhal, în anul 1948, putem considera debutul celei de a treia perioade din activitatea predicatorială a vlădiciei Justinian. Este o perioadă grea, de cenzură, de cele mai multe ori efectuată de oameni incompetenți. Vechii colaboratori din administrația patriarhului sunt înlocuiți cu oportuniști, lingușitori și turnători, care executau ordine venite de la organele de partid. Însuși Patriarhul Justinian este urmărit atent, „povățuit” și cenzurat. Arhierelul care rostea cuvântări ocazionale încărcate de semnificații teologice, acum va fi înregistrat, pentru ca mai apoi, în textul cenzurat să fie introduse pasaje din lucrările și obiectivele politice ale vremii. Cuvântările ocazionale vor fi din ce în ce mai puține, iar cele rotite nu vor mai fi consemnate. La o cercetare atentă se poate observa că multe cuvinte și idei nu aparțin vlădiciei. Aparatul de cenzură nu permitea tipărirea unor cuvântări care apoi să ajungă la preoți, fără ca principiile socialiste să fie argumentate religios, biblic și patristic. Uneori cei ce lucrau la redactarea textelor, deși erau subalterni, aveau putere mai mare decât a șefilor lor. Însă cel mai bun argument împotriva urmăritorilor era redactarea și citirea textului care nu mai lăsa loc de interpretări. Pentru a înțelege jertfa Patriarhului Justinian pentru Biserică, trebuie cunoscute metodele prin care se manifesta aparatul opresiv în administrația bisericească.

⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁷ *Ibidem*, p. 85.

De pildă, erau angajați funcționari responsabili cu transformarea misiunii bisericești în propagandă așa cum reiese din următorul fragment: „cum putem noi oare împlini astăzi aceste porunci dumnezeiești amintite de graiul Apostolului Neamurilor? Iată, iubiții mei fii duhovnicești, că în dreptele rânduieli statornicite de cârmuitorii Patriei noastre, noi găsim puțința de a trăi după învățătura Sfintei noastre Biserici și de a îndeplini datoriile noastre de creștini. Să luăm aminte la rânduiala așezată de Cărmuire, ca fiecare muncitor de pe ogoare să dea Statului o parte din roadele muncii lui. Predarea acestor cote de produse agricole este un minunat prilej ca fiecare credincios să poată îndeplini porunca Scripturii. Nu folosesc oare aceste cote la întreținerea bolnavilor din spitale, la hrana copiilor noștri aflați în școli, la ajutorarea celor în neputință de a le dobândi și la întreținerea ostașilor care apără pământul sfânt al patriei noastre, libertatea și independența Statului nostru? Dându-le la vreme, dându-le așa cum ni s-a cerut – după puterea fiecăruia – nu îndeplinim oare porunca Apostolului de «a purta sarcinile unii altora?»⁸ Este evidentă decadența exprimării, și noua matrice lexicală transformată în instrument de propagandă prin intermediul limbajului religios. Îngăduirea acestei semantici a fost singura soluție prin care putea fi salvată Biserica românească de la distrugere, pentru a nu se ajunge ca în cazul unor Biserici surori aflate în lagărul comunist. Nu vom insista asupra acestor cuvântări, care, desigur, lecturate ad literam provoacă anumite resentimente dar dacă observăm efortul de a răspunde atâtor exigențe în paralel cu sacrificiul pentru a salva cât mai multe suflete, vom înțelege ofranda pe care Patriarhul Justinian a oferit-o Bisericii lui Hristos.

Fiind un vizionar, părintele patriarh s-a ostenit să întărească corpul profesoral din școlile teologice, cu dascăli bine pregătiți, inițiind totodată și discipline noi, care să îi ajute pe viitori preoți în slujirea Bisericii. Bunăoară, începând cu anul 1956, cu prilejul deschiderii cursurilor universitare de la Institutul Teologic din București, se va preda un nou curs și anume „Curs practic de Medicină Generală cu aplicațiuni la activitatea pastorală a viitorilor preoți”. Motivul inițierii acestui curs este unul rezultat din experiența pastorală a părintelui Ioan Marina în parohia Băbeni-Vâlcea. „Ca preot la țară, am trecut personal prin asemenea situații și nu aflu în toată viața mea amintiri mai semnificative decât parohienii mei, care - drept recunoștință - îmi așezară chipul alături de sfintele icoane din casele lor. Cursul practic de Medicină Generală pe care îl inițiem anul acesta are menirea să pună pe studenții noștri în posesia unui mănunchi de cunoștințe din domeniul vast al medicinei preventive și terapeutice, de care să se ajute

⁸ Patriarhul Justinian Marina, *op.cit.*, București, 1952, p. 6.

în activitatea lor parohială, fiind în felul acesta și buni preoți ai lui Dumnezeu și factori de progres pentru sănătatea poporului.”⁹

Ocaziile în care patriarhul se adresa teologilor, preoților și călugărilor erau unicele enclave în care răzbea spiritul creștin. Dincolo de cuvântările oficioase recitate, vlădica simțea când este momentul să se adreseze poporului în stilu-i caracteristic, natural, condescendent, iubitor și părintesc. Aceste predici nu seamănă deloc cu fragmentele propagandei socialiste. Blândul păstor nu întrebuința fraze încărcate, construcții lexicale greoaie, ci vorbea liber din preaplinul inimii. De pildă, cu prilejul deschiderii cursurilor pastorale, în prezența a cinci sute de preoți, în plină propagandă atee, vlădica îi învăța pe cei tineri: „ca o părere a noastră, în ceea ce privește predica noastră, cateheza noastră și orice sfat și îndrumare date credincioșilor noștri, socotim că ele trebuie concentrate în scopul de a învăța pe credincioșii noștri rugăciunea, deci să cunoască cultul nostru, să-l învețe și să-l practice în toate împrejurările în care preotul oficiază.”¹⁰ Asemenea îndemnurilor patristice, Patriarhul Justinian a subliniat în cuvântările adresate preoților să accentueze raportul de interdependență dintre faptă și cuvânt. „Credincioșii noștri sunt foarte ascultători la sfaturile noastre, la predicile noastre; dar să fim convinși că o asemenea activitate predicatorială, oricât de măiestrit alcătuită, nu va putea sădea roade în sufletele lor, dacă nu vom deveni prin fapte concrete adevărul a aceea ce spunem. Credincioșii așteaptă de la preot o trăire a vieții cu adevărat creștină, doresc să vadă în preotul lor întruparea adevărului vieții evanghelice. Deci, preotul este urmărit de credincioșii săi în glăsuirea și comportarea lui. Așadar, evlavia pe care preotul o cere credincioșilor, trebuie să o aibă mai întâi el.”¹¹

Atenția patriarhului a fost îndreptată mai ales înspre monahi, el însuși considerând-se „un fiu și demn ucenic” al Frăsineiului și Cetățuiei. Ca elev premiant la Seminarul Sfântul Nicolae din Vâlcea, unde a intrat în urma concursului de admitere, fiind zece concurenți pe un loc, fratele Ioan a vizitat Mănăstirea Frăsinei din apropierea orașului, cunoscându-i pe părinții viețuitori și participând la slujbele de priveghere. A fost impresionat de viața și activitatea Sfântului Calinic, Episcop de Râmnic. Probabil acest sfânt a reprezentat modelul pastoral-misionar al viitorului patriarh, căci în vremea arhipăstoririi sale, sunt canonizați pentru prima dată sfinții români, printre care și Sfântul Ierarh Calinic, ale cărui sfinte moaște se aflau la Mănăstirea Cernica de lângă București. Legătura cu Frăsineiul s-a intensificat după ce părintele Ioan a rămas văduv prin decesul soției, având de crescut doi copii. De aici a deprins cum să colaboreze cu părinții monahi și cum să se

⁹ *Ibidem*, p. 175.

¹⁰ *Ibidem*, p. 187.

¹¹ *Ibidem*, p. 183.

îngrijească de sfintele mănăstiri. Cu toate că viața mănăstirească a avut de suferit din cauza decretului 410 din 1959 privind „reforma monahală”, prin care, din aproximativ 6400 de monahi și monahii, în mănăstiri trebuiau să rămână 2500, patriarhul a reușit să păstreze pe lângă atelierele patriarhiei și atelierele mănăstirești pe mulți dintre monahi, angajându-i și oferindu-le un venit. Bunăoară, recent am fost sunat telefonic de o cunoștință veche, monahia A, angajată odinioară în administrația mitropolitană transilvană, azi fiind pensionară și viețuitoare într-o mănăstire. Discutând despre preocupările mele, am întrebat-o câte ceva despre Patriarhul Justinian Marina. Maica nu se aștepta la o asemenea întrebare, apoi a răbufnit spunând: „a fost omul lui Dumnezeu, părinte!”

Dovada de necontestat a lucrării predicatoriale și pastorale a Patriarhului Justinian o reprezintă mărturiile colaboratorilor și a celor care au avut prilejul să-l cunoască. Unul dintre tinerii premianți ai școlii de teologie românească din anii 60-70 ai secolului trecut, viitorul pr. prof. dr. Emilian Cornițescu, dă mărturie despre darurile speciale pe care le avea patriarhul, în primul rând, dragostea pentru Dumnezeu și apoi pentru oameni și, în special, pentru tinerii râvnitori. Sunt evenimente unice în viața unui om și persoane care pot contribui decisiv la destinul unui om sau al mai multor oameni. Elevul, studentul și magistrandul Emilian, a fost apreciat de patriarh, fiind unul dintre tinerii eminenți ai școlii românești. La fel ca fratele său, Constantin Cornițescu, viitorul profesor universitar și rector al Facultății de Teologie din București, pr. Emilian Cornițescu a avut posibilitatea de a-l asculta și de a-l cunoaște pe părintele patriarh. Foarte rar se întâmplă ca doi frați să ajungă profesori universitari la aceeași facultate, însă râvna și capacitatea excepțională de pregătire teologică a acestora l-a determinat pe părintele patriarh să aprobe trimiterea tinerilor Cornițescu la burse în străinătate pentru a reprezenta țara și Biserica noastră. Astfel, unul studiază în Grecia, unde obține rezultate excepționale, fiind apreciat de dascălii și colegii greci, iar părintele Emilian este trimis la Ierusalim pentru a studia la Universitatea ebraică din Orașul sfânt. O parte din aceste amintiri sunt evocate cu respect și bucurie de părintele prof. univ. dr. Emilian Cornițescu¹². Astfel, în anul 1970, acesta este hirotonit diacon, în ziua de naștere a patriarhului, pentru ca apoi să fie angajat pe baza rezultatelor obținute, cu program de 8 ore, la Cancelaria Sfântului Sinod. Părintele Emilian povestește că la toate activitățile pe care le efectua împreună cu alți ostenitori angajați, era prezent și părintele patriarh care le vorbea timp îndelungat despre situația Bisericii. Nu de puține ori vorbea fără frică, „de interesele politice meschine

¹² E. Cornițescu, *Toponime și hidronime buzoiene și vrâncene*, Ed. Graph, București, 2017, p. 132-140.

de a lovi Biserica” ale unora. În timp ce alții îl caracterizau ca fiind „patriarhul roșu”, suspus puterii de stat, patriarhul se ostenea să aibă grijă de Biserică.

Cu altă ocazie, ne spune părintele profesor Cornițescu, „în perioada ianuarie 1970 și până în ianuarie 1974, când în calitate de salariat al Cancelariei Sfântului Sinod, veneam cu P.C. pr. Valdan Traian să amenajăm sala sinodală pentru sesiunea anuală sau pentru alte momente speciale, ne întâlneam cu părintele patriarh care venea să vadă cum se prezintă sala. Revenea și ne informa prin câte momente grele a trecut Biserica, dar pe toate le-a depășit cu succes, acuzând pe cei ce le provocau că erau niște «tâmpiți» și nu vor îngrâna Biserica”¹³. Roadele ostenei patriarhului nu au întârziat să apară, căci în timpul vizitei în Țara Sfântă, cu prilejul întâlnirii patriarhului, și la Ierusalim și la București, cu Ministrul Cultelor Ițac Raphael, traducătorul din și în ebraică a fost părintele Emilian, de altfel apreciat de evreii aflați în delegația oficială. Competența profesională a părintelui Cornițescu a depășit granițele țării. Dascălul ales de Patriarhul Justinian pentru a preda limba lui Iisus și teologia biblică a fost apreciat de comunitatea mozaică din țară și din străinătate. Astfel, în anul 1986, Consulul cultural al Ambasadei Israelului la București a participat la o oră de ebraică predată de părintele Emilian studenților teologi de la București. Relațiile Patriarhiei cu Țara Sfântă au fost consolidate prin strădania preotului Emilian Cornițescu, care, de altfel, până în prezent este cel mai cunoscut și apreciat teolog creștin român, depășindu-l chiar și pe părintele Grigore Pișculescu (Gala Galaction). Recent, în aprilie 2017, părintele Cornițescu a primit Diploma de excelență și Medalia Ierusalimului din partea Centrului cultural israeliano-român din Tel-Aviv, diplomă semnată de dl. Teșu Solomovici.

Revenind la cuvântările părintelui Patriarh Justinian, constatăm că, pe lângă cuvântările ocazionale de excepție, de fiecare dată când are ocazia, acesta revine la izvorul limpede al Sfintei Scripturi, la argumentele biblice pentru susținerea învățăturii creștine, la minunea Învierii Mântuitorului și a învierii noastre. Acesta nu ezită să vorbească, într-o epocă a ateismului militant, despre lumea văzută și lumea nevăzută, despre despărțirea sufletului de trup, despre sfârșitul lumii și judecata de obște, căci „sfârșitul lumii va veni atunci când Dumnezeu va hotărî”¹⁴. În ultimii ani de slujire, observăm că predicile patriarhului se reîncarcă spiritual, devenind adevărate mărturisiri de credință. Pastorală la Praznicul Nașterii Domnului, din anul 1975, este o mărturie a credinței părintelui patriarh în preacinstirea Maicii Domnului: „să

¹³ *Ibidem*, pg. 135.

¹⁴ Patriarhul Justinian, *op.cit.*, București, 1976, p. 140.

nu uităm că de la căderea omului în păcat, ea a fost amintită în planul dumnezeirii ca mijlocitoare a mântuirii lumii, ea fiind cea care va zdrobi capul celui rău, care a făcut pe strămoșii noștri să piardă raiul”.

În concluzie, putem afirma că slujirea părintelui Patriarh Justinian a fost providențială pentru Biserica noastră și pentru neamul nostru românesc. Așa cum i-a fost viața, așa i-a fost și predica, după cum spune evanghelistul: „căci Cel pe Care L-a trimis Dumnezeu vorbește cuvintele lui Dumnezeu pentru că Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură” (Ioan, 3, 34).

PROBLEMA RELAȚIILOR ROMÂNILOR CU ARHIEPISCOPIA OHRIDEI

Considerații privind bibliografia de bază

de Pr. prof. dr. Vasile V. MUNTEAN

Abstract: In the micro-study entitled: „*The Problem of the Relations of the Romanians with the Ohrid Archbishopric. Considerations regarding the essential bibliography*”, the author presents chronologically the main contributions of both Romanian and foreign specialists who, in their research, mention this disputed subject. The respective studies are accompanied by the reflections of the commentator (V. Muntean). In the end he concludes that it is necessary to take into consideration objectively both the arguments and the counterarguments, especially because in our time two studies – having totally different points of view – are being published. Moreover, two novel communications from 1947 of the regretted historian Alexandru Elian, which deal with the same topic, will be soon printed so that they could be also useful to the researchers interested in the medieval period.

Keywords: Archbishopric of Ohrid, jurisdiction, Stephen the Great, correspondence, arguments, counterarguments.

Înainte de a fi rezolvată definitiv, problema legăturilor canonice cu Ohrida, extrem de disputată – însă care nu se constituie într-o „chestiune homerică” a istoriografiei românești -, socotim că în etapa actuală a cercetărilor reclamă o prezentare în ordine cronologică a principalelor contribuții. Cum îndeobște se știe, autori români și străinii au tratat din variate unghiuri de vedere tema de față; *incredibile est*, până și în contemporaneitate n-a scăzut interesul pentru mult dezbătutul subiect de care vorbim, cum vom constata *in extremis*.

Într-un subcapitol din Istoria sa eclesială, reputatul polihistor Nicolae Iorga se întreba: *Legături cu Ohrida?*¹, notând că dovada decisivă ar fi scrisoarea lui Ștefan cel Mare către Dorotei - arhiepiscopul bulgarilor, sârbilor și al „țărilor de Miazănoapte”, prin care voievodul moldovean solicita sprijin în ce privește hirotonia unui nou „mitropolit” în locul celui răposat, anume Visarion. Scuzându-se că nu poate veni în Moldova din cauza

¹ N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*², I, București 1929, p. 91.

„silniciilor musulmănești”, între care strămutarea forțată a lui și a unor notabili ohrideni în Istanbul de către Mehmed II Fatih, Dorotei împuternicește pe Ștefan să împlinească cele de cuviință, apelând la chiriarhii locali și la mitropolitul Macarie al Țării Românești. Privitor la Macarie, N. Iorga susținea că a existat în acel răstimp, potrivit unei comunicări orale a lui Nicolae Dobrescu ce s-a bazat pe un document inedit (din Arhivele Statului) de la Radu cel Frumos². Informația trebuie verificată, întrucât în 1941 s-a oferit o altă relatare³, iar liste mai noi - nu infailibile - decelează că numai în deceniul 1477-1487 a funcționat în Ungrovlahia Macarie I⁴. Iorga mai afirma că anii 1456 ori 1466 – ca momente ale schimbului epistolar - nu pot fi acceptați, necorespunzând cu „indicțiile” (indictioanele), iar despre aducerea lui Dorotei la Constantinopol „niciun izvor nu pomeneste”. În plus, scaunele bisericești de la Suceava sau de la Roman în acel răstimp erau ocupate. Cao încheiere: neautenticitatea corespondenței în cauză a fost demonstrată de „o analiză strânsă făcută în ultimul timp” (Iorga se referea la studiul lui Ioan Bogdan)⁵. Vom vedea la finele actualului articol, că însuși nepotul lui N. Iorga, Dl acad. A. Pippidi e de acord cu autenticitatea acelei corespondențe.

Într-o comunicare, ținută în anul 1947 la „Institutul de studii și cercetări balcanice” din București, elenistul și bizantinologul Alexandru Elian s-a străduit să arate că problema legăturilor moldo-ohridene „este mai complexă decât s-a crezut, că concluziile trase de Ioan Bogdan asupra non-autenticității corespondenței amintite sunt mai puțin convingătoare decât se bănuia și că - într-un cuvânt -, măcar în ceea ce privește Moldova, existența unor legături canonice cu Arhiepiscopia de Ohrida, în sec. XV și poate și XVI, nu poate fi tăgăduită, deși nu trebuie să i se exagereze importanța”⁶. Acceptând 1466 ca an al corespondenței menționate, Profesorul Elian respingea argumentul paleografic al lui Ioan Bogdan ca lipsit de valoare, nefiind vorba decât de o copie a dialogului epistolar, însă numele ierarhilor “rămân desigur elementul cel mai serios și aici observația lui Iorga, reluată mai târziu de Bogdan, nu poate fi infirmată decisiv”; dar ne putem gândi la

² *Ibidem*, p. 91, n. 2.

³ Scarlat Porcescu (în *Episcopia Romanului în secolul XV*, București 1941, p. 31, n. 122) adnotează că istoricul bisericesc N. Dobrescu nu a găsit documentar vreun Macarie pe la jumătatea sec. XV.

⁴ Academia Română: *Istoria Românilor*, IV, București 2001, p. 815 (după Mircea Păcurariu, în *Enciclopedia de istorie a României*, București 2001, p. 601 și urm.). Colectiv de autori, *Domnitorii și ierarhii Țării Românești*, București, 2009, p. 500.

⁵ N. Iorga, *op. cit.*, p. 92.

⁶ Al. Elian, *Bizanțul, Biserica și cultura românească* (ed. V. V. Muntean), Iași 2003, pp. 148-149.

un chiriarh de Rădăuți – sugera Al. Elian⁷. Totuși pe lista titularilor de la Rădăuți nu figurează până în prezent, dar e posibil să apară în viitor, vreun episcop numit Visarion. În subsidiar - împotriva altei opinii a lui I. Bogdan privind inexistența deportării ohridenilor, formulată în favoarea ideii de pseudo-corespondență – Prof. Al. Elian aducea drept confirmare a acestui surghiun o însemnare contemporană publicată de L. Stojanović⁸. Un indiciu sigur, pentru concepția *pro* – Ohrida, găsea același istoric Elian în *Viața Sf. Nifon*, Patriarhul Constantinopolului, scrisă de Gavriil (Protosul Athosului) între 1517 și 1521, în care se dezvăluie faptul că după 1453, datorită cedării Bizanțului - sub raport dogmatic - la Conciliul florentin, „toate bisericile pravoslavnicilor să tocmia[u] de la marea biserică a Justinianei cei mari, care este în țara Ohridului”⁹. E interesant de observat că un arhiepiscop al Ohridei, pe nume Nectarie, prezidase la Suceava sinodul din 1600 al lui Mihai Viteazul, pentru înlocuirea ierarhilor fugiți¹⁰. Firește, o evaluare a tuturor argumentelor pe care le-a adus în sprijinul tezei sale, se va putea face după ce se vor tipări cele două comunicări din 1947 ale regretatului acad. Alexandru Elian.

La rândul său, Tit Simedrea în anul 1967 va imprima studiul intitulat: *Unde și când a luat ființă legenda despre atârnarea canonică a scaunelor mitropolitane din Țara Românească și din Moldova de Arhiepiscopia de Ohrida. Note pe marginea unei interpolări*¹¹. Cu suficiente detalii, ex-mitropolitul Bucovinei dezbate interpolarea din Sintagma lui Matei Vlastaris¹², conchizând că autorul moral al ei – „mai mult decât probabil” – a fost Nicanor (mitropolit de Novo Brdo), colaboratorul cel mai apropiat al lui Prohor, arhiepiscopul ohridean (cca 1525-1550)¹³. Interpolarea respectivă - din 1534/5 - cuprinde tâlcuirea egumenului Hilandarului, Macarie, despre „țările dacice” (din 1526-29), urmată – în același sens – de

⁷ Idem, *Problema legăturilor Bisericii moldovenești cu Ohrida* (ms. fotocopie în posesia autorului), pp. 19-20. Acest manuscris urmează să-l tipăresc în curând, în „Studii și materiale de istorie medie”, împreună și cu a doua comunicare (în strânsă legătură cu prima) a prof. Elian, aceasta din păcate incompletă; ea se numește: *Tradiția despre autocefalia Bisericii moldovene*.

⁸ Al. Elian, *Problema legăturilor...*, p. 22. Lucrarea lui Stojanović se cheamă *Stari srpski zapisi i natpisi*, I, Belgrad 1902, nr. 329.

⁹ Al. Elian, *Bizanțul...*, p. 148; Idem, *Problema legăturilor...*, p. 28.

¹⁰ Idem, *Problema legăturilor...*, p. 30. Avem de a face cu un înalt-ierarh ohridean care ajunge și în Polonia, însă acolo „fără alt gând decât al eleimosinei”; cf. N. Iorga, *Istoria Bisericii...*, p. 258; Idem, *Bizanț după Bizanț*, București 1972, p. 141.

¹¹ Această analiză a apărut în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 9-10/1967, p. 975 sq.

¹² Asupra izvoarelor ei, a se vedea Sp. Troianos, *Περὶ τὰς νομικὰς πηγὰς τοῦ Ματθαίου Βλάσταρη*, în „πετηρὴς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν”, 1979-1980, Atena 1981, pp. 305-329.

¹³ T. Simedrea, *op. cit.*, pp. 978 și 1002.

tâlcuirea lui Dimitrie Cantacuzen (din a doua parte a veacului XV)¹⁴. În Anexe¹⁵ se indică novela iustiniană *tridesetaja* (=130, în loc de 131), iar Dacia Mediterranea e despărțită printr-o virgulă¹⁶, rezultând două provincii! *Dacronia* – în românește – apare greșit ca *Draconia* (probabil e vorba de Panonia). *Kardania* credem că e Dardania, *Ripinisme*=Dacia Ripensis, *Prevalie*=Praevalitana, iar *Misie Gornie*=Moesia Superioară. În alt loc se precizează că grămăticul Dimitrie din Kratovo în 1466 a copiat în sârbă Sintagma lui Vlastaris, „la sfârșitul căreia un plastograf va adăuga mai târziu pretinsul schimb de scrisori din 1456-1457”. După ce descrie pe energicul Prohor (trecut în Pomelnicul de la Bistrița), care urmărea să-și extindă hotarele eparhiei sale prin mijloace mai puțin „ortodoxe”, implicit prin mituirea autorității otomane, autorul relevă că Teoctist al Moldovei s-a sfințit la Pec - nu la Ohrida - de către Nicodim II și adoptă poziția lui Ioan Bogdan, anume corespondența cu pricina este o plăsmuire din sec. XVII-XVIII. Mai mult, consideră că gramata (scrisoarea) din martie 1585, iscălită de patriarhii Teolipt II al Constantinopolului¹⁷, de Silvestru al Alexandriei și de Ioachim V al Antiohiei pentru Gavriil al Ohridei, ar putea fi un fals;¹⁸ argumentarea aceasta trebuie însă coroborată cu alte elemente, spre a deveni întru totul plauzibilă. În fine, aserțiunea că “nu se cunoaște nici o danie făcută de voievozii români Arhiepiscopiei de Ohrida”¹⁹, este neîntemeiată.²⁰

¹⁴ *Ibidem*, p. 978.

¹⁵ *Ibid.*, p. 1002 sq.

¹⁶ Vezi și D. I. Mureșan, *Rêver Byzance. Le dessein du prince Pierre Rareș de Moldavie pour libérer Constantinople*, în EBPB, IV, Iași 2001, pp. 254-255.

¹⁷ A se vedea N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, p. 128: ecumenicul a fost nevoit, în martie-mai 1586, să strângă mile de la români; Gh. Moisescu et alii, *Istoria Bisericii române*, I, București 1957, p. 382, unde e trecut eronat anul 1585.

¹⁸ T. Simedrea, *op. cit.*, pp. 981, 983-988, 990, 996, 997. În 1585 Mihail din Țara Românească a mers la Țarigrad (Constantinopol) – nu la Ohrida – pentru consacrarea de mitropolit; Al. Elian, *Bizanțul...*, p.154. E vorba, în cazul lui Gavriil ohrideanul, de o titulatură pretențioasă, retorică, fără acoperire în realitate; mai mult, același Gavriil - cum a remarcat și Tit Simedrea – e numit *patriarh*, ceea ce nu era (vezi și *The Oxford Dictionary of Byzantium*, III, ed. Al. Kazhdan et alii, New York-Oxford, 1991, p. 1514). La Pec exista însă un patriarhat, dar nerecunoscut de Constantinopol (*The Oxford Dictionary...*, III, p. 1613. N. Iorga, *Bizanț...*, p.96). În 1587, Gavriil se intitula doar *arhiepiscop*, cuprinzând în titlu și „utriusque Walachiae” (Hurmuzaki, ed. I. Slavici, III/2, București 1888, p. 383). Pentru titlurile pompoase ale unor întâistătători de la Ohrida, să se vadă și Silviu Anuichi, *Raporturile dintre Patriarhia sârbă de Ypek și Patriarhia greco-bulgară de Ohrida între sec. XIV și XVIII*, în „Studii teologice”, nr. 9-10/1962, pp. 578-579.

¹⁹ T. Simedrea, *op. cit.*, pp. 1000, 1001.

²⁰ Un Evangheliar a fost donat de Bogdan, fiul lui Ștefan cel Mare, bisericii Sf. Mucenic Gheorghe din Ohrida, în datele 24 decembrie 1504, cu specificarea: „în amintirea adormitului (=răposatului) Ștefan voievod”. V. Muntean, *Miscellanea*, p. 194 (cu bibliografie).

În articolul său, *Scrisori și note apocrife din colecția lui V. I. Grigorović*²¹, cercetătorul Radu Constantinescu - după ce spune că scrisorile neautentice descoperite de slavistul rus Grigorovici au continuat până și astăzi să-și găsească destui cititori creduli -, încearcă „să limpezească lucrurile”, declarând că „autorul falsului pare a fi fost chiar Grigorović, de vreme ce încă din 1848 acesta *descoperise* o inscripție ce pretindea a identifica pe Nicodim al Peć-ului cu un ipotetic patriarh de Ohrida având acest nume, din 1452 [...]; falsurile din colecția Grigorović nu sunt deloc rare și mai toate cuprinzând aluzii la arhiepiscopia Ohridei”²². De observat că mitropolitul Moldovei a fost Grigorie IV (1723-1730), nu III; anul 6964 este 1461 (nu 1460), pe urmă privilegiul falsificat al lui Mihail VIII pentru Scaunul ohridean nu este din 1273, ci din 1272²³. Cu toate acestea, plină de interes este afirmația lui R. Constantinescu că manuscrisul de la Moscova al Sintagmei lui Matei Vlastaris are, la fila 10 verso, o notiță a lui Victor Ivanovici Grigorovici privind „argumentele ce urmau a fi invocate spre a dovedi autenticitatea documentelor”²⁴ în cauză, în pofida nepotrivirii indictionelor.

Turcologul român Mihai Maxim are meritul de a fi găsit și publicat trei firmame (ordine) emise în numele sultanului Soliman Magnificul, în care se decelează realitatea că Prohor a oferit Sublimei Porți 4100 piese de aur, obținând pentru câteva luni jurisdicția peste Mitropoliile moldovenească și munteană și încasând concomitent taxe canonice, într-o epocă de slăbire a autorității Patriarhiei ecumenice în fața Turcocrăției; cum era de așteptat, mitropoliții autohtoni s-au opus cu fermitate. Dar în septembrie 1544, când ecumenicul promisesse că va oferi și el aceeași sumă (4100) trezoreriei turcești, sultanul ordonă unele ca acestea: Biserica din Moldova și din Țara Românească se anexează la patriarhia cârmuită de Ieremia, „potrivit vechii uzanțe”²⁵. Încheierea lui M. Maxim este convingătoare: „*La subordination canonique dessièges métropolitains de Moldavie et de Valachie à Ohrid cesse par conséquent d'être une légende, pour devenir un fait réel, historique, même si cette subordination a été, en effet, très tardive et épisodique*”²⁶. Însă nu e autentică aprecierea aceluiași istoric că Ohrida ar fi

²¹ Publicat în „Mitropolia Banatului”, nr. 9-12/1976, pp. 725-731.

²² *Ibidem*, p. 728,729.

²³ *Ibid.*, pp.725,728 și 729.

²⁴ R. Constantinescu, *art. cit.*, p. 728; Idem, *Vechiul drept românesc scris. Repertoriul izvoarelor (1340-1640)*, București 1984, p. 240.

²⁵ M. Maxim, *Les relations des Pays Roumains avec l'Archevêché d'Ohrid à la lumière de documents turcs inédits*, în RESEE, XIX, 1981, nr. 4 (extras), pp. 654-662.

²⁶ *Ibidem*, p. 663.

moștenitoarea Justinianei Prima²⁷, dar este reală afirmația sa că la curtea lui Petru Rareș domnea un puternic curent filosârbesc²⁸ și pe motiv - zicem noi - că soția aceuia era sârboaică. De notat și aceea că Prohor al Ohridei trebui să aștepte până în 1538-1541, intervalul de instaurare a suzeranității otomane efective asupra Țărilor române, pentru a-și pune planul în aplicare²⁹. În atare context, alegația – dintr-o istorie a Macedoniei³⁰ – că la începutul secolului XV Arhiepiscopia de Ohrida și-a extins oblăduirea peste Țara Românească și Moldova, este fără bază documentară.

Într-o secțiune din disertația sa doctorală, *The Slavic Destiny of the Syntagma of Matthew Blastares: Dissimination and Use of the Code from the XIVth to XVIIth Century*, având titlul ”*Because this also belongs to our diocese*”: *Forged Correspondence between Stephen the Great and Archbishop Dorotej*³¹, rusul Viktor Alexandrov – neacceptând *ab initio* veridicitatea dialogului epistolar – precizează că în a doua jumătate a anului 1520 un comentariu *pro*-Ohrida, la un pasaj din Sintagma lui Vlastaris, l-a făcut Macarie de la Hilandar, iar datorită lui Nicanor de la Novo Brdo, scrierea lui Macarie, suplimentată cu două note geografice – menționate deja, în alt loc, în expunerea de față – a fost cuprinsă în sec. XVII în texte românești³². Scrisorile (ștefaniană și cea doroteiană) – susține tot V. Alexandrov – împrumută știri din ceea ce a scris diacul³³ Dimitrie din Kratovo. Mai mult, îndreptările la date (1456, 1455, 1466), pentru determinarea indictionelor, au fost făcute fie de Grigorovici, fie decătre altcineva din Țara Românească³⁴. Marele număr de greșeli, bunăoară incongruența dintre textele celor două foi „transcrise”, aruncă o serioasă umbră asupra acurateții cu care a lucrat V. Grigorovici, iar originea celor două epistole nu-i exclus să fie din timpul lui Prohor³⁵. În subsidiar,

²⁷ *Ibid.*, p. 664. Vezi și V. Muntean, *Byzantium and the Romanians*, București 2009, p. 58, n. 105.

²⁸ M. Maxim, *op. cit.*, p. 665.

²⁹ *Ibidem*, p. 666.

³⁰ *History of the Macedonian People* (ed. T. Chepreganov), Skopje 2008, pp. 146-147.

³¹ S-a publicat în „Annual of Medieval Studies at Central European University”, Budapest, vol. 10 (2004), pp. 65-76 (în continuare: *Forged...*). Vom constata că pe „ti” (în original) - *this* din titlu și din p. 71, autorul îl echivalează exagerat cu *Wallachia*, pe când la Al. Elian (*Problema legăturilor...*, p. 11) apare *acela*, referindu-se la Macarie.

³² V. Alexandrov, *The Slavic Destiny...* (cit.), rezumatul tezei de doctorat, Budapesta 2004, p. 6. Vezi și D. Cantemir, *Descrierea stării de odinioară și de astăzi a Moldovei*. Studiu introductiv și note: Valentina și Andrei Eșanu, trad. Dan Slușanschi, vol. II, București 2007, p. 329, n. 13 (despre apariția Ohridei la Misail Călugărul, Miron Costin și Dimitrie Cantemir).

³³ La V. Alexandrov, *Forged...*, p. 66, Dimitrie apare ca diacon!

³⁴ *Ibidem*, p. 70.

³⁵ *Ibidem*, p. 73.

compilerul a preluat informații despre complotul de la Ohrida și depunerea lui Dorotei (cum s-a anticipat), din nota lui Dimitrie de Kratovo³⁶. În ceea ce privește titulatura folosită în cele două scrisori, ea nu este cea uzuală; în scrisoarea lui Ștefan: „preabinecuvântatul arhiepiscop al Iustinianeii Prima și stăpân [duhovnicesc, n. n.] al bulgarilor, sârbilor și al țărilor dacice”, pe când în răspunsul lui Dorotei titlul său este: ”arhiepiscop al Justinianeii Prima, al tuturor bulgarilor, sârbilor, al țărilor din Nord și altele”³⁷. Pe urmă, mitropolitul Visarion, din prima scrisoare, nu este cunoscut iar Macarie din Ungrovlahia păstorește în preajma lui 1480³⁸. Cercetătorul rus amintește și de împrejurarea că Al. Elian a respins argumentele lui I. Bogdan, însă nu îi poate evalua contribuția, neavând la îndemână textul respectiv. Este exacerbată reflecția finală: corespondența dintre Ștefan și Dorotei nu poate fi utilizată ca o mărturie pentru subordonarea jurisdicțională a Bisericilor din Moldova și Țara Românească la Arhiepiscopia Ohridei, la mijlocul veacului XV; existența unei atari dependențe în Evul Mediu ar fi o problemă distinctă ce se poate dezbate separat³⁹.

Despre aceeași „teorie ohrideană” a tratat pe larg Dan Ioan Mureșan, utilizând mai toată literatura de specialitate, minus comunicarea (încă în ms.) din 1947 a Profesorului Al. Elian. Domnia-sa arată că Teoctist a fost consacrat prin Nicodim de la Peć, cu consimțământul Patriarhiei constantinopolitane, că după anul 1480 Biserica Moldovei – bucurându-se pe atunci de o relativă autonomie⁴⁰ – revenea cu adevărat sub autoritatea Marii Biserici⁴¹, mitropolitul moldovean primind titlul de „exarh al Sf. Biserici din Constantinopol”⁴². Se menționează și episodul alungării patriarhului Ioachim

³⁶ *Ibid.*, pp. 70 și 71. Vezi și K. Nikolovska, *Tsar or Son of Perdition. South Slavic Representations of Ottoman Imperial Authority in Church Slavonic Paratextual Accounts (1466-1710)*, RESEE, nr. 1/4/2016, p. 81 (despre înlocuirea – la Ohrida – a lui Dorotei cu Marcu). În *Gheorghe Kastriotul Skanderbeg și lupta albanezo-turcă în secolul al XV-lea* (trad.), București 1972, pp. 129-131, sau la A. Decei, *Istoria Imperiului otoman până la 1656*, București 1978, p. 112, nu aflăm nimic despre Ohrida.

³⁷ V. Alexandrov, *Forged...*, pp. 68, 69.

³⁸ *Ibidem*, p. 68.

³⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁰ D. I. Mureșan, *Teoctist I și ungerea domnească a lui Ștefan cel Mare*, în „Românii în Europa medievală (între Orientul bizantin și Occidentul latin). Studii în onoarea Profesorului Victor Spinei”, Brăila 2008, p. 305.

⁴¹ Idem, *Patriarhia ecumenică și Ștefan cel Mare. Drumul sinuos de la surse la interpretare*, în vol. „În memoria lui Alexandru Elian” (ed. V.V. Muntean), Timișoara 2008, pp. 100, 102, 144, 154 și 156. În legătură cu domnia lui Ștefan cel Mare, există mai nou o teză de doctorat a Teodorei Artimon, *The Proto-Myth of Stephen the Great of Moldavia*, Budapesta 2015, care prezintă lucrurile ușor tendențios. O expunere cumpănită, la Șerban Papacostea, *Ștefan cel Mare, domn al Moldovei (1457-1504)*, București 2003.

⁴² Cum îmi precizează Dl Mureșan într-un email din 26 iulie 2017.

I de la porțile Moldovei în 1505, după ce, în 1501, fusese acolo bine primit; Ioachim susținuse în 1504 – spre a ajunge domn – pe Alexandru, alt fiu al Marelui Ștefan, aflat ostatec la Istanbul⁴³. În altă pagină, D. I. Mureșan evidențiază faptul că apropierea dintre Prohor și voievodul Petru Rareș al Moldovei, din anii 1533-1544, s-a făcut chiar pe fondul militantismului anti-otoman⁴⁴. O scrisoare patriarhală, falsificată de Prohor și copiată în Sintagma din 1534, împreună cu comentarul lui Macarie din Mănăstirea Hilandar despre „țările dacice”, au constituit temeiul juridico-istoric al revendicărilor bisericești ohridene asupra Țărilor române⁴⁵. Concluziile prolificului autor: măsliuirea corespondenței „din 1456” dintre Ștefan și Dorotei s-a executat la porunca lui Prohor din sec. XVI⁴⁶, iar între Patriarhia ecumenică și domnia Moldovei au ființat raporturi autentice, reflectate și într-o scrisoare din partea ecumenicului Sofronie I (Silvestru Siropoulos) către Ștefan cel Mare⁴⁷. De reținut, cum am văzut *supra* (în paragraful ce i-a fost dedicat), prof. Al. Elian avea în calcul anul 1466, nu 1456.

Andronikos Falangas în *Présences grecques dans les Pays roumains (XIV^e-XVI^e siècles)*⁴⁸. *Letémoignage des sources narratives roumaines* întemeiat pe o bogată bibliografie străină și românească, oferă reflecții prețioase relative la problema prezentă. Între altele, afirmă că teza intrării vremelnice a Moldovei în orbita ecleziastică nu a Ohridei ci a Peciului, devine acceptabilă⁴⁹. La originea tradițiilor ce pledează pentru legături canonice între Moldova și Scaunul ohridean, probabil că stă ingeniozitatea, mai bine zis șiretenia lui Nicanor, brațul drept al lui Prohor⁵⁰. Legat de „dinamicul arhieru Prohor”, autorul grec crede că veleitățile sale vizând întregul spațiu al vechii Dacii nu puteau avea ca bază decât interpretarea –

⁴³ D. I. Mureșan, *Patriarhia...*, pp. 164-167 și 170.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 175; Idem, *Rêver Byzance...* (cit. la n. 16), p. 241 și urm. (rugăciuni de încoronare). Vezi și A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină în Țările Române în secolele XVI-XVIII*, București 1983, p. 158 și urm. (programul de insurecție balcanică al lui Petru Rareș). F. Gherasim, *Polihroniul în muzica românească de tradiție bizantină din secolul al XVI-lea până în prezent* (sumarul tezei doctorale), Cluj-Napoca 2011, p. 9. În p. 250 (din studiul *Rêver...*), novela iustiniană CXXXI e din 545, nu din 525 (*lapsus calami*, cu siguranță), iar în p. 251 trebuie citit Dorotei, nu Dositei (ultimul rând din text).

⁴⁵ D. I. Mureșan, *Patriarhia...*, pp. 176-177.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 178.

⁴⁷ Printr-un mail din 5 octombrie 2007 – când pregăteam pentru tipar volumul *In memoriam Al. Elian* –, Dl Mureșan îmi comunica știrea că Thierry Ganchou a descoperit o scrisoare a ecumenicului către Ștefan al Moldovei; din păcate, contribuția bizantinistului francez nu a ajuns la timp spre a fi inclusă în tomul proiectat.

⁴⁸ București, 2009.

⁴⁹ A. Falangas, *op. cit.*, pp. 97-98.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 100.

greșită cu intenție – a unui pasaj din Sintagmalui M. Vlastaris⁵¹, anume echivalarea forțată a Daciei Aureliene cu Dacia Traiană. Totuși, numele lui Prohoreste absent din literature istorică contemporană din Moldova⁵².

Academicianul sârb Gojko Subotić⁵³ remarcă și el că mitropolitul Teoctist a fost hirotonit de Nicodim al Ipekului și sesizează o deosebire referitoare la denumirea ținuturilor românești în corespondența moldavo-ohrideană (*dakji skîmzemljam* și *severnîmstranam* = țările dacice, și părțile/provinciile sau țările din Nord, ultima expresie existând în scrisoarea lui Dorotei), în timp ce titulatura adevărată a lui Dorotei a fost aceasta (din 31 ianuarie 1465): *Δωρόθεος ἐλέφθ(εο)ῶ ἀρχιεπίσκοπος τῆς α΄ Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Βουλγαρίας*⁵⁴; ne-am așteptat la o mai profundă analiză textuală. Presupusa corespondență – adaugă același istoric din țara vecină (care indică și bibliografie românească de profil) – stă mărturie în privința eforturilor lui Prohor de mărire a diocezei sale prin acapararea de noi eparhii⁵⁵. După aceea, datele furnizate de Dimitriede Kratovo în anul 1466, în acel epilog, sunt în mare măsură reale, altele însă nu, rațiune pentru care specialiștii s-au împărțit în chip serios în ce privește problema verității lor⁵⁶. Filigranul, care reprezintă trei podișuri (sau munți) și semiluna cu cruce, aparține anilor în care a apărut copia aceluiași Dimitrie⁵⁷.

De asemenea, în legătură cu această temă controversată, prof. univ. ieșean Ștefan Gorovei a prezentat o comunicare la Colocviul de la Putna din septembrie 2017, comunicare care va apărea anul viitor. În 19.III. 2018, prin e-mail îmi împărtășea opinia Domniei-sale, că nu acceptă ideea contactelor cu Ohrida, menționând în final următoarele: „Cunosc existența celor două vechi comunicări ale lui Alexandru Elian [...]; publicarea lor mi s-ar părea foarte utilă, mai întâi pentru că sunt textele unui savant authentic și, apoi, pentru că trebuie să cunoaștem ceea ce acest savant a scris într-un subiect controversat”.

Cât despre herodotul bucureștean, dl acad. Andrei Pippidi, dânsul îmi comunica epistolar în anul 2007: „Am ajuns de mult la aceeași concluzie [ca

⁵¹ *Ibidem*, pp. 97,99. „Argument ispititor” – îl califica Al. Elian (*Problema legăturilor...*, p. 26; acest argument îl lansase întâi istoricul grec Mihail Lascaris).

⁵² A. Falangas, *op. cit.*, p. 100. În p. 103 apare Teolipt, în loc de Teoctist.

⁵³ Studiul său, tipărit inițial în elină, s-a reeditat în sârbă: *Prepiska moldavskog vojvode Stefana Velikog ohridskog arhiepiskopa Doroteja. Pobude i vreme nastanka*, Banja Luka, 2015, pp. 103-134.

⁵⁴ G. Subotić, *op. cit.*, pp. 112,118,130 și 133. Pentru titulatura obișnuită a lui Prohor, vezi pp. 120-123.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 134.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 133.

⁵⁷ *Ibidem*.

cea a lui Al. Elian] pe baza unor argumente care, sper, sunt altele decât acelea invocate de regretatul magistru”. De curând mi-a mai precizat că studiul său este pe punctual să apară într-o publicație din Bulgaria.

Evident, după ce văd lumina tiparului și ultimele două studii, amintite mai înainte, și după imprimare a celor două comunicări ale marelui învățat Alexandru Elian, atunci survine momentul de a fi înfățișate pe larg și de a fi cântărite într-un mod imparțial argumentele și contraargumentele, scopul soluționării depline – dacă e posibil – a chestiunii care, în scurgerea vremii, a reținut atenția a nu puțini specialiști români și străini.

ȘCOLILE BISERICII - SCURTE CONSIDERAȚII ISTORICE

de Pr. prof. univ. dr. **Florin DOBREI**

Abstract: The orthodox theological education from Transylvania finds its origins in the first half of the nineteenth century, although, descending on the thread of time, fierce initiatives of this kind, preparing the future priests and teachers of the Church, three major Romanian historical provinces. On the other hand, the courses of the first elementary schools themselves were, at their beginnings, after a known expression of time, "in the porch of the churches". As the whole Church was the one who spurred the opening, first of all, of the first pedagogical schools and of the first secular higher education institutions: the Romanian Gymnasiums (in Transylvania and the western parts of the country, with a few decades ago outside the Carpathian arch).

Keywords: Transylvania, Romanian Schools, Confessional Education, Priests Training, Seminars and Faculties of Theology.

I. Preliminarii

Începuturile învățământului românesc sunt puse sub semnul satelor, al preoților și al călugărilor, pierzându-se astfel în negura vremurilor. Secole de-a rândul, tindele bisericilor sătești au constituit, mai ales în Ardeal, Banat, Crișana și Maramureș, leagănul școlilor ulterioare, întrucât clerici, singurii știutori de carte, s-au străduit să-i învețe pe păstoriții lor nu doar „tainele” rugăciunilor și ale cântărilor, ci și cele ale „scris-cetitului” și ale „socoatei”; în paralel, mănăstirile și schiturile de odinioară vor fi avut, cu siguranță, același rol¹. Modestele însemnări de pe filele îngălbenite de timp ale vechilor cărți de slujbă, notate de generații după generații de dascăli anonimi, fac și ele dovada existenței acelor „școli” incipiente².

¹ Nicolae Albu, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj, 1944, pp. 136-144; Cornel Stoica (coord.), *Din istoria învățământului hunedorean*, Deva, 1973, p. 22; Ioachim Lazăr, „Contribuții la istoria învățământului elementar românesc din județul Hunedoara (1780-1848)”, în *Sargetia. Acta Musei Devensis*, Deva, an XXI-XXIV, 1988-1991, p. 209.

² Maria Basarab, „Însemnări vechi despre învățământul hunedorean”, în *Sargetia. Acta Musei Devensis*, Deva, an XXVI, 1995-1996, nr. 1, p. 557.

Preocupări – chiar „oficiale” – pentru instruirea credincioșilor au existat, așadar, încă din perioada medievală. Astfel, într-unul din „așezămintele” marelui sobor al protopopilor transilvăneni, întruniți la Bălgrad (Alba Iulia), în anul 1675, sub președinția Sfântului Ierarh Mărturisitor Sava Brancovici al Ardealului (1656-1680), se cerea: „Iară pintru să să mai întărească și pruncii, nefiindu ișculă [școală – din maghiarul „iskola” n.n] unde să învețe, tot creștinul să-și ducă pruncii la beserică și popa, după ce va isprăvi slujba besericeii, să facă știre, cumu să să strângă pruncii în beserică, să-i învețe cum iaste scris mai sus”³.

Această școală „din pragul bisericii”⁴, în cadrul căreia „catehiziția” se îmbina cu „dascălia” (și viceversa), a dăinuit până în perioada șaguniană. Nicolae Bembea, dascăl confesional la școala elementară comună din satele hunedorene Brănișca și Bicău (azi Rovina) la începutul secolului al XX-lea, descrie, pe baza relatărilor „bătrânilor”, modul desfășurării catehizației: „Preotul îi puna să zică, bărbați, femei și copii în cor, rugăciunile care le știau. Toată biserica murmură de glasurile lor. După ce le rosteau pe toate, preotul le spunea o rugăciune nouă, pe care încă nu o învățaseră, apoi le-o explica, dându-le seamă de cuprinsul ei. Credincioșii, cu mic cu mare, o ziceau după preot de atâtea ori până când o știau. Când credea că o știu cu toții, preotul întreba întâi pe cei bătrâni, apoi, la rândul lor, pe cei mai tineri și copiii. În urmă întreba pe femei, în acea ordine în care întreba pe bărbați și, dacă o știau cu toții, treceau la învățarea altei rugăciuni. Din aceste rugăciuni scotea preotul și le propovăduia dogmele credinței noastre ortodoxe”⁵.

Din nefericire, în vechime, însuși nivelul de pregătire al clericilor-dascăli ardeleni era unul extrem de redus; se cunoștea, în general, doar strictul necesar: scris și citit, cântările bisericesti, rânduielile tipiconale, o serie de rugăciuni și de învățături teologice. Aceste cunoștințe minimale erau transmise, de regulă, din tată în fiu. Alteori, pregătirea pentru primirea hirotoniei se făcea în modestele așezăminte mănăstirești din împrejurimi sau la centrele eparhiale. Până la introducerea definitivă a limbii române în cult, proces finalizat în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, slujbele și rânduielile bisericesti se învățau pe de rost, majoritatea clericilor necunoscând slavona⁶.

³ Vasile Mangra, *Mitropolitul Sava II Brancovici (1656-1680)*, Arad, 1906, p. 82.

⁴ Ioachim Lazăr, Gheorghe Laurențiu Dobrei, Laura Magdalena Dobrei, *Monografia comunei Brănișca*, Deva, 2007, pp. 161-162.

⁵ Nicolae Bembea, *Monografia școlii elementare confesionale gr. or. române din Brănișca-Bicău*, Sibiu, 1912, p. 10.

⁶ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a III-a, vol. III, Iași, 2008, pp. 504-505.

În ceea ce privește învățământul teologic propriu-zis din spațiul intracarpatic, acesta își află începuturile abia în primele decenii ale secolului al XIX-lea, deși, coborând pe firul vremii, se constată inițiative similare și în perioada anterioară, venite din partea întâistătorilor bisericești. În Ardeal, spre exemplificare, în cadrul soborului bălgrădean din 14 septembrie 1700, convocat de mitropolitul Atanasie Anghel (1698-1701/1713), s-a luat hotărârea ca „diacii, carii vor vrea să se preoțască, înainte să meargă la protopopu să-și ceară carte și, cu carte de la adevărat duhovnic, și să știe «Psaltirea» de înțeles și glasurile și toate Tainele bisericești și, până nu va fi la Mitropolie 40 de zile, până atunci vlădica să nu-l preoțască și popor să-i caute protopopul și să aibă a da protopopului o piele de vulpe”⁷.

După trei sferturi de secol, în completare, un alt set de norme obligatorii pentru tinerii candidați la Taina Hirotoniei era stabilit prin circulara episcopului ortodox Ghedeon Nichitici al Ardealului din 7 septembrie 1784: „Fiindcă mulți dieci, pentru primirea darului preoției, viind aici cu dreptăți și atestatumuri proaste și fac în zadar cheltuielă, neputându-se primi cu acele atestatumuri proaste, pentru aceea am ales aceasta renduielă, ca diecii, care vreau să se preoțască, unde va fi mare lipsă și nu va fi alt preot ca să slugească, întâi se poruncesce ca diacul să învețe să scie bine cetania, scrisorea, cântarea și rânduiala Bisericeii și Catachisul și, după aceea, să ia atestat de la sat înaintea Cinstitei Table, cu iscălitura și cu obicinuita pecete și cu a domnului posesorului, arătând câte famelii sau case sunt în sat neunite și cum că este biserică și precum este lipsă mare de preot și precum tot satul poftesce pre diacul să fie preot și precum este neunit și nu este iobagiu. Să aibă manumisie, adică slobozenie de la domnu posesor, cu iscălitura, cu pecetea sa, precum [că] diacul neunit este slobod, căsătorit pe lege, cu niciun nume reu și învețat la toate cele mai sus s-au scris. Și aceasta încă se scrie: locul unde va să se preoțească diacul, cine au slujit mai nainte sau nimenea au slujit? sau din vecinătate au slujit cineva? sau au murit preotul? și precum este mare lipsă de preot. Cu acest feliu de dreptăți poate veni diacul la primirea darului preoției”⁸.

II. Învățământul confesional românesc intracarpatic

Factor determinant al dezvoltării unei culturi superioare românești, dar și mijloc de emancipare și de exprimare național-identitară, învățământul elementar (sau laic, cum este cunoscut acesta ca denumire) este indisolubil

⁷ Petru Maior, *Istoria Bisericii românilor*, ed. a II-a (îngrij. de Ioan Chindriș), vol. I, București, 1995, p. 229.

⁸ Matei Voileanu, *Momente din viața bisericească a românilor ortodocși din Transilvania. 1780-1787*, Sibiu, 1902, p. 34.

legat, în Transilvania, de cel bisericesc, primind, ca atare, o vădită amprentă confesională, ecleziastică.

Cele dintâi școli românești propriu-zise ies la lumina istoriei în secolul al XVIII-lea; în spațiul hunedorean – ca exemplificare – sunt atestate școlile din Hunedoara (1725), Orăștie (1731), Deva (1766) și Dobra (1775)⁹. Cum numărul acestora era însă total insuficient, mulți dintre tineri se pregăteau în școlile celorlalte confesiuni ardelene. Practica era mai veche; amintim doar școala calvină din Orăștie, menționată în 1663, din care s-au dezvoltat ulterior Gimnaziul și Colegiul reformat din Aiud, în care învățau, în anul 1847, și 53 de tineri români¹⁰.

Urmând liniei trasate de abatele catolic Johann Ignaz Felbinger în 1774, prin care se preconiza transformarea învățământului într-un factor politic, menit să formeze cetățeni loiali statului¹¹, autoritățile au permis așadar, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, înființarea de unități școlare după model german. Prin legiurile „Ratio Educationes” (1777) și „Norma Regia” (1781) s-a dispus înființarea mai multor tipuri de școli: școli principale sau „normale” în localitățile mai însemnate, respectiv școli sătești sau „triviale” în celelalte localități. Ca manuale erau folosite vechile manuscrise și tipărituri bisericești, învățământul practicat fiind concentrat astfel, aproape în exclusivitate, pe religie; excepție făceau doar „școlile montanistice” din centrele miniere, unde, în cadrul programelor de învățământ, și-au făcut apariția și elemente didactice practico-aplicative¹².

În anii 1782-1784, medicul „oculist” ardelean Ioan Piuariu-Molnar a înaintat Curții vieneze mai multe memorii, prin care a cerut creșterea numărului de școli confesionale ortodoxe finanțate de către stat, din așa-numitul „Fond al școlilor naționale”, precum și numirea unui director „greco-răsăritean” în fruntea acestora. Ca atare, în 1786 s-a permis înființarea unui curs teologic-pedagogic la Sibiu, destinat pregătirii viitorilor dascăli confesionali și a preoților; cheltuielile de întreținere proveneau din „Cassa Provincială”, adică din taxa sidoxială dată de către credincioși. Până

⁹ Cornel Stoica, Mircea Valea, „Contribuții la cunoașterea dezvoltării învățământului în ținutul Hunedorei de-a lungul vremurilor”, în *Sargetia. Acta Musei Devensis*, Deva, an V, 1968, pp. 471-474; N. Albu, *op. cit.*, pp. 80-81; Ioachim Lazăr, *Învățământul românesc din sud-vestul Transilvaniei (1848-1883)*, Cluj-Napoca, 2002, p. 5.

¹⁰ N. Albu, *op. cit.*, pp. 42-43.

¹¹ Paul Brusanowski, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania între anii 1848-1918. Între exigențele statului centralizat și principiile autonomiei bisericești*, Cluj-Napoca, 2005, pp. 25-27, 74-75.

¹² Iuliu Vuia, *Școalele românești bănățene în secolul al XVIII-lea*, Orăștie, 1896; C. Stoica (coord.), *op. cit.*, pp. 38-42; Lucia Protopopescu, *Contribuții la istoria învățământului din Transilvania (1774-1805)*, București, 1966, pp. 180-199; I. Lazăr, *Contribuții...*, pp. 207-232; P. Brusanowski, *op. cit.*, pp. 31-44, 56-63.

în 1790 s-a acceptat finanțarea de la stat a încă opt școli ortodoxe; alte numeroase unități de învățământ similare, puse sub directoratul cărturarului Dimitrie Eustatievici (1786-1796), nu beneficiau însă de acest sprijin¹³.

În următoarele decenii numărul școlilor ortodoxe ardeleni a crescut constant; la conducerea acestora s-au aflat cărturarii Radu Tempea V (1796-1808), Gheorghe Haines (1808-1813) și Moise Fulea (1814-1838). Au continuat și petițiile adresate Curții vieneze și Guberniului, de solicitare de sprijin financiar, dar care nu au mai primit niciun răspuns. Preocupat totuși de calificarea dascălilor, guvernatorul Gheorghe Bánffy II (1787-1822) a dispus, la 26 ianuarie 1809, ca atât învățătorii în funcțiune, cât și cei care se vor pregăti pe viitor, să se prezinte – pe propria cheltuială – la Sibiu, la directorul școlii normale din cartierul Iosefin, Simion Jinariu, pentru „auzirea cursului de normă”, deschis „din luna de după Duminica Tomii până la sâmbăta Rusaliilor”¹⁴.

Cel dintâi episcop român de după reactivarea diecezei neunită ardeleni, sebeșeanul Vasile Moga (1810-1845), în calitate de inspector suprem al școlilor ortodoxe, a emis la 17 septembrie 1816, o circulară, intitulată *Ordinăciune episcopască prin care se regulează trebile școlare și se îndatorează să se învețe în școală scrisoare cu litere latine*, în cuprinsul căreia se reiterau dispozițiile rezoluției imperiale din 10 mai, același an, referitoare la dezvoltarea învățământului confesional: „În tot satul unde este preot, să se înființeze și școală, iar dascăl să nu fie altul, ci cantorul bisericii, și să aibă o ferdelă de grâu de la omul cu prunci și să fie iertat de darea capului și scutit de tot felul de greutăți de obște și să învețe pruncii a scrie și cu slove latinești. Unde sunt amestecați românii cu sașii, să aibă școala românească drepturi bănești din lada satului pe cât va avea și școala săsească. Unde nu se va putea cuprinde cantorul să învețe singur pe toți pruncii, feciori și fete, acolo să se puie un dascăl cu plata de 50 de zloți pe an sau o găleată de grâu de la toată gazda cu prunci. Eară cantor să nu fie altul care nu s-ar putea legitimăului prin directorul școalelor că a învățat norma”. Iar autoritățile ardeleni au întârziat aplicarea acestor măsuri¹⁵, astfel că, prin circulara din 23 februarie 1822, se cerea din nou ca „datoria de a învăța pruncii să fie a cantorului și fiecare gazdă ce are copii să fie datorii a-i da ferdela de grâu, iar cuvioasele obști să fie datoare a da lemne pentru încălzirea școalei, lumină și altele de lipsă, precum și casele cantorilor așa să le dereagă, cât întrânsele să se poată ținea școala”¹⁶.

¹³ P. Brusanowski, *op. cit.*, pp. 76-77.

¹⁴ Mircea Păcurariu, *Cărturari sibieni de altădată*, Cluj-Napoca, 2002, pp. 38-39; P. Brusanowski, *op. cit.*, pp. 77-78.

¹⁵ Ilarion Pușcariu, *Documente pentru limbă și istorie*, vol. I, Sibiu, 1889, p. 185; P. Brusanowski, *op. cit.*, pp. 79-80.

¹⁶ N. Bembea, *op. cit.*, p. 5.

Deficiențele administrativ-școlare constituiau însă, pe mai departe, o realitate curentă, dovadă și faptul că nici decretul imperial din 2 august 1824, în cuprinsul căruia era dezbătută problema finanțării învățământului confesional, nu a avut prea multe rezultate practice. Mai mult, în anul 1837, dreptul de „superinspecție” al episcopului ortodox a fost transferat pe seama ierarhului romano-catolic de la Alba Iulia, iar printr-o nouă rezoluție imperială, din 14 mai 1840, sarcina întreținerii învățământului confesional a trecut exclusiv în sarcina obștilor parohiale; doar uniților, în virtutea apartenenței la o „religie receptă”, li s-au reconfirmat prevederile decretului anterior. Se recomanda, ca atare, înființarea de școli confesionale mixte. În pofida greutăților, numărul unităților de învățământ a crescut; în anul 1843, la nivelul întregii Transilvanii existau 282 de școli¹⁷.

Vremurile, așadar, se schimbau. În urma Revoluției de la 1848-1849, prin legea *Entwurf zur Organisation der Gymnasien und Realschulen in Österreich* din 16 septembrie 1849 s-a admis – în sfârșit – comunităților naționale dreptul de a-și înființa gimnazii de patru clase (inferioare) și de opt clase (superioare), în limba maternă. De asemenea, pentru pregătirea învățătorilor se admitea crearea de școli pedagogice și de școli experimentale de aplicație¹⁸. Prin urmare, în doar câțiva ani s-a consemnat o dezvoltare fără precedent a rețelei școlare, rezultatele statisticilor întocmite acum, cu referire la numărul dascălilor și al edificiilor ridicate, fiind elocvente: 722 de școli în anul 1851, 981 în 1858, respectiv 1.483 în 1865¹⁹.

Învățământul românesc păstra însă același caracter confesional. Cu referire la Biserica Ortodoxă Română din Transilvania, anul 1850 a marcat debutul amplelor realizări pe tărâm școlar ale marelui patriot și om de cultură Andrei Șaguna (1808-1873), vicar general, episcop și apoi mitropolit al românilor ortodocși ardeleni și bănățeni²⁰, socotit, pe bună dreptate, „cel mai mare binefăcător al românilor de sub fosta Coroană a Sfântului Ștefan”²¹. Iar meritele sale au fost indiscutabile²², „școala șaguniană” – așa

¹⁷ P. Brusanowski, *op. cit.*, pp. 80-81.

¹⁸ *** *Istoria învățământului din România. Compendiu*, București, 1971, pp. 120-121.

¹⁹ I. Lazăr, *Învățământul...*, p. 40.

²⁰ A se vedea, pe larg, monografiile: Nicolae Popea, *Archiepiscopul și Mitropolitul Andrei baron de Șaguna*, Sibiu, 1879 (reedit. București, 2002); Nicolae Dobrescu, *Mitropolitul Andrei Șaguna*, București, 1909; Ioan Lupaș, *Mitropolitul Andrei Șaguna. Monografie istorică*, Sibiu, 1911 (reedit. București, 1999); Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania (1846-1873)*, București, 1995; Aurel Papari, Jipa Rotariu, Ileana Bulz, *Andrei Șaguna, contemporanul nostru*, Constanța, 2000; Mircea Păcurariu, *O viață dăruită Bisericii și Neamului. Sfântul Ierarh Andrei Șaguna, mitropolitul Transilvaniei*, Sibiu, 2012 etc.

²¹ Ioan Lupaș, *Viața și faptele lui Andrei Șaguna, mitropolitul Ardealului*, București, 1926, p. 3.

cum a fost ea supranumită²³ – reprezentând un moment de referință în devenirea sistemului educațional din spațiul intracarpatic.

Astfel, în spiritul celui de-al treisprezecelea punct al *Petițiunii naționale* votate pe Câmpia Libertății de la Blaj în ziua de 4/16 mai 1848²⁴, ierarhul Andrei Șaguna dispunea deja o serie de măsuri concrete de organizare a învățământului confesional românesc. Pentru început, în ședința sinodului eparhial din 12 martie 1850, ierarhul a solicitat scoaterea școlilor confesionale ortodoxe de sub tutela episcopului romano-catolic de Alba și trecerea acestora sub jurisdicția diecezei sibiene; alte trei hotărâri vizau organizarea învățământului: „Până la altă rânduială, tot insul dintre protopopi să fie inspector de școale în districtul său și, din timp în timp, să raporteze Preasfinției Sale, iar Preasfinția Sa, Înalțului Minister de Cult; școala clericală a diecezei acesteia să se prefacă într-un Institut teologic-pedagogic; să se înzestreze întocmai după cum sunt întocmite alte seminarii și tot clericul să fie dator, înainte de ce s-ar preoți, a fi învățător după stările împrejur. Până la altă rânduială mai înaltă, Soborul acesta prescrie pentru școalele sătene următoarele cărți: *Catehismul* tipărit la Brașov, *Abecedarul* tipărit la Brașov, *Elementele Gramaticii române*, *Datorințele supușilor față de monarh*. Pentru mai buna înaintare a copiilor și întemeierea fricei de Dumnezeu în inimile lor și de aici izvorâtoarea religiozitate și moralitate, precum și pentru învățarea rânduielei bisericești, află Soborul acesta de lipsă ca copiii să învețe a ceti și din *Ceaslov*, *Psaltire* și *Apostol*, îndatorându-se învățătorii a tălmăci copiilor toate câte le vor socoti a fi de folos învățăceilor; apoi *Cântarea bisericească*, *Nahmenbuchlein zum Gebrauche der Stadtschulen in den k. k. Statten* și *Deutsche Sprachlehre für Schuler der Normal – Haupt und Trivialschulen*”²⁵.

²² Antonie Plămădeală, „Momentul Andrei Șaguna în istoria și în cultura Transilvaniei - cu prilejul aniversării a 175 ani de la naștere”, în *Mitropolia Ardealului*, Sibiu, an XXIX, 1984, nr. 1-2, pp. 7-18.

²³ Petru Șpan, *Școala lui Șaguna*, Sibiu, 1911 (in extenso); Septimia Gherman, „Școala șaguniană, școală a poporului”, în *Revista Teologică*, Sibiu, an XXXVI, 1946, nr. 3-4, pp. 210-228.

²⁴ „Națiunea română cere înființarea școalelor române pe la toate satele și orașele, a gimnaziilor, a institutelor militare și tehnice și a seminariilor preotești, precum și a unei universități române, dotate din casa statului, în proporțiunea poporului contribuent, în dreptul deplin de a-și alege directorii și profesorii și de a sistematiza învățăturile după un plan școlastic și cu libertate de a învăța”. Cf. Alexandru Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, tom II, Viena, 1852, pp. 246-249, 294-298; Mircea Păcurariu, *Revoluția românească din Transilvania și Banat în anii 1848-1849. Contribuția Bisericii*, Sibiu, 1995, pp. 64-68.

²⁵ Gheorghe Tulbure, *Mitropolitul Șaguna. Opera literară. Scrisori pastorale. Circulări școlare. Diverse*, Sibiu, 1938, pp. 18-19; Nicolae Albu, *Istoria școlilor românești din Transilvania între 1800-1867*, București, 1971, p. 86.

În continuarea aceluiași dispoziții, prin circulara emisă în ziua de 24 aprilie 1852, arhipăstorul ardelean a rânduit ca „fiecare obște bisericească să-și facă școală. Cele sărace să nu se întovărășească cu vreo obște sau altă religie. Dascălii să fie de religia noastră. În toate școalele noastre populare sunt admise numai cărțile cele tipărite în tipografia arhidiecezană. Ca dascăli pot funcționa numai aceia cari au deja atestat despre hărnicia lor. Protopopii și administratorii protopopești să trimită toate rapoartele școlare direct episcopului sub președința și superinspecțiunea căruia se va perfecta treaba școalelor, căruia să i se aducă la cunoștință, fără întârziere, toate școalele noastre care s-ar afla sub inspecțiunea sau direcțiunea vreunui șef de altă religie”²⁶. Apoi, prin *Ordinăciunea arhierească pentru rândul cel bun în școlile noastre populare* din 10 august 1854 se solicita ca protopopii și preoții să facă inspecții periodice pentru a cerceta pregătirea dascălilor, „sporul” copiilor la învățătură, calitatea cărților folosite în școală, respectarea metodologiei predării diferitelor discipline în școală și a organizării interne a învățământului, împărțit în trei clase, cu șase „despărțăminte”²⁷.

Acest principiu organizatoric șagunian, cu trei clase și șase „despărțăminte”, a rămas valabil până în anul 1919, cu deosebirea că, prin Legea „Eötvös” din 1868, „clasele” deveneau „despărțăminte”. Alte legiuiri școlare contemporane întocmite de marele ierarh au fost: *Instrucțiune pentru învățători despre didactica generală și specială la predarea cu școlarii a singuraticelor studii* (1862), *Instrucțiune pentru directorii școalelor populare și pentru directorii și inspectorii școalelor capitale, precum și pentru inspectorii distructuali de școală din Arhidieceza greco-răsăriteană din Ardeal* (1865), *Instrucțiune pentru învățătorii din școalele normale și capitale de religie ortodoxă răsăriteană sub inspecția supremă școlară a Bisericii Ortodoxe din Marele Principat al Ardealului* (1865) etc. La sinodul din 22-28 martie 1864, mitropolitul Andrei Șaguna a dispus ca toate școlile să treacă definitiv sub conducerea Bisericii²⁸.

În virtutea deciziei ministeriale din 9 februarie 1856, supravegherea bunului mers al învățământului confesional ortodox revenise, cu un deceniu înainte, unui inspector școlar, cu drept de control asupra școlilor de toate gradele și asupra manualelor întrebuițate; pentru o mai bună gestionare a sistemului didactic, se făcea apel la colaborarea cât mai apropiată dintre acesta și protopopi. Cel însărcinat cu această supraveghere a fost dr. Pavel Vasici. Atribuțiile sale erau prevăzute în broșura *Hotărâri despre îndatorirea de a cerceta școalele populare și despre împiedecarea și*

²⁶ I. Lupaș, *Mitropolitul...*, pp. 133-135; Gh. Tulbure, *op. cit.*, pp. 22-23.

²⁷ N. Albu, *op. cit.*, pp. 87-88.

²⁸ Gh. Tulbure, *op. cit.*, pp. 111, 115-118.

nepedepsirea lenevirei în privința aceasta, tradusă de Șaguna – din germană – în 1857. În plus, începând cu anul următor, a fost introdusă o nouă categorie de inspectori școlari, anume cei locali; aceștia făceau parte dintre laici și erau aleși de către fiecare parohie, între atribuțiile lor intrând apărarea intereselor părinților, îmbunătățirea frecvenței școlare, înlăturarea piedicilor și a neajunsurilor de tot felul etc.²⁹

În ceea ce privește persoana dascălului, atât Guvernul, cât și Consistoriul arhiepiscopalian au încercat să reglementeze, în amănunt, chestiunile legate de pregătirea și de perfecționarea învățătorilor români. Dându-și seama că pentru promovarea culturii poporului român este nevoie atât de preoți luminați, cât și de dascăli bine pregătiți, în anul 1846, pe atunci vicarul Andrei Șaguna a ridicat „cursul clerical” de șase luni de la Sibiu la un an; din acesta s-a dezvoltat ulterior, în 1850, Institutul teologic-pedagogic. În anul 1853 s-a creat o „secțiune pedagogică” separată, cu un an de studiu și absolvenți de patru clase gimnaziale; între 1862 și 1879 cursurile au fost ridicate la doi ani³⁰.

Pentru a veni în ajutorul aceleiași dascălimi românești, mitropolitul Andrei Șaguna, prin circulara intitulată *Normativul conferințelor învățătoarești*, din anul 1863, a dispus și faptul ca, în fiecare vară, sub conducerea unor consilieri speciali, delegați de Mitropolie, învățătorii să se adune și să dezbată, în cadrul unor conferințe, toate problemele legate de bunul mers al învățământului. Între anii 1863 și 1874, conferințele au avut un caracter restrâns, reunindu-i doar pe dascălii dintr-un protopopiat; ulterior, anume în perioada 1875-1878, sub numele de „cursuri suplitoare”, s-au întrunit în cele trei centre bisericești principale ale vremii: Sibiu, Arad și Caransebeș³¹.

De asemenea, un rol important în perfecționarea profesională a dascălilor l-au avut publicațiile pedagogice; enumerăm câteva dintre acestea: „Amicul Școalei” (Sibiu, 1860), „Organul pedagogic pentru educație și instrucție” (Sibiu, 1863); „Lumina” (Arad, 1872); „Foaia scolastică” (Blaj, 1873); „Școala românească. Foaie pedagogică și didactică pentru interesul institutelor de cultură și ale organelor acestora” (Sibiu, 1875); „Foișoara «Telegrafului Român»” (Sibiu, 1876); „Biserica și Școala” (Arad, 1877); „Minte și inimă” (Arad, 1877); „Foaia scolastică” (Blaj, 1883); „Foaia bisericească și scolastică” (Blaj, 1887); „Foaia pedagogică” (Sibiu, 1897); „Foaia scolastică” (Blaj, 1899); „Școala română” (Sibiu, 1899); „Pedagogia

²⁹ *Ibidem*, pp. 99-101.

³⁰ I. Lazăr, *op. cit.*, pp. 237-249.

³¹ N. Popea, *op. cit.*, p. 318; Enea Hodoș, *Cercetări cu privire la trecutul școalelor confesionale ortodoxe românești din Ardeal*, Sibiu, 1944, pp. 147-157; Gh. Tulbure, *op. cit.*, pp. 113-114.

nouă” (Sibiu, 1900); „Reuniunea învățătorilor români” (Arad, 1904); „Vatra școlară” (Sibiu, 1907) etc.³²

În calitate de autori, atât mitropolitul Andrei Șaguna, cât și colaboratorii săi s-au străduit apoi să ridice la cel mai înalt nivel și standardul manualelor folosite de către „învățăcei”: *Abecedar românesc* de Sava Popovici-Barcianu (1851), *Istoria biblică pentru școlari* de Sava Popovici-Barcianu (1851), *Gramatica română* de Sava Popovici-Barcianu (1852), *Carte de conversațiune și Vocabulariu german și român* de Sava Popovici-Barcianu (1853), *Aritmetica cu cifre* de Visarion Roman (1855), *Abecedar nemțesc pentru școalele române* de Sava Popovici-Barcianu (1857), *Învățătorul și poporul* de Atanasie Marienescu (1859), *Istoria Austriei* de Visarion Roman (1859), *Istoria bisericească* (2 tomuri) de Andrei Șaguna (1860), *Manuducere la Abecedar* de Zaharia Boiu (1862), *Computul de școala poporală* de Ioan Popescu (1864), *Stenografia română* de Dimitrie Răcuciu (1864), *Cartea de citire* de Zaharia Boiu (1865), *Gramatica română* de Nicolae Mihălțeanu (1865), *Cunoștințe practice despre cultivarea grădinii școlare* de Pavel Vasici (1867) etc.³³

Toate aceste măsuri s-au reflectat, în mod pozitiv, nu doar în direcția creșterea calității actului didactic, ci și în cea a sporirii continue a numărului de școli confesionale; potrivit rapoartelor protopopiatelor subordonate, la acea dată, „Archidiecesei Greco-Reseritene a Ardealului”, în perioada 1850-1865 s-au ridicat 339 de școli ortodoxe, care, adunate la totalul celor deja existente la venirea lui Șaguna în 1846, însumau 691 de unități de învățământ, cu 33.229 de școlari³⁴; la moartea mitropolitului, cifra acestora depășea 800³⁵.

Printr-o serie de măsuri legislative cu caracter discriminatoriu – amintim doar câteva: „Legea învățământului” din 1868 (obligativitatea predării limbii maghiare ca obiect de studiu în școlile elementare, secundare și normale ale naționalităților, puse acum sub controlul strict al statului), legiurile „Trefort” din anii 1879 (introducerea limbii maghiare în școlile pedagogice și în cele secundare românești), 1883 (studiul obligatoriu al limbii maghiare în gimnaziile românești și interzicerea subvențiilor acordate de către statul român) și 1891 (impunerea limbii maghiare în grădinițe),

³² Vasile Popeangă, *Presa pedagogică din Transilvania. 1860-1918*, București, 1966, pp. 74-251.

³³ N. Popea, *op. cit.*, pp. 322-327; Gh. Tulbure, *op. cit.*, p. 133; Elena Macavei, „Creatori de manuale în școala generației mitropolitului Andrei Șaguna”, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna, creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania* (coord. Mircea Păcurariu), Sibiu, 2008, pp. 258-279.

³⁴ I. Lupaș, *op. cit.*, p. 20.

³⁵ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, III, p. 95.

legiuirile „Appony” din anii 1907 (impunerea unei „dări culturale”) și 1917 (crearea așa-numitei „zone culturale”) etc. – începând cu anul 1867, în nou-înființatul stat dualist austro-ungar, autoritățile maghiare le-au interzis românilor – inclusiv pe linie didactică – toate libertățile și drepturile cu greu obținute în deceniile anterioare³⁶. Cu toate acestea, anume în pofida contextului istoric-politic total inoportun dezvoltării învățământului românesc și – prin intermediul acestuia – a cultivării sentimentului național, școala confesională ortodoxă „post-șaguniană” a cunoscut o dinamică ascendentă; iar meritele aparțin, în bună parte, arhipăstorilor Miron Romanul, Ioan Mețianu, Nicolae Popea, Miron Cristea etc.³⁷

III. Scurte considerații privitoare la învățământul teologico-pedagogic din Ardeal și Banat în secolele XIX-XX

În spațiul intracarpatic, cele dintâi forme de învățământ teologic românesc le-au constituit „cursurile de preoție” de la **Timișoara (1790-1794)**, **Sibiu (1811-1850)** și **Vârșeț (1814-1818)**, destinate pregătirii viitorilor slujitori ai sfintelor altare. Anterior, aceștia urmaseră cursurile unor „școli de normă”, funcționând, în prealabil, ca dascăli confesionali; este vorba de „preparandiile” de la **Timișoara (1779)**, **Sibiu (1786)** și **Arad (1812)**³⁸. La scurt timp au apărut însă și școlile teologice propriu-zise, atât în Ardeal, cât și în vestul țării; le vom aminti pe rând.

La **Sibiu**, din acel curs teologic inițial de doar șase luni, coordonat de dascălul Simion Jinariu și desfășurat în anexele bisericii „din groapă”, s-a dezvoltat, în 1850, Institutul teologic-pedagogic, cu durata cursurilor de un an (ridicat la trei ani de studii din 1861); încă din 1853 se înființase o secție pedagogică distinctă, pregătind viitorii dascăli confesionali din școlile șaguniene. Clădirea în care se desfășoară până astăzi cursurile s-a construit în anii 1913-1914; Institutul diecezan era dotat cu un internat corespunzător, cu o bibliotecă valoroasă și – din deceniile interbelice – cu o indispensabilă

³⁶ Vasile Popeangă, *Școala românească din Transilvania în perioada 1867-1918 și lupta sa pentru unire*, București, 1974 (in extenso); Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului (1867-1918)*, Sibiu, 1986, pp. 31-44, 134-178; Anton Drăgoescu (coord.), *Istoria României. Transilvania II. 1867-1947*, Cluj-Napoca, 1999, pp. 67-86, 101-150; Dan Berindei (coord.), *Istoria românilor VII/1. Constituirea României moderne. 1821-1878*, București, 2003, pp. 709-741 etc.

³⁷ Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, Cluj-Napoca, 2006, passim; M. Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, III, passim; Daniel Alic, *Eparhia Caransebeșului în perioada păstoririi episcopului Miron Cristea (1910-1919). Biserica și societate*, Cluj-Napoca, 2013, passim.

³⁸ I. D. Suci, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1978, passim; I. Lazăr, *op. cit.*, pp. 237-249; Anton Ilica, *Istoricul Preparandiei din Arad*, Cluj-Napoca, 2012 etc.

capelă. „Societatea de lectură” a studenților sibieni, înființată în 1868, edita foaia teologică „Musa” (1871)³⁹.

La **Arad**, din cursul inițial de preoție înființat în anul 1822, având doi ani de studii (din 1825, trei ani de studii), s-a dezvoltat, în 1876, prin contopirea cu vechea „preparandie” din localitate, Institutul teologico-pedagogic; cursurile se desfășurau într-o clădire corespunzătoare, finalizată în anul 1886. „Societatea de lectură” a studenților, înființată în 1867, edita foaia teologică „Speranța” (1869)⁴⁰.

O școală teologică similară a funcționat, din același an, 1822, și la **Vârșeț** (azi în Serbia); pentru cele două etnii conlocuitoare majoritare, românii și sârbii, s-au detașat, la scurt timp, două secții distincte; cea românească a fost mutată în toamna anului 1865, din inițiativa episcopului Ioan Popasu, la **Caransebeș**. La fel ca și în cazul celorlalte instituții de învățământ teologic amintite, și aici a luat ființă, în 1874, un Institut teologico-pedagogic cu doi ani de studii, ridicat, în 1896, la trei ani; acesta a funcționat, din 1891, într-un local nou. „Societatea de lectură” a studenților caransebeșeni, înființată în anul 1868, a editat, la rândul-i, foaia teologică „Progresul” (1868)⁴¹.

Anterioară ca timp al înființării, școala teologică unită de la **Blaj** și-a deschis porțile încă din anul 1754, funcționând în incinta mănăstirii „Sfânta Treime”; cei dintâi conducători ai acesteia au fost teologii Silvestru Caliani și Atanasie Rednic (viitor episcop), cu studii la Roma. La scurt timp, anume în anul 1760, a luat ființă și un al doilea seminar, la mănăstirea „Buna Vestire” din Blaj; din pricina greutăților financiare și a austerității mediului didactic, în anul 1781 cele două s-au contopit. Dintre profesori îi amintim pe Timotei Cipariu, Alexandru Grama, Victor Szmigelschi, Isidor Marcu, Gavril Pop etc. Alte seminarii greco-catolice au funcționat la **Gherla** (1859) și **Lugoj** (1913)⁴².

³⁹ Eusebie R. Roșca, *Monografia Institutului teologic-pedagogic „Andreian” al Arhiepiscopiei gr. or. române din Transilvania*, Sibiu, 1911; Mircea Păcurariu, *230 de ani de învățământ teologic la Sibiu, 1786-2016*, Sibiu, 2016; Nicolae Chifăr, Ioan Ovidiu Abrudan (coord.), *Vocație și dăinuire. Învățământ teologic ortodox la Sibiu. 230 de ani de istorie „în chipuri și icoane”*, Sibiu, 2016 etc.

⁴⁰ Teodor Botiș, *Istoria Școlii Normale (Preparandiei) și a Institutului teologic ortodox-român din Arad*, Arad, 1922; Pavel Vesa, *Învățământul teologic de la Arad (1822-1948)*, Deva, 2013 etc.

⁴¹ Ionel Popescu, Petru Călin, *Școala teologică din Caransebeș de-a lungul vremii*, Reșița-Caransebeș, 1998; Vasile Petrica, *Institutul teologic diecezan ortodox român Caransebeș (1865-1927). Contribuții istorice*, Caransebeș, 2005; Sorin Cosma, „Aspecte ale continuității învățământului teologic în Caransebeș”, în *Altarul Banatului*, Timișoara, an XXII (LXI), 2011, nr. 4-6, pp. 89-126 etc.

⁴² Nicolae Comșa, Teodor Seiceanu, *Dascălii Blajului, 1754-1948*, București, 1994; Zenovie Păclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, ed. a III-a, Târgu Lăpuș, 2006 etc.

În perioada interbelică, în Ardeal și în vestul țării, vechile Institute teologico-pedagogice de la **Sibiu**, **Arad** și **Caransebeș** au fost ridicate, rând pe rând, la rang de Academii teologice, cu patru ani de studii; li s-au adăugat, în această perioadă, Academii teologice de la **Oradea** (înființată în 1923, mutată între anii 1940 și 1948 la Timișoara) și **Cluj-Napoca** (înființată în anul 1924). La **Sibiu** a funcționat, sporadic, și un Seminar teologic, destinat pregătirii viitorilor preoți din parohiile rurale. De asemenea, în fiecare eparhie ființa și câte o școală de cântăreți bisericești. După 1948, în urma promulgării *Legii pentru regimul general al Cultelor*, au mai rămas în țară doar șase Seminarii teologice (București, Craiova, Buzău, Mănăstirea Neamț, Cluj-Napoca și Caransebeș) și trei Institute teologice de grad universitar (București, Sibiu și Cluj-Napoca; cel din urmă s-a desființat în 1952), întreținute exclusiv de către Biserică; excluse din sistemul de învățământ de stat, toate se aflau sub supravegherea perpetuă a organelor de Securitate. În ceea ce privește cele două institute teologice, acestea erau conduse de un rector și aveau dreptul de a acorda diplome de licență și de doctorat (cel din Sibiu abia din 1984). Seminariile monahale de la mănăstirile Agapia și Hurezi, înființate în anul 1949, s-au închis după doar un deceniu, în urma aplicării fatidicului decret antimonahal nr. 410 din 1959⁴³.

După 1989 și-au redeschis porțile toate unitățile de învățământ teologic ortodoxe de altădată; în plus, au apărut și alte instituții teologice de grad liceal și universitar noi, răspândite în toate provinciile românești (Timișoara, Pitești, Târgoviște, Baia Mare, Alba Iulia etc.). În prezent, există 36 de unități de învățământ teologic preuniversitar (Seminarii teologice și clase cu profil teologic-filologic din cadrul unor Licee), respectiv 15 unități de învățământ teologic superior (Facultăți de Teologie, Departamente de Teologie, respectiv Programe de studii teologice)⁴⁴.

În ceea ce privește *învățământul pedagogic românesc*, primele cursuri ortodoxe de profil au fost cele de la **Timișoara (1779)** și **Sibiu (1786)**; rând pe rând, s-au deschis și cele unite de la **Blaj (1784)**, **Năsăud (1837)** și **Hațeg (1854)**. Școlile pedagogice propriu-zise apar abia în secolul

⁴³ Ștefan Lupșa, *Istoria Academiei teologice ortodoxe române din Oradea. 1920-1943*, Beiuș, 1944; Alexandru Moraru, *Învățământul teologic universitar ortodox din Cluj (1924-1952)*, Cluj-Napoca, 1996; Mihai Săsăuian, *Academia de teologie ortodoxă din Arad în perioada interbelică. Contribuții la istoria învățământului teologic românesc*, Arad, 2004; Vasile Petrica, *Academia teologică ortodoxă română (1927-1948)*, Timișoara, 2014; Pavel Marcu, *Istoricul Seminarului teologic ortodox liceal „Episcop Ioan Popasu” Caransebeș (1955-2008)*, Cluj-Napoca, 2016 etc.

⁴⁴ <http://patriarhia.ro/lista-unitatilor-de-invaamant-teologic-preuniversitar-542.html>; <http://patriarhia.ro/lista-unitatilor-de-invatomant-teologic-universitar-541.html> (accesate la 10.07.2018).

al XIX-lea; este vorba de școlile ortodoxe de „normă” de la **Arad (1812)**, **Sibiu (1853)** și **Caransebeș (1874)**, respectiv de cele unite de la **Oradea (1847)**, **Blaj (1865)** și **Gherla (1869)**. La acestea se adaugă școlile de fete de la **Blaj**, **Arad** și **Beiuș**, școala de țesătorie pentru fete de la **Corbu**, respectiv școala de meserii și negustorie de la **Blaj**⁴⁵.

V. Profesori din învățământul teologic universitar românesc (secolele XIX-XX)

În intenția unei cât mai bune sistematizări, în rândurile de mai jos vor fi enumerate principalele discipline care s-au regăsit de-a lungul vremii în programele de învățământ teologic superior (ulterior academic sau universitar), dimpreună cu înșiruirea numelor dascălilor – orându-iți, deopotrivă, cronologic și pe centre teologice – care le-au predat:

Vechiul Testament: Aurel Crăciunescu, Nicolae Neaga, Dumitru Abrudan (*Sibiu*), Gheorghe Popovici (*Arad*), Mircea Chialda (*Caransebeș*) etc.

Noul Testament: Nicolae Colan, Grigorie Marcu, Vasile Mihoc (*Sibiu*), Liviu Munteanu (*Cluj-Napoca*), Andrei Magieru (*Oradea*), Iustin Suciu, Petru Deheleanu (*Arad*), Iuliu Iosif Olariu, Dimitrie Cioloca (*Caransebeș*) etc.

Istoria Bisericească Universală: Ilie Beleuță, Milan Șesan, Aurel Jivi (*Sibiu*), Gheorghe Stănescu (*Cluj-Napoca*) etc.

Istoria Bisericii Ortodoxe Române: Ioan Crișan, Ioan Lupaș, Silviu Dragomir, Sofron Vlad, Mircea Păcurariu (*Sibiu*), Ștefan Lupșa (*Oradea*), Vasile Mangra, Gheorghe Ciuhandu, Teodor Botiș, Gheorghe Lițiu (*Arad*), Ilie Minea, Gheorghe Cotoșman (*Caransebeș*) etc.

Bizantinologie: Teodor Bodogae (*Sibiu*), Vasile V. Muntean (*Timișoara – Caransebeș*).

Patrologie: Constantin Voicu (*Sibiu*) etc.

Dogmatică: Nicolae Bălan, Nicolae Popovici, Ioan Ică (*Sibiu*), Isidor Todoran (*Cluj-Napoca*), Vasile Lăzărescu, Ioan Petreună (*Oradea*), Ilarion V. Felea (*Arad*), Vasile Loichița, Zeno Munteanu (*Caransebeș*) etc.

Istoria religiilor: Ioan Glăjar (*Sibiu*) etc.

Morală: Nicolae Mladin, Ioan Zăgrean, Ilie Moldovan (*Sibiu*), Ioan Pașca (*Cluj-Napoca*), Gheorghe Dragomir (*Caransebeș*), Sorin Cosma (*Timișoara – Caransebeș*) etc.

Îndrumări Misionare: Corneliu Sârbu (*Sibiu*) etc.

⁴⁵ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, III, passim.

Pedagogie: Daniil Popovici-Barcianu, Petru Șpan, Pavel Roșca, Nicolae Terchilă (*Sibiu*), Roman Ciorogariu (*Arad*), Ștefan Velovan (*Caransebeș*) etc.

Drept canonic: Iorgu Ivan, Ioan Floca (*Sibiu*), Lazăr Iacob (*Oradea*), Nicolae Popovici (*Arad*) etc.

Liturgică: Spiridon Cândea, Alexandru Moisiu, Laurențiu Streza (*Sibiu*), Nicolae Balca (*Cluj-Napoca*), Romul Nestor (*Arad*) etc.

Catehetică - Omiletică: Dumitru Belu, Dumitru Călugăr, Sebastian Șebu (*Sibiu*), Andrei Buzdug (*Cluj-Napoca*), Petru Procopovici (*Oradea*), Simion Șiclovan (*Arad*), Petru Barbu (*Caransebeș*) etc.

Muzică: Dimitrie Cunțan, George Dima, Timotei Popovici, Gheorghe Șoima, Ioan Popescu (*Sibiu*), Ioan Vidu, Trifon Lugojan (*Arad*), George Petrescu, Antoniu Sequens (*Caransebeș*) etc.⁴⁶

VI. Considerații finale

Componente esențiale ale formării creștine, atât învățământul teologic, cât și cel pedagogic românesc, își au începuturile, așa cum s-a arătat, în cursul secolului al XIX-lea, deși, coborând pe firul vremii, se constată și anterior inițiative de acest fel, de pregătire a viitorilor preoți și dascăli ai Bisericii, în toate cele trei mari provincii istorice românești. Ca atare, rând pe rând, atât înaintea Revoluției de la 1848-1849, cât și în deceniile care au urmat, și-au deschis porțile, în Ardeal și în părțile de vest ale țării, institutele amintite, mixte din punctul de vedere al finalității cursurilor, prin componenta lor teologico-pedagogică. Pe de altă parte, așa cum s-a arătat, înseși cursurile primelor școli elementare s-au desfășurat, la începuturile lor, după o cunoscută expresie a vremii, „în tindele bisericilor”; cum tot astfel, învățământul primar românesc, confesional prin definiție, a rămas tot sub coordonarea și în grija Bisericii.

⁴⁶ Idem, *Dicționarul teologilor români*, ed. a III-a, Sibiu, 2014, passim.

POLITICA RELIGIOASĂ A ÎMPĂRATULUI HERACLIE (610-641) FAȚĂ DE IUDEI: PREMISE, RECEPTARE ȘI CONSECINȚE

de Conf. Univ. Dr. **Remus Mihai FERARU**

Abstract: Our study sets out to discuss the religious policy of Emperor Heraclius (610-641) in regards to Hebrews. Before the relic of the Holy Cross was reinstalled in Jerusalem (31 March 630), Emperor Heraclius's relations with the Hebrews do not seem to be tense. Starting with 630, Heraclius retaliates against the Hebrews as a punishment for their collaboration with the Persians, as well as for their involvement in the massacre of Christians when Jerusalem was conquered by the Persians (614). The Emperor issued an edict for the forced conversion of Hebrews to Christianity. The scope of this edict covered the entire Byzantine Empire, but it was only enforced in Cartagena (May 31, 632). Saint Maximus the Confessor condemns Heraclius's decision to forcibly convert Cartagena Hebrews to Christianity. Heraclius's decree was contested among the Hebrews. Their forced christening caused their migration to Persia. Also, Heraclius's anti-Hebrew policy determined them to facilitate the Arab expansion in Byzantine territories.

Keywords: religious policy, Emperor Heraclius, Jews, conversion, baptism

Ultimii doi ani ai domniei împăratului Phocas (602-610) sunt marcați de recrudescența conflictelor dintre creștini și evrei; aceste conflicte sporesc în intensitate pe fondul expansiunii persane asupra Bizanțului. Împăratul Phocas dezlănțuie o serie de persecuții sângeroase împotriva monofiziților și evreilor din Siria, Palestina și Egipt; aceste prigoane urmau să fie direct responsabile de prăbușirea stăpânirii bizantine, în provinciile răsăritene ale Imperiului, sub loviturile perșilor. Invazia persană în Orientul bizantin a exacerbât ura seculară dintre creștiniși evrei; aceștia din urmă fuseseră acuzați că le-ar fi acordat ajutor perșilor, pe care îi considerau drept eliberatorii lor de sub jugul bizantinilor.

În 610, evreii din Antiohia s-au răzvrătit împotriva creștinilor; ei l-au ucis pe patriarhul calcedonian Anastasie al II-lea (598-610)¹ și pe câțiva notabili ai orașului. Revolta iudaică a fost reprimată cu cruzime de către

¹ Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, (București: Ed. Lidia, 2003), p. 44 (s.v. *Anastasie II de Antiohia*).

Bonosus, comitele Orientului; mulți iudei au fost uciși, iar cei care scăpaseră de la moarte au fost mutilați sau expulzați din Antiohia². Revolta iudeilor s-a împletit cu o serie de conflicte civile, izbucnite atât în Antiohia cât și în întregul Orient, ai căror protagoniști fuseseră membrii demelor locale (Verzii și Albaștrii)³. Fără îndoială că evreii fuseseră implicați în aceste conflicte fie ca actori, fie ca victime. Starea de anarhie care domnea în Imperiu vestea un iminent război civil⁴.

Situația critică în care se găsea statul bizantin a coincis cu urcarea pe tron a împăratului Heraclie (610-641). El s-a dovedit a fi cel mai eminent dintre suveranii bizantini care vor ocupa tronul Bizanțului după moartea lui Iustinian I. Noul împărat a preluat o „grea moștenire” de la predecesorul său, Phocas. Pentru a scoate Imperiul din criză, Heraclie a inițiat un amplu program de reforme care a fost desăvârșit de către succesorii săi⁵. Biserica a jucat un rol important în politica reformatoare promovată de către Heraclie, constituind unul dintre pilonii pe care s-a sprijinit puterea imperială. Încă de la începutul domniei sale, împăratul Heraclie s-a confruntat pe plan religios cu conflictele, adesea sângeroase, care îi opuneau pe creștinii și evreii din provinciile răsăritene ale Bizanțului. Evreii s-au răzvrătit profitând de conflictele izbucnite în multe orașe din Orient, între demele Verziilor și Albaștrilor. Studiul nostru își propune să prezinte, pe baza analizei izvoarelor literare, măsurile propuse și adoptate de către împăratul Heraclie pentru aplanarea disputelor dintre creștini și evrei, precum și modul în care acestea au fost percepute atât de către Biserică cât și de comunitățile iudaice.

² Sfântul Teofan Mărturisitorul, *Cronografia*, traducere din limba greacă, studiu introductiv și note de Mihai Țipău, (București: Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2012), 7.21.1.1.1.9., p. 295, (în continuare citată *Cronografia*); Michel le Syrien, *Chronique*, vol. II, éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, (Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1901), X, 25, p. 379, (în continuare citată *Chronique*); vezi și Jean, évêque de Nikiou, “Chronique,” în *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, XXIV, 1^{re} partie, texte éthiopien publié et traduit par H. Zotenberg, (Paris: Imprimerie Nationale, 1883), CV, p. 420 (în continuare citată *Chronique*); “Chronicon Paschale”, vol. I, ed. Ludovicus Dindorfius, în *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 11-12, (Bonn: 1832), p. 699.

³ Sfântul Teofan Mărturisitorul, *Cronografia*, 7.21.1.1.1.9., p. 296; Michel le Syrien, *Chronique*, vol. II, X, 25, pp. 378-379; Jean, évêque de Nikiou, *Chronique*, CIV-CV, pp. 419-420; vezi și *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des slaves dans les Balkans*, vol. I, ed. Paul Lemerle, (Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1979-1981), I, 10, cap. 81-82, p. 112.

⁴ Pentru precizarea circumstanțelor politico-religioase în care s-au declanșat răzmerița iudeilor din Antiohia și conflictele civile din Orientul bizantin (Siria, Palestina, Egipt, Mesopotamia) vezi Gilbert Dagron, “Introduction historique. Entre histoire et apocalypse,” în *Juifs et Chrétiens en Orient byzantin*, ed. Gilbert Dagron, Vincent Déroche, (Paris: Association des amis du Centre d’histoire et civilisation de Byzance, 2010), pp. 19-22.

⁵ Georgije Ostrogorski, *Histoire de l’État byzantin*, (Paris: Payot, 1996), 121-124; Jean Meyendorff, *Unité de l’Empire et divisions des Chrétiens. L’Église de 450 à 680*, traduction de l’anglais par Françoise Lhoest revue par l’auteur, (Paris: Les Éditions du Cerf, 1993), p. 353.

1. Relațiile între creștini și evrei între 614 și 630

În Orient, Imperiul Persan a rămas cea mai iminentă primejdie pentru Bizanț. Între 611 și 613, trupele persane au cucerit principalele orașe siriene: Antiohia, Emessa și Damasc. După ce au pus stăpânire pe Siria, perșii au pătruns în Palestina care a fost ocupată în scurt timp cu concursul comunităților iudaice.

Iudeii au perceput invazia persană „ca preludiul sosirii lui Mesia, cât și ca un prilej de revanșă în fața «Romanilor»”⁶. Pe măsură ce cucerirea persană avansează, iudeii sunt suspectați de colaborare cu dușmanul și se află în centrul tulburărilor care se propagă în toate cetățile; ei profită de invazia perșilor pentru a-și regla conturile cu populația creștină. Astfel, iudeii din Ptolemaïs (azi Acra, Israel) incendiază bisericile creștine și îi masacrează pe creștinii din cetate; totodată, ei le propun prizonierilor creștini salvarea vieții în schimbul convertirii lor la iudaism⁷.

Nicăieri complicitatea iudeilor cu cuceritorii perși nu a fost mai evidentă și mai simbolică decât la Ierusalim, în anul 614, cu ocazia asedierii „Cetății Sfinte” de către perși. Patriarhul Zaharia al Ierusalimului a condus rezistența împotriva asediatorilor. Potrivit informațiilor furnizate de izvoarele literare, iudeii susțin propunerea lui Zaharia de predare imediată și fără luptă a Ierusalimului în mâinile perșilor. După cucerirea „Orașului Sfânt”, iudeii devin principalii aliați ai perșilor care le îngăduie să jefuiască și să distrugă numeroase biserici creștine, să-i masacreze pe creștini și să-i oblige să se convertească la iudaism⁸. Un mare număr de locuitori ai Ierusalimului, printre care se află și patriarhul însuși, sunt luați prizonieri. Relicva Sfintei Cruci cade în mâinile cuceritorilor și va fi dusă la Ctesiphon ca pradă de război: „Iar pe Zaharia, patriarhul Ierusalimului, precum și crucea cea dătătoare de viață⁹ și mulți prizonieri, [n.n. perșii] i-au luat și i-au dus în Persia.”¹⁰ Iudeii profită din plin de această conjunctură favorabilă. Ei practică un prozelitism agresiv printre creștinii care nu mai beneficiază de

⁶ Gilbert Dagron, Pierre Riché, André Vauchez (coord.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, vol. IV: *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, (Paris: Desclée, 1993), p. 13 (în continuare citată *Évêques, moines et empereurs*).

⁷ “Doctrina Jacobi nuper baptizati”, édition et traduction par Vincent Déroche, în *Juifs et Chrétiens en Orient byzantin*, ed. Gilbert Dagron, Vincent Déroche, (Paris: Association des amis du Centre d’histoire et civilisation de Byzance, 2010), IV, 5, pp. 180-181, 241.

⁸ Dagron, Riché, Vauchez (coord.), *Évêques, moines et empereurs*, pp. 17-18; Sfântul Teofan Mărturisitorul, (*Cronografia*, 5.26.6.6.6., p. 299), ne relatează că iudeii au răscumpărat 90.000 de prizonieri creștini cu scopul de a-i ucide. Considerăm că informația furnizată de către Teofan trebuie preluată cu reținere, ținând seama de polemica antiiudaică care impregnează sursele creștine care relatează evenimentele petrecute în prima jumătate a secolului al VII-lea.

⁹ Este vorba despre relicva Sfintei Cruci pe care a fost răstignit Iisus Hristos.

¹⁰ Sfântul Teofan Mărturisitorul, *Cronografia*, 5.26.6.6.6., p. 299; Michel le Syrien, *Chronique*, vol. II, XI, 1, p. 400.

protecția autorităților statului¹¹. Totodată, se pare că iudeii au încercat să profite de cucerirea persană pentru a-și reface unitatea lor politică. Potrivit lui Eutihie din Alexandria, evreii din orașul Tyr ar fi pus la cale cucerirea Ierusalimului și alungarea creștinilor din “Cetatea Sfântă.” Însă planul lor a fost dejucat de autoritățile locale¹².

La scurt timp după cucerirea Ierusalimului (614) relațiile dintre perși și iudei s-au deteriorat brusc; iudeii au fost expulzați din “Orașul Sfânt”. În schimb, s-a instaurat o strânsă colaborare între perși și creștini. Acest fapt s-a datorat fie exceselor comise de evrei după cucerirea Ierusalimului de perși, fie, cel mai probabil, intenției perșilor de a obține sprijinul creștinilor pentru a-și impune autoritatea asupra Palestinei. În acest sens, scrisoarea patriarhului Modestus – înlocuitorul lui Zaharia pe scaunul patriarhal al Ierusalimului – adresată catholicos-ului armean Komitas (617-625) evocă „mila lui Dumnezeu care i-a schimbat pe dușmanii de ieri în aliați (adică pe perși) și a îngăduit ca evreii ... care au ars Ierusalimul să fie alungați” din „Cetatea Sfântă”¹³.

2. Împăratul Heraclie și iudeii

În toamna anului 622, împăratul Heraclie declanșează ofensiva militară împotriva perșilor. Pe măsură ce recucerește teritoriile și orașele care fuseseră ocupate de perși, Heraclie pune în aplicare o politică menită să refacă unitatea politică a Imperiului și să elimine sciziunile religioase de care profitaseră sasanizii. Politica împăratului îi vizează în special pe monofiziți și pe iudei.

Izvoarele literare nu ne furnizează informații concrete cu privire la politica religioasă a lui Heraclie față de iudei între 614 și 630. În orice caz, înainte de reinstalarea relievei Sfintei Cruci la Ierusalim (31 martie 630), relațiile împăratului cu iudeii nu par să fi fost tensionate. Istoricul Agapius de Maboûg relatează că Heraclie i-a poruncit fratelui său Teodor, care recucerise Edessa (628), să nu-i masacreze pe evrei, deși acești apactizaseră cu perșii împotriva creștinilor¹⁴.

În 630, în timp ce se îndrepta spre Ierusalim, ducând cu sine lemnul Sfintei Cruci, Heraclie a poposit la Tiberias; aici împăratul a fost întâmpinat de

¹¹ Gilbert Dagron, “Judaïsme,” in *Juifs et Chrétiens en Orient byzantin*, ed. Gilbert Dagron, Vincent Déroche, (Paris: Association des amis du Centre d’histoire et civilisation de Byzance, 2010), pp. 372-373, 375.

¹² Eutychius, *Annales*, în „Patrologia Graeca; Patrologia e cursus completus, series graeca” 111, ed. Jacques-Paul Migne, (Paris: 1863), col. 1084-1085 (în continuare abreviată PG); vezi și Dagron, “Introduction historique”, pp. 24-25.

¹³ Pseudo-Sébéos, *Histoire d’Héraclius*, 24-25, trad. Macler, p. 69-73, *apud* Dagron, *Introduction historique*, p. 26, nota 43.

¹⁴ Dagron, “Introduction historique”, p. 28; vezi și, Michel le Syrien, *Chronique*, vol. II, XI, 3, p. 410.

către un notabil iudeu, pe nume Beniamin; creștinii i s-au plăns lui Heraclie că Beniamin îi prigonise. Pentru a nu încălca regulile ospitalității, Heraclie nu l-a pedepsit pe Beniamin; mai mult, el l-a convins pe acesta să primească botezul creștin. Beniamin a fost botezat în casa unui creștin, Eustatie din Neapolis, care, la rândul său, îi oferise ospitalitate împăratului: „Îna est an, la venirea primăverii, împăratul a plecat din orașul împărătesc și a mers la Ierusalim, ducând cinstita și de viață datătoarea Cruce, pentru a aduce mulțumire lui Dumnezeu. Ajungând în Tiberias, creștinii l-au acuzat pe un om pe nume Veniamin că îi oprimă. Acesta era foarte avut și l-a întâmpinat pe împărat și pe armata sa. Iar împăratul l-a mustrat pe acesta, spunând: «Din ce cauză îi oprimi pe creștini?» Iar el a spus: «Pentru că sunt dușmani ai credinței mele». Căci el era iudeu. Atunci împăratul, povățuindu-l și convingându-l, l-a botezat în casa lui Eustatie Neapolitanul, care era creștin și îl întâmpinase și el pe împărat»¹⁵.

În ciuda faptului că Teofan Mărturisitorul evidențiază atitudinea împăciuitoare și tolerantă a lui Heraclie față de evreul Beniamin, înclinăm să credem că împăratul l-a forțat pe acesta din urmă să se convertească la creștinism¹⁶. Potrivit lui Eutihie¹⁷, în timp ce încă se afla în Tiberias, Heracliea primit o delegație a evreilor din Galileea care i-a solicitat acordarea amnistiei pentru iudei. Împăratul a emis un document scris care le garanta evreilor protecția¹⁸.

După sărbătorile triumfale celebrate la Ierusalim, care au marcat reinstalarea Sfintei Cruci în „Cetatea Sfântă”, împăratul Heraclie și-a schimbat radical atitudinea față de iudei. El a declanșat represalii împotriva evreilor, drept pedeapsă pentru colaborarea acestora cu perșii cât și pentru implicarea lor în masacrarea creștinilor cu ocazia cuceririi Ierusalimului (614)¹⁹. În ciuda promisiunii făcute reprezentanților iudeilor la Tiberias, împăratul ar fi poruncit să fie masacrați toți iudeii din jurul Ierusalimului și din Galileea. Potrivit lui Eutihie, Heraclie ar fi fost cuprins de remușcări, deoarece își încălcase promisiunea pe care le-o făcuse evreilor la Tiberias; pentru a-și răscumpăra sperjurul, împăratul a instituit o sărbătoare specială însoțită de post și rugăciune, care, potrivit aceluiași Eutihie, era celebrată în Biserica

¹⁵ Sfântul Teofan Mărturisitorul, *Cronografia*, 19.1.20.20.10, 320-321.

¹⁶ Dagron, „Introduction historique”, p. 28; vezi și L. Bréhier, R. Aigrain, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. V: *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757)*, (Paris: Bloud et Gay, 1938), pp. 108-109, (în continuare citată *Grégoire le Grand*).

¹⁷ Eutihie (877-940) a fost patriarh melkit al Alexandriei (22 ian. 935 - 11 mai 940), vezi Sidney H. Griffith, s.v. „Eutychios of Alexandria”, în *The Oxford Dictionary of Byzantium* vol. 2, ed. Alexander P. Kazhdan, et al., (New York, Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 760.

¹⁸ Eutychius, *Annales*, în PG, col. 1089-1090.

¹⁹ Sfântul Teofan Mărturisitorul, *Cronografia*, 5.26.6.6.6., p. 299.

melkită din Egipt, încă din epoca sa²⁰. Teofan Mărturisitorul ne relatează că Heraclie i-a expulzat pe evreii din Ierusalim, interzicându-le să se apropie la mai puțin de trei mii de oraș: „... [împăratul] i-a scos pe evrei din orașul cel sfânt, poruncind ca aceștia să nu aibă dreptul să se apropie la [mai mult de] trei mii de el”²¹.

3. Edictul lui Heraclie de convertire forțată a iudeilor la creștinism

În viziunea lui Heraclie, primejdia pe care o reprezentau evreii pentru Imperiu trebuia să dispară din momentul în care aceștia îmbrățișau creștinismul; doar așa s-ar putea explica decizia împăratului de a decreta botezul forțat al tuturor evreilor din Imperiu, consemnată de către izvoarele literare. Decizia de a-i boteza pe evrei a fost anunțată de către Heraclie, foarte probabil, încă din 630 după reinstalarea Sfintei Cruci în Ierusalim²².

Deși Heraclie a decretat botezul forțat al tuturor evreilor din Imperiu, punerea în aplicare a decretului său nu este atestată decât la Cartagina; aici, potrivit afirmațiilor Sfântului Maxim Mărturisitorul, prefectul Africii, Gheorghe a pus în aplicare decretul imperial; astfel, câteva zeci de mii iudei au fost botezați în ziua Rusaliilor (31 mai 632): „Binecuvântatul rob al lui Dumnezeu și preailustrul prefect [Gheorghe] al celor de aici [Cartagina], revenind din împărăteasa cetăților [Constantinopol], i-a făcut creștini pe toți iudeii și samarinienii [veniți aici] din toată Africa, autohtoni cât și străini, la porunca prea-evlavioșilor noștri împărați [Heraclie și fiul său, Heraclie Constantin], împreună cu femeile, copiii și servitorii lor; ei au fost duși cu forța la preasfântul botez – în total mai multe zeci de mii de suflete – în ziua Sfintei Cincizecimi a anului al cincilea al indicției / indiciunii de față [632]. Aud însă că aceasta s-a făcut în tot imperiul romanilor, lucru pentru care am fost cuprins de groază și spaimă și pentru care tremur”²³.

²⁰ Eutychius, *Annales* în PG, 111, col. 1089-1090; vezi și Bréhier, Aigrain, *Grégoire le Grand*, p. 109.

²¹ Sfântul Teofan Mărturisitorul, *Cronografia*, 19.1.20.20.10, 321.

²² Dagron, „Introduction historique”, p. 31.

²³ Robert Devreesse, „La fin inédite d’une lettre de saint Maxime: une baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage, en 632,” *Revue des Sciences Religieuses*, nr. 17/1, (1937): 34-35: “Ο εὐλογημένος δοῦλος τοῦ Θεοῦ τῶν ἐνταῦθα πανευφημος ἑπαρχος, ἐπανελθὼν ἀπὸ τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων, πάντας τοὺς κατὰ πᾶσαν τὴν Ἀφρικὴν Ἰουδαίους καὶ Σαμαρείτας αὐτὸ χθονάς τε καὶ ἐπὶ λυδας κατὰ κέλευσιν τῶν εὐσεβεστάτων ἡμῶν βασιλέων πεποίηκε Χριστιανούς σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις καὶ οἰκέταις εἰς πολλὰς ψυχῶν μυριάδας συντεινούσας προσαχθέντας τῷ παναγίῳ βαπτίσματι ἡμέρα τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς τῆς ἐνεστώσης πέμπτῃς ἐπινεμήσεως. Ἀκούω δὲ τοῦτο γεγενῆσθαι κατὰ πᾶσαν τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν”; vezi și, Dagron „Introduction historique”, p. 31.

Decretul îi vizează atât pe evreii și samarinenii autohtoni, cât și pe cei străini, care emigraseră la Cartagina din toată Africa, dar și din Orientul bizantin.

Botezul săvârșit prin constrângere constituie subiectul lucrării *Doctrina Jacobi nuper baptizati* (*Învățătura lui Iacob noul botezat*), scrisă în anul 640 de către un creștin anonim din Palestina.²⁴ *Doctrina Jacobi* ne informează că împăratul Heraclie a decretat botezul forțat al tuturor iudeilor din Cartagina, fără nicio excepție. Decretul imperial a fost pus în aplicare cu rigoare de către Gheorghe, prefectul Africii²⁵.

Nu întâmplător, edictul lui Heraclie a fost pus în aplicare la Cartagina. În deceniile trei și patru ale secolului al VII-lea, Cartagina era un oraș prosper din punct de vedere economic. De asemenea, aici exista o puternică comunitate iudaică. Așa se explică faptul că metropola africană devenise un loc de refugiu al evreilor din întregul Orient, care emigraseră aici pentru a scăpa de persecuții²⁶. Or, tocmai Cartagina, este orașul unde decizia de convertire forțată la creștinism – valabilă de altfel pentru întregul Imperiu – a fost pusă în aplicare cu cea mai mare strictețe. Astfel, iudeii au fost prinși aici ca într-o capcană²⁷.

Fără îndoială că decizia lui Heraclie de convertire forțată a iudeilor la creștinism s-a datorat colaboraționismului acestora cu perșii, în perioada ocupației persane a provinciilor răsăritene ale Bizanțului. Botezul săvârșit prin constrângere era o replică dură dată evreilor, ca răspuns la trauma pe care cucerirea Ierusalimului o provocase lumii creștine.

4. Poziția Bisericii față de botezul forțat al iudeilor

Decizia lui Heraclie de a-i converti cu forța pe evrei a întâmpinat o opoziție surdă din partea Bisericii. Izvoarele literare nu înregistrează nici un demers al Bisericii de a pune în aplicare edictul lui Heraclie.

Sfântul Maxim Mărturisitorul este singurul teolog care a avut curajul să condamne această măsură controversată a împăratului. El a fost martorul ocular al politicii antiiudaice promovată de basileul bizantin. În 31 mai 632 – pe când se afla în Cartagina – Sfântul Maxim a asistat la botezul forțat al

²⁴ *Doctrina Jacobi* se încadrează în genul literar al polemicii antiiudaice, care cunoaște o nouă etapă de înflorire în secolele VII-VIII, vezi Gilbert Dagron, „Commentaire. I. Le scénario et se sancrages historiques” în *Juifs et Chrétiens en Orient byzantin*, ed. Gilbert Dagron, Vincent Déroche, (Paris: Association des amis du Centre d’histoire et civilisation de Byzance, 2010), 230, 247; vezi și Dagron, Riché, Vauchez (coord.), *Évêques, moines et empereurs*, p. 74.

²⁵ *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, ed. and trans. V. Déroche, I, 2, pp. 70-71.

²⁶ Din *Doctrina Jacobi* aflăm că evreii care se refugiaseră la Cartagina proveneau din Constantinopol, Ptolemaïs (Acra), Sykamina și Cezareea Palestinei see Dagron, „Commentaire. I.”, p. 245.

²⁷ Dagron, „Introduction historique”, p. 32.

iudeilor decretat de către Heraclie. Într-o scrisoare adresată egumenului Ioan de Cyzic, Maxim ne relatează acest grav eveniment care l-a indignat profund. În opinia lui, convertirea forțată la creștinism a iudeilor are consecințe nefaste atât pentru cei care sunt botezați cât și pentru dreapta credință. Sfântul Maxim consideră că o convertire forțată lezează libertatea persoanei în cauză, în lipsa unei adeziuni voluntare a acesteia la o credință. Pe de o parte, acest tip de convertire ar putea provoca pierderea definitivă a evreilor nesinceri, rămași fideli, pe ascuns, iudaismului sau dispuși să revină la vechea lor religie. Pe de altă parte, ceea ce este mai grav, iudeii constrânși să se boteze nu-și vor manifesta nici cel mai mic respect față de noua religie. Astfel, ei vor putea să profaneze nestingheriți tainele Bisericii și să comită sacrilegii, ceea ce ar fi un exemplu negativ pentru ceilalți credincioși²⁸. Maxim își exprimă dezacordul total față de decizia lui Heraclie de convertire forțată la creștinism a evreilor din Cartagina, care va contribui din interior la subminarea unității religioase a Imperiului. În consecință, Sfântul Maxim consideră botezul forțat al evreilor drept preludiul apostaziei generale și al sfârșitului lumii; el îl plasează într-un scenariu apocaliptic, asimilându-l cu venirea lui Antihrist²⁹; privită din această perspectivă, convertirea evreilor este comparabilă cu invazia persană și mai ales cu expansiunea arabă³⁰.

În opinia lui Maxim, convertirea iudeilor nu reprezintă nimic altceva decât „un amestec” care va păta puritatea dreptei credinței. Prin imaginea subiacentă a alterării credinței, rigoarea dogmatică a Sfântului Maxim Mărturisorul capătă, în realitate, o accentuată nuanță de antisemitism. Este semnificativ faptul că, pentru a discredita compromisul pe care puterea imperială l-a făcut cu monofiziții – prin conceperea deliberată a monotelismului – pentru a-i readuce pe aceștia în Biserica imperială, Maxim evocă exemplul iudeilor, împotriva cărora el nu concepe decât o luptă fără milă: „Fiindcă mâine iudeii cei cu nume rău vor zice și ei: « Să facem și noi pace și unire între noi prin ,economie’, să suprimăm noi circumcizia iar voi Botezul, și nu ne vom mai război unii cu alții!»”³¹. În acest pasaj, Sfântul

²⁸ *Sfântul Maxim Mărturisorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” - actele procesului - documentele exilului*, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2004), pp. 51-52 (în continuare citată *Sfântul Maxim și tovarășii săi*); Devreesse, „La fin inédite”, pp. 34-35.

²⁹ *Sfântul Maxim și tovarășii săi*, p. 53; vezi și, Maxime le Confesseur, *Lettres*, XIV, traduction et notes par Emmanuel Ponsoye, (310), p. 167.

³⁰ Dagron, „Introduction historique”, p. 37, 40.

³¹ *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, edited and translated by Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford Early Christian Texts (Oxford: Oxford University Press, 2002), cap. 4, p. 57: “Αὐριον γὰρ καὶ οἱ δυσώνυμοι Ἰουδαῖοι λέγουσιν· Οἰκονομήσω μὲν τὴν πρὸς ἀλλήλους εἰρήνην, καὶ ἐνωθῶμεν, καὶ περιέλωμεν ἡμεῖς μὲν τὴν περιτομήν, καὶ ὑμεῖς τὸ βάπτισμα, καὶ μηκέτι ἀλλήλους πολεμήσωμεν.”

Maxim face o vagă aluzie la politica antisemită a împăratului Heraclie pe care o condamnă în scrisorile sale³².

5. Receptarea politicii antiiudaice a lui Heraclie de către comunitățile iudaice

Botezul forțat al iudeilor decretat de către Heraclie va contribui la sporirea aversiunii și urii acestora față de bizantini. Lucrarea *Doctrina Jacobi super baptizati* ne transmite reacțiile iudeilor față de politica antiiudaică a lui Heraclie. Întreaga comunitate iudaică din Cartagina este cuprinsă de o spaimă teribilă. Iudeii protestează în tăcere; ei se adună pe ascuns în locuri izolate, manifestându-și dezacordul și profunda indignare față de convertirea forțată la creștinism.³³ Iudeii se tem ca nu cumva creștinii să-i denunțe autorităților locale datorită refuzului lor de a se converti la dreapta credință³⁴. Ei suferă o veritabilă criză de identitate; cel puțin asta se înțelege din afirmația lui Iacob, un iudeu proaspăt convertit la dreapta credință: „De când am fost botezat, n-am încetat zi și noapte, [petrecând] în lacrimi, gemete și post, să cercetez *Legea și profeții* în limba greacă, împrumutând *cărți sfinte ale Bisericii* de la prietenii creștini dintr-o mănăstire din Cartagina și căutam să aflu dacă nu cumva eram în rătăcire, odată ce am fost botezat și am devenit creștin”³⁵.

La rândul lor, iudeii din Cezareea Palestinei exaltaseră de bucurie la aflarea veștii înfrângerii suferite de către Sergius, guvernatorul Palestinei și a morții acestuia din urmă în bătălia cu arabii³⁶ care avusese loc în apropierea orașului: „Când [i.e. Sergius] *Kandidatos*³⁷ fu ucis de către sarazini, eu eram în Cezareea ... se spunea: *Kandidatos* [i.e. Sergius] a fost ucis! Iar noi, evreii, eram cuprinși de o mare bucurie. Se spunea că Profetul a apărut, venind cu sarazinii, și că acesta prevestea venirea lui Hristos Unsul care urma să sosească.”³⁸

³² Dagron, “Introduction historique”, p. 38.

³³ *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, I, 4, p. 74; III, 2, p. 152.

³⁴ *Ibidem*, I, 43, p. 135; II, 5, p. 145.

³⁵ *Ibidem*, I, 7, 77: „Εξ ὅτε δὲ ἐβαπτίσθην νυκτὸς καὶ ἡμέρας μετὰ δακρύων καὶ κλαυθμοῦ καὶ νηστείας οὐκ ἐπαυσάμην ψηλαφῶν τὸν νόμον καὶ τοὺς προφῆτας τῇ ἑλληνίδι γλώσσῃ, ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας χρώμενος βιβλία διὰ φίλων Χριστιανῶν ἀπὸ ἐνὸς μοναστηρίου ἐν Καρθαγένῃ, ζητῶν μήπως ἐπλανήθην βαπτισθεὶς καὶ γενόμενος χριστιανός”.

³⁶ Această bătălie a avut loc în anul 633 și a facilitat în mod considerabil cucerirea Palestinei de către arabi; în acest sens vezi și Sfântul Teofan Mărturisitorul, *Cronografia*, Anii lumii 6124, p. 327.

³⁷ Cf. gr. *κανδιδάτος* – *an officer*, vezi E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A.D. 1100)*, (Cambridge, Harvard University Press), 1914, p. 626.

³⁸ *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, V, 16, p. 209: „Ὅτε γὰρ ἐσφάγη ὁ <Σέργιος> Κανδιδάτος ὑπὸ τῶν Σαρακηνῶν, εἰς Καισάρειαν ἤμην ... καὶ λέγουσιν· Ὁ Κανδιδάτος ἐσφάγη. Καὶ ἔσχαμενοι Ἰουδαῖοι χαρὰν μεγάλην. Καὶ λέγουσιν ὅτι ὁ προφῆτης ἀνέφαν ἔρχόμενος μετὰ τῶν Σαρακηνῶν καὶ κηρύσσει τὴν ἔλευσιν τοῦ ἐρχομένου Ἑλλημιμένου καὶ Χριστοῦ.”

Fragmentul citat mai sus consemnează apariția unui nou profet printre arabi care nu poate fi decât însuși Mahomed. Iudeii îl percep pe Mahomed ca pe un precursor al lui Mesia care urma să sosească și să-i elibereze pe iudei de sub jugul bizantin³⁹.

6. Consecințele politicii antiiudaice a lui Heraclie

Botezul forțat al iudeilor decretat de către Heraclie a provocat emigrarea acestora. Iudeii au încercat astfel să scape de convertirea forțată și de persecuții. În acest sens, cronicarul Mihail Sirianul relatează că: „În această epocă, împăratul a poruncit ca toți iudeii care se găseau în toate teritoriile romanilor să devină creștini. Din acest motiv, iudeii au fugit din ținuturile romanilor. Ei au venit mai întâi la Edessa; după ce au fost iarăși agresați în acest loc, ei au fugit în Persia. Un mare număr dintre aceștia au primit botezul și au devenit creștini”⁴⁰.

Violențele aplicate iudeilor la Ierusalim și în Palestina încă din 630, la care se adaugă botezul forțat al acestora decretat de către Heraclie au determinat o emigrare masivă a iudeilor la Edessa, în Persia⁴¹, Arabia⁴² sau Egipt⁴³.

Totodată, politica antiiudaică a lui Heraclie i-a determinat pe iudei să faciliteze expansiunea arabă în teritoriile bizantine. Arabii erau percepuți de către iudei drept eliberatorii lor de sub robia bizantinilor. Cel puțin la începutul cuceririi arabe, ne putem gândi la o complicitate și chiar la o alianță reală între iudei și arabi, la care face aluzie Maxim Mărturisitorul. În opinia Sfântului Maxim, arabii sunt principalii aliați ai iudeilor într-un vast plan de subminare a creștinismului⁴⁴. La rândul său, Teofan Mărturisitorul evocă în repetate rânduri complicitatea și colaborarea iudeilor cu cuceritorii arabi în detrimentul creștinilor. Teofan ne relatează că un iudeu a cumpărat

³⁹ V. Déroche, *Commentaire II. Les intentions de l'auteur*, în *Juifs et Chrétiens en Orient byzantin*, ed. Gilbert Dagron, Vincent Déroche, (Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010), pp. 264-265.

⁴⁰ Michel Le Syrien, *Chronique*, vol. II, XI, 4, 414.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Sébéos, *Histoire d'Héraclius*, traduite de l'arménien et annotée par Frédéric Macler, (Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1904), XXX, p. 319; vezi și Sfântul Teofan Mărturisitorul, *Cronografia*, Anii lumii 6122, pp. 324-325.

⁴³ Eutychius, *Annales*, în PG, 111, col. 1089-1090.

⁴⁴ Maxime le Confesseur, *Lettres*, XIV, introduction par Jean-Claude Larchet, traduction et notes par Emmanuel Ponsoye, coll. Sagesses chrétiennes, (Paris, Les Éditions du Cerf, 1998), (310), p. 167; vezi și G. Dagron, R. Vauchez (coord.), *Évêques, moines et empereurs*, p. 77.

resturile colosului din Rhodos, unul dintre monumentele celebre ale Antichității, după distrugerea lui de către generalul arab Muawiyah⁴⁵.

Concluzii

Pentru a întări unitatea politico-religioasă a Imperiului, Heraclie a elaborat o politică care viza să elimine minoritățile religioase. La fel ca împăratul Iustinian I, Heraclie nu a tolerat pluralismul religios. Pe această direcție s-a situat și politica sa religioasă față de evrei, care venea în completarea politicii de unire religioasă cu nealcedonienii. Pe de o parte, decizia împăratului de convertire forțată la creștinism a iudeilor se întemeia pe dorința sa de a elimina orice dizidență politică a iudeilor și riscul unei eventuale restaurări a „Templului”; ea răspundea mai ales scopului său de a întări coeziunea Imperiului prin unificarea religioasă a supușilor săi. Pe de altă parte, această măsură controversată a lui Heraclie pleca de la ideea că istoria se apropie de sfârșit, iar împăratul creștin avea de jucat un rol important în această ultimă etapă a iconomiei mântuirii.

⁴⁵ Sfântul Teofan Mărturisitorul, *Cronografia*, 12.8.1.10., p. 335: „În acest an [653/654], Mauias (Muawiyah), cucerind Rhodosul, a doborât colosul din Rhodos după 1360 de ani de la ridicarea sa. L-a cumpărat un iudeu, negustor din Edessa, și a încărcat bronzul acestuia pe 900 de cămile”; în acest sens, vezi și Bréhier, Aigrain, *Grégoire le Grand*, p. 111 și nota 4.

CRÂMPEIE DIN ÎNVĂȚĂTURILE ARHIMANDRITULUI ARSENIE PAPACIOC, UN PĂRINTE CU IZ FILOCALIC

de Pr. Lect. Univ. Dr. **Daniel ENEA**

Abstract: Reading the books of Father Arsenie Papacioc, we can see the sweetness of his advice and teachings, very carefully said and applicable. His qualities as a spiritual mentor show him as a man of deed and word, always ready to give help and counsel to any person who needs it. His books testify about the variety of social life and spiritual life issues, all of which affirm authentic living in Christ - the source of life and immortality.

Keywords: fathers, Church, philocalic, book, teachings

Conform opiniei lui Constantin Mihai, la părintele Arsenie Papacioc este întâlnit *genul epistolar creștin*. În cadrul acestui Epistolar creștin, există o prospețime spre elaborarea unor trepte inițiatice, care constituie statutul vieții lăuntrice, a unor norme sau strategii de ordin spiritual pentru modelarea structurii ființiale, contribuind, astfel, la atingerea pragului de comuniune teandrică. Dintre Epistolele Părintelui Arsenie Papacioc, reținem: „Scrisoarea către Părintele Ilie Cleopa la moartea Părintelui Paisie”, o splendidă „Meditație despre Maica Domnului”, un „Cuvânt despre rugăciune, smerenie, iubire” și un „Cuvânt despre înfricoșata Judecată”. Vorbind despre semnificațierevoluției anticomuniste din decembrie 89, Părintele Papacioc remarcă: „Această plină de har revoluție nu s-a făcut numai ca să se cucerească o mare reductă, ci să intre în simțiri toată lumea, pentru că nu țara este pentru reductă, ci reducta pentru țară. I-am spus revoluție plină de har fiindcă Bunul Dumnezeu a răbdut destul păgânătatea ce a fost și a umplut inimile grozavilor tineri cu forțăși putere. N-au luptat cu nici o armă, nici cu coasă, sapă sau topoare, ci cu piepturile deschise să li se vadă credința în Dumnezeu a inimilor lor. Deci, această biruință a dat-o Dumnezeu și a coborât-o peste inimile lor curate" (p. 138-139)¹.

Epistolele Părintelui Papacioc aduc un suflu proaspăt în spațiul teologico-duhovnicesc românesc, revigorând discursul cam prăfuit al unor teologilor actuali și oferind un model de profunzime monahală. Experiența mistică a Arhimandritului Papacioc, arsă de biografia sa exemplară în această

¹ C. Mihai, *Din Trupul Ecclesiei. Epistolar creștin* în „Rost”, anul III, nr. 28, iunie 2005, p. 15.

zonă a euharistiei, îl proiectează indubitabil în paradigma monahală, alături de figuri ilustre precum: Arsenie Boca, Nicolae Steinhardt, Ilie Cleopa, Ioanichie Bălan, Mina Dobzeu, Paisie Olaru, Iustin Pârvu ș.a.

Această lucrare a sa, se constituie într-o prolegomena la o teorie a deosebirii, ca expresie a ceea ce nu este văzut, din perspectiva teologiei apofatice. *Scrisoare către Dumnezeu*, într-o formulă fericit aleasă și plină de splendoare metafizică, are drept intercesor spiritual rugăciunea, eul ontologic fiind dizolvat în orizontul superbiei mistice, de-a lungul unei curbe care resemantizează traseul de la sine către lumea care așteaptă dincolo de sine. Această idee extraordinară de fecundă, lansată de patristică este reiterată, la un alt nivel teologic, și de Epistolarul Părintelui Arsenie Papacioc, în măsura în care monahul face parte din mecanismul de restituire a ceea ce Dumnezeu a încredințat prin har aleșilor săi, anulând cu mult rafinament limes dintre a da și a primi².

Părintele Papacioc știe să umple golul terestru cu elementul divin, aceasta rămânând o necesitate a oricărui timp în „analectele sacre” ale pustiului. Prezența Logosului, a Cuvântului lui Dumnezeu, devine o certitudine în această zonă a sacralității, a liturgicului, unde „Părintele umple cu Dumnezeu cotidianul aproapelui său, din prispa sa, de pe pragul său”³. Astfel, pustia românească se definește prin sobornicitate, concept esențial al tradiției patristice răsăritene.

Readucând ființa umană în lucrarea de vindecare a lumii, o taxonomie a omului simplu, smerit și umil, monahul român valorifică raportul *sui-generis* dintre existența activă, caracterizată de esența actului în sine și existența pasivă, contemplativă, definită de trăirea în mistica contemplației, raport ce justifică ancorarea dimensiunii ontologice în actul transcendenței. În plan soteriologic, „ieșirea la liman” este corelată de simbolistica purtării Crucii, percepută diferit, în funcție de capacitatea harică sau de râvna aspirantului la înduhovnicire. Cartea „Scrisori către fiii mei duhovnicești” a Părintelui Arhimandrit Arsenie Papacioc, o figură de excepție a monahismului românesc, constituie un îndreptar creștin fundamental în ceea ce privește relația dialogică dintre călugăr, ca Avvă și fiul duhovnicesc.

Epistolele „Părintelui de la Marea Neagră”, cum este denumit Părintele Papacioc, transgresează limitele comunicării laconice a celor doi filosofi care au scris cea mai scurtă scrisoare din lume, transpunând în limba română unitatea specifică concret/abstract, destinată deschiderii a transcendenței către sufletul ființei.

² *Ibidem*, p. 14.

³ *Ibidem*, pp. 14-15.

Ceea ce trebuie subliniat este faptul că fiecare secvență a acestui epistolar creștin de altfel, foarte concis - reconfigurează toposul parenezei sau al trăitorului necunoscut care valorifică coordonatele devenirii sale. Opusul Arhimandritului Papacioc poate fi socotit drept un substitut al îndemnului cu valoare patericală: „qui qui dag is prudenter agas et respice finem” („ai mereu în vedere sfârșitul”), o temă recurentă, nuanțată în legătură cu problematica destinatarului.

Emitentul scrisorii investește destinatarul duhovnicesc cu întreaga sa atenție și complexitate, creând impresia unui singur receptor care, prin unicitate, se împărtășește din acest spațiu sacru: duhul fiind întotdeauna același, iar chipul mereu altul. Autorul nu folosește ca formulă de identificare „eu” sau „al meu”, ci vorbește tot timpul despre un „al nostru”, în sensul în care Sfinția Sa este pe deplin conștient că nu-și aparține sieși sau, mai degrabă, aparține tuturor fără nici cea mai mică urmă de discriminare⁴.

În ceea ce privește problema înnoirii în Biserică, a metanoiei autentice - chestiune pe care am regăsit-o în nr. 4/2002 a revistei „Suflet Oltenesc”, revistă de etnologie și antropologie, în eseu consacrat „Sensului Tradiției. Timp istoric vs Timp liturgic” și pe care o plasăm în perspectiva sensului unificator al Tradiției Ecclesiei, Predania, văzută ca unitate de măsură a oricărei înnoiri, etalonul de dezvoltare al învățaturii hristice, unicul îndreptar în materie de înnoire, Părintele Papacioc oferă o soluție, în sensul în care vorbim despre o schimbare reală la nivelul trăirii interioare, al ființării în „Duhul lui Dumnezeu”⁵.

Din bine-cunoscutele sale învățături, pe care le împărtășea credincioșilor care îi cereau cu sete sfatul, menționăm câteva, care erau teme preferate ale părintelui: despre neam; despre ecumenism; învățături duhovnicești. Marele duhovnic de la Techirghiol îndemna pe toți să fim români „cu adevărat”, chiar „mândri”, „să ne onorăm numele de român”. „Să fii mândru că porți numele neamului tău și să-l onorezi prin tot ceea ce faci. Înainte de toate, desigur, trebuie să-i respecti legile creștine”⁶.

În alt loc, părintele Arsenie spunea următoarele: „Trebuie să știți că un neam, ca și o instituție, trăiește prin cei care țășnesc. Adică prin cei care luptă, care stau prezenți pe Cruce, fără să cedeze; asta este poziția ortodoxă, poziția Mântuitorului. Vă rog să mă credeți, sunt atât de optimist în inima mea în ceea ce privește învierea acestui neam, încât, de năvala asta din inima mea, nu mai pot ca să vorbesc! Pentru că este poporul care știe să se jertfească, sau mai bine zis, care numai în jertfă a trăit! Opinca asta românească, să știți, asta, care a fost batjocorită de turcime, de austro-ungari

⁴ *Ibidem*, p. 14.

⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁶ Pr. Arsenie Papacioc, „Toată viața ne pregătim de moarte”, în „Rost”, anul III, nr. 28, iunie 2005, p. 16.

și de mai câți alții... A fost un popor care s-a născut în jertfă, și în jertfă e și acum!...”⁷.

Părintele Arsenie Papacioc spunea de multe ori „nu-mi pare rău că sunt român”⁸. Părintele Arsenie vorbește și despre rolul foarte important pe care îl au intelectualii în cadrul societății. Aceștia trebuie să fie apropiați de Biserică și valorile religioase. Vorbind despre participarea intelectualilor la viața Bisericii, părintele Arsenie Papacioc spune: „Să participe ca și un neintelectual, să participe cu smerenie la învățăturacreștină, să ia parte la Liturghie de la început până la sfârșit, să fie spovedit și el ca orice creștin. Nu ne interesează că este intelectual sau neintelectual. Nu interesează atât de mult să cunosc adâncurile Sfintei Treimi, dacă n-am în inima mea pe Sfânta Treime. Și poate să fie un neintelectual și să aibă pe Sfânta Treime în inima lui”⁹.

Părintele Arsenie mustră, uneori, pe unii intelectuali, datorită îngâmfarilor lor, și a ne-trăirii după învățătura cea întru Hristos. „Este mai greu ca un intelectual să accepte o trăire în rugăciune. Dar și intelectualului i se cere o stare de prezență, pentru că nu putem desființa valorile și treptele. Chiar spune un Sfânt Părinte că rădăcina tuturor răutăților este neștiința. Și are dreptate; dar aici este vorba despre o știință a mântuirii, nu o știință teoretică, raționalistă - că poți chiar cu Hristos „în mână” să te osândești! Pentru că nu există iadul în cunoștința de Hristos. Intelectualul, în poziția lui, să fie convins că Dumnezeu i-a dat lui putere să scrie așa acolo! Și fac legătura cu un cuvânt al lui Hristos, care dacă ar fi respectat, ar fi foarte multă stare de trezvie. El zice că: Fără de Mine nu puteți face nimic! Gata! Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cum s-ar putea face mlădițele dacă nu există vița? Hristos este cinstit și ne va ajuta foarte mult, fiindcă finalitatea este ca mlădița să rodească. Deci scopul tău este și scopul Lui - sau scopul Lui este și scopul tău... Astfel că, domnule intelectual, trebuie să fii prezent la Dumnezeu, să ai în cugetul tău momente de țâșnire: <<Doamne, iartă-mă!>> Și este foarte mare lucru. Eu nu cer o mie de metanii, dar întreb: de ce ai rămas bulgăre, te-ai culcat ca un bulgăre, fără să zici măcar <<Doamne, Dumnezeule, ai grijă de mine>>? în felul lui, fiecare ins este obligat să țină o relație cu Dumnezeu, de evlavie. Dacă m-ar întreba cineva să-i spun într-un cuvânt ce este cultura, i-aș răspunde: armonie! Dacă m-ar întreba un altul, mai pretențios, să-i spun, într-un cuvânt, ce este Biblia, i-aș răspunde: armonie! Altfel spus: ești intelectual - fii armonios cu Cel ce te-a creat!”¹⁰.

⁷ *Viața părintelui Arsenie Papacioc. Testament. Cuvinte de folos*, p. 26.

⁸ *Nu-mi pare rău că sunt român. Interviu cu Părintele Arsenie Papacioc, realizat sâmbătă, 14 martie, Mănăstirea Techirghiol*, în „Atitudini”, anul I, 5 aprilie, 2009, p. 22.

⁹ *Ne vorbește părintele Arsenie*, vol. 3, Ed. Mănăstirea Sihăstria, 2010, p. 93.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 95-96.

Vorbind despre decăderea tineretului din ziua de azi, părintele Arsenie spune că aceasta este una din urmările păcatelor noastre. Însă putem să ajutăm lumea, prin iubirea noastră sinceră, prin devotamentul nostru de a ne ajuta aproapele, precum și trăirea vieții noastre după modelul creștin. „Tragedia întregii lumi trebuie plânsă ca propriile noastre păcate. Dacă nu te ocupi de mântuirea celui de lângă tine, dacă nu prețuiești faptul că este cineva lângă tine, ca să-l poți ajuta, nu te poți nici tu salva. Deci problema nu se pune în funcție de momente istorice, ci în momente de trăire în orice chip al momentului istoric. Cea mai mare greșală este că omul se singularizează singur. Aici greșim!... În concluzie, trebuie să ajuți la mântuirea lumii. Și nu poți face asta decât prin iubire de oameni. Dacă ai iubire de oameni, birui dreptatea pe care ai călcat-o de atâtea ori”¹¹.

În predicile și cuvântările părintelui Arsenie, găsim numeroase sfaturi profunde și o „invitație” în a trăi cu adevărat viața creștină. Viața creștinului ortodox are sens și valoare numai în măsura în care ea este și o preocupare importantă pentru propria lui mântuire și o dobândire reală a acesteia prin comuniunea deplină în iubire cu Mântuitorul Hristos, în calitate de mădular al Trupului Său, Biserica, prin credințăși fapte bune, ajutat de harul dumnezeiesc. De aceea, mântuirea înțeleasă ca eliberare din robia păcatului și a morții și ca împreună-viețuire cu Hristos și în Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt în noi, este problema cea mai importantă și vitală care confruntă creștinismul tuturor timpurilor¹².

Împreună-viețuirea cu Hristos, în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, izvorând din iubirea deplină a Persoanelor Sfintei Treimi, se concretizează în viața creștină autentică prin fapte bune care sunt sinergetice, teandrice, săvârșite după voia lui Dumnezeu (după poruncile dumnezeiești), în numele și cu puterea lui Dumnezeu, izvorul binelui, moral. În rândul acestora intră toate faptele care în duhul lui Hristos contribuie la păstrarea și propășirea vieții în direcția binelui, a vieții spirituale și materiale, atât a insului, cât și a obștii credincioșilor, ca de altfel a întregii societăți umane¹³.

Faptele bune, săvârșite consecvent, devin virtuți. De aceea, în spiritualitatea ortodoxă, un rol deosebit îl are interiorul ființei creștinului: «Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru» (Luca 17, 21)¹⁴. Faptele bune izvorâte din iubire și inimă curată sunt lucrarea virtuților (I Cor. 13, 4-7), care întăresc viața în comuniune, o fac plăcută și frumoasă, bineplăcută

¹¹ Arhim. Arsenie Papacioc, *Cuvânt despre bucuria duhovnicească*, p. 16.

¹² D. Radu, *Îndreptarea și îndumnezeirea omului în Iisus Hristos*, în „Ortodoxia”, anul XL (1988), nr. 2, p. 28.

¹³ Idem, *Mântuirea prin Hristos în Biserică*, în „Îndrumări misionare”, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1986, p. 502;

¹⁴ *Teologia Morală Ortodoxă pentru Institutete Teologice. Morala generală*, vol. I, Ed. I.B.M.B.O.R., 1979, pp. 309-312.

lui Dumnezeu iar greutățile sunt suportate cu ușurință. Toate acestea le realizăm fiecare în parte, dar nu separați sau închiși în egoism față de ceilalți semenii, ci ca mădulare ale Trupului tainic al Mântuitorului - Biserica și prin mijloacele pe care ni le oferă aceasta (Sfintele Taine, ierurgii, diferite rugăciuni etc)¹⁵.

Vorbind despre lucrarea tainică a Mântuitorului în sufletele credincioșilor, părintele Arsenie spune că această lucrare sfințitoare aduce alungarea gândurilor păcătoase și o înnoire lăuntrică. Părintele vorbește chiar de o „închidere” a lui Dumnezeu în noi. „Închide pe Domnul în inimă și fii cu luare aminte acolo și să stai acolo înaintea Domnului fără să ieși.

Atunci îți vei da seama de orice fir de praf. Așa începe învățătura tainică. Ea înseamnă o oglindă pentru minte și o făclie pentru conștiință. Ea usucă desfrăul, înăbușă furia, alungă mânia și ridică mâhnirea, înlătură cutezanța, nimicește deznădejdea, luminează mintea, alungă lenea, te smerește cu adevărat și ai cugetare fără lingușire; rănește pe demoni, curăță trupul și nu este părtașă, ci străină de orice lucru spurcat”¹⁶.

În convorbirile duhovnicești avute cu părintele Ioanichie Bălan, marele duhovnic de la „malul mării”, în seria de volume „*Ne vorbește părintele Arsenie*”, oferă numeroase îndemnuri și soluții la criza spirituală din zilele noastre. La întrebarea părintelui Ioanichie Bălan, de ce a slăbit rugăciunea atât de tare în zilele noastre, părintele Arsenie spune să facem rugăciune oricând, căci darul lui Dumnezeu va lucra în mod tainic. „Dumnezeu cumpănește darurile cu fiecare, pentru un echilibru duhovnicesc. Unii pierd din calitatea rugăciunii, altora, care s-au rugat cu smerită inimă, le-a venit un fel de mângâiere și, apoi, cu părerea de bine, se roagă numai să le vină mângâieri, dar este o simplă amăgire, un fel de a ne târgui, și astfel de mângâieri pot veni și de la diavoli, că simți falsă satisfacție a amăgirii. Diavolii sunt bucuroși să te țină în starea aceasta de falsă liniștire, ca tu să rămâi insensibil față de adevărata mângâiere a unei rugăciuni ruptă din inimă, fără interes și fără oprire. Roagă-te smerit să aduci pe Dumnezeu în inima ta, decât să te înalți cu mintea și să te rătăcești cumva pe sus, că mai bine este să nu fii nimic, decât să fii eroul altcuiva și nu al lui Hristos”¹⁷.

De rugăciune avem toți nevoie. „De rugăciune avem nevoie fără de nici o încetare, pentru că este cuviincios să fim mereu cu Dumnezeu și apoi suntem pândiți, de asemenea, de cel rău, fără de nici o încetare. Mila lui Dumnezeu este cu noi; să nu se teamă nici o inimă plecată, căci suntem răscumpărați cu Sângele Mântuitorului și prețuim, deci, cât prețuiește El”¹⁸.

¹⁵ N. Stoleru, *Spiritualitatea ortodoxă și slujirea creștină*, Teză de doctorat, partea 1, în „Ortodoxia”, nr. 2/1990, p. 31.

¹⁶ *Ne vorbește părintele Arsenie*, vol. 1, Ed. Mănăstirea Sihăstria, 2010, p. 16.

¹⁷ *Ibidem*, p. 18.

¹⁸ *Ibidem*.

Părintele Arsenie recomanda și un canon de rugăciune atât pentru mireni, cât și pentru călugări. „Recomand rugăciuni către scumpul nostru Mântuitor, către Maica Domnului, mai ales paraclisele, mângâierea neadormită a sufletelor noastre; rugăciuni către sfântul înger păzitor și, la nevoie și evlavie, către orice sfânt. Cărți de rugăciune, pentru oricine, cele care sunt; că de altfel, este nevoie mai mult de inima ta!”¹⁹.

Viața duhovnicească trebuie „împletită” nu numai cu rugăciunea, ci și cu citirea cărților Sfinte și, în mod special, al Sfintei Scripturi. „Recomand călugărilor, mai întâi, Sfânta Scriptură, după care, neapărat, Patericul egiptean și Patericul românesc, pentru că sunt Părinții pământului tău și-ți dau îndemnuri nebănuite și râvnă să cunoști și să împlinești. Apoi: Viețile Sfinților, scrieri ale Sfinților Părinți, Filocalia, Urmarea lui Hristos etc. Pentru cultură generală recomand scrieri despre arta ortodoxă, pentru stil și armonie mai ales. Și pentru oricine, orice carte sau publicație religioasă, mai ales cu pregătire la moarte”²⁰.

Pentru viața duhovnicească, unul din cele mai grave păcate este cel al mândriei.

Marele duhovnic Arsenie spune că Dumnezeu primește pocăința pentru păcatele noastre, dar mândria ne face mult rău, iar pentru a scăpa de patima mândriei, trebuie multă luptă duhovnicească. „Nu faptele noastre ne mântuiesc, ci ele ne fac vrednici de harul lui Dumnezeu, ceea ce este altceva. Deci din educația pe care și-o fac mireanul și călugărul să nu lipsească smerenia. Să nu aibă o părere de sine. Să se vadă că el este sub toată făptura, să lupte cu pacostea aceasta de părere de sine, cu mândria asta nenorocită, care a dat atât de lucru cerului, mândria dracilor. Deci cum să nu mă smeresc, când știu că nu mă mântuiesc din cauză că nu primesc harul lui Dumnezeu, pentru că sunt mândru? Vedeți, foarte mulți oameni de bună-credință s-au pocăit de păcatele făcute, dar n-au scăpat poate de mândrie”²¹.

În contextul secularizat al lumii de astăzi, omul – preocupat mai mult de lucrurile materiale, nu mai ia aminte la cuvântul lui Dumnezeu. Părintele Arsenie, face o comparație între „civilizația modernă” și „trăirea creștină”.

În opinia sa, putem fi creștini autentici, chiar și într-o perioadă de mare dezvoltare tehnologică, spunând că „civilizația poate fi încreștinată”, dar nu este recomandată prea multă modernitate, acest lucru putând duce la lenevire și la anumite scăderi. „Civilizația este una și trăirea creștină este alta. Însă un om civilizat poate mai ușor să se adapteze învățăturii creștine, care e justificată, are o mare ordine, e argumentată. Și atunci de ce nu crezi? Uite, se spune despre poporul roman că era foarte drept și creator: cucureau

¹⁹ *Ibidem*, p. 19.

²⁰ *Ibidem*, p. 20.

²¹ Părintele Arsenie Papacioc, *Iată duhovnicul*, ediție integrală, p. 44.

și zideau. Mântuitorul le-a dat biruințe acestor romani, să zic așa, să pregătească oarecum lumea pentru o învățătură Divină extraordinară, pentru că ei erau mai civilizați. Deci, civilizația joacă un rol pozitiv, dar nu mântuitor. Și ea învață să nu furi și să nu fii imoral. Dar totuși în miezul civilizației acesteia au ajuns să se facă păcate așa de grave (perversiuni), pentru că nu a avut o înfrânare creștină. Civilizația trebuie încreștinată, pentru că au fost popoare drepte, dar nu mântuitoare.

Îmi place să merg la drum cu tine că știu că nu mă furi, că știu că nu mă pâraști, că știu că ești un om civilizat. Vedeți dumneavoastră, Biserica sfințește mai întâi, și apoi învață! Pentru că ne îndeamnă să cucerim Împărăția Cerurilor, nu să cucerim pământul. Modernismul nu este de blamat pentru faptul că ești tu leneș și nu știu ce. Poți să fii în pat cu puf și să te rogi lui Hristos, șiești la fel ca unul care se nevoiește pe scândură. Prea mare modernism nu se recomandă pentru că te poate duce la moleșală, la leneviri, la scăderi”²².

Fiind secularizat, Biserica îl poate ajuta pe om să ducă o viață creștină autentică, dar și una socială înfloritoare. În noi, ar trebui să existe o „tresărire de moment”, de readucere aminte de decadența în care suntem și să cerem ajutorul lui Dumnezeu. „Mersul la biserică este în funcție și de preocupările oamenilor, care sunt, evident, specifice momentului istoric de astăzi. Dar orice clipă poate fi un timp de trăire și orice suspinare poate fi o rugăciune.

Tocmai de aceea este importantă clipa de care vorbeam, când omul are, în sinea lui, o tresărire. Trist este dacă nu există tocmai această tresărire de moment”²³.

Păstorii duhovnicești sunt atenționați să prezinte cât mai frumos, profund și pe înțeles, rostul și însemnătatea Sfintei Liturghii, precum și trăirea momentelor din cadrul acestei sfinte slujbe, cu cea mai înaltă pioșenie și căință sinceră. Darurile Sfintei Liturghii pot fi, cu adevărat, valorificate, iar pentru atingerea acestui „țel”, păstorii trebuie să catehizeze poporul.

Vorbind despre foloasele Sfintei Liturghii, marele duhovnic de la Techirghiol spune următoarele, motiv pentru care voi reda paragraful în întregime: Iată o taină nepătrunsă de mintea omului: Domnul împrumută chipul, glasul și mișcarea preotului. Repet, El este Cel ce săvârșește, dând omului prin hirotonie, mai presus de fire, bogăția darului preoției, săvârșindu-se marile prefaceri ale pâinii și ale vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului, ca să-L avem văzut prin credință permanent, ca noi să ne împărtășim, adică să mâncăm Trupul și Sângele Lui. Că de nu veți mânca Trupul Meu și de nu veți bea Sângele Meu, nu veți avea viață întru voi. Iată,

²² Părintele Arsenie Papacioc, *Chipul iubirii lui Hristos*, Ed. Elena, Constanța, 2015, p. 24.

²³ *Ibidem*, p. 26.

deci, folosul cel mai desăvârșit: că având în toată ființa ta pe Hristos Biruitorul, vei fi luminat și de temut pe tot drumul, de mare răspundere, al mântuirii tale și al semenilor tăi. La Sfânta Liturghie, primești într-un fel deosebit harul lui Dumnezeu, tăria cea mare a creștinului, aprinzând lumina adevărului din om pentru viața și lupta împotriva stăpânitoarelor puteri ale întinericului. Iată, deci, că viața noastră este cu adevărat condiționată numai de această mare Taină a împărtășirii cu Trupul și Sângele Domnului.

Această Sfântă Liturghie, care se săvârșește într-un chip atât de nepătruns, cu cinste, evlavie și binecuvântare, are rânduite rugăciuni și prefaceri adânci pentru salvarea de la pieire a lumii întregi, vizând direct pe cei pomeniți pentru sănătate, luminare, frumusețe și tăria nelimitată asupra duhurilor rele. Este atât de necesară și de obligatorie participarea la Sfânta Liturghie, mai mult chiar decât ne sunt necesare lumina și aerul. Dumnezeu ține pământul mai mult pentru Sfânta Liturghie care se săvârșește pe El! Liturghia este cea mai mare lucrare pe pământ și folosul dincolo de închipuire al întregii creații a lui Dumnezeu”²⁴.

În multe din cuvântările sale, părintele Arsenie a vorbit și despre importanța familiei, precum și despre problemele existente în familie. „O căsnicie se poate întemeia pe o iubire adevărată și pe o coordonată exclusiv creștină. E o mare greșală să te îndrăgostești de un băiat sau de o fată și să punem problema căsătoriei pentru că mi-e drag de el sau de ea. Nu, nu! Trebuie văzut, cât de cât, dacă sunt străbătuți de fiorii sfinte răspunderi pe care o cere căsătoria. Pentru că o femeie care se căsătorește va nașteși ea trebuie să renască copilul prin educație. Deci trebuie să fie foarte pregătită. Eu opresc o serie întreagă de tineri care vin să mă cerceteze în sensul ăsta de a se amăgi prin sărutări, care mai apoi se consumă și pier. Că bine a zis cine a zis că: este mai lungă calea până la sărut decât aceea până la păcatul cel mare. Și se consumă în felul acesta de a-și manifesta iubirea, încât nu se deosebesc de păgânii care se căsătoresc pentru plăceri”²⁵.

Un obiectiv al familiei este educația copiilor. Aceasta trebuie să urmărească mai multe scopuri: cel de pregătire profesională - pentru viața socială, precum și formarea duhovnicească. De aceea, educația creștină trebuie începută în familie, cât mai de timpuriu, pentru ca cei mici să aibă noțiuni de morală și învățături înalte. În acest scop, părintele Arsenie spune: „Căsnicia are nevoie de educația copiilor, de a-i învăța să se închine. Pot să trăiască așa, ca niște păgâni, fără nici un fel de ideal? N-au bătut clopotele destul ca să se deștepte tineretul acesta? Iar cu acel cuvânt <<astăzi familiile trec prin momente dificile>> nu prea sunt de acord. Pentru că atunci când

²⁴ *Ibidem*, pp. 20-21.

²⁵ Părintele Arsenie Papacioc, *O clipă inima mi se făcuse cer*, ediție alcătuită de Ieromonah Benedict Stancu, Ed. Elena, Constanța, 2012, p. 354.

trăiești prezentul, nu mai poți să vezi defecțiunile în acțiuni: vezi numai perfecțiunile. O tendință mereu de a mă completa făcând bine primul pas spre așa ceva”²⁶.

Astăzi, familia trece, într-adevăr, prin mari crize. Aceste crize duc la destabilizarea relației dintre soți, iar divorțurile se înmulțesc. În acest context, social, misiunea Bisericii este una foarte importantă. La întrebarea „Se înmulțesc divorțurile. Ce ar trebui să facă Biserica?”, părintele Arsenie a răspuns că există mai multe cauze. „În cazul divorțurilor, oamenii au greșit când s-au căsătorit. Dar Biserica acceptă divorțul ca să nu se strice armonia în viață. Ca să se evite desfrânarea, Biserica a îngăduit căsătoria a doua și a treia. Biserica se îngrijește de oameni și le vine în ajutor. Dacă s-a măritat în grabă, pentru că băiatul are <<cravata frumoasă>>, pentru că are marcă de mașină nu știu de care... Tinerii să nu se grăbească la o căsătorie numaidecât din motive materiale. Văd că mai mult femeile sunt înșelate de bărbați”²⁷.

Băieților le spunea să fie foarte atenți atunci când cunosc o fată. „Dacă este inevitabilă o întâlnire între un băiat și o fată, acesta trebuie să o cultive, să îi semene calitatea de a fi productivă din punct de vedere sufleteș - pentru că, trupește, cum am spus, nu e o problemă.

Trebuie să fie pregătită să ducă toate aceste lucruri, iar tu trebuie să o întreții cu orice chip problemele ei, să o stimulezi continuu. Ea nu se bagă în problemele tale, nici nu are cum - dacă ești o personalitate; dacă încearcă, dă greș. Ea rămâne pe poziția ei de mamă și de soție”²⁸.

În numeroasele sfaturi date oamenilor care veneau la el, părintele Arsenie Papacioc spunea permanent despre rolul pocăinței și al întoarcerii la Dumnezeu. Viața creștinului este o viață „plină de bucurie”, pentru că Îl are pe Dumnezeu în suflet. Dacă suntem păcătoși, trebuie să ne examinăm viața cu atenție, iar Dumnezeu prin harul Său, va însănătoși sufletul nostru. „Așa păcătos cum ești, Dumnezeu e cu adevărat mult iubitor și, pentru că-L recunoști, mult-milostiv și iertător. Te va căuta El singur, te va găsi, te va îmbrățișa, te va lua pe umerii Lui, te va duce la stână și te va iubi mai mult decât pe alte oi, pentru că tu, de fapt, nu L-ai părăsit. Aceasta este o mare poziție duhovnicească și atunci marile tale căderi în viață rămân simple accidente. Recomand o nesfârșită veselie sufletească în ascunsul tău, că aceasta mărturisește că ești cu Iisus Hristos în inima ta și-n respirația ta. Inima ta va vibra mereu o rugăciune fără cuvinte. Deci, o stare de stăpân asupra ta și de veselă liniștire, chiar dacă te-ai înnoit, că oricare ar fi motivul unei întristări descurajatoare, ea este numai și numai de la diavol. Ar fi bine ca lumea creștină, mai ales, să prețuiască mai mult singurul timp ce-1

²⁶ *Ibidem*, pp. 355-356.

²⁷ *Ibidem*, p. 359.

²⁸ Arhim. Arsenie Papacioc, *Dialog cu tinerii* în vol. „Duhovnici români în dialog cu tinerii”, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 134.

avem pentru pregătirea la moarte și să-și păstreze cu strășnicie inima, că dintru aceasta sunt ieșiri de viață, cum spune la Pilde (4, 23)”²⁹.

Românilor care pleacă în străinătate, părintele Arsenie le recomandă să fie atenți să nu se lepede de Ortodoxie, iar prin ceea ce fac, să aducă cinste țării și patriei. „Vin foarte mulți să mă întrebe: <<Să plec în străinătate? Pleacă! Dar să știi că dacă nu ești atent ai terminat-o cu Ortodoxia>>. Pentru că acolo sunt anumite raționamente, este o altă lume. Au făcut organizațiile masonice orice să-L înmoaie pe Hristos, dar n-au reușit. Adevărul te provoacă să-l ataci, că dracul este prezent pretutindeni și nu stă degeaba. Însă diavolul are o durere mare: că nici noi nu suntem proști. Ne întrebăm care e rostul nostru în viață și acționăm în consecință. Nu trebuie să ne temem de nimic, deci nici de U.E., dacă rămânem în credință.

Vom fi atacați, însă, în sufletul nostru, în tradițiile și în credința noastră. Dar nu ne temem, pentru că Îl avem pe Hristos. Și El ne va apăra și ne va învăța cum să rezistăm. Eu o să propovăduiesc cuvântul Domnului mai departe, ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat, iar toți creștinii trebuie să încerce să trăiască în Biserică și să-și păstreze identitatea, să fie mândri că sunt români și să onoreze numele acestui neam, prin tot ceea ce fac”³⁰.

Părintele Arsenie Papacioc dă o „definiție” a Ortodoxiei. „Chiar cuvântul ortodox înseamnă dreaptă credință, dreaptă slăvire pentru Adevărul pe care l-a propovăduit Hristos, cum ne-a învățat Hristos, de aceea a și rămas, cu mila lui Dumnezeu, această titulatură: Ortodoxie; adică credința dreaptă: <<orthos>> înseamnă drept, <<doxa>> înseamnă credință - pe grecește. Deci Adevărul: <<Eu sunt Calea, Adevărul și Viața>>; și noi respectăm Adevărul care este Hristos, n-am schimbat nimic în practică, s-au stabilit și pozițiile dogmatice prin Sinoadele Ecumenice, și am respectat lucrul acesta. Acestea sau făcut și împreună cu catolicii de astăzi; ei s-au despărțit, dar la 787 (Sinodul VII Ecumenic, pentru apărarea Icoanelor) noi am fost împreună; mai departe nu ne putem da după fiecare bătaie de vânt”³¹. Despre ecumenism, părintele Arsenie Papacioc afirmă: „Sunt împotriva! Pe viațăși pe moarte împotriva! Ce ecumenism?”³².

Așadar, părintele Arsenie a fost foarte critic față de ecumenism. În opinia sa, trebuie să apărăm adevărul lăsat de Mântuitorul, fără a schimba nimic; rezultatele ecumenismului sunt grave. „Consecințele sunt: nu mai suntem credincioși întrutotul lui Dumnezeu Cuvântul - mare risc! E același subiect. Se constată un interes în toată treaba asta; încearcă pe fel și fel de lucruri ca să fim împreună și vor asta cu orice chip pentru că nu au o

²⁹ *Ne vorbește părintele Arsenie*, vol. 1, p. 34.

³⁰ Părintele Arsenie Papacioc, *Chipul iubirii lui Hristos*, p. 39.

³¹ Arhimandrit Arsenie Papacioc, *Singur Ortodoxia*, Constanța, 2005, p. 31.

³² F. Seiche, *Martiri și mărturisitori români ai secolului XX. Închisorile comuniste din România*, Ed. Agaton, Făgăraș, 2010, p. 402.

identitate pur și simplu duhovnicească, religioasă; trebuie să simțim care este intenția lor intimă. La ora asta sunt despărțiți de Biserică pentru că Adevărul este Hristos; și ne-a învățatși cum să facem, ne-au învățat Apostolii - s-a făcut un Sinod Apostolic la anul 50 la Adormirea Maicii Domnului la Ierusalim, sunt Sinoade Ecumenice și Locale la care s-a stabilit Adevărul și practica religioasă. Ei, până la urma urmei, au rămas într-o lume de interpretare continuă; ca să poată pătrunde, spun că noi suntem excesivi, suntem habotnici. Suntem habotnici că ne închinăm și nu zicem nimic, nevedem de treaba noastră?; cum interpretează ei bătaia clopotelor, cum interpretează ei slujbele?; slujbele astea le-a făcut Biserica dintru-început, nu?; liturghia, ne jucăm cu astea?; ei nu au nici Proscomidie, o serie întreagă de lucruri practice; sunt geloși pe noi că suntem liniștiți, dar ne apărăm contra adaosurilor antidogmatice. O împăcare propriu-zisă nu se poate face dacă nu cedezi și tu și celălalt; ce să cedăm noi? O împăcare se poate face numai să vină înapoi fără condiții”³³.

Citind cărțile părintelui Arsenie Papacioc, putem vedea dulceața sfaturilor și învățăturilor sale, foarte atent spuse și cu aplicabilitate. Calitățile lui de îndrumător duhovnicesc îl arată ca fiind un om al faptei și al cuvântului, mereu pregătit să dea ajutor și sfat oricărei persoane, care are nevoie. Cărțile sale dau mărturie despre varietatea problemelor legate de viața socială și despre viața duhovnicească, peste toate afirmându-se trăirea autentică în Hristos - Izvorul vieții și al nemuririi.

³³ *Ibidem*, pp. 40-41.

RECENZII / REVIEWS

Pr. conf. univ. dr. Constantin JINGA, **Brent A. STRAWN**, *The Old Testament Is Dying: A Diagnosis and Recommended Treatment (Theological Explorations for the Church Catholic)* [în lb. rom.: *Vechiul Testament este pe moarte: Diagnostic și tratament recomandat (Explorări teologice pentru Biserica universală)*], Baker Academic, 2017 (ISBN-10: 0801048885; ISBN-13: 978-0801048883), 336 p.

Lucrarea recent apărută sub semnătura profesorului Brent A. Strawn de la Universitatea Emory (Atlanta, Georgia) analizează în profunzime fenomenul „analfabetismului biblic” în medii creștine practice din Occident și din Statele Unite în special. Cartea își are originea într-o serie de prelegeri susținute de către prof. Strawn la Seminarului Teologic Nazarene, care abordează faptul că, în cultura occidentală creștină contemporană, se poate constata o neglijare a Vechiului Testament, ceea ce atrage după sine, pe cale de consecință, o diluare considerabilă a înțelegerii Noului Testament. Lipsite de rădăcinile vechitestamentare, textele noutestamentare par desprinse dintr-un context firesc. Astfel, ele își pierd din conținuturi și, implicit, din ponderea de care are trebui să se bucure în sânul comunităților creștine.

Strawn pornește de la o comparație foarte interesantă, spunând că Vechiul Testament este asemenea unui limbaj. Un limbaj care poate fi învățat, poate fi vorbit, dar la fel de bine poate fi și uitat. Așa ca orice limbaj, el îndeplinește și funcția de a fi un instrument de receptare, de evaluare, de cunoaștere, de asumare a lumii. Vechiul Testament, în dimensiunea lui istorică, poate fi comparat cu un limbaj specific unei culturi, unei gândiri, unei epoci anume. Când cultura respectivă se metamorfozează sau dispare, când epoca istorică se încheie, limbajul se metamorfozează și el, se arhaizează.

Vreme de câteva milenii, arată Strawn, am valorificat Vechiul Testament și Biblia, în general vorbind, pentru a înțelege realitatea în care ne găsim, pentru a ne înțelege pe noi înșine. Vechiul Testament, constituind secțiunea cea mai amplă a Bibliei creștine, a furnizat vreme de secole limbajul doctrinei creștine, a constituit cadrele și imageria, a furnizat simbolurile slujirii liturgice. Iată însă că astăzi, în multe biserici creștine, lecturilor din Vechiul Testament li se rezervă un loc secund sau chiar există o tendință pronunțată de a le obnubila în spatele unor interpretări simpliste și cel mai adesea derogatorii. Ca într-un fel de neo-marcionism, ne mulțumim cu tâlcuiri ce reduc Vechiul Testament la „legea veche, a talionului”.

Mai precis, între semnele care indică „moartea” Vechiului Testament, Brent A. Strawn enumeră și analizează: numărul redus de citate din Vechiul Testament, în predicile de azi; utilizarea tot mai redusă a Psalmilor în cult; ponderea atribuită pericopelor vechitestamentare în Lecționarii. Aici trebuie să menționăm faptul că profesorul Strawn analizează în special surse protestante din mediile nord-americane. La data elaborării acestei recenzii, nu avem cunoștință de existența unui studiu similar în context creștin-ortodox. Am menționa totuși analiza lui Garrett Spivey „Let Us Be Attentive: The Orthodox Study Bible, Converts, and the Debate on Orthodox Lay Uses of Scripture”, în vol. Philip GOFF, Arthur E. FarnsleyII, Peter J. Thuesen(eds.), *The Bible in American Life* [în lb. rom.: *Biblia în viața americană*], Oxford University Press, New York, 2017, 192 sq. Chiar dacă este realizată într-un context aparte, adică tot într-un mediu nord-american, analiza este de luat în considerare, iar concluziile ei ar trebui probabil să ne ridice serioase semne de întrebare cu privire la locul și la rosturile Bibliei în context ortodox actual. Ar fi interesant de realizat o cercetare similară privind, de pildă, utilizarea referințelor vechitestamentare în predicile rostite în Duminicile de peste an, în context român-ortodox, așa cum apar acestea în antologiile omiletice publicate în ultimul interval de timp. De asemenea, ar fi poate interesant de analizat în ce măsură în bisericile noastre se mai citesc paremiile, chiar dacă acestea sunt prevăzute ca atare în cărțile noastre de cult.

Când schimbările din realitate se radicalizează, pare că avem tendința fie să uităm acest limbaj, care este Vechiul Testament, așa cum îl prezintă autorul. Atunci, îl prezervăm pentru valoarea lui istorică sau culturală. Dar, ceea ce este foarte important, subliniază Strawn, este faptul că uitarea/moartea unui limbaj atrage după sine în mod firesc dispariția identității care se exprima prin limbajul respectiv, iar istoria și cultura singure nu pot suplini absența limbajului, tocmai pentru că ele însele ajung să fie exprimate în noi limbaje. Profesorul Strawn analizează în acest sens noile forme de ateism și influența acestora asupra lecturii textelor biblice în general vorbind. Profesorul Strawn trece în revistă mai multe semne, realități, care indică această decadentă și subliniază faptul că lectura simplificatoare și neo-marcionistă a textelor vechitestamentare a contribuit, în secolul XX, inclusiv la cristalizarea ideologiilor de extremă dreaptă și la dezvoltarea antisemitismului. Este, acesta, un serios semnal de alarmă.

Ultima parte a cărții, alcătuită din trei capitole, formulează o serie de recomandări dintre cele mai pertinente, pornind de la utilizarea unor fragmente vechitestamentare în educația copiilor, accentuând pe realizarea unor programe catehactice bine fundamentate biblic și pe alcătuirea unor predici astfel încât acestea să indice mereu și mereu carnația vechitestamentară a subiectului. De bună seamă, unele dintre soluțiile pe care le formulează Strawn nu depășesc sfera unui didacticism mai mult sau mai

puțin fericit. Problema nu ține atât de seriozitatea cu care se mai studiază azi limbile „moarte” sau culturile și civilizațiile antice din Orientul Mijlociu, în contextul cărora au apărut scrierile biblice. Problema ține mai degrabă de faptul realitatea mundană a limbajului vechitestamentar s-a schimbat deja în așa măsură, încât acesta aproape că a rămas fără referent în realitatea contemporană.

Considerăm deci că a ne concentra pe soluții didactice nu face decât să adâncim încă și mai mult caracterul vetust și muzeistic al Bibliei, izolând-o încă și mai mult și rezervând accesul la text, unui număr restrâns de inițiați în arheologie, istorie, limbi clasice, orientalistă, etc. În schimb, soluțiile cele mai interesante ale lui Strawn par desprinse din practica duhovnicească a părinților pustiei sau chiar din cărțile de strană ale bisericilor ortodoxe. Nu le vom dezvălui aici, lăsând celor interesați bucuria să le descopere singuri. De ce nu, poate chiar implicând concursul unei edituri interesate a oferi o versiune în limba română a cărții.

Pr. lect. dr. Marius FLORESCU, Edward ROMNEN, *Into all world. An Orthodox Theology of Mission* [în lb. rom.: *În toată lumea. O teologie ortodoxă a misiunii*], St. Vladimir's Seminary Press, Yonkers, NY 10707, 2017, 288 p.

Prestigioasa și cunoscuta editură *St Vladimir's Seminary Press* din Statele Unite ale Americii, care a dat până acum o bogată literatură teologică ortodoxă în limba engleză, a inaugurat anul trecut o nouă serie publicistică intitulată *Orthodoxie și Misiune*. Numărul 1 din această serie aparține preotului profesor Edward Rommen și se intitulează *În toată lumea. O teologie ortodoxă a misiunii*.

În bogata introducere a volumului (pp. 9-29), autorul, care a mai semnat volume de teologie misionară, recunoaște insuficiența literaturii acestei teologii în lumea ortodoxă. Provenind din lumea protestantă, autorul fiind convertit la maturitate la Ortodoxie, el încearcă să construiască poduri între teologia misionară protestantă - foarte bine articulată inclusiv teologic - în care fusese inițial implicat și cea misionară ortodoxă, în care este implicat din momentul convertirii și hirotonisirii întru preot.

Partea I, intitulată *Contextul: Asupra evoluției studierii Misiunii* (pp. 31-80) cuprinde trei capitole care se referă la studiul general al Misiologiei. Aici sunt tratate mai multe teme ca: subiectul, natura, metodologia și scopul studierii acestei materii teologice, deopotrivă în Apus, cât și în Răsărit. Capitolul 3 articulează înțelegerea ortodoxă cu privire la misiune, din perspectiva definiției acesteia, a preocupărilor inițiale cu privire la misiune și a unor propuneri privind cadrele și agenda teologiei misiunii.

Partea a II-a, intitulată *Sursele pentru o teologie ortodoxă a misiunii* (pp. 81-174) explorează resursele necesare pentru o teologie a misiunii din perspectiva Bisericii Ortodoxe. Aceasta înseamnă o trecere în revistă a fundamentelor biblice misionare aparținând Vechiului și Noului Testament, sprijinite pe numeroase comentarii patristice și teologice contemporane. În capitolul 6 se face o legătură între principiile teologice misionare și resursele istorice tradiționale, prin examinarea unor evenimente misionare din trecut și a unor documente cu privire la misiune.

Partea a III-a, intitulată *O Teologie ortodoxă a Misiunii (175-269)* cuprinde reformularea și sistematizarea unor declarații teologice din trecut, privind rațiunea și scopul misiunii, accentuarea originilor eclesiologice ale mobilizării misionare, sublinierea formulărilor primare cu privire la educație, din perspectiva Evangheliei și Bisericii, precum și unele îndrumări privind implementarea misiunii.

Concluziile (pp. 271-272) se încheie printr-un text liturgic de la Denia din Sfânta și Marea luni, care cheamă pe credincioși la misiune și la propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu.

Urmează o bogată bibliografie folosită la scrierea volumului, care conține scrieri patristice și teologice din toate timpurile (pp. 273-288).

De remarcat este și faptul că pe coperta a 4-a, rev. Luke A. Veronis, directorul Institutului Misionar de la Școala teologică grecească ortodoxă „Sfânta Cruce”, scrie despre lucrarea de față că este „o contribuție în domeniul misiunii pe care am așteptat-o de mult. Din anii 1950, misionari și cercetători – ca Arhiepiscopul Anastasie (Yannoulatos) – au ajutat Biserica Ortodoxă din contemporaneitate să redescopere bogata sa tradiție de 2000 de ani de misiune. Lucrarea lor a detaliat perioade istorice din cadrul lucrării misionare, a articulat elemente ale teologiei ortodoxe a misiunii și a oferit exemple despre cum poate fi această practică misionară trăită astăzi. Părintele Edward Rommen a realizat un volum deosebit, în care aduce toate aceste elemente laolaltă, într-o manieră holistică”.

Și această recomandare, pe lângă întreg conținutul volumului, ne îndreptățește să afirmăm că avem în față o valoroasă contribuție, care sistematizează teologia misionară de până acum. Este și unul dintre motivele pentru care am cerut deja copyrightul de la editura menționată, pentru a o traduce și în limba română.

Lect. univ. dr. Daniel LEMENI, Kyle A. SCHENKEWITZ, *Dorotei de Gaza și discursul despre vindecare în monahismul Gazan* [în lb. eng.: *The Gaza Dorotheum and the speech about healing in the Gazian monasticism*], Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2017, 220 p.

Această carte este consacrată temei vindecării în monahismul bizantin timpuriu, în special în învățăturile ascetice ale avvei Dorotei din Gaza.

K. A. Schenkewitz, profesor la Universitatea Saint Louis (SUA) și autorul acestei cărți, dezbate rolul trupului în viața ascetică. În acest sens, sunt amintite învățăturile fundamentale ale avvei Dorotei: în starea naturală patima este absentă, ceea ce înseamnă că „ea este o boală apărută în urma căderii” (p. 3). În al doilea rând, virtutea înseamnă o viață sănătoasă. În acest context, Dorotei evidențiază rolul lui Hristos ca medic, care „vindecă boala omenirii”. Din această perspectivă, viața sănătoasă a devenit o actualizare a Întrupării și a Învierii.

Prin urmare, condiția actuală a omului e o stare „contra-naturală”, însă ea e o etapă tranzitorie. Între capitolul introductiv (capitolul 1) și concluziile finale (capitolul 7), cartea lui Schenkewitz poate fi împărțită în cinci secțiuni majore: capitolul al doilea („Monahismul în Gaza”), în care autorul scoate în evidență iaspectul istoric al comunităților monastice din Gaza (comunitatea lui Isaia la Beth Dallatha, Seridos la Tawatha și Dorotei la Maiuma). El concluzionează că monahismul din Gaza este legat de spiritualitatea deșertului egiptean.

De fapt, autorul reafirmă teoriile unor eminenți exegeți (L. Perrone, J. Chrysavgis, B. Bitton-Askkelony, A. Kofski sau J. Hevelone-Harper) pentru care monahismul din Gaza rămâne într-o oarecare măsură influențat de tradiția monahală egipteană. Cu toate acestea, autorul a descris în mod amplu caracterul specific al învățăturilor ascetice ale avvei Dorotei.

În capitolul trei („Discursul vindecării și monahismul din Gaza”), autorul stabilește terminologia specifică și trăsăturile esențiale ale vindecării în tradiția monastică din Gaza. Potrivit lui Dorotei, viața ascetică este moduleșential de a reveni la sănătate prin lucrarea lui Hristos, pentru că El este medicul sufletului. Hristos în calitatea sa de Medic este cheia învățaturii sale ascetice: „Hristos reprezintă atât antidotul păcatului, cât și prescripția cu privire la sănătatea sufletului” (p. 56). În acest capitol, sănătatea se referă la starea naturală a umanității, starea originară a omului fiind una lipsită de patimi. Prin urmare, patimile nu sunt naturale, ele nu fac parte din constituția originară a omului, ci ele sunt rezultatul căderii. Pe scurt, starea căzută este o condiție unui trup și suflet bolnave. Remediul pentru această stare decăzută este viața ascetică, lupta cu patimile.

Miezul cărții este dat de capitolul patru („Vindecarea în drama mântuirii”), în cadrul căruia sunt prezentat cinci teme esențiale (creația, căderea, vindecarea, viața monahală și patimile). De fapt, acest capitol investighează în continuare tema vindecării în drama mântuirii. Accentul principal cade pe rolul esențial pe care Hristos îl asumă în actul de mântuire. Pentru avva Dorotei, așa cum am amintit deja, patimile sunt o consecință a căderii omenirii, motiv pentru care el insistă asupra „rolului Întrupării ca mijloc de vindecare și de restabilire a stării naturale a umanității” (p. 83).

Metafora vindecării este o temă centrală în capitolul cinci („Virtutea în viața monahală”). Pe scurt, practica ascetică reprezintă cultivarea vieții sănătoase prin virtuți, dar ceea ce este relevant aici este faptul că autorul consideră viața ascetică ca fiind o însănătoșire a sufletului. Pe scurt, practica ascetică este mai degrabă terapeutică decât punitivă. Din această perspectivă, cultivarea virtuții este un element central în învățătura lui Dorotei. Cu alte cuvinte, virtutea este un reper esențial al vieții sănătoase: „Virtutea, ca trăsătură a vieții sănătoase, a fost elementul cheie în reliefaarea portretului avvei Dorotei” (p. 89). În acest context, monahul din Gaza a accentuat ideea potrivit căreia sufletul este înțeles ca o casă construită pe virtute. La baza acestei case trebuie să stea întotdeauna credința. Prin credință monahul dobândește „pietrele virtuții”. Prin urmare, virtuțile sunt strâns legate la avva Dorotei de regăsirea sănătății sufletului. Încă o dată, se subliniază rolul trupului în viața ascetică, pentru că în teologia ascetică a avvei Dorotei, ascetismul reprezintă o vindecare a sufletului prin intermediul trupului.

Capitolul șase („Trupul ascetic”) este dedicat examinării rolului trupului în tradiția monahală din Gaza. O premisă esențială a acestui capitol este că trupul este locul unde creșterea spirituală este cea mai evidentă și mai relevantă pentru ascetul angrenat în procesul maturizării spirituale. De aceea, Dorotei a văzut trupul are o conotație ascetică pozitivă pentru că „sănătatea sufletului depinde de transformarea trupului” (p. 113). Cu alte cuvinte, viziunea ascetică a avvei Dorotei i-a încurajat pe călugării din Gaza să caute sănătatea duhovnicească prin intermediul trupului. Pe scurt, prin intermediul trupului, sufletul crește din punct de vedere spiritual. K.A. Schenkewitz a remarcat că „acest rol pozitiv al trupului relevă o viziune distinctă asupra trupului ascetic în școala monahală din Gaza” (p. 132).

În capitolul final („Concluzie”), autorul afirmă că pentru avva Dorotei virtutea a fost un reper esențial pentru viața sănătoasă, pe de o parte, și că virtutea este obținută prin trup, pe de altă parte. K.A. Schenkewitz concluzionează prin această cheie interpretativă pe care și-a construit întreaga carte, și anume că trupul joacă un rol extrem de pozitiv în viața ascetică, o viață ce are în prim plan „căutarea sănătății sufletului și a trupului” (p.135).

Pe lângă importanța sa cu privire la tema vindecării duhovnicești, în multe privințe această carte este o contribuție excelentă la studierea vieții ascetice în tradiția monahală timpurie.

În acest sens, cartea excelează în prezentarea fiecărui aspect ascetic al vindecării într-o manieră clară și convingătoare, iar bibliografia sa substanțială face din ea un instrument extrem de util pentru cei interesați de rolul ascetismului în Bizanțul timpuriu.

Fără îndoială, Dorotei din Gaza și discursul despre vindecare în monahismul gazan, este foarte bine scrisă și documentată, probabil cea mai bună monografie pe această temă, dar cu siguranță nu ultima.

Pr. lect. univ. dr. Cosmin PANȚURU, **Pr. Daniel Alic, *Protopopiatele și parohiile Episcopiei Caransebeșului. Micromonografii* [în lb. eng.: *Deanery and parishes of the Episcopate of Caransebeș. Small monographs*], Editura „Presa Universitară Clujeană”, Cluj-Napoca, 2018, 458 p.**

La Editura „Presa Universitară Clujeană” a apărut, în anul 2018, volumul intitulat: „*Protopopiatele și parohiile Episcopiei Caransebeșului. Micromonografii*”, avându-l ca autor pe părintele dr. Daniel Alic, lector universitar la Secția de Teologie Ortodoxă Didactică a Universității „Eftimie Murgu” din Reșița.

Lucrarea acoperă 458 de pagini, cu aproape 2000 de note bibliografice și prezintă o sinteză a fiecărei unități bisericești din cadrul Eparhiei studiate (Eparhie, protopopiat și parohie). Cu alte cuvinte, structura volumului urmărește organizarea administrativ-teritorială a Episcopiei Caransebeșului, acordând spațiu pentru fiecare corpus eclesial de mir, aflat în jurisdicția străvechiului Centru Eparhial băănățean.

După studiul clasic introductiv (p. 7-20), care înfățișează principalele repere ale spațiului descris, este prezentat, succint, istoricului protopopiatului Caransebeș (p. 21-22), precum și toate enoriile acestuia (p. 23-264). În continuare – păstrând aceeași structură unitară – sunt monografiate protopopiatele Reșița (p. 165-280), Băile Herculane (p. 281-358) și Moldova Nouă (p. 359-451).

Descrierea generală a fiecărei comunități este însoțită de repere istorice și elemente de artă și structură a fiecărui lăcaș de cult (arhitectura, pictura, planul, dimensiunile, materiale de construcție).

Nu lipsesc din acest ansamblu șematismul preoților, al personalităților bisericești mai importante, precum și aspecte din viața liturgică, pastorală, culturală (asociații sau organizații religioase, coruri), catehetică și social-filantropică, din trecut și de astăzi, precum și alte informații utile din punct de vedere istoric, social și cultural.

În prefața semnată de către Întâistătătorul Eparhiei, Preasfințitul Părinte dr. Lucian, se precizează că opera în sine e „o emblemă pentru Episcopia Caransebeșului”, fiind utilă clericilor și mirenilor deopotrivă, interesați de istoria Bisericii din Banat.

Folosind documente editate și inedite, lucrarea constituie, pentru cei preocupați de istoria bisericească, un volum sintetic, ce reunește pe scurt, informații din toate parohiile și protopopiatele din cuprinsul Eparhiei Banatului Montan. Imaginile fotografice completează și fac ca cele „zugrăvite” să fie mai aproape și mai bine înțelese de către cititor.

Pr. lect. dr. Marius FLORESCU, **Preot lect. dr. Adrian Covan, preot lect. dr. Marius Florescu, 1993-2018. Un sfert de veac de învățământ teologic ortodox superior la Timișoara. Părintele conf. dr. Nicolae Morar – patru decenii de activitate și 65 de ani de viață** [în lb. eng.: *1993-2018. A quarter of a century orthodox theological education in Timisoara. Fr. Nicolae Morar - four decades of activity and 65 years of life*], Editura Astra Museum, Editura Partoș, 2018, 364 p.

În anul mântuirii 2018 se împlinesc 25 de ani de când în Universitatea de Vest din Timișoara funcționează o secție de Teologie ortodoxă. Având în vedere mutarea pentru o vreme a Academiei teologice de la Oradea, la Timișoara, în perioada postbelică, s-ar putea spune, fără a greși, că Teologia de factură academică nu a fost străină orașului de pe Bega, acum un sfert de veac.

Relându-se firul studiilor academice în cadrul Facultății de Litere, Filozofie și Istorie, așa cum se numea la început, s-a creat un frumos și deosebit de rodnic parteneriat între această instituție și Arhiepiscopia Timișoarei (la momentul înființării secției, era încă Arhiepiscopia Timișoarei și Caransebeșului). Reluarea prezenței Teologiei între materiile și studiile universitare la Timișoara este meritul rectorului Eugen Todoran și al mitropolitului Nicolae Corneanu, ambii de fericită pomenire.

Au trecut 25 de ani de existență a secției de Teologie, cu profilurile Pastorală, Litere (Didactică) și Istorie, dintre care astăzi mai funcționează doar primul. Au trecut nu mai puțin de 22 de generații de studenți și studente, care cu binecuvântarea ierarhilor de ieri și de astăzi, au pornit la drum prin lume pentru a deveni „lumină a lumii și sare a pământului” (Matei 5, 13-16).

Tot în acest an, părintele conf. dr. Nicolae Morar, șeful catedrei de Teologie ortodoxă, fost prodecan al Facultății, împlinește vârsta de 65 de ani, dintre care 40 de ani în slujba învățământului teologic ortodox, la Caransebeș și apoi la Timișoara.

Conducerea de astăzi a Mitropoliei Banatului, personal Înaltpreasfințitul Mitropolit Ioan, împreună cu cadrele didactice din cadrul secției de Teologie ortodoxă au gândit editarea unui volum care să reunească mesaje, studii, articole și gânduri legate de aniversarea Teologiei timișorene și de aniversările personale ale părintelui profesor Morar.

Așa s-a născut acest volum care a fost coordonat de părintele lect. dr. Adrian Covan împreună cu subsemnatul. Volumul este însoțit de un cuvânt de binecuvântare al Mitropolitului Banatului și cuprinde materiale din partea rectorului Universității de Vest, domnul prof. dr. Marilen Pirtea, din partea decanului Facultății de Litere, Istorie și Teologie, doamna conf. dr. Dana Percec, din partea ierarhilor din Mitropolia Banatului, personalului de

conducere de la Centrul eparhial din Timișoara și de la cele două protopopiate, foștilor decani și colegi de la Universitatea de Vest, colegilor profesori de la Facultăți de Teologie din țară, colegilor de la secția de Teologie din Timișoara, actualilor și foștilor studenți, ș.a.m.d.

Volumul totalizează 45 de texte semnate de cei enumerați mai sus, având în plus o descriere a componenței cadrelor didactice din secție și o fișă biobibliografică a părintelui sărbătorit. În această fișă ar fi trebuit menționată și distincția *Ordinul Sfântul Ioan Gură de Aur* pe care l-a primit din partea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, prin mijlocirea Înaltpreasfințitului Mitropolit Ioan, în luna septembrie a acestui an, pe când volumul era încredințat deja la tipar.

Studiile sunt pe teme diverse, unele surprind problematici de interdisciplinaritate și aproape toate sunt publicate în premieră, ceea ce sporește valoarea științifică a acestui volum colectiv omagial.

Volumul rămâne o mărturie de la popasul aniversar de la 25 de ani ai secției de Teologie ortodoxă, zisă și Facultatea de Teologie din Timișoara. Pentru că unul dintre studii enumeră efectiv absolvenții de la prima promoție până la cea din anul 2017 (având în vedere că în martie 2018 s-a încheiat predarea volumului spre publicare), am fi vrut ca fiecare promoție să fie însoțită și de o fotografie de grup de la absolvire. La momentul scrierii acestei prezentări bibliografice se lucrează la colectarea fotografiilor, în special de la absolvenți, neexistând până acum o bază de date anume.

La final, dorim părintelui conf. dr. Nicolae Morar, și pe această cale, să aibă mereu parte de mult ajutor de la Dumnezeu și de bogate împliniri duhovnicești!