

TEOLOGIA

anul IV, nr. 1, 2001

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, voci în actualitate, stiri din lumea creștină și recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugați să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

Coperta I: Icoana Bunei Vestiri, sec. XIV,

Galeria de icoane din Biserica Sf. Climent, Ohrida

Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

**Editura Universității
„Aurel Vlaicu”
A R A D**

**UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**

T E O L O G I A

**ANUL IV, NR. 1, 2001
ARAD**

COMITETUL DE REDACȚIE**PREșEDINTE:**

P.S. Dr. TIMOTEI SEVICIU, Episcopul Aradului și Hunedoarei

REDACTOR RESPONSABIL:

Pr. conf. univ. dr. IOAN TULCAN,
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă Arad

MEMBRI:

Protos. lect. univ. dr. DANIIL STOENESCU
Pr. lect. univ. dr. CONSTANTIN RUS
Pr. lect. univ. drd. VASILE VLAD

SECRETARI DE REDACȚIE:

Diac. lect. univ. dr. MIHAI SĂȘĂUJAN
ANCA HĂDEAN

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE
2900 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9
Tel/Fax: 0040-57-285855

TEOLOGIA

Totute correspondance sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE
2900 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9
Tel/Fax: 0040-57-285855

CUPRINS

EDITORIAL

Mesajul Ortodoxiei Universale către lumea de astăzi la pragul dintre milenii	8
---	---

STUDII

Pr. lect. univ. dr. Dumitru Moca Sfintii Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz si Ioan Gură de Aur. Importanta si actualitatea lucrării lor pastorale	11
Lect. univ. drd. Anton Ilica Preparandia arădeană (1812).....	20
Conf. univ. dr. Ileana Szenik Combinatia motivică în variantele unui tip melodic de colindă	26
Dr. Liviu Moldovanu, Dr. Ilinca Ghidău Compatibilitatea între credința în Dumnezeu si medicină	38
Dr. Aurel Berheci Limbajul în pedagogia specială	47
Ierom.lect.univ.drd.Agapie Corbu Aspecte ale Revelatiei dumnezeiesti si ale raportului omului cu ea potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa	54

Pr. lect. dr. univ. I. O. Rudeanu Elemente mitologice prezente în creștinism pe teritoriul Transilvaniei	67
Pr. lect. univ. dr. Ioan C. Tesu Preotul – chip al iubirii și dăruirii depline	74
Asist. univ. dr. Marius Telea Conceptia Sfântului Ioan Hrisostom despre căsătoria creștină și viața de familie după omiliile sale la epistolele pauline.....	88
Pr. prep. univ. drd. Nicu Breda Contribuția specifică a Sfântului Teodor Studitul la teologia icoanei.....	103
Cristinel Ioja Îndumnezeirea – chemare și sens al vieții omului.....	116
DIN SFINTII PĂRINTI	
Comentariu al Sfântului Nicodim Aghioritul la al doilea antifon al glasului I	128
NOTE, COMENTARIIL, VOCI ÎN ACTUALITATE	136
Emmanuel Koumbarelis Care este viitorul pentru Syndesmos?.....	136
Se poate justifica noțiunea de „Biserică națională” din perspectiva Bisericii Ortodoxe?	141

DIN LUMEA CREȘTINĂ	146
România – Biserica Ortodoxă inaugurează un spital ●	
Rusia – un bun episcop a trecut la cele vesnice ●	
Rusia – biserică pentru surdo-muți ● Bielorusia – Biserica catolică cere iertare pentru greselile din timpul regimului totalitar ● Paris: întâlnire de lucru între mitropolitul Chiril de Smolensk si arhiepiscopul Serghie ● Potsdam: Reuniunea anuală a sesiunii plene a Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor ● Kiev: clericii si laicii ucraineni adresează o petiție patriarhului ecumenic	
RECENZII	151
Teodor Baconsky, <i>Ispita binelui, Eseuri despre urbanitatea credinței</i> , Editura Anastasia, 1999, București, 313 pagini (Pr. Vasile Vlad)	151
Răzvan Theodorescu, <i>Picătura de istorie</i> , Editura Fundatiei Culturale Române, București, 1999 (Pr. Ioan Rudeanu).....	155
Metodă si adevăr în sociologie sau despre Ioan Biris, <i>Sociologia civilizatiilor</i> , Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000 (Florea Lucaci)	157

EDITORIAL

Mesajul Ortodoxiei Universale către lumea de astăzi la pragul dintre milenii

Întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe din întreaga lume, întâlnindu-se la Fanar – Constantinopol, la invitația Patriarhului Ecumenic Bartolomeu I, în decembrie 2000, au transmis lumii creștine ortodoxe, în pragul unui nou secol și mileniu, un mesaj de încurajare, statornicie în credință și nădejde pentru realizarea unității tuturor. Mesajul patriarhilor ortodocși este structurat în 15 puncte exprimând tot atâtea idei fundamentale.

Răspunzând invitației Patriarhului de Constantinopol, înalții ierarhi au slujit împreună Sfânta Liturghie în biserica istorică din Cetatea Niceii, unde s-a ținut primul Sinod Ecumenic din anul 325, pentru statornicirea adevărului cu privire la dumnezeirea lui Iisus Hristos. De acolo au exprimat salutul arhipăstoresc al bucuriei creștine tuturor credincioșilor ortodocși, precum și „fratilor creștini din lumea întreagă”. Această întâlnire s-a vrut a fi o manifestare care să încununeze toate celelalte manifestări jubiliare legate de anul mântuirii 2000.

Privindu-se în lumina lui Hristos, Biserica este constientă de înalta și greaua misiune ce o are de îndeplinit în istorie, de mărturisitoare a capului ei dumnezeiesc, slujire pe care e chemată să o exercite din încredințarea Întemeietorului ei, cu deosebită responsabilitate în fața unor mari provocări ale contemporaneității. Pornind de la ziua Întemeierii ei, ziua Cincizecimii, Biserica lui Hristos a traversat istoria cu toată bogăția ei de credință, viață și mărturisire. A avut permanent în conștiința ei faptul că „nici porțile iadului nu o vor putea birui” (Matei16,18). Această asigurare a

conferit Bisericii Ortodoxe de-a lungul istoriei, mult curaj si demnitate întru împlinirea cu responsabilitate a misiunii ei mântuitoare în lume. „Biserica nu se înspăimântă în fata celor ce se războiesc împotriva ei, oricât de puternici er fi ei în cele ale acestei lumi. Ea se îngrijorează, se străduieste si se sileste pentru un singur lucru: să transmită si să dea în mod credibil expresia dragostei lui Dumnezeu care S-a întrupat si S-a descoperit în Hristos tuturor oamenilor” (*Unitate si reconciliere; Mesajul Întâistătătorilor Bisericii Ortodoxe cu ocazia întâlnirii lor de la Constantinopol, Nasterea Domnului 2000*, în „Renasterea” Anul XII, Serie nouă, Ianuarie 2001, p.4)

Ratiunea cea mai importantă pentru care Biserica se interesează de fiecare om si de lume în ansamblul ei, pentru a-i sluji cu jertfelnicie si responsabilitate, rezidă în faptul că ea exprimă în mod tainic si sacramental realitatea cuprinderii tuturor în Hristos, ca într-un trup, motiv pentru care în El sunt depășite toate discriminările si contradictiile, realizându-se adevărata comuniune între oameni si Hristos, deci pe verticală, dar si între oameni însisi, deci pe orizontală (cf. Coloseni 3,11; Galateni 3,28). În felul acesta Biserica devine icoana „Împărăției lui Dumnezeu, dar în acelasi timp, si imaginea ideală a societății umane; ea devine pregustare a biruintei vietii asupra mortii, a nesticăciunii asupra stricăciunii, a dragostei asupra urii” (Ibidem).

Pornind de la începuturile Bisericii si analizând evolutiile pe plan crestin, bisericesc, de-a lungul celor două milenii, se poate constata contradictia flagrantă între cele existente si dorinta de unitate a Mântuitorului. Ierarhii ortodoci exprimă cu acest prilej, „durerea pentru faptul că în timp ce în primul mileniu după Hristos, Biserica Lui trăia în duhul traditiei comune si nedespărțite, în al doilea mileniu, lumea crestină s-a împărțit si s-a dezbinat în chip jalnic” (Ibidem). În acest context de separare între crestini, cuvântul cel mai potrivit pentru vindecarea rănilor trecutului este „dialogul adevărului si al dragostei”.

Documentul subliniază si faptul că „numai dialogul sincer si fără urmă de rea credință, întemeiat pe traditia comună si nedespărțită din primul mileniu după Hristos, va zidi unitatea atât de mult dorită si astăzi” (Ibidem). Pentru aceasta însă, este absolut esentială păstrarea si cresterea unității însăși a Bisericii Ortodoxe

în ansamblul ei. De aceea, trebuie evitate și respinse orice tendințe de sciziune în sânul Ortodoxiei, care se opun duhului unității în credință, în viața sacramentală și în structura organizatorică fundamentală a Bisericii.

A fost adresată tuturor invitația, de a se păstra echilibrul sănătos între autonomie și unitate pe plan eclesiolgic. În raport cu politicul și cu naționalul, Biserica trebuie să se lase călăuzită numai de duhul dragostei și al slujirii jertfelnice față de orice om. Ca atare, se scoate în evidență un lucru esențial, și anume, că „Biserica nu poate ca, prin natura ei, să constituie un factor de urmărire și de promovare a scopurilor și intereselor oportuniste politice, naționaliste sau rasiale. De o importanță vitală rămâne întotdeauna condamnarea de către Biserica Ortodoxă a ereziei naționalismului și rasismului în anul 1872, la Constantinopol” (Ibidem, p.5)

Un accent deosebit s-a pus pe importanța teologică eclesiolgică și soteriolgică a păstrării unității Bisericii ca premiză a mărturiei coerente și credibile a acesteia în fața omului de astăzi. Îndemnul repetat și accentuat cu deosebită tărie se referă la păstrarea unității Bisericii de către credincioșii ortodocși, dar în același timp, mesajul reconcilierii în duhul adevărului și al dragostei, se îndreaptă și către creștinii din întreaga lume. În felul acesta, se promovează de fapt, unitatea întregii omeniri, cu respectarea specificului fiecărei persoane și a fiecărui popor.

Documentul menționat reprezintă un eveniment în viața întregii Ortodoxii, cu efecte benefice pentru întreaga lume creștină. El exprimă responsabilitatea vie pe care o simț întâistătorii Ortodoxiei universale față de propria Biserică, dar și față de lume, în general.

Sunt înfățișate pericolele care se pot manifesta în viața Bisericii, precum și remediile depășirii acestora. Argumentele teologice, hristologice, eclesiolgice și istorice sunt bine abordate și prezentate într-o coerență impecabilă, cu valoarea unui adevărat program.

Teologia, dialogul teologic, legătura Bisericii cu diferite forme culturale sunt mijloacele și căile ce stau la îndemâna tuturor, pentru a reliefa clar, din ce în ce mai bine, prezența, mărturia și viața Bisericii în lumea noului secol și mileniu, ce se doresc a fi creștine și luminate constant de valorile Ortodoxiei.

STUDII

Pr. lect. univ. dr. Dumitru Moca

Sfintii Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz si Ioan Gură de Aur. Importanta si actualitatea lucrării lor pastorale

„Ca cei ce ati fost întocmai la obicei cu Apostolii si lumii învățatori, Stăpânului tuturor rugati-vă pace lumii să dăruiască si sufletelor noastre mare milă.”¹

Sfintii Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz si Ioan Gură de Aur au desfășurat o activitate bogată în toate domeniile teologiei, ale lucrării si vietii Bisericii. Prin amploarea, calitatea si profunzimea activității lor, ei au depășit cu mult granitele epocii în care au trăit si activat (secolul IV), lăsând Bisericii din veacurile următoare si din toate vremurile o mostenire de o valoare nepretuită. S-a scris mult, atât în teologia ortodoxă, cât si în teologia altor biserici si confesiuni, despre viata, opera si activitatea Sfintilor Trei Ierarhi.² Troparul praznicului se opreste la importanta si actualitatea lucrării lor pastorale, numindu-i „întocmai la obicei cu Apostolii” si „lumii învățatori”, el ne sugerează cât de importantă a fost lucrarea lor teologică, misionară si pastorală, în sensul că este comparabilă

¹ *Mineiul lunii ianuarie* Bucuresti 1991, p. 415.

² A se vedea P. Gallay, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Paris 1943; A. Paech, *Saint Jean Hrysostome*, Paris 1905.

cu aceea a Sfinților Apostoli, se inspiră din ea, o continuă și o desăvârșește, îi aduce o nouă strălucire și o permanentă actualitate.

* * *

Viata și activitatea Sfinților Trei Ierarhi sunt așa de bogate și cu laturi așa de multiple, încât fiecare aspect al lucrării bisericești se poate reflecta din plin în ceea ce au îndeplinit cu scrisul, cu vorbirea și lupta sau trăirea lor. Ei au fost teologi și dascăli de profundă gândire și de rară subtilitate, cu vastă eruditie. Darurile lor au fost minunate și alese, talentele lor neîntrecute, dar mai presus de toate, și poate în primul rând, ei au fost preoți și ierarhi și au rămas pentru noi chipuri desăvârșite ale adevăratului păstor creștin de suflete, pe care l-au zugrăvit cu inegalabilă măiestrie în operele lor nemuritoare despre preotie și pe care toți trei le-au întruchipat în trăirea și fapta lor.³ În rândurile care urmează ne vom opri asupra unor aspecte ale acestei laturi a vieții și activității marilor ierarhi pe care îi prăznuim astăzi.

Pastoratia creștină, adică arta și misiunea de a conduce sufletele la mântuire, este, așa cum au descris-o și practicat-o Sfinții Trei Ierarhi, una din cele mai delicate și mai dificile lucrări pe care le poate îndeplini cel ce s-a dedicat sau se va dedica preotiei. ⁴ Și aceasta pentru că elementul asupra căruia se exercită această lucrare este sufletul omenesc, cu multiplele lui aspecte și manifestări, cu nesfârșitele lui frământări în năzuința lui spre Dumnezeu și desăvârșire. Pastoratia este o continuă, susținută și intensă lucrare de dăltuire a caracterelor și a sufletelor credincioșilor, de unde și importanța și actualitatea lucrării pastorale. Dacă o materie inertă ca bronzul, fierul, marmura sau lemnul se supune fără împotrivire mâinii pricepute a artistului, nu același lucru se întâmplă cu sufletul omenesc, care, pentru a fi dăltuit și modelat, cere mult mai mult talent, mult mai multă răbdare și tact.

Sfinții Trei Ierarhi au fost cu adevărat păstori de suflete și au lăsat posterității tratatele lor despre preotie⁴, în care importanța și răspunerile

³ Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Aspecte ale artei pastorale la Sfinții Trei Ierarhi*, în „ST”, XXX (1978), nr. 3-4, p. 320.

pastoratiei au fost înfățișate magistral, rămânând definitorii pentru preotimea din toate timpurile. Pastoratia este, după Sfintii Trei Ierarhi, o operă complexă, o lucrare de luminare și de ridicare a credincioșilor rătăciți sau prăbușiți în păcat și destrămare. Ea este o sarcină coplesitoare, pe care marii noștri ierarhi o consideră nu numai o simplă știință sau artă, ci „*arta artelor și știința științelor*”⁵, după expresia Sfântului Grigorie de Nazianz. „Oricât de grea și anevoioasă ne apare arta medicinei, cu mult mai greu este să studiezi și să vindeci moravuri, pasiuni, vicii și înclinări rele, să îndepeștezi din comunitate toate apucăturile sălbatice și animalice, să introduci și să statornicești în schimb obiceiuri blânde și bineplăcute lui Dumnezeu”⁶, spune același Sfânt Părinte. Sfântul Vasile cel Mare subliniază și trasează precis sarcinile pastoratiei: „Tu, cel care ești păstor, ia seama să nu-ți scape nimic din cele ce aparțin meseriei și artei pastorale. ^ai ce aparține acestei arte? Să readucă oaia cea pierdută, să refacă pe cea zdrobită, să vindece pe cea bolnavă.”⁷ După Sfântul Ioan Gură de Aur, pastoratia este expresia practică a dragostei sufletului preotului pentru credincioșii săi.⁸

Lucrarea de pastorație a Sfinților Trei Ierarhi s-a desfășurat sub cele trei aspecte ale misiunii preotesti: învățătoresc, sfântitor și de îndrumare. Pentru ca un preot să fie păstor, un bun și iscusit învățător, este nevoie să se înarmeze cu un întreg arsenal de cunoștințe, spre a face față tuturor împrejurărilor și situațiilor create, pentru a putea da răspunsurile potrivite și satisfăcătoare oricărei întrebări, pentru a ști să îndrume, să dojenească unde este cazul și să zidească sufletele

⁴ Vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *Tratatul Despre preotie*, trad. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, în „BOR”, LXXV (1957), nr. 10, p. 928-1011; Sfântul Grigorie de Nazianz, *Despre preotie*, trad. rom. de Pr. Dumitru Fecioru în „BOR”, XXXVI (1963), nr. 1-2, p. 129-164. Mai recent, aceste lucrări au fost publicate în volumul: Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Efreem Sirul, *Despre preotie*, trad. rom., introducere și note de Pr. Dumitru Fecioru, București 1997, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.

⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont sau Despre preotie*, în vol. citat, p. 166.

⁶ *Ibidem*, p. 168.

⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Felurile de slujire ale cuvântului Evangheliei*, citat după Pr. Prof. I. G. Coman, în „BOR”, LXXIV (1956), nr. 1-2, p. 70.

⁸ Vezi Pr. Prof. I. G. Coman, *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „ST”, IX (1957), nr. 9-10, p. 596.

credinciosilor. ⁹ i Sfintii Trei Ierarhi au fost oameni de o largă cultură, atât teologică creștină, cât și clasică sau profană. Toti proveneau din medii culte, au studiat și s-au format în secolul de aur al Bisericii, la vestitele școli ale vremii, cu profesori iluștri, făcând o sinteză și o îmbinare admirabilă între cultura clasică și cea creștină.

Pe lângă cunoașterea desăvârșită a Sfintei Scripturi, au stăpânit vaste cunoștințe de cultură profană, recomandând și altora, mai ales tinerilor, însușirea ei, subliniind necesitatea și utilitatea acesteia. Este cunoscut sfatul ce-l dă Sfântul Vasile cel Mare tinerilor în omilia adresată lor: „Către tineri”, de a alege, ca albină nectarul, tot ceea ce este folositor din cultura profană; iar Sfântul Grigorie de Nazianz spune că „studiile profane, știința profană ajută pe credincioși și pe preoți să pătrundă mai adânc în cunoașterea dumnezeiescului autor al naturii”.¹⁰

Sfintii Trei Ierarhi au învățat pe credincioși prin propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu. Toti trei au fost mari propovăduitori ai cuvântului lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură și au predicat în toate împrejurările, dar mai ales Sfântul Ioan Gură de Aur, care rămâne cel mai mare predicator al tuturor timpurilor. În cartea a cincea a tratatului *Despre preotie*, el se ocupă de caracterul și referințele predicilor alcătuite pentru multimile de credincioși. Acestea cer o aprofundare temeinică a tuturor problemelor vieții, studiu și pregătire serioasă. Omiliile și cuvântările sale sunt model de oratorie creștină, ca și *Hexameronul* Sfântului Vasile cel Mare sau cele cinci cuvântări teologice ale Sfântului Grigorie de Nazianz. Oratoria Sfintilor Trei Ierarhi se impune și azi ca model de creație, de rar nivel omiletic și literar. De remarcă izvorul de la care se adapă mereu predica Sfintilor Trei Ierarhi - predica apostolică în general și cea paulină în special.

În importanta operă de păstorire a credinciosilor, preotul urmărește, de asemenea sfântirea vieții acestora. Dar pentru a face sfânt pe altul este nevoie azi - ca și atunci - ca preotul să fie mai întâi un om curat și sfânt, un om al virtuții, căci înduhovnicirea și sfântirea vieții credinciosilor

⁹ Vezi Pr. prof. I. G. Coman, *Studiile universitare ale Părinților capodocieni*, în „ST”, VII (1955), nr. 9-10, p. 531-554; Pr. lector Constantin Galeriu, *Valori permanente în viața și opera Sfintilor Trei Ierarhi*, în „ST”, XXVII (1975), nr. 1-2, p. 118-119.

¹⁰ Prof. Alexandru Elian, *Sfintii Trei Ierarhi și cultura elină*, în „BOR”, LXXXI (1963), nr. 1-2, p. 66-70; Dinu Emilian Vasilescu, *Sfintii Trei Ierarhi și cultura vremii lor*, în „ST”, XIII (1961), nr. 1-2, p. 55-65.

depinde de gradul de înduhovnicire și sfințenie al păstorului. Sfințenia este una din cele mai înalte cuceriri ale vieții duhovnicești ale celor Trei Sfinți Ierarhi. ¹¹ „Știința lor superioară a întărit și înflorit dorul lor după sfințenie, după desăvârșire. Sfântul Grigorie Teologul spune că „păstorul trebuie să fie în toate împrejurările, în tot locul și timpul, întocmai ca aurul și argintul, curat, fără sunet fals și fără amestec de alte metale mai tari”.¹¹ În străduința lor permanentă de sfințire a sufletelor credincioșilor, Sfinții Trei Ierarhi au desfășurat o pastorație individuală, aplecându-se cu grijă, cu migală, cu nesfârșită dragoste, cu răbdare și tact asupra rănilor sufletesti ale păstoritilor lor, asupra inimilor bolnave, asupra convingerilor în formare, asupra sufletelor răvășite de păcat și de vicii și pe toți i-au ajutat, i-au mângâiat, i-au încurajat și luminat. Ei erau mistuiți de dorința de a face din păstoritii lor mădulare cu adevărat sfinte ale Trupului lui Hristos. Sfântul Grigorie Teologul cere preotului și tuturor credincioșilor „să nu se oprească pe drumul binelui și al ridicării”¹² morale.

Cea mai importantă latură a pastorației individuale o constituie duhovnicia. În scaunul duhovniciei preotul trebuie să depună eforturi considerabile pentru a face din credincios o personalitate împodobită de virtuți și în continuă depășire de sine. În îndeplinirea acestui tel, preotul duhovnic are de luptat cu păcatul, patimile trupești și sufletesti de care trebuie să-i ferească pe credincioșii săi, iar când acestea au pus stăpânire pe sufletele lor, să ajute la purificarea, descătusarea, eliberarea și luminarea celor înlănțuiți de ele. Este una din cele mai de seamă datorii ale duhovnicului, știind că patimile pot pune stăpânire și pe sufletul preotului. „Patimile - zice Sfântul Vasile cel Mare - sunt valuri deasupra cărora dacă te tii, vei fi un conducător sigur al vieții. Dacă nu elimini cu bună știință și constantă fiecare din aceste patimi, vei fi înghitit de oceanul păcatului, dus de nenorocirile continue ale vieții, ca o corabie fără cârmă.”¹³ Actualitatea acestui aspect al pastorației patristice este mai mult decât evidentă, dacă ne gândim la imperativul contemporan al formării caracterului moral al omului societății noastre, al însănătoșirii climatului social, îmbolnăvit din cauza consumului de droguri, a desfrâului, betiei, violentei în familie etc. Sfinții Părinți au acordat acestor patimi o atenție sporită în lucrarea lor pastorală.

¹¹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvânt de apărare...*, p. 164.

¹² *Ibidem*, p. 165.

În scaunul de duhovnic, preotul este doctor al sufletelor. După Sfinții Trei Ierarhi, păstorul este doctor al sufletelor, făcând tot ce îi stă în putință spre a preveni suflelele sănătoase, spre a vindeca sufletele bolnave. Cei Trei Ierarhi au fost cu adevărat doctori ai sufletelor, mânuind cu desăvârșire și rară iscusință arta vindecării sufletelor omenesti. Este uimitoare precizia cu care acești episcopi și asceti cunosc toate aspectele vieții sufletesti. Tratatetele despre preotie ale Sfântului Grigorie Teologul și ale Sfântului Ioan Gură de Aur, și regulile monahale ale Sfântului Vasile cel Mare cuprind în ele o nesfârșită bogăție de leacuri și doctorii duhovnicesti.¹⁴ În legătură cu administrarea acestor acte și doctorii sufletesti se pune problema metodei pastorale care trebuie folosită. După Sfinții Trei Ierarhi, această metodă nu trebuie să fie uniformă și îmbibată de rutină, fiindcă manifestările sufletesti ale oamenilor sunt variate. Tratamentul sufletesc nu se aplică tuturor la fel și nu are la toți aceleași rezultate. În această privință, Sfântul Grigorie Teologul spune că „uneori ceea ce pentru unii este foarte bun și de folos, la alții dă rezultate contrarii, întrucât depinde foarte mult de tine și de împrejurări, cum și de tratamentul bolnavului”.¹⁵

Dar Sfinții Trei Ierarhi nu au rămas numai la scaunul duhovniciei pentru a forma și ridica pe omul individual, ci au pătruns dincolo de el, în viața de toate zilele a credincioșilor, pentru a le asculta păsurile, pentru a le alina suferințele, pentru a-i mângâia și a le veni în ajutor. Ei au intrat adânc în mijlocul multimilor de oameni, ajutându-i pe fiii lor sufletesti, salvându-le viața, avutul și onoarea, desfășurând astfel o impresionantă pastorație colectivă. Este cunoscut cazul preotului Vasile - viitorul mare mitropolit al Cezareei Capodochiei, care și-a salvat patria sa de la moartea prin foamete. Ce poate fi mai grăitor pentru grija față de cei mulți decât renumita Vasiliadă, acel faimos complex de asistentă socială, instituție originală și unică, capodoperă a milei, a dragostei creștine și a geniului practic al Sfântului Vasile cel Mare? Nu credem că exagerăm când spunem că Vasiliada, exemplul lucrării ei filantropice, stă la originea

¹³ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia XII. La începutul proverbelor (lui Solomon) despre elogiul inteligenței ca putere de conducere*, trad. rom. de Pr. Prof. I. G. Coman, în „BOR”, LXXIII (1955), nr. 1-2, p. 99.

¹⁴ Vezi Pr. Prof. I. G. Coman, *Ideii misionare, pastorale și sociale înnoitoare la Sfinții Trei Ierarhi*, în „ST”, III (1951), nr. 1-2, p. 102; Prof. Teodor M. Popescu, *Sfinții Trei Ierarhi în slujba Bisericii*, în „BOR”, LXX (1952), nr. 1-2, p. 68.

¹⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvânt de apărare...*, p. 175.

îndepărtată a numeroase institutii de asistentă socială a căror rechemare la viață și existență se face atât de resimțită și în zilele noastre în leagăne de copii, spitale, cămine de bătrâni, penitenciare etc. Biserica și lucrarea ei pastorală nu poate lipsi din această activitate de slujire a aproapelui, aflat în una din situațiile menționate. Sfinții Trei Ierarhi sunt exemple vrednice de urmat în acest sens. De pildă, preotul Ioan, viitorul Ioan Gură de Aur, a salvat orasul Antiohia de la represaliile teribile din partea curții imperiale cu prilejul dărmării staturilor imperiale. Cu acest prilej, el nu a fugit din oras ca ceilalți filozofi și cărturari păgâni, ci a rămas, mângâind, încurajând și luminând poporul înfometat și deznădăjduit. Exemplul luminos al Sfântului Ioan Gură de Aur ne învață pe noi, preoții, să împărtășim durerile și necazurile poporului, să fim lângă el și să-l ajutăm întotdeauna. Tot în cadrul acestei pastoratii colective, Sfinții Trei Ierarhi s-au ridicat împotriva unor racile sociale, ca sclavia, exploatarea celor săraci de către cei bogati, au luptat pentru extirparea ignoranței și a războiului.

Ca păstori de suflete, nu le-au fost indiferente toate acestea, ci au pus la inimă toate nevoile lor. Toate acestea dovedesc una din marile calități ale adevăratului păstor de suflete, fără de care nu se poate concepe pastoratia. Nu poți să ajuti și să te lupți pentru binele cuiva dacă nu-l iubești.

Sfântul Ioan Gură de Aur este mistuit de dragostea pentru păstoritii săi, dragostea fiind, după expresia sa, „cel mai mare dintre daruri”. Dragostea de oameni și facerea de bine au fost coordonatele majore ale vieții Sfinților Trei Ierarhi. Ele s-au manifestat mai ales față de cei săraci și lipsiti, față de cei bolnavi și bătrâni, față de cei apăsați și robii. Sfântul Grigorie de Nazianz spune că: „nimic nu are omul așa de dumnezeiesc ca facerea de bine”, iar Sfântul Ioan Gură de Aur este socotit „ambasadorul săracilor”.¹⁶

Sfinții Trei Ierarhi sunt pilde pentru păstoritii lor, și teoretic și practic, și aceasta pentru că ei l-au iubit nemărginit pe om, pe care l-au văzut ca și chip al lui Dumnezeu și care poate fi învrednicit să ajungă până la îndumnezeire. „Nimic în lume nu merită atâta dragoste ca omul, căci nimic nu-i mai pretios ca sufletul lui, toată lumea nu-l egaleză”, spune Sfântul Ioan Hrisostomul.¹⁷

Ca păstor de suflete, preotul este conducătorul credincioșilor. După concepția Sfântului Grigorie de Nazianz, păstorii și păstoritii formează un trup, în care primii sunt cei care conduc, depășind marea multime prin

virtute si prin marea asemănare cu Dumnezeu. „Păstorii sunt ceea ce este sufletul pentru trup sau mintea pentru suflet” - zice acelasi Sfânt Părinte.¹⁸ „tiinta si arta conducerii sufletelor este foarte grea, „câci dacă este greu să stie omul a se supune, fireste că este mai greu să comande altora” - zice Sfântul Grigorie Teologul.¹⁹ Arta conducerii presupune răbdare, precautie, tact si înțelepciune, iar Sfintii Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz si Ioan Gură de Aur, au excelat în acestea.

Sfintii Trei Ierarhi au desfășurat ca păstori si conducători de suflete un complicat si vast program de educatie. Ei au organizat în jurul Bisericii educatia creștină pentru copii si tineret, scriind fiecare câte unul sau mai multe tratate pedagogice, ajunse normative pentru catehetica ortodoxă. În acest sens, merită amintite *Cuvântul către tineri* al Sfântului Vasile cel Mare, *Despre slava desartă si cum trebuie părintii să crească copiii* al Sfântului Ioan Gură de Aur.

Ar mai fi de scos în evidență alte si alte aspecte actuale ale lucrării pastorale ale Sfintii Trei Ierarhi. Am aminti dintre acestea pe cele mai importante: implicarea Bisericii în societate si aspiratiile ei, slujirea omului în împrejurările concrete ale vietii, unitatea Bisericii, exemplul personal al preotilor si altele. Spatiul restrâns al acestei prezentări ne obligă însă să ne limităm la cele spune până aici.

* * *

Iată câteva aspecte din viata si activitatea de păstori de suflete a celor Trei mari Sfinti Ierarhi si dascăli ai lumii, care îi fac, într-un fel, „contemporani” cu noi, iar lucrarea lor pastorală atât de importantă si de actuală. Latura aceasta a activității lor, bogată în realizări si experiente, a fost si continuă să fie un drum luminos pentru păstor si pentru generatiile următoare, mai ales în perspectiva mileniului în care am intrat. Lucrarea de pastoratie a Sfintilor Trei Ierarhi este si rămâne o comoară de învățăminte

¹⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Despre dragostea față de săraci*, 27, în „PG”, XXXV, col. 893, D - 895, la Diac. Asist. Ioan Rămureanu, *Cuvânt festiv la Sfintii Trei Ierarhi*, în „BOR”, LXXV (1957), nr. 1-2, p. 89.

¹⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile* 3, 3; 10, 7; 12, 14; la *Geneză*, în „PG”, LIII, col. 35, 89, 103, după Pr. Prof. I. G. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „ST”, VII (1955), nr. 7-8, p. 414.

¹⁸ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvânt de apărare...*, p. 159.

¹⁹ *Ibidem*, p. 167.

pentru formarea chipului si a personalității preotilor zilelor noastre, căci Biserica are si azi nevoie de păstori, de adevărați „apostoli” cu credința, râvna si puterea de actiune a Sfântului Vasile cel Mare, cu stiinta, înțelepciunea si smerenia Sfântului Grigorie Teologul, cu jertfelnicia si cuvântul înaripat al Sfântului Ioan Gură de Aur. Scrierile lor pastorale, viata lor trăită în sfintenie si jertfă, exemplul lor personal ne ajută să deslusim cărările slujirii noastre de păstori de suflete, pentru a îndruma pe credinciosi pe calea binelui, a întrajutorării aproapelui, a dreptății si a mântuirii.

Sfintii Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz si Ioan Gură de Aur si lucrarea lor pastorală vor fi întotdeauna un izvor inepuizabil, din care să sorbim apa adevăratelor învățături si trăiri crestine, pentru a face din pastoratie arta slujirii lui Dumnezeu si a omului, spre propăsirea Bisericii noastre strămoesti si a neamului nostru binecredincios.

Lect. univ. drd. Anton Ilica

Preparandia arădeană (1812)

Intentia autorului este de a arăta condițiile administrative ale înființării Preparandiei din Arad, precum și modul de organizare a învățământului pedagogic în perioada 1812-1822, pregătind comunitatea românească și atenționând și autoritățile statale asupra pregătirii învățătorilor și clerului la începutul secolului al XIX-lea. Institutul pedagogic (Preparandia) a anticipat înființarea, la 1 noiembrie 1822, a ^acolii Clericale, adică a Institutului Teologic din Arad.

Nu există școli fără învățători și nici dascăli fără învățătură. Faptul că cea mai veche școală atestată din „învățământul românesc” este la Cenad (la vest de Arad), datând din anul 1020, iar printre primele școli românești, cele de la Minis (1676) și Arad (1707)¹, e o mărturie de interes civic și intelectualitate. ^ai totuși, preocupările sistematice ale autorităților - sub presiunea comunității locale - de a organiza instituții școlare stabile încep mult mai târziu. Abia în 1777, prin legea *Ratio Educationis*, se reglementează înființarea de școli naționale în fiecare localitate a imperiului Mariei Tereza. Legea școlară amintită preciza organizarea unor școli triviale (rurale), școli capitale și școli normale (în care fiecare clasă avea câte un învățător). Pregătirea dascălilor - selectați dintre absolvenții „școlilor normale” - se făcea prin cursuri de pregătire, organizate, de regulă, vara, câte 6 săptămâni, prin grija directorilor școlari districtuali. Există mărturii despre asemenea cursuri, de „normă”, la Vârset (1777), Timisoara (1779), Blaj (1784), Sibiu (1786), Oradea Mare (1789), Caransebes, Brasov (1803)², (organizate atât pentru dascălie, cât și pentru preotie³).

Având imbold în *Supplex Libellus Valachorum Transilvaniae* (1790)

¹ Mihai Bordeanu, Petru Vladcovski, *Învățământul românesc în date*, Iasi, Editura Junimea, 1979.

² vezi Iuliu Vuia, *„coalele românești bănățene în secolul al XVII-lea*, Orăștie, 1896, p. 82.

³ Teodor Botis, *Istoria „coalei Normale (Preparandiei) și Institutului Teologic ortodox-român din Arad*, Arad, Editura Consistorul, 1922, pp. 14, 504-505.

- purtătorul de autoritate al miscării intelectuale și culturale a românilor transilvăneni -, un grup de preoti bănățeni, între care și Dimitrie tichindeal, înaintează Curtii imperiale *Recursul maiestatic* (1807).⁴ Invocându-se faptul că „virtutile strămoșesti nu s-au stins în poporul românesc, ci se înăbușă numai *per neglectam educationum*”, autorii memoriului solicită în numele „a toată natia română din Banat un român în postul vacant de director al scoalelor nationale”.⁵ Războaiele cu Napoleon amână rezolvarea problemelor de învățământ până în 1810, când împăratul Francisc I numeste pe agentul de curte Stefan Uros Nestorovici ca „inspector suprem al scoalelor greco-ortodoxe neunite”.⁶ Imputernicitul consilier regesc, sârbul - sau ilirul, cum este numit în *Scrisoarea împăratului* (31 martie 1810)⁷ -, avea atribuții de a vizita toate scolile ortodoxe - adică cele grecești, sârbești și românești - și a propune un *Plan de organizare a acestora*.⁸

La începutul anului 1811, Uros Nestorovici, examinând problema învățământului ortodox, înștiințează despre „lipsa educației norodului” despre starea „vrednică de jale a scoalelor populare s.c.l.”.⁹ În consecință, propune ca cele 1042 de scoli să fie împărțite în 6 directorate (Buda, Timisoara, Oradea s. a.), iar pentru pregătirea învățătorilor de profesie să se înființeze „scoale preparandiale - de cea mai mare importantă și totodată temelie a tuturor celorlalte institute”.¹⁰

Prin rezoluția din 9 februarie 1811, înaltul tron împărătesc a poruncit ca „trei nationalnice de căpetenie scoale pentru Preparanzi: una adică în Aradul-vechi pentru români, alta la Sent-Andrei pentru sârbi, iară a treia în Pesta pentru greci să se introducă”.¹¹ În continuare, Uros Nestorovici concepe un „plan de organizare” a acestor „noao instituturi”, pentru care obține aprobarea de fond în 17 septembrie 1812.¹² Rezoluția de aprobare,

⁴ V. Popeangă, E. Găvănescu, V. târcovnicu, *Preparandia din Arad*, București, EDP, 1964, p. 8.

⁵ Iosif Vulcan, D. tichindeal, în „Analele Academiei Române”, seria II, vol. XIV, 1896, p. 92.

⁶ T. Botis, *op. cit.*, p. 511.

⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁸ T. Botis, A. Sădeanu, *Cei dintâi ani din trecutul și viața Preparandiei („colii Normale) greco-ortodoxe române din Arad*, Arad, Tipografia Diecezană, 1812, p. 26.

⁹ T. Botis, *lucr. cit.*, p. 16.

¹⁰ *Ibidem*, cf. *Autograf imperial* nr. 2630/23 iunie 1811.

¹¹ C. Diaconovici-Loga, *Gramatica Limbii române*, Buda, 1922, Introducere, apud T. Botis și D. tichindeal, *Arătare despre starea acestor nouă introduse școlărești instituturi ale nației românești, sârbești și grecești*, Buda, Tipografia Universității, 1813, p. 6, republicată integral în Anton Ilica, *Coala Normală din Arad*, Editura Multimedia, 1998, pp. 15-48.

în șapte capitole, stabilește clar cine poate fi primit în preparandie, disciplinele școlare, structura de școlarizare, rolul catihetului și obligațiile profesorilor, îndatoririle elevilor, precum și atribuțiile „seniorului” (conducătorul institutiei). Ordinul preciza că „școala preparandială atât cea ilirică (la Sent-Andei), cât și cea valahă (la Aradul-vechi), la începutul lui Noiembrie 1812 nesmintit să înceapă”.¹³

Aceasta va fi „zi vrednică de memoria românilor, cea mai însemnată și cea mai măreată în întreaga istorie culturală a Românilor din părțile ungurene”¹⁴, cu mențiunea că deschiderea institutului să se facă în mod solemn și cu participarea episcopului și a tuturor autorităților locale. În rezoluția „Consiliului loc. ung. reg. de la Buda”, la 20 oct. 1812, comunicată Episcopului Aradului, Paul Avacumovici, se precizează că s-a dispus „ca școlile preparandiale naționale cu începutul lunii viitoare, noiembrie, după stilul gr. în 15, iar după cel iulian în 3 aceeași lună, fără amânare să se deschidă”.¹⁵

În acea zi, se celebră „marele nostru praznic cultural”, în prezența Episcopului, care se deplasează în Arad de la reședința din Oradea, oficiind sfânta liturghie și sfintind localul școlar. Cuvântarea arhierescă va fi citită în toate bisericile ortodoxe din episcopia sa (Arad, Ienopole, Oradea, Hălmașiu): „astăzi este ziua de prăznuire a neamului nostru, pentru că astăzi începutul împlinirii norocirii și fericirii norodului și iubitorilor următorilor noastre se începe...” „Că-i sufletul mai frumoasă ființă decât trupul...”¹⁶

Luni, 16 noiembrie 1812, în casa Rehkopf, proprietatea lui Sava Arsici, se încep cursurile institutului pedagogic pentru cei 78 de elevi conduși de profesorii Dimitrie tichindeal și de „celelalte trei puteri didactice”¹⁷, Constantin Diaconovici-Loga, Iosif Iorgovici și Ioan Mihut.

Petru Maior, atunci revizor al cărților românești de la Universitatea din Buda (1809-1821), își exprimă admiratia față de profesorii acestei institutii pedagogice românești în care își poate pune nădejdea neamul.¹⁸ Cei patru profesori vor predă, pentru un curs complet de 15 luni,

¹² vezi T. Botis, *lucr. cit.*, p. 16, *Rezoluția prea înaltă* nr. 2269/17 sept. 1812.

¹³ T. Botis, *op. cit.*, p. 18.

¹⁴ T. Botis, *Istoria...*, p. 18.

¹⁵ I. Vulcan, *Dimitrie tichindeal*, loc. cit. (original tradus), dar și T. Botis, *Istoria „coalei Normale...*, pp. 21-22.

¹⁶ Iosif Vulcan, *op. cit.*, p. 332, după originalul din Arhiva Consistoriului greco-ortodox din Oradea.

¹⁷ Doru Bogdan, Liviu Mărghitan, *tichindeal gură de aur*, Editura Viata arădeană, 2000, p. 10.

următoarele discipline de învățământ: catehetica, cântarea Bisericii, tipicul (Dimitrie tichindeal), pedagogia, metodică și istoria țării ungurești (Ioan Mihut), gramatica românească, conceptul (C. D. Loga) și matezisul - geometria și aritmetica, geografia și limba nemtească (Iosif Iorgovici). Predarea se făcea în limba română, iar la sfârșitul fiecărui semestru (de 5 luni) se susțineau examene publice. Primii absolvenți (mai 1814) sunt în număr de 67 și provin din localitățile județelor Timis (31), Arad (22), Caras-Severin (7) și Torontal (17). Seriile următoare de absolvenți sunt:

Perioada	Total	din comitatul					
		Arad	Timis	Torontal	Caras	Bihor	Alte
I mai 1814	67	22	31	7	7	-	-
II sept. 1814	59	16	12	9	10	11	1
III mai 1815	31	7	4	5	8	2	5
IV aug. 1815	34	9	16	5	2	1	-
TOTAL	191	54	63	26	27	14	6

Începând cu anul 1815, seniorul (adică directorul de studii) Dimitrie tichindeal este destituit pentru că, susținând împreună cu Moise Nicoară un Episcop român în locul celui sârb, a devenit indezirabil și incomod pentru autoritățile școlare și clericale sârbești. Catihet preparandial va fi numit Grigorie Lucacici, senior va fi Constantin Diaconovici-Loga, iar corpul profesoral va fi completat cu Ioan Fritz pentru predarea limbii germane. Cursurile se vor prelungi la doi ani, iar până în 1822 vor absolvi alți 201 de învățători din județele Arad (25), Timis (94), Torontal (14), Caras-Severin (47), Bihor (12) și Bichis și Cenad (8). Astfel, în primii zece ani, au fost 392 de absolvenți, din care 79 din tinutul Arad (cu mențiunea că localitățile de dincolo de Mures (^aagu, Vinga, Mănăștiur, Lipova, ^aistarovăt s. a.) aparțineau comitatului Timis), 159 din Timis, 40 din comitatul Torontal, 74 din Caras-Severin, 26 din Bihor și 13 din zonele Cenad și Bichis. În 1922 - la centenarul Preparandiei - se înregistrează 3684 de absolvenți, majoritatea bărbați, primele femei fiind Amalia

¹⁸ Petru Maior, *Istoria pentru începutul Românilor în Dacia*, Budapesta, Tipografia Universității, 1813, p. 326.

Lipovan din Arad (1862) și Agafia Adam și Sidonia Tapos din Socodor, precum și Emilia Ciorogariu din Pecica (1879), ca eleve particulare.

Până la înființarea Institutului Teologic (1 noiembrie 1822), funcționarea școlii preparandiale întâmpină dificultăți numeroase, legate de lipsa spațiului corespunzător de școlarizare, a cărților și manualelor tipărite, dezinteresul comunității pentru întreținerea cursanților și plata profesorilor, precum și lipsa experienței organizatorice. În ciuda atâtor dificultăți, autoritățile se declară multumite de progresele făcute de preparanți, care, deși aveau peste 18 ani, respectă regulamentele școlare și cele bisericești. Menționez că frecventau vechea catedrală românească „Sf. Ioan Botezătorul”, așezată pe locul unde astăzi se află clădirea Liceului „Moise Nicoară”. Putem aprecia modul exemplar în care inspectorul școlar Uros Nestorovici se implică efectiv în organizarea și dirijarea treburilor institutului, fiind un factor de stabilitate și un zelos funcționar.

Localul inaugural a fost proprietatea lui Sava Arsici (numit director administrativ), până la moartea acestuia, în 1824, când clădirea trece în posesia institutului. De altfel, încă din 1817, cursurile se desfășurau și într-un local „situat peste drum de la casa dintâi, în strada Căprioarei, nr. 121”¹⁹, care avea șase camere pentru săli de curs, bibliotecă, arhivă, bucătărie și magazine. Cheltuielile generale de funcționare a Preparandiei se fac din „tasul pedagogic” al bisericilor ortodoxe (daniile credincioșilor), precum și din donațiile directe și personale ale preoților, călugărilor, negustorilor, ale cetățenilor arădeni, proprietari de teatru (Ioan Hirschl), de pământ (Pavel Csernovics), de inteligență (Alexandru Gavra), de credință (Mihai Manuilovici), precum și ale „școlarilor mici de la școala românească din Pesta”²⁰.

Importanța și rolul Preparandiei, din perspectivă contemporană, au fost evidențiate în mod excepțional. „Preparandia (1812) a fost prima școală pedagogică românească de grad secundar de pe teritoriul patriei noastre și între primele la nivel european, cu contribuții excepționale la formarea și dezvoltarea conștiinței naționale a românilor de pretutindeni.”²¹ Apoi: „școala pedagogică din Arad, cea mai mare și cea mai veche școală la români, la începutul secolului al XIX-lea, a suflat duh național peste românii din Banat și Crisana, trezindu-i din adormire la viața națională, la conștiința drepturilor și a viitorului, la care au fost îndepțățiți și aspira.”²² Ea a fost „o mare biruință în viața națională, deoarece învățătorii acestei școli au contribuit, sub toate

¹⁹ D. Tichindeal, *Arătare...*, p. 23 (clădirea de pe strada Preparandiei, pe care se află o placă indicatoare).

²⁰ *Ibidem*, p. 103.

aspectele, si la dezvoltarea constiintei nationale”.²³

* * *

Înfiintarea Institutul Teologic (1822) si mentinerea unor relatii de colaborare²⁴ excelente cu Institutul Pedagogic a determinat cresterea prestigiului celor douã focare de culturã, educatie, credinã si civilitate pentru români. Mai mult, interesele comune determinã unirea, în 1876, sub numele de Institutul Pedagogico-Teologic Ortodox Român din Arad. Preparandia se poate revendica un frate mai mare²⁵ si cred cã ambii fii, anulând prioritatea iubirii pentru mezin, meritã aceeasi consideratie, deoarece, prin activitatea lor au câstigat respectul societãtii civile si administrative. Aceeasi deplinã recunostintã meritã mărturisitorii, acei care s-au osãrdit cu scrierea istoriei celor douã institutii, ale cãror nume le asez alãturi de cele onorabile: dr. Teodor Botis, dr. Andrei Sãdean, Iosif Vulcan, Roman Ciorogariu, dr. Vasile Popeangã, Eduard Gãvãnescu, dr. Vasile târcovnicu, dr. Alexandru Roz, Doru Bogdan, Liviu Mãrghitan, Nicolae Bucsan, Lizica Mihut, Ioan Tulcan, Aurel Ardelean, Virgil Vintilescu s.a.

Astãzi, cele douã institutii, la o altã dimensiune organizatoricã își cultivã o îmbãtrânire tânãrã ca un semn de noblete, asemeni icoanelor vechi din biserici si din inimile noastre.

²¹ Lizica Mihut, *Universitatea „Aurel Vlaicu” - un deceniu de existentã*, Editura Universitãtii „Aurel Vlaicu”, Arad, 2000, p. 18.

²² Doru Bogdan, Liviu Mãrghitan, *tichindeal gurã de aur*, Edi Viata arãdeanã, 2000, p. 112.

²³ Auel Ardelean, Alexandru Roz, *Istoria învățământului superior și a Universității de Vest „Vasile Goldis” din Arad*, Editura Universității „Vasile Goldis”, 2000, p. 18.

²⁴ Ioan Tulcan, Lizica Mihut, *175 de ani de la înfiintarea învățământului superior teologic arãdean*, Arad, Editura Universitãtii „Aurel Vlaicu”, 1997.

²⁵ Anton Ilica, *„coala Normalã din Arad*, Editura Multimedia, Arad, 1998, precum si Aurel Ardelean, Anton Ilica, *Universitãti arãdene - proiecte si impliniri*, Editura Universitãtii „Vasile Goldis”, Arad, 2000.

Conf. univ. dr. Ileana Szenik

Combinatia motivică în variantele unui tip melodic de colindă

În melodiile de mare vechime, aparținând la genuri diferite, rândurile melodice deseori se articulează în motive distincte, care pe parcursul strofei reapar de mai multe ori, cuplându-se în mod divers unele cu altele, realizând o structură combinatorică. Dacă o modalitate de combinație motivică are caracter constant (adică este prezentă într-o serie de variante structurate în mod similar) și totodată implică o anumită desfășurare liniară a melodiei, capătă atributul de model și poate fi criteriul de prim ordin pentru definirea unor tipuri melodice.

În tipul melodic de colindă pe care îl tratăm, fiecare rând se compune din două motive (reprezentate cu litere mici), schema structurii arhitectonice a strofei de trei rânduri fiind: $a+b$ $c+b$ $c+d$; motivele b și c apar de câte două ori, cuplate unul cu altul (în rândul median), respectiv cu un alt motiv (initial și final, în rândurile laterale). Profilul general al strofei rezultă din poziția de înălțime și direcția de desfășurare a motivelor; semnul distinctiv, față de alte tipuri, este că profilul se compune din două linii cu relații descendente, între care primul motiv c realizează punctul de culminare negativă (modelul profilului general și cele mai frecvente variante ale motivelor sunt reprezentate în ex.3.; descrierea detaliată la punctul 2.2.).

1. Conform metricii versului, tipul are o versiune tripodică (vers de 6-5 silabe) și una tetrapodică (vers de 8-7 silabe). La versurile catalectice pot să apară silabe de completare; în zona Bihor, la versul tripodic plin uneori se mai adaugă o silabă supranumerară, asemănătoare unui „refren de sprijin” (în ex.4d, silaba *me*).

Cele două versiuni se disting și prin structura ritmică (ex.1. redă formulele ritmice de bază, fără variații).

Versiunea tripodică se desfășoară în sistemul giusto silabic bicron: valoarea lungă cade pe silaba a treia și a șasea sau numai pe a treia (ex.1.aa-ab și melodiile ex.4a,b,d); ritmul poate suferi o ușoară rubatizare

(ex.4c) sau pulsatiile devin mai lente (augmentare, notată cu pătrimi: ex.1ac si melodia ex.4e, silaba supranumerară divizează ultima pulsatie).

La versiunea tetrapodică, în ritmul rubatizat al câtorva exemple, se găsesc urmele sistemului giusto silabic bicron (ex.1ba si melodia ex.8a). În majoritatea covârșitoare a variantelor, structura ritmică este compusă dintr-o formulă de safic¹ urmat de dispondeu (ex.1bb); în locul saficului poate să stea formula ionic minor (ex.1bc); în cea de a doua măsură, pulsatiile de pătrimi nu se cântă neapărat cu valori egale: pe durata perechilor de pătrimi se produc variatii de lung-scurt sau invers, valorile compensându-se (ritm punctat sau alt raport); la sfârșitul strofei, dacă versul este catalectic, ultima pereche de pătrimi se contopeste sau lipsa

Ex. 1.

vers (refren) tripodic vers tetrapodic

aa) ba)

ab)

ac) bb)

bc)

ca) refren tetrapodic (a: derivate) ||

Su-ra bun' a lu-Cră-știn
Co-ri-n-de, Doam - ne, vo - rind'

cb) ||

Co-mu-de-ri, Doam-ne, men-uo - rind'
Co-mu-de-ri, cu - ne - de-ri, Doam-ne
Ci - re - ro, da - te - ni - le, Doam-ne

cc) ||

Co-mu-de-ri, Doam-ne)

¹ C. Brăiloiu nu include această formulă în sistemul giusto silabic, dar aminteste de existența unui sistem de giusto silabic tricron, în: *Giusto silabic*, Opere vol. I., Editura Muzicală, București, 1967, 228-229. B. Bartók, referindu-se la discuția purtată cu C. Brăiloiu, acceptă părerea că, formula este relativ rară în muzica populară românească, în: BC pag. XV. Discuțiile purtate în jurul problemei nu sunt concludente, ea a rămas deschisă. Privind din punctul de vedere al metodologiei de cercetare, frecvența unei formule ritmice se poate aprecia numai în raport cu numărul tipurilor melodice care o adoptă, nicicum în funcție de numărul variantelor aceleiași tip; se vor lua în considerare și aspectele de stratificare evolutivă și în ultimă instanță, extinderea comparațiilor pe o scară largă etnică.

este înlocuită cu pauză (variațiile formulelor ritmice de bază pot fi urmărite în melodiile din ex.5-8).

Refrenul, cel mai adesea, se cântă pe rândul final; în cazuri mai rare se cântă pe rândul median (ex.4a) sau uneori lipsește (ex.4c). În baza structurii metrice refrenele se încadrează în trei grupe:

- metrul coincide cu cel al versului: la toate variantele tripodice și parțial la cele tetrapodice (ex.1ca);

- refrenele amplificate apar la versiunea tetrapodică (pe rândul final, mai rar pe cel median): ele contin silabe supranumerare, care - prin diviziunea valorilor - se încadrează în metrul muzical dat: divizarea pătrimii în pereche de optimi și divizarea doimii în pereche de pătrimi; poziția metrică a diviziunilor este variabilă (diferențele metrice/ritmice se pot urmări la cele trei refrene citate în ex.1cb);

- refrenele „concentrate” apar la versiunea tetrapodică (numai pe rândul final): refrenul este tripodic; melodia se adaptează la metrul scurtat, folosind celule din motivele $c+d$ sau circumscriind motivul d ; metrul muzical se reduce la o singură măsură (ex.1cc).

(În ex.1ca,cb,cc pe verticală pot fi urmărite transformările metrice/ritmice; a se vedea comparativ melodia și ritmul celor trei categorii de refrene: ex.5a tetrapodic, 5b amplificat, 5c-d concentrat).

[În materialul studiat este un caz singular (BC 73i), în care pe primele două rânduri ale melodiei tetrapodice se aplică vers tripodic, decalajul metric fiind completat cu refrenul de sprijin *Sfintii*; refrenul propriu-zis din rândul final face parte din grupa celor concentrate.]

2. Numeroasele suprafețe de contact la nivel motivic ar oferi diverse modalități de grupare a variantelor. Având în vedere că poziția de înălțime a motivelor, în timp ce contribuie la realizarea profilului general al melodiei, evidențiază și relațiile dintre treptele modului în care se desfășoară, la grupare am stabilit următoarea ierarhie a criteriilor: 1. categoria modală; 2. raportul dintre poziția de înălțime a motivelor (în două faze: motivele $b:b$, apoi motivele $c:c$); 3. în ultimă instanță, variantele au fost alăturate după trăsături care nu au legătură directă cu modelul general (a se vedea punctele 2.1., 2.2., 2.3.).

2.1. Structura modală a tipului este diversificată, totuși, categoriile modale se dezvăluie din schema sonoră comună: *re-mi-sol-la*. Diversificarea - probabil produsul unei transformări evolutive, ce poate fi surprinsă în mod similar și în alte tipuri de colindă, precum și în alte genuri - se manifestă prin îmbogățirea materialului sonor în interiorul sau exteriorul

acestui. Concomitent, în structura modală transformată, se cristalizează noi relații funcționale între fundamentală și pilonii modalii.

[Urmărind schematic, diversificarea se produce în următoarele direcții: în jurul treptelor *sol-la*, de o parte consolidarea unei trepte inferioare (*fa*=terta minoră în categoria A, *fa#*=terta majoră în categoria C), de altă parte conturarea unui nucleu tricordic pe *sol-la-si* (tangential în categoria A, central în categoria B); pe treptele *re-mi*, față de alternarea înălțimii finalei (în categoria A și B₂), consolidarea finalei cu funcție de fundamentală (pe *mi* în categoria B₁, pe *re* în categoria C); paralel au loc: extinderea ambitusului (trecere la structuri heptacordice) sau/si alterarea unor trepte.]

Din categoria modală A (ex.2. scara A) fac parte melodiile cu substrat tetratonic *re-mi-sol-la*; finala se așază pe treapta 1 sau 2; repetându-se rândul al doilea, melodia se va încheia cu motivul *b* și finala se va situa pe treapta 5 (a se vedea cele trei, respectiv două feluri de finale în ex.4 și

Ex.2.

The image shows three staves of musical notation in treble clef. The first staff is labeled 'A' and 'B1'. The second staff is labeled 'C' and 'B2'. The third staff is labeled 'A*', 'C*', and 'B2*'. Below the staves are labels: 'penta- hexacord lidic', 'acustic (cvartă bihoreană)', and 'acustic'.

ex.5.). Ambitusul deseori este mărit cu trepte adăugate tangential: la nivel inferior cvarta de sprijin sau subfinala, la nivel superior sexta sau și septima (ex.4a,c,e, 5a,c,d). Pienul - folosit melismatic sau ca sunet de pasaj - imprimă mai frecvent stare minoră (*fa*: ex.4a), dar poate să aducă stare ambiguă sau predominant majoră (*fa#*/*fa* alternant: ex.4b, 5a). Consolidarea treptei a 3-a transformă modul în pentacord minor, respectiv la ambitus extins în hexacord doric, mai rar în hexacord minor (ex. 4d,e, 5b). Nucleul tricordic *la-sol-fa* deseori se întonează cromatic: *la-sol#-fa* (ex.5c-d: hexa-, heptacord doric,

#4, finala tr.2). În câteva variante alterarea suitoare a treptei a 4-a se asociază cu tertă majoră (penta-, hexacord lidic cu substrat tetratonic hemitonic *re-mi-sol#-la*: ex.2. scara A*, melodia ex. 4c). În toate melodiile diatonice (sau chiar cromatice) substratul tetratonic rezidă în centrarea turnurilor melodice pe treptele 1-2-4-5 = *re-mi-sol(#)-la*, fapt ce rezultă în mod evident din compararea melodiilor ce se desfășoară în scări diferite. Există și melodii cu structură modală bivalentă: fată de variantele, în care formula inițială marchează cvinta, respectiv fundamentală și cvinta modulului (*la* sau saltul *re-la*: ex.5a,b,c), în unele - în timp ce formula finală păstrează caracterul cadentei pe treapta 2 (prin turnura *fa-re-mi*) - formula inițială se acordează cu înălțimea finalei (saltul *mi-si*: ex.5d, a se compara cu ex.5c); în astfel de cazuri funcția fundamentalei este echivocă (tr.1 = *re* sau *mi*?); bivalenta modală este o trăsătură intermediară, ce apropie variantele din grupa A de cele din grupa B.

La categoria B aparțin variantele cu substrat pentatonic *re-mi-sol-la-si* (cu pienul *fa#*, mai rar *fa* sau *si* cu trepte exterioare ce extind ambitusul până la septimă sau octavă, apropiindu-se de modurile heptacordice). Turnurile melodice evidențiază nucleul pentatonic *sol-la-si*, *sol* având funcția de centru modal. Diferența dintre cele două ipostaze modale (ex.2. scările B₁ și B₂) rezidă în rolul treptei *re* (cifrată cu VII).

În categoria B₁ treapta VII este subfinală; modul are pronunțat caracter minor, fie că se compune din sunetele pentatonice, fie că se completează la hexa-heptacord minor: finala se așază constant pe *mi*, funcția ei de fundamentală (*mi*=1) fiind întărită de terta și cvinta modulului; subfinala deseori este intonată doar tangential (ex.6a-c); sunt puține la număr variantele, în care treapta VII câștigă un rol mai important și concomitent cu extinderea ambitusului imprimă trăsăturile paralelismului major-minor (ex.6d: primele două rânduri sunt centrate pe pilonii 7-3-VII, evidențiați și de saltul inițial de octavă, iar rândul al treilea trece la paralela minoră).

În categoria B₂ treapta VII se evidențiază prin rolul de finală (ex.7a,c, varianta ex.7b cu finala 1 este singulară); pienul *fa#* imprimă aspect de stare majoră (ex.7c), iar la una dintre variante alterația *sib* transformă modul în acustic (ex.2. scara B_{2*}, melodia ex.7d).

Categoria C cuprinde variantele de stare majoră (penta-, hexacord major sau ambitus extins până la septimă/octavă: mixolidic; ex.2. scara C, melodiile ex.8a-c). Desi treptele frecvent intonate coincid cu schema sonoră comună (1 2 4 5=*re-mi-sol-la*), terta majoră - pe care adesea se

centrează motivele *b* - pune amprenta asupra structurii modale. Finala situată pe fundamentală are caracter relativ constant (în materialul studiat se găsește o singură variantă cu finala pe tr. 2, iar în două variante cu finala pe tr.3 se repetă rîndul al doilea, adică melodia se încheie cu motivul *b*; caz similar cu cel amintit la categoria A, finala tr.5). În unele variante din Bihor adăugarea subfinalei și alterarea coborătoare a sextei aduce trăsăturile modului acustic (ex.2. scara C* și melodia 8d).

2.2. După cum am arătat mai sus, la caracterizarea generală a tipului, modelul arhitectonic este bazat pe principiul combinației motivice.

Motivele au o funcție structurală definită prin poziția topică pe care o au în rîndurile melodice (sunt antecedente sau consecvente), în același timp se disting prin poziția de înălțime (adică porțiunea pe care o parcurg în ambitusul întregii melodii) și prin direcția de desfășurare: *a* = antecedent (întial), stagnează în porțiunea superioară sau ajunge aici cu salt ascendent; *b* = consecvent (în rîndurile 1-2), ocupă porțiunea medie a ambitusului, în care stagnează sau unde coboară din acut (profilul variabil); *c* = antecedent (în rîndurile 2-3), în mers descendent sau uniliniar, se stabilește în porțiunea gravă; *d* = consecvent (final), stagnează în grav. Prin aceste trăsături succesiunea motivelor realizează modelul profilului general (a se vedea reprezentarea grafică la ex.3.).

În cadrul grupelor constituite după criteriul structurii modale (punctul 2.1. A,B,C), gradul de apropiere, respectiv de îndepărtare a variantelor rezidă în suprafețele de contact la nivelul motivelor. La constituirea subgrupelor ierarhia criteriilor a fost stabilită în funcție de măsura în care motivele implică schimbări în profilul general. Poziția de înălțime și profilul motivelor *a*, *c* și *d* este relativ unitar (a se vedea cele mai frecvente variante în ex.3. primul portativ), în consecință, în procesul variațional nu aduc schimbări esențiale. În schimb, motivele *b*, în cele două poziții topice, intră în relații multiforme; astfel, raportul de înălțime *b:b* se pretează pentru a fi criteriul de constituire a subgrupelor.

Sub aspectul profilului, motivele *b*, în majoritate, au sens descendent treptat sau sinuos, stabilindu-se pe treptele 4, 3, mai rar pe treapta 5 sau 2; mai puțin frecvente, dar semnificative pentru procedeele variaționale, sunt inversările și diversele circumscrieri cu sens ascendent. (În ex.3., începând cu portativul al doilea, figurează cele mai frecvente variații ale motivului *b*; ele sunt grupate în coloane după poziția de înălțime, marcate

EX.3
Modelul profiului general

$$\begin{array}{c} a + b \quad c + b \quad c + d \\ \square \quad \square \quad \square \quad \square \\ \square \quad \square \quad \square \quad \square \end{array}$$

Motivul a Motivul c Motivul d

Motivul b

b=4 (A,C) b=3 (A) b=3 (C) b=4 (B) b=2 (A,C) sens ascendent

b=1 (B) b=5 (C) b=5 (B) b=1 (B) b=7, 42 (A, C)

A, B A C B, C C A, B, C

A, B, C A C A A

B A C C C

A(trip) B A B B B

A(trip) A, B A C B, C B

B, C A B, C C B

inversate oglinda

B, C A(trip) A C B, C

cu cifra treptei pe care se centrează; pe ultimul portativ sunt asezate inversările, iar în ultima coloană diversele sensuri ascendente; circumscriserile se centrează pe o treaptă medie, dar ating și trepte grave, motiv pentru care sunt cifrate cu 3/1 sau 4/2; la fiecare variantă este consemnată, cu litere mari, categoria modală la care apar melodiile din care motivul a fost extras). Este de remarcat faptul că, la motivele descendente, variantele formate din aceleși miscări apar pe mai multe trepte și în structuri modale diferite (a se compara motivele pe orizontală; în mod deosebit atragem atenția asupra motivelor identice din categoria A și C, respectiv B și C, care demonstrează unitatea limbajului muzical din aceste structuri modale aparent distantate).

Raportul de înălțime $b:b$, definind subgrupele, poate fi: frecvent $b=b$ (aceeași înălțime, raportul 4:4, 3:3) și $b>b$ (primul mai înalt, raportul 4:2, 4:3, 5:3), sporadic $b<b$ (al doilea mai înalt, raportul 3:4, 3:5).

În fiecare subgrupă, raportul de înălțime al motivelor $c:c$ constituie următorul criteriu de distincție. Direcția de desfășurare a motivelor c este descendentă (chiar dacă pornesc cu un salt ascendent), din porțiunea acută sau medie spre cea gravă; uneori stagnează în grav; se stabilesc pe treapta 1 sau 2, sporadic pe 3 (în categoria A și $B_{1,1}$ sau VII (în categoria $B_{1,2}$). Raportul de înălțime este 1:1 sau 2:1, rar 3:1, VII:1, VII:VII.

2.3. Semnele distinctive ale variantelor în continuare pot fi de natură modală (înălțimea finalei, trepte alterate) și/sau de natură metrică (tripodice sau tetrapodice, concentrarea refrenului, care afectează simetria metrului muzical).

[Pentru exemplificare au fost selectate, în primul rând, variantele care ilustrează, sub multiple aspecte, trăsăturile generale ale tipului, adăugându-se și câteva dintre cazurile particulare (a se vedea ex.4-8). În anexa lucrării se află tabelul cuprinzând materialul documentar clasificat după criteriile arătate.]

3. Suprafețele de contact dintre variante se pot urmări pe planul componentei motivice, căutând motivele identice, aflate în același context și în contexte diferite. (La identificarea motivelor nu se iau în considerare sunetele ornamentale; considerăm a fi identice motivele formate din aceleași mișcări, chiar dacă diferă calitatea intervalelor. Ne vom referi doar la cazurile existente în exemplele citate, deci fără pretenția de a epuiza multitudinea posibilităților.)

Cele mai transparente sunt structurile în care motivele $b:b$ și/sau $c:c$ sunt identice ($b=b$, $c=c$: ex.4d, 6a; $b=b$: 5b-c, 8a; $c=c$: 4a,c, 7c). Motivele pot să reapară în contexte diferite, adică într-o altă combinație (în ex.4a și 4c motivele $c=c$ sunt comune, iar în 4c al doilea b este comun cu cel din 4b și 4d; în ex.5d al doilea motiv b este identic cu cele două din 5c; în ex.5a și 5b motivul comun este primul c ; în ex. 6c și 8b este comun cel de al doilea c ; cele două motive b diferite sunt comune în ex. 7a și 7b).

Cercul comparațiilor posibile s-ar lărgi treptat, dacă am lua în considerare și variațiile motivice cele mai apropiate (conform tabelului motivic din ex.3.), care aduc doar diferențe de nuanță, după cum, dacă am extinde comparațiile și asupra motivelor a și d .

O altă latură a suprafețelor de contact între variante mai îndepărtate este prezența motivelor construite din aceleași mișcări, dar situate pe alte

trepte, în acord cu structura modală din categoria la care aparțin (primul b în ex.5d: *do-si-la-sol#*; 6d: *re-do-si-la* și 8d: *sib-la-sol-fa#*); în ultimele două este comun și sensul ascendent al celui de al doilea b (ex.6d: *sol-la-si-la* și 8d: *mi-fa#-sol-fa*). Opoziția liniară dintre cele două motive b (descendent-ascendent) este o combinație destul de frecvent folosită (în afară de cele amintite, se mai întâlnește în ex.4a: $b_1 = \textit{sib-la-sol}$, $b_2 = \textit{mi-fa-sol}$).

În baza celor arătate considerăm că, la acest tip melodic combinatoric motivică - pe lângă faptul că este un principiu structural - se extinde și asupra procesului variațional.

Din elementele acestui tip s-au format câteva subtipuri tributare. Amintim doar două structuri mai frecvent întâlnite: strofă de două rânduri, compusă din motivele $a+b$ $c+d$ și strofă de trei rânduri, cu rândurile laterale formate din aceleași motive și cu un nou element melodic intercalat, pe care se cântă refrenul (schema arhitectonică: $a+b$ $x=rf$ $c+d$). Prezentarea acestora va fi tema unei alte lucrări.

ex. 4. 9.6cm

ex. 5. 7.8cm

ex. 6. 8cm

ex. 7. 7.6cm

ex. 8. 7.6cm

aproximativ 2 pagini și jumătate

Ex.4. Grupa A (tripodic)

a) *T. giusto* BC 12s. Petriș (Arad)
 Sea-ra-i ceu - sta-i sa-ră, fof Dom-nu - lui Doam-ne, Su-ra-i creș - ta-i sa-ră.

b) *T. giusto* BrC 130 (Banat)
 Sus, sus, sus la man-te, Nea-ca-i pân' ge - nun-che, Iai Dom - nu - lui, Doamne

c) $\text{♩} = 144$ (Poco rubato) BC 12r. Mănăstire (Timiș)
 Co - lo sus, mai su-su, Co-lo sus, mai su-su, La li - ră în-tă-ră

d) $\text{♩} = 64$ BC 12r. Cerbal (Hunedoara)
 Fe - ri - ceau de e - lu, Bin' l-ai fe - ri - ceau-tu, Oai Dom-nu - lui Doamne.

e) $\text{♩} = 84$ (Poco rubato) AAC Mg 2286/ 1, Delareu (Bihor)
 Cres-cu-t-o, cres-cu-t-o,ne Cres-cu-t-o, cres-cu-t-o,ne, Iuai,Dom-nu-lui noștri'

Ex.5. Grupa A (tetrapodic)

a) $\text{♩} = 120$ DH 172; Filia de jos (Cluj)
 Sub dombrea munți lo-ru, Sub dombrea mun-ți - lo-ru, Dă-mi-ne-a-ți Iai Crăci-an.

b) $\text{♩} = 80$ AAC Mg 4094 16, Hăsești (Maramureș)
 Sătaș-ți pă-ca-ră-re-ți, Că-tri-tar-mu-ș-de-o-ii, Corin-de-mi,Doam-ne-o-co-roașă

c) $\text{♩} = 50$ Hd 157; Bologn (Cluj)
 Iosin peun - du mă - ri - ne - lu, Crescu-t-o și răs - cu-t-o, Corin-de-1,corinde.

d) $\text{♩} = 120$ Hd 149; Bucca (Cluj)
 Și ne - la - să gaz-dă-n-ca-să, Că-de-a-sa-ră stampe-n fa-ră, Corin-de-mi Doamne

Ex. 6. Grupa B₁

a) $\text{♩} = 74$ Hd 146; Șteuico (Cluj)
 Șas in plă in maș - fi - la mi, Șas in plă in maș - fi - la mi, Deme neapă lai Cărbăne

b) $\text{♩} = 88$ (Poco rubato) AAC Mg 1586a) 7, Românișai (Sibiu)
 Veste bună, gaz - dă - n ca - să, Șub - toși voi jun - fru - mo - și, Corânde - ni, Doină

c) Tempo giusto UF 107; Căsoța (Cluj)
 Su' pân - bli de co - duri verde, Su' pân - bli de co - duri verde, Asta - i sa - ră ai Că - căuș

d) $\text{♩} = 100$ AAC Mg 3306/ 57; Turț (Satu-Mare)
 Asta - i sca - ra pre sfin - țit, Mândre ste - le - na ră să - rită, Bă - nă - sea - ra ai Că - căuș

Ex. 7. Grupa B₂

a) $\text{♩} = 92$ AAC Mg 2285) 84, Belușeni (Bihor)
 Marșul Doinei, a - nec - ma - je, Marșul Șin - ta Du - mi - ni - că, Că - căuș ai Doinei

b) Vâr AAC Mg 2286) 3, Valea Crăpului (Bihor)

c) $\text{♩} = 72$ (Poco rubato) DD 31, Căsoța (Cluj)
 Șasa - ta - să, ma - șă - fi - te, Vă - ră - ții de în - pă - ra - tu, Bă - nă - sea - ra ai Că - căuș

d) $\text{♩} = 168$ (Poco rubato) BC 73v, Băla (Mureș)
 La sfin - țiu lu - mi - ni - re, La sfin - țiu lu - mi - ni - re, Că - căuș ai Doinei

Ex. 8. Grupa C

a) $\text{♩} = 104$ (Poco rubato) AAC Mg 1586a / 35, Româniși (Sălaj)
 Vest-e bu-nă gazdă-n ca-să, Vest-e bu-nă gazdă-n ca-să, Co-rin-dă mi-i Doam'?

b) $\text{♩} = 69$ AAC Mg 2492/28, Bunești (Cluj)
 Tri pă-cu-ri - nași pă ma-n-te, Tri pă-cu-ri - nași pă ma-n-te. Co-rin-dă, Doam' ar, to-nie-de

c) $\text{♩} = 96$ AAC Mg 3306/ 56, Turu (Satu Mare)
 Naș-te-rea Doam' - lui no-stru, Naș-te-rea Doam' - lui no-stru, Mădă-ri-ara de Căci-ri - tu

d) Tempo giusto BC 71m, Dămbăvița de Coșu (Bihor)
 Crescut-o și-mi ră-să-mi-o, Crescut-o și-mi ră-să-mi-o, Co-rin-dă-mi Doam'?

BIBLIOGRAFIA
 și prescurtările

- AAC Arhiva Academiei de Muzică „G. Dima” Cluj-Napoca; Mg+nr.:
 banda de magnetofon
- BC Bartók, Béla: *Melodien der rumänischen Colinde (Weihnachtslieder)*. Wien, 1935.
- BrC Breazul, George: *Colinde*. Cartea Satului, București, f.a.
- BM Brediceanu, Tiberiu: *170 melodii populare din Maramures*. București, (1957).
- CC Cocisiu, Ilarion: *Cîntece populare românești*. București, 1966.
- DC Drăgoi, Sabin: *303 colinde cu text și melodii*. Craiova, 1925.
- DD Dejeu, Zamfir: *Folclor muzical de pe valea Drăganului*. Cluj-Napoca, 1976.
- DH Dejeu, Zamfir: *Folclor din zona Hășdate - Turda*. Cluj-Napoca, 1983.
- Hd Mîrza Traian și colectiv: *Folclor muzical din zona Huedin - Huedin környéki népzene*. Cluj-Napoca, 1978.
- MB Mîrza, Traian: *Folclor muzical din Bihor*. București, 1974.
- ME Medan, Virgil: *Cîntece epice*. Cluj-Napoca, 1979.
- UF Ursu, Nicolae: *Folclor muzical din Banat și Transilvania*. București, 1983.

Dr. Liviu Moldovanu

Dr. Ilinca Ghidău

Compatibilitatea între credința în Dumnezeu și medicină

Prejudecata că există o incompatibilitate între religie și știință a avut în lumea modernă mulți apologeti de duzină, însă aceștia nu au putut influența smerenia marilor savanți ai lumii în fața atotputerniciei divine. Cu cât oamenii de știință pătrundeau prin cercetările lor mai adânc în domeniul necunoscutului, cu atât mai mult realizau că există niste limite dincolo de care nu se poate pătrunde.

În ultimul secol au fost făcute descoperiri senzationale în toate domeniile științei, însă cei mai mulți dintre marii promotori ai acestor progrese nu au negat existența puterii divine. Dimpotrivă, într-o formă sau alta aceștia și-au dovedit credința în Dumnezeu. Pentru adevăratul savant, maiestatea absolutului constituie o posibilitate de înălțare, o apropiere de divinitate, care îi însuflă adevărata inspirație.

Aspectele teoretice ale compatibilității dintre știință și religie converg în a dovedi că știința este impulsionată de credința în Dumnezeu, aceasta luminând activitatea de cercetare a savantului, îndreptată spre noi și diverse direcții de exprimare umană.

Religia a coexistat dintotdeauna cu medicina, în trecut acestea fiind practicate uneori de același individ, adeseori în spiritul aceleiași viziuni despre existență. Oricare ar fi fost concepțiile religioase asupra existenței și asupra metodelor de tămăduire, acestea două au căutat să se suplinească una pe alta și să se completeze.

Începuturile medicinei se situează în epoca primitivă. Primele forme de asistentă medicală erau similare cu comportamentul instinctiv-tămăduitor al animalelor, dar spre deosebire de acestea, la om, autoajutorul și apoi interajutorarea au ajuns să fie constientizate. Cunostintele omului primitiv asupra unor efecte tămăduitoare au fost la început întâmplătoare,

el diferentiind în mod instinctiv binele de rău. Într-o altă etapă, de constientizare a diferitelor posibilități terapeutice, omul primitiv a optat în mod empiric spre acele practici care au fost demonstrate ca eficiente.

Practica medicinei empirice a primit încă din cele mai vechi timpuri un caracter de preocupare profesională, devenind o meserie distinctă practică de vraci, vindecători etc. Pe deasupra, profesia de vindecător era însoțită în multe regiuni ale pământului de către preoți, care au impus procedurilor de vindecare un caracter sacerdotal. Astfel, boala era considerată de origine supranaturală, o pedeapsă din partea divinității, iar preotul era un mijlocitor între divinitate și om. Ca atare, medicina se practica și se dezvoltă în incinta templului, unde sub haina mistică și magică a religiei, pe lângă rugăciuni, ofrande, jertfe etc., preoții foloseau mijloacele medicinei empirice.

Mărturii evidente de practicare a medicinei empirice apar încă din perioada civilizației sumeriene de pe teritoriul actual al Irakului, Iranului și Siriei, zonă în care se consideră că își are originea, cu cinci milenii înaintea erei noastre, cultura umanității. O tăblită cu scris cuneiform, descoperită în orașul sumerian Nippur, descifrată în ultimul secol, conținea rețete clare de tratament, fără posibilitatea de confuzie cu incantații religioase.

Din perioada Egiptului antic s-au păstrat pe papyrusuri mărturii serioase de practicare a medicinei empirice și mistice. Din aceeași perioadă se păstrează metode de practicare a medicinei cu originea în Orientul îndepărtat (China, Japonia, Tibet și India), bazate pe concepții religioase și filozofice proprii, care acum sunt folosite în paralel cu medicina clasică a zilelor noastre.

Exemplele de practică medicală strâns legată de cultul religios sunt nenumărate, în întreaga istorie și pe tot teritoriul locuit de oameni. Indiferent de motivația filozofică sau ideologică a cultului sau de stadiul cunoștințelor medicale, se constată în toate cazurile o întrepătrundere între cultul religios și practica tămăduirii.

Lumea creștină a ultimelor două milenii s-a călăuzit după două principii majore: *Credința în Dumnezeu* și *Cultul pentru sănătate*.

Aceste două principii s-au impregant în conștiința lumii creștine și constituie un crez al oricărui creștin, conștient de valoarea lor esențială.

Practica medicinei pe teritoriul creștinătății este legată încă de la începuturi de conceptul dragostei față de aproape. Instituțiile monahale de pe toate meleagurile creștinătății îi aveau în grijă pe bolnavii neajutorați. Chiar

pe teritoriul țării noastre este cunoscută existența unor bolnitate și xenodochii, atestate documentar începând cu secolele XIV-XV, la Vodita, Tismana, Prislop, Neamt etc., conduse de călugări cu cunoștințe de medicină empirică. Să nu mai vorbim de așezămintele spitalicești de mai târziu, organizate sub patronajul puterii domnești, în care îngrijirea nemijlocită a bolnavilor era asigurată de către călugări.

Marii medici din istoria medicinei, indiferent de cultul lor, au legat practica medicală și cercetarea științifică de credința în Dumnezeu, atribuind reușitele lor ajutorului lui Dumnezeu.

Exemplele în această privință sunt nenumărate, de aceea ne vom limita la a-i menționa doar pe câțiva dintre cei care au trăit și au slujit medicina și credința pe teritoriul țării noastre. Este vorba de Carol Davilla, Ioan Cantacuzino, Iacob Felix, ^atefan Stâncă - realizatorii organizării sanitare în Regatul României. De asemenea, Gheorghe Marinescu, Toma Ionescu, Victor Babes, medici de renume și pe plan internațional, au rămas în istoria medicinei universale ca savanți cu contribuții științifice originale, toți creștini cu frica lui Dumnezeu.

Cu cât lumea contemporană avansează spre noi descoperiri, care ridică semne de întrebare asupra explicațiilor până atunci unanim recunoscute ale unor fenomene, cu atât mai mult se accentuează divergențele de opinii între apologetii de duzină ai modernității și gânditorii profunzi, lumenți de credința în atotputernicia divinității și de convingerea că orice întâlnire autentică cu divinul este fecundă și înălțătoare.

Fiecare epocă și-a avut prejudecățile ei. Sinteza prejudecăților dominante într-un anumit moment al istoriei constituie mentalitatea modernă. În prezent, lumea contemporană, pe lângă prejudecata că nu mai are prejudecăți, se definește și prin apriorisme generale, cronicizate, cum ar fi exaltarea rațiunii, a individului, a progresului etc. În rând cu acestea și în strânsă legătură cu ele stă prejudecata incompatibilității dintre adevărul științific și adevărul religios, dintre valorile științei și valorile cunoașterii.

Adevărurile științifice se extrag rațional și experimental dintr-o realitate limitată la imediatul empiric. Tot ce nu intră în aceste cadre de percepție și interpretare, adică în sistemul curent de prejudecăți, contrariază sau sperie. Spiritul se pierde printre fenomene, esențele trecând neobservate. Consecințele sunt reținute cu grijă, dar cauzalitatea este ignorată cu indiferență. Adevăratele cauze sunt înlocuite, cel mai adesea cu condițiile

favorizante ale fenomenelor; fizicul are câștig asupra metafizicului, fără complexe sau scrupule. Lumea contemporană, atât de suficientă siesi, aproape că nu mai are nevoie de Dumnezeu, căruia nici nu Îi mai găsește loc în cadrul ei. În această situație, Răzvan Dobrescu observă: „Rămâne doar mirarea difuză că, după atâta *deșteptăciune si adevăr științific*, lumea în loc să se prefacă în *paradis*, aduce tot mai mult a *infern*”.

Cu toate aparentele curente dominante pentru fiecare epocă de evoluție a societății, se constată, pe lângă prejudecățile colective, reacții individuale, uneori complet izolate, de revalorificare a anumitor sugestii viabile ale trecutului, sau de anticipație pentru o anumită dezvoltare a viitorului. Este bine cunoscută în acest sens observația avertizatoare a renumitului eseist și filosof francez André Malraux, care pur și simplu decreteează: „Secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc!”.

Este imposibil de inventariat numărul oamenilor de știință și al marilor gânditori care și-au pus problema existenței sub toate aspectele, însă prea puțini și-au permis să pună la îndoială existența divinității, atotputernică în orânduirea fenomenelor și a lucrurilor.

Exemple pot fi date în toate domeniile. Iată câteva:

Konrad Adenauer, șeful Partidului Creștin Democrat din Germania posthitleristă, a spus germanilor: „Poporul german, prin Hitler, a greșit atât față de germanii însisi, cât și față de toată lumea, declanșând cumplitul măcel din cel de-al doilea război mondial; nu avem altă cale în fața conștiinței noastre decât căința, rugăciunea către Dumnezeu pentru iertarea păcatelor noastre, și munca susținută, de reabilitare, în refacerea noastră”. Această căință și angajare în muncă a dus poporul german, în numai două decenii, la progresul peste așteptări, sub aspect economic, social și de refacere a societății, sub influența doctrinei creștin-democrate. Același lucru s-a întâmplat și în Italia, unde partidul de guvernământ fascist a fost înlocuit cu unul creștin democrat, care avea ca doctrină de bază tot morală creștină.

Astfel, țări care au pierdut războiul au devenit mai prospere decât țările învingătoare. Franța, cu sistemul ei social libertin, nu are standardul de viață la fel de ridicat ca Germania, cu toate că se afla printre puterile aliate, care au câștigat al doilea război mondial, iar fosta Uniune Sovietică, țară colos, care s-a guvernat după un sistem de dogme totalitare comuniste anticreștine, beneficiară a unui sistem colonial prin care a supus întreaga Europă de Est, nu a reușit să se ridice la un standard de viață corespunzător

pentru marea ei populatie, nefiind nici măcar la nivelul Greciei, bine cunoscută ca țară cu resurse economice dintre cele mai mici. Acest colos comunist anticreștin - U.R.S.S. - a reușit până la urmă să se prăbusească în propriul său suc ideologic anticreștin precum un urs fără cap și cu picioare de lut.

țara cea mai prosperă și mai bogată din lume la ora actuală - U.S.A. - are statuate în cadrul legilor ei câteva reguli de bază, printre care obligativitatea prezentării de către orice candidat la funcții în stat a unui certificat care să ateste apartenența la un cult religios, iar pe moneda națională, dolarul, stă scris: „Noi credem în Dumnezeu”.

Poporul român, creștin încă de la formarea lui, a rezistat ca prin miracol la toate privațiunile și zbuciumările îndurate de-a lungul istoriei sale. Năvălirile barbare, lunga dominație otomană, sau recenta dominație comunistă anticreștină, nu au reușit să neutralizeze o națiune mică numeric, dar credincioasă în Dumnezeu, românii rezistând pe meleagurile lor de formare, păstrându-și limba și toate atributele specifice etniei lor, în frunte cu cea de credință în puterea divină.

Marii învățați ai neamului românesc nu și-au lepădat credința în Dumnezeu, sunt cunoscuți în lumea întreagă și constituie vârfuri în domeniul filosofic și științific. Este destul să-l amintim pe Mircea Eliade, recunoscut în toată lumea ca cel mai autorizat specialist în istoria religiilor. Constantin Brâncuși este considerat cel mai mare sculptor al veacului XX, el lăsând posterității o serie de capodopere care au revoluționat arta sculpturii, printre care și renumitul grup sculptural arhitectonic din Târgu Jiu - „Coloana Infinitului”, prin care artistul își manifestă recunoscuta față de eternitatea divină într-un stil de creație personal, stil care a intrat deja definitiv în universalitatea creativă. George Enescu, renumit violonist și compozitor, unul din cei mai mari muzicieni ai timpului său, a fost un credincios neabătut în Dumnezeu. Celebrul dirijor român Sergiu Celibidache nu a acceptat niciodată ca muzica să fie viciată prin înregistrări, afirmând că interpretarea dirijorală reprezintă un moment hărăzit de puterea divină, care nu trebuie nici verbalizat, nici artificializat tehnic. În viziunea criticilor săi, interpretările sale dirijorale aveau caracter liturgic.

Trecând pe plan pur științific, marele savant român de notorietate mondială, doctorul și fiziologul Nicolae C. Paulescu (1869 - 1931), descoperitorul de drept al insulinei, a fost printre primii savanți care au combinat activitatea științifică pură cu cea de susținere a compatibilității

între știință și religie. În paralel cu cursurile de fiziologie predate la Universitatea de medicină din București, el ținea și cursuri în care argumenta primordialitatea creației divine asupra vieții laice și asupra filosofiei materialiste despre lume. Cartea lui N. Paulescu „Notiunile de Suflet și Dumnezeu în Fiziologie” are ca motto: „Vin să aduc înțelepciunii infinite prinosul de admirație al științei vieții”.

Conceptia științifică și creștină a lui N. C. Paulescu s-au încheiat definitiv în conștiința lui, călăuzindu-i întreaga activitate didactică și publicistică. Articolele lui polemice, purtate cu exponentii evolutionismului ai timpului său, argumentate convingător, l-au încântat chiar și pe binecunoscutul său contemporan Titu Maiorescu, publicist erudit și foarte informat polemist rational.

Este impresionantă varietatea domeniilor de abordare a științei și filosofiei ai căror reprezentanți recunosc autoritatea divină. Întrucât în comunicarea de față este vorba de compatibilitatea dintre religie și medicină, vom prezenta în încheiere un experiment de mare semnificație realizat de un tânăr cardiolog nord-american, care datorită rezultatelor obținute a revoluționat pur și simplu tratamentul actual al bolilor de inimă.

După cum se știe, datorită modului actual de viață caracterizat de alimentație nesănătoasă, sedentarism, consum de toxice (alcool, cafea și nicotină) și un ritm de viață alert, stresant, bolile cardiovasculare constituie cauza principală de morbiditate și de mortalitate timpurie în mai toate zonele lumii civilizate. În USA frecvența acestor boli este îngrijorătoare, motiv pentru care sunt concepute programe și planuri concrete de combatere a lor. Investițiile bănești în cercetare, investigare și tratament medicamentos sau chirurgical al acestor afecțiuni sunt imense. În urma acestor investiții, cert este doar că au avut de profitat conercele producătoare de medicamente și aparatură medicală sofisticată.

Tânărul cercetător american, medicul cardiolog doctor docent Dean Ornish a conceput un program foarte simplu de angajare a bolnavului de inimă pe o cale de vindecare pe care el a numit-o „*deschiderea inimii*”, alegând pacienți care i-au urmat întru totul sfaturile și pe care i-a urmărit în timp cu ajutorul metodelor de examinare curente, folosite și în clinicile de cardiologie nord-americane de renume.

Sfaturile date pacienților de către doctorul Ornish au constatat în adoptarea unui regim alimentar rational, cu cantități mici de colesterol și cu conținut caloric adaptat consumului necesar zilnic, în renunțarea la

uzul de toxice, în efectuarea de exercitii fizice care au ca rol combaterea sedentarismului si în adoptarea unui stil de gândire antistress, bazat pe dragostea de aproape si pe încredere în puterea divină. Pentru adoptarea acestui ultim punct, doctorul Ornish si-a învățat pacientii cum să se roage, atât individual cât si în grup, cum să facă sedinte de meditatie echivalente cu autocontrolul propriu numai stărilor de rugăciune efectuate cu o dăruire si cu o constiință profundă.

Starea subiectivă a pacientilor încadrati în acest program s-a îmbunătățit simțitor încă din primele zile ale adoptării acestui plan de recuperare. În ceea ce privește îmbunătățirea obiectivă a evoluției bolilor de inimă la acesti bolnavi, rezultatele au fost de-a dreptul spectaculoase, prin metodele actuale de investigatii demonstrându-se dezobstruarea arterelor inimii într-un procent semnificativ si suficient pentru a îmbunătăți performanta inimii respective si prin aceasta si capacitatea de efort a celor în cauză. Cu timpul, pacientii inclusi în acest program au redus la zero consumul medicamentelor folosite înainte de adoptarea lui.

Rezultatele cercetătorului Dean Ornish au fost comparate cu rezulatele obtinute prin metodele medicale sau chirurgicale cele mai folosite în practica cardiologică contemporană, fiind net superioare acestora din urmă. Prin metodele traditionale se obtin ameliorări sau stagnări ale bolii de bază, pe când prin metoda Ornish se merge spre vindecare, îmbunătățirea stării clinice a pacientilor urmăriti exprimându-se atât prin disparitia simptomatologiei, cât mai ales prin normalizarea parametrilor biologici din sânge si regresiunea obstructiilor coronariene, obiectivate prin măsurători directe ale diametrelor vaselor si indirect prin măsurarea capacității de efort a bolnavilor. Aceste date dovedesc, fără putință de tăgadă, că doctorul Ornish a revolutionat terapia bolilor de inimă.

Pentru conceperea si aplicarea acestui experiment, doctorul Ornish s-a inspirat dintr-un alt experiment, pe care îl redăm în continuare în dorinta de a pune capăt prejudecății că între medicină si religie ar exista incompatibilitate; iată-l:

Într-o secție de reanimare a General Hospital din San Francisco, doctorul Randy Byrd a împărțit 393 de bolnavi de inimă după criterii întâmplătoare în două grupuri. Pentru 192 din ei Randy Byrd a găsit în toată tara câte 5 până la 7 oameni care să se roage în ritul lor, fără ca bolnavii în cauză să stie ceva. Acest lucru a fost făcut în paralel cu aplicarea metodelor curente de terapeutică obisnuită, de la caz la caz.

Doctorul Byrd constată că în evoluția bolnavilor pentru care s-au făcut rugăciuni au apărut mai puține complicații în trei domenii: doar trei au trebuit tratați cu antibiotice, comparativ cu 16 din celălalt grup; numai la 6 bolnavi s-au instalat edeme pulmonare în comparație cu 18 din grupul martor și nici un bolnav din primul grup nu a trebuit intubat pentru a primi respirație asistată în comparație cu 12 din grupul 2.

Din acest mic și unic studiu ne putem da seama că noi toți depindem unii de alții și toți împreună de o putere divină, motiv pentru care doctorul Ornish conchide la sfârșitul cărții sale despre revoluția în terapia bolilor de inimă în felul următor:

„Corpul, sufletul și spiritul sunt legate inseparabil unul de altul. De aceea, evoluția patologică la bolile de inimă are loc nu numai în plan fizic, ci și emotional și spiritual. Programul deschiderea inimii are ca scop abordarea tuturor acestor planuri, nu numai a celui fizic.”

Desigur, medicina ca știință nu se mărginește a se înfrunța în practica de tămăduire cu ajutorul divinității numai la bolile de inimă. Aceleași principii sunt valabile, fapt demonstrat, în cazul tuturor bolilor. Din punctul nostru de vedere, raportat strict la relația religie - medicină, nu numai că este vorba de compatibilitate, dar se ajunge la o întrepătrundere stimulatorie pentru medici, care se folosesc atât de știința lor laică, cât și de influența divină în a fi luminați spre găsirea căilor de alinare a suferințelor aproapelui lor.

Bibliografie:

1. Ancusa, Mircea - „Istoria medicinei”, curs Lito, UMF Timisoara, 1985.
2. Eliade, Mircea - „Istoria credințelor și ideilor religioase”, Ed. ʰtiințifică București, 1991.
3. Noica, Constantin - „Devenirea într-o ființă”, Ed. ʰtiințifică și Enciclopedică București, 1981.
4. Paulescu, Nicolae - „Noțiunile de Suflet și Dumnezeu în Fiziologie”, Ed. Anastasia București, 1999.
5. Dr. med. Dean Ornish, - „Revoluție în terapia bolilor de inimă”, Casa de Editură „ANGELI”, seria medicală București, 1996.
6. Thaston, Charles B. - „Misterul originii vieții. Reevaluarea teoriilor actuale”,

Philosophical Library, Inc., New York, 1884.

7. ### - „Origini - Dimensiune superioară în știință”, publicatie a institutului Bhaktivedanta, Ed. Govinda Oradea 1993.

Dr. Aurel Berheci

Limbajul în pedagogia specială

I. Unele aspecte teoretice si practice de neuropsihologie asociationistă a limbajului

Începând cu lucrarea de față ne propunem să abordăm problema complexă a limbajului în practica de psiho-pedagogie specială sau defectologie.

I. Crearea neuropsihologiei asociationiste

Întrucât în delicata și dificila activitate cu copiii, adolescenții și chiar adulții handicapați se apelează permanent la cunoștințe de biologie, biochimie, genetică, fiziologie, lingvistică și nu în ultimul rând de medicină (E. VERZA, 1998), fără de care am fi rămas la un empirism primitiv (M. MICLEA, 1999), dorim să arătăm însemnătatea unor schimbări. Din cadrul științelor medicale, psihiatria, oftalmologia, ORL, neurologia s.a.; această ultimă disciplină constituie suportul unei noi ramuri numită „neuropsihologie asociationistă” (MI BOTEZ, 1996), defectologia ocupându-și astfel locul cuvenit.

Neuropsihologia asociationistă s-a dezvoltat după anii 1960 sub impulsul intuițiilor strălucite și creative ale lui N. GESHWIND (1970), al cunoștințelor enciclopedice ale lui H. HÉCAEN (1972) și al imaginației geniale a lui AR LURIA (1973) s.a., fiind propulsată astfel în vârtejul pasionant al schimbării.

Explozia cunoștințelor în neuroștiința fundamentală, expansiunea rapidă a tehnicilor de neuro-imagistică (Tomodensitometria computerizată - TC, Rezonanța magnetică nucleară - RMN, Tomografia cu emisie de pozitroni - TEP și cea cu emisie monofotonică - TESP) concură la o alianță de uniune și detașare a acestei specialități.

2. Limbajul

Limbajul manifestă o competență proprie creierului uman prin utilizarea unui sistem de semne specific oamenilor de sunete articulate prin care ne exprimăm gândurile, sentimentele și dorințele. După M. GOLU (1976), limbajul „reprezintă o matrice internă pe care se structurează și se dezvoltă întreaga organizarea psihică a individului, începând cu procesele senzoriale și terminând cu modelele conceptuale și subsistemele atitudinale ale personalității”. Se mai poate spune, asadar, căci conștiința de sine ia naștere o dată cu stăpânirea limbajului.

Dintre multiplele modalități de comunicare (M. PREDESCU, 1994), precum gesturi, apoi manifestări afectiv-expresive (ca mimică emoțională și pantomimă), practic-actionale, atitudinale, simboluri logice și matematice, imagini artistico-plastice, coduri, CUVÂNTUL rămâne cel mai important mijloc de comunicare interumană.

3. Ontogeneza limbajului

În privința ontogenezei limbajului la om, apariția lui este legată de telencefalizare; sistemul perceptiv de care dispune nou-născutul parcurge un model ierarhic, de la simplu la complex: fonem, silabă, monem, CUVÂNT, apoi sintagmă, propoziție, frază și în final, enunț (A. IONASCU, 1972).

Etapa lingvistică apare către vârsta de un an, cu emiterea primelor cuvinte, numite „cuvinte-fraze” (ex. mama, tata, papa etc.), pe care copilul se străduiește să le perfecționeze în raport cu modelul auzit. Activitatea de însușire a cuvintelor noi este paralelă cu progresiunea procesului de mielinogeneză de la nivelul trunchiului cerebral la eferentele cortico-bulbare, fasciculele asociative, proiecțiile talamo-corticale, precum și la cei doi poli corticali ai emisferei stângi, în special aria posterioară și cea anterioară.

Etaple lingvistice ulterioare trec de la faza de enunțare a cuvântului izolat la asociația de 2-3 cuvinte cu ordine coerentă și mai apoi la discursul comunitar exprimat cu voce tare pentru sine mai întâi; către 6-7 ani el se interiorizează, copilul vorbindu-și în sine, își face planul unei acțiuni, își definește un scop și își orientează gândirea în acest sens (rolul regulator al limbajului interior). Aceste procese neuropsihologice sunt în corelație directă cu dezvoltarea lobilor frontali.

Ulterior și în paralel, recunoașterea gândirii altuia devine posibilă atunci când copilul devine conștient că limbajul său îi este propriu, că gândirea

lui diferă de a celorlalti; astfel, conceptia egocentrică a universului face loc unei referinte duble, sine si semenul.

4. Zone ale limbajului

Limbajul este o activitatea ce implică întregul encefal; la adolescent si adult există zone ale limbajului relativ bine delimitate si organizate în jurul a doi poli corticali ai emisferei stânga si anume:

a. Polul anterior, centrat pe clasicele arii motorii, expresive (BROCA), ce cuprinde piciorul si capul circumvolutiunii Frontale 3, partea inferioară a Frontalei ascendente si lobul Insulei; rolul lor în vorbire având o veche confirmare morfopatologică clasică, a fost confirmat recent prin examenul TEP, constatându-se că pronuntarea cuvintelor sau fonemelor, precum si judecarea rimelor, se însotesc de o activare a microcirculatiei si a metabolismului acestor regiuni frontale cuprinzând si aria Broca; fenomenul devine interesant, deoarece aceste activări se produc si atunci când persoana gândeste chiar în lipsa vocalizării (MI BOTEZ, 1996).

Ariile susmentionate au conexiuni si cu alte structuri nervoase profunde (fasciculele de substantă albă periventriculară, capsula internă, nucleii caudat si lenticular) si în ansamblu ele intervin în trei probleme: incitarea la vorbire, motivatie si controlul semantico-sintactic al cuvintelor si frazelor.

b. Polul posterior, centrat pe clasicele arii senzoriale, receptive (WERNICKE), ce cuprind jumătatea posterioară a circumvolutiunii Temporale 1 si Temporale 2, apoi girusul supramarginal si angular (sau lobul Parietal inferior).

Rolul ariei Wernicke în comprehensiunea limbajului vorbit având, de asemenea, o veche confirmare morfopatologică clasică, a fost confirmat recent prin examenul TEP (DÉMONET et al, 1993), iar o dată cu activarea acestor regiuni ale polului posterior sunt activate în acelasi timp si regiunile temporale drepte omoloage.

5. Fenomenul de „diaschizis” cerebral

Pentru o înțelegere cât mai completă a manifestărilor clinice din cadrul neuropsihologiei asociationiste aducem amendamentul că lezarea morfofiziopsihologică a unei regiuni cerebrale antrenează după sine perturbări functionale complexe cu dezaferentarea circuitelor neurale, modificări de organizare sinaptic cu cresterea pragului de excitabilitate neuronală (Le DOZE et al, 1994) cu întârzieri sau devansări în sosirea

impulsurilor nervoase (B. CARDU, 1996). Acesta este fenomenul de „diaschizis” cerebral, descris magistral de aproape un secol de von MONAKOW (1905) si reactualizat recent (A. BERHECI, 1999).

Modificările neurofuncionale descrise stau la originea dezintegrării multor procese neuropsihice globale precum tulburările afazice, agnozice sau apraxice, de atentie, perceptie, memorie, de neglijență, cognitive s.a. Mai mult chiar, după M. CARDU (1996), după distrugerea unei circumvoluțiuni centrale, fenomenul de diaschizis cerebral se poate propaga nu numai spre cealaltă emisferă, dar si spre mezencefal prin substanta reticulată până la măduva spinării.

Aceste complexe procese asociative bazate pe vaste rețele neuronale distribuite celor două emisfere cerebrale se apreciază că susțin semantica, apreciată a fi o „structură centrală unică”.

6. Productia orală a limbajului - CUVÂNTUL

Productia limbajului oral a fost numită cuvânt, constituind o „iesire din sistemul semantic al creierului”; fiecare vorbitor este si auditorul propriului său discurs, existând o „buclă acustică externă”, care permite să se audă propriile noastre vorbe, să percepem si să corijăm propriile noastre erori. Mai mult, LEVELT (1989) sustine că există un circuit intern prin care programul fonetic este analizat de către structurile cerebrale ce asigură decodarea auditivă; aceasta ar constitui „bucla audiofonatoare internă”, care permite să „auzim” propriul nostru limbaj în afara oricărei vocalizări, acesta fiind așa-numitul „limbaj interior”.

Procesul comunicării verbale se manifestă ca un sistem activ, într-o manieră care reflectă fundamentele teoriei informației, adică procesările informației - sarcină a inteligenței si gândirii - care sunt fixate în limbă si exprimate prin limbaj.

Cuvântul constituie, deci, unitatea de bază a limbajului, a vocabularului, si rolul lui fundamental în neuropsihologia normalului este de a exprima adevărul; aceasta rezultă si din folosirea lui în vorbirea curentă (precum: cuvânt bun, cuvânt de onoare, cuvânt de cinste, a se tine de cuvânt, binecuvântare, Cuvântul lui Dumnezeu). Potrivirea cuvintelor cele mai simple, care dau maximum de adevăr si de trăire emoțională, deci, optimum de frumusețe (MĂRGINEANU, 1973), este dat de un înalt nivel de înțelepciune nativă sau cultivată; câteva exemple din literatură ne pot fi de folos pentru a ilustra valoarea căutării celor mai potrivite cuvinte -

Hemingway scria unele propozitii de 200 de ori, Caragiale si Blaga si-au scris si ei chinuit frazele, iar Eminescu ne-a lăsat peste 160 de variante până a perfectat perla sa nestemată „Luceafărul”.

În sfârșit, cuvântul constituie elementul formator al gândirii umane.

Valoarea cuvântului adevărat, de creație, reiese din textele Sfintei Scripturi: „Domnul Dumnezeu a zis...”, „Domnul Dumnezeu a numit...” (Facerea 1, 1), „La început a fost Cuvântul, si Cuvântul era la Dumnezeu si Dumnezeu era Cuvântul” (Ioan 1, 1).

7. Relatia limbaj - gândire - intelect

Relatia dintre limbaj si gândire, desi este dezbătută din cele mai vechi timpuri, rămâne în continuare incomplet elucidată (TEODORESCU-EXARCU, 1978). Totusi, studiile ontogenetice efectuate la copilul mic arată existenta unor elemente si nivele ale gândirii si inteligentei înaintea aparitiei limbajului (J. LARMANT; N. RADU, 1977). Asadar, la copilul mic, înțelegerea limbajului este mai dezvoltată decât posibilitatea de a emite unități lingvistice închegate. O dată însă cu dezvoltarea comunicării verbale, limbajul îndeplinește tot mai activ functia de organizarea a activității psihice, iar o dată cu intrarea în școală își dezvoltă vorbirea literară si capacitatea de a discuta în contradictoriu, concomitent cu cresterea volumului vocabularului.¹

În principiu însă este imposibilă separarea gândirii de limbaj, înțelegând prin aceasta nu numai „limbajul exterior”, ci si cel „interior”, care nu este altceva decât procesul de gândire redus la minimul de utilizare a formulării verbale (P. POPESCU-NEVEANU, 1977).

Inteligenta poate să depindă de coerența logică a limbajului, de bogăția si fluentea vocabularului si chiar de imaginatie si fantezie. Calitatea intelectului însă, nu depinde de excesul de verbalism, de comunicare, căci bogăția de idei si de adevăr se exprimă prin cuvinte putine si printr-un limbaj accesibil (E. VERZA, 1998).

Imaginatia si gândirea constituie functiile de bază ale inteligentei, dar memoria este o conditie de bază.

¹ În revers, studiul unor cazuri de afazie arată posibilitatea păstrării capacităților de gândire (si memorizare), ca si în cazul unor cercetători care si-au putut continua activitatea de cercetare; acest aspect constituie unul din argumentele de sustinere a existentei gândirii fără limbaj, limbajul neconstituind un mijloc absolut indispensabil si permanent pentru efectuarea unor operatii logice.

În relația limbaj - gândire - intelect, ereditatea și boala sunt implicate în modelul de structurare a caracteristicilor biologice, dar mediul și educația-instrucția capătă o importanță esențială în constituirea capacităților de comunicare, intelectuale și comportamentale.

8. Constatare

În cadrul tulburărilor de limbaj. M. RO^aCA (1967) constată că există o corelație directă între limbaj și dezvoltarea inteligenței; astfel, aceste tulburări sunt prezente în procent de 100% la idioti, de 74% la imbecili și de 47% la debili mintali; studiul tulburărilor de limbaj constituie însă subiectul unei lucrări ulterioare.

BIBLIOGRAFIE SPECIALĂ

1. Baron Jc, Levasseur M, Legault-Demare F et al (1992); „J Neurol Neurosurg Psychiat” 55; 935-942.
2. Berheci A. (1999), *Conferința Națională de Neurologie*, Timisoara 7-8 oct.
3. Motez Mi (sub red) (1996), *Neuropsihologia clinică și Neurologia comportamentului*, EM, București 1996.
4. Cardu, B., *Introducere istorică și critică în problema localizărilor cerebrale în BOTEZ MI*, „Neuropsihologia clinică și neurologia comportamentului”, EM, București 1996.
5. Démonet Jf, Wise R, Frackowiak RS (1993), „Méd. Sciences”, 9, 934-942.
6. Le Doze, Baron Jc, Marie Rm et al (1994), „J Neurol Psychiat Neurosurg.” 57, 1014-1015.
7. Geschwind N (1970), „Science”, 170, 940-944.
8. Golu M. (1975), *Principii de psihologie cibernetică*, ESE, București.
9. Hécan H. (1972), *Introduction ... la neuropsychologie*, Paris, Presse Universitaire de France.
10. Ionascu A. (1972), *Fonetica și fonologia*, Ed. Academiei, București.
11. Larmant E. (1977) - citat de 2.
12. Levelt WJM. (1989), *Speaking. From intention to articulation*, Cambridge, MIT Press.
13. Luria AR. (1973), *The Working Brain and Introduction of Neuropsychology*, London, Penguin Press.
14. Monakow C von (1905), *Gehirnpathologie*, A. Hölder.
15. Mărgineanu N. (1973), *Condiția umană*, ES, București.
16. Popescu-Neveanu N. (1977), *Curs de Psihologie generală*, vol. II, Ed. Univ. București.
17. Predescu M. (1994), *Psihopedagogie specială*, Partea I, Tip. Univ. Timisoara.

18. Radu N. (1977), *Învățare și gândire*, ESE, București.
19. Roșca A. (1976), *Psihologie generală*, ed a II-a, EDP, București.
20. Teodorescu-Exarcu I. (sub red), *Fiziologia și fiziopatologia sistemului nervos*, EM, București.
21. Verza E. (1998), *Psihopedagogie specială*, EDP, București.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

1. xxx *Dictionar enciclopedic* (1993, 1996, 1999), Ed. Enciclopedică, București.
2. xxx *Dictionar al Limbii Române Contemporane* (1980), ESE, București.
3. xxx *Dictionar medical* (1970), vol I și II, EM, București.
4. xxx *Dictionar religios* (1994), E. Garamond, București (IM Stoian).

lerom.lect.univ.drd.Agapie Corbu

Aspecte ale Revelatiei dumnezeiesti si ale raportului omului cu ea potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa

Problematica teologică legată de natura Revelatiei este pe cât de importantă, pe atât de complexă. De buna înțelegere a ceea ce este Descoperirea lui Dumnezeu depinde și modul în care înțelegem raportul nostru cu ea și cu Sfânta Scriptură. În studiul de față vom urmări în ce fel este înfățișată Revelația în scrierile Sfântului Grigorie de Nyssa deoarece, așa cum vom vedea, concepția sa în această chestiune este foarte nuanțată și aduce lămuriri mai cu seamă în ceea ce privește Revelația ca mișcare a lui Dumnezeu în afara Sa spre creatură. În plus, problema Revelatiei interesează deopotrivă teologia biblică alături de cea dogmatică și din acest motiv multe din caracteristicile exegezei și teologiei biblice a Sfântului Grigorie de Nyssa sunt de fapt reflexe, prelungiri ale modului complex și suplul în care el înțelege Revelația dumnezeiască. Deși nu găsim o tratare aparte a problemei Revelatiei la Sfântul Grigorie totuși găsim la el suficiente texte și indicii care ne arată înțelegerea pe care o avea el în această problemă. Avem astfel mai multe repere care ne pot arăta sensul gândirii Sfântului Grigorie și ne vor ajuta să desluși sensul termenului de Revelație în interiorul contextului gândirii gregoriene.

Forma cea mai generală prin care Dumnezeu Se descoperă este creația însăși, care poartă peste tot amprente Creatorului ei. Întreaga creație dă omului o învățătură pe care însă nu o poate sesiza decât cel care are „ochiul sufletului iscusit” pentru a putea sesiza, „prin intermediul celor văzute, că există o putere dumnezeiască, mesteră și înțeleaptă care grăiește prin toate câte există și străbate toate, armonizându-se fiecare în cadrul întregului și împlinind întregul în părți, rămânând mereu aceeași în sine și mișcându-se fără impuls din afară cu mișcare neîncetată fără să-și schimbe locul în care se află”¹. Toate aceste învățături despre Dumnezeu izvorăsc oarecum din firea zidită sub forma unei învățături pe

care „o urmărim cu ochiul si o auzim răsunând în inimă, o învățatură plină de înțelepciune si de măiestrie, prin mijlocirea celor văzute în jurul nostru. Căci zidirea strigă cu glas mare numele Celui ce a făcut-o si cerurile, după cuvântul proorocului, «spun slava lui Dumnezeu cu glasuri negrăite»”². Observăm că există o corespondență între revelarea lui Dumnezeu în natură si anumite puteri de perceptie spirituală existente în om. Ele sunt cuprinse în expresiile „ochiul iscusit al sufletului”, „inima” care „aude” glasul zidirii, etc.³ Această perspectivă se va întâlni si în cazul formelor mai intense si mai precise ale Revelatiei cum sunt teofaniile, minunile dumnezeiesti, etc. în care materia este folosită ca mediu de transmitere si mediere a unei cunoasteri duhovnicesti. Aceasta deoarece „avem multe prilejuri de a ne da seama de cele ascunse si tainice prin mijlocirea celor văzute”⁴. Astfel, existenta unui sens si a unei învățaturi dumnezeiesti si duhovnicesti ce se poate desprinde din creatie tine de însăși structura universului, univers în care materia este făcută de Dumnezeu în asa fel încât să poată să mijlocească o cunoastere nematerială. Prin intermediul materiei omul, folosindu-si simturile duhovnicesti, poate cunoaste cele „ascunse”, prin care Sfântul Grigorie definește „tot ce este inteligibil si fără formă în sine si care nu poate fi cunoscut prin simturi”⁵. Temeiul Revelatiei naturale este iarăși Dumnezeu-Cuvântul care a asezat în toate existentele un temei / principiu rational ce constituie pe de o parte însăși ratiunea de a fi a acelui lucru, iar pe de altă parte exprimă ratiunea dumnezeiască prezentă în acel lucru. Pentru Sfântul Grigorie în întreaga lume creată „si la temelia tuturor lucrurilor existente zace câte un temei rational si creator chiar dacă acesta întrece cu mult

¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre Suflet si Înviere*, tr. rom. Pr. T. Bodogae, în vol. *Sfântul Grigorie de Nyssa Scrieri – Partea a doua*, P.S.B. 30, ed. I.B.M.B.O.R., Bucuresti 1998, p. 353

² *ibidem*

³ În aceste expresii găsim ecourile învățaturii Sfântului Grigorie de Nyssa despre simturile duhovnicesti cărora el le acordă o mare importantă. Prin ele vrea să sublinieze caracterul nemijlocit, direct si experimental al vietii duhovnicesti. Teofil din Antiohia este primul care pomeneste de „ochii sufletului” si „urechile inimii” (*Către Autolic*, I, 2); primul în mod sistematic a tratat despre simturile duhovnicesti Origen pe care Sfântul Grigorie îl mosteneste (vezi K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, în „Revue d'Ascétique et de Mystique” 13 (1932), p. 113-145)

⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre Suflet si Înviere*, tr. cit, p. 354

⁵ *ibidem*

puterea noastră de înțelegere”⁶. Această învățătură va fi dezvoltată de Sfântul Maxim Mărturisitorul în teoria sa despre *logoi*. Retinem faptul că Revelația naturală este prezenta lui Dumnezeu, în însăși raționalitatea lumii, prezentă care nu are nimic static, ci este dinamică așa cum vom vedea îndată. Această prezentă dinamică dumnezeiască este percepută de om prin simțurile duhovnicești sau, altfel spus, dă naștere în om unei simțiri a lucrurilor tainice ascunse în spatele materiei.

În afara ratiunilor din cosmos chipul dumnezeiesc din om constituie, de asemenea, încă o formă de revelare a lui Dumnezeu. Acest chip împreună cu toate cele ce se pot desprinde din firea creată sunt asemuite de Sfântul Grigorie cu niste străluciri care conduc mintea omului la Dumnezeu: „de aceea înțelepciunea care se desprinde din creație este cuvânt sfânt”⁷ pentru că „în tot ce s-a făcut cu rânduială și cu înțelepciune se resimte parcă însuși glasul lui Dumnezeu”⁸. Este important să observăm că exegeza spirituală și duhovnicească pe care o practică Sfântul Grigorie are pentru el temei în însăși structura lumii creată prin Fiul lui Dumnezeu, lume care poartă în ea amprentele raționale dumnezeiești. Pe aceste amprente se întemeiază și capacitatea materiei de a media cunoașterea celor ascunse la care se adaugă existența în om a unor facultăți de cunoaștere spirituală. Deși din motive metodologice vorbim separat de Revelație naturală și supranaturală această distincție se poate opera doar teoretic deoarece la Sfântul Grigorie, ca de altfel la toți Sfinții Părinți, nu există o distincție netă între ele. Pentru Episcopul Nyssei însăși crearea lumii este o formă de revelare a lui Dumnezeu, Care își întipărește gândurile în materie dându-i subzistentă, gânduri enipostaziate, ca să folosim o expresie a lui Leontiu de Bizant (sec. VI), în ipostasul Fiului. Astfel că Sfântul Grigorie este constant în gândirea sa teologică atunci când interpretează celelalte forme ale Revelației, cum sunt teofaniile vechi-testamentare, pe o linie hristologică.

Ar fi totuși greșit să se creadă că modul în care Sfântul Grigorie de Nyssa concepe Revelația naturală ar avea vreo tentă panteistă. Deși apare ideea prezentei lui Dumnezeu în materia întregă, ea are ca pendant

⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cuvânt Apologetic la Hexaimeron*, tr. rom. Pr. T. Bodogae, în vol. *Sfântul Grigorie de Nyssa Scrieri – Partea a doua*, P.S.B. 30, ed. I.B.M.B.O.R., București 1998, p. 99

⁷ *ibidem*

⁸ *ibidem*, p. 98

insistentă cu care Sfântul Grigorie învață că una din notele deosebitoare dintre Dumnezeu și lume este caracterul necreat al Dumnezeirii ce o diferențiază radical de tot ceea ce există. De fapt Sfântul Grigorie de Nyssa este unul dintre Părinții cei mai vechi care vorbesc foarte clar de distincția dintre ființa incomunicabilă a lui Dumnezeu și lucrările Sale. În această perspectivă care nu reduce niciodată distanța infinită dintre natura dumnezeiască și cea creată.

Sfântul Grigorie situează și Revelația naturală putând-o de aceea numi „amestecarea” puterii dumnezeiești dătătoare de viață cu natura materială. Această amestecare s-a făcut într-o ordine care, fiind sesizată de om, îl conduce la cunoașterea lui Dumnezeu, așa cum am arătat mai sus: „puterea dătătoare de viață s-a amestecat cu natura materială într-o oarecare ordine: mai întâi s-a îmbrăcat cu cele lipsite de simțuri, apoi înaintează spre ființele simțitoare și la urmă se înalță spre firea cugetătoare și cuvântătoare”⁹. E important de observat în acest citat că Sfântul Grigorie folosește pentru desemnarea raportului dintre firea creată și Dumnezeu cel prezent în ea un termen cu evidentă trimitere la întrupare: „îmbrăcarea” „puterii dătătoare de viață” cu cele materiale. Deja cosmosul ne arată direcția în care se dezvoltă relația dintre Dumnezeu și făptură iar celelalte forme ale Revelației o vor accentua și concretiza tot mai mult până la Întruparea Domnului. Astfel omul „prin ridicarea cu mintea de la cele pământesti la cele suprasensibile ajunge să cunoască pe Cuvântul cel din fire Dumnezeu”¹⁰. Desigur că această cunoaștere din cele create este doar „într-o mică măsură”¹¹ și de aceea era nevoie de alte forme de revelare ale lui Dumnezeu, mai precise, mai limpezi și mai intense. Însă această nevoie nu privește atât nivelul informational al Revelației, cât cel ontologic, al unirii tot mai strânse a Creatorului cu creatura Sa, câtă vreme Revelația are pentru Sfântul Grigorie mai ales un caracter ontologic.

În a sa *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, Sfântul Grigorie vorbește despre Revelația dumnezeiască ca despre o acțiune dumnezeiască continuă, al cărei principal scop este apropierea omului de Dumnezeu: „Cuvântul apropie firea omenească de Dumnezeu, urmând o cale continuă. Mai întâi o luminează prin proroci și prin poruncile legii

⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre Suflet și Înviere*, tr. cit., p. 367

¹⁰ idem, *Marele Cuvânt Catehetic*, II, tr. rom. Pr. T. Bodogae, în vol. *Sfântul Grigorie de Nyssa Scrieri – Partea a doua*, P.S.B. 30, ed. I.B.M.B.O.R., București 1998, p. 290

¹¹ *ibidem*, III, tr. cit., p. 291

[...] Apoi, Cel dorit vine de fapt”¹². Fată de prima parte a acestui citat trebuie să reținem faptul că „firea omenească” pătimeste apropierea de Dumnezeu, o primește ca pe o acțiune suferită din afară, acțiune al cărei subiect săvârșitor este Însuși Cuvântul. Aceeași idee a unei Revelații active asupra omului o regăsim și în comentariul la *Fericiri* unde Domnul apare ca lucrând asupra credincioșilor prin intermediul cuvintelor Scripturii deoarece „împărtășire de *Fericiri* nu e nimic altceva decât împărtășirea de dumnezeire, spre care ne urcă pe noi Domnul prin cele spuse”¹³. Asadar Revelația este însuși Dumnezeu în lucrarea Sa, lucrare ce poate îmbrăca nesfârșite forme, iar aceste forme sunt consemnate parțial în Sfânta Scriptură.

Sfântul Grigorie pune în legătură lucrarea prin care Dumnezeu Se descoperă pe Sine atât cu ansamblul istoriei, în care El pătrunde treptat, cât și cu fiecare suflet în parte, a cărui mântuire Dumnezeu o urmărește. Astfel că Revelația are o dimensiune soteriologică și de aceea Sfântul Grigorie de Nyssa ajunge să o numească chiar „păstorire” a noastră de către Dumnezeu. Comentând răspunsurile miresei la chemările de dragoste ale mirelui, Sfântul Grigorie spune că „acestea le rosteste sufletul, pe care îl paste Cuvântul, nu în niscăi mărcini sau ierburi, ci în buna mireasmă a crinilor vietuirii curate, de care fie ca să ne săturăm și noi, păstoriti de Cuvântul, în Hristos Iisus, Domnul nostru, Căruia se cuvine slava și puterea, în vecii vecilor. Amin.”¹⁴. Prin tot ceea ce ține de Revelație în felurile ei forme, Dumnezeu ne păstorește și ne mână la „buna mireasmă a cuvintelor vietuirii curate”. Sesizăm deja nuanța duhovnicească inconfundabilă a teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa și reținem că rădăcinile teologiei sale mistice se află chiar în felul în care conține el Revelația lui Dumnezeu. Din acest nucleu teologic se vor dezvolta numeroase linii ale gândirii Sfântului Grigorie de Nyssa și de aceea îi subliniem dintru început importanța.

În același comentariu la *Cântarea Cântărilor* Sfântul Grigorie vorbește despre o gradatie și un dinamism al Revelației care, începând cu diferitele grăiri ale lui Dumnezeu și teofanii către aleșii Săi, culminează

¹² idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, tr. rom. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, în vol. *Sfântul Grigorie de Nyssa Scrieri – Partea întâia*, PSB 29, București, 1982, p. 176

¹³ idem, *Despre Fericiri*, V, tr. rom. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, în vol. *Sfântul Grigorie de Nyssa Scrieri – Partea întâia*, PSB 29, București, 1982, pp. 368-369

¹⁴ idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, tr. cit., p. 190

cu întruparea Mântuitorului: „Mai întâi [Dumnezeu] luminează [firea omenească] prin prooroci și prin poruncile legii [...]. După acestea vine luminarea desăvârșită a luminii, când se arată lumina adevărată celor ce sed în întuneric și în umbră, prin unirea cu firea noastră. Mai întâi deci lucirile înțeleșurilor proorocești și ale legii luminând sufletul prin ferestrele și îngrăditurile minții noastre nasc dorința de a vedea Soarele în aer liber. Apoi, Cel dorit vine de fapt”¹⁵. Prin urmare Revelația are și un caracter dinamic legat de gradatia arătării lui Dumnezeu în lume, dinamism care exprimă de fapt progresul Revelației.

Acest progres este, în esență, pătrunderea treptată a lui Dumnezeu în lumea care s-a îndepărtat de El prin păcat, și are, acest progres, o foarte clară orientare hristologică. La această orientare se referă Sfântul Grigorie când spune că Dumnezeu își apropie firea omenească în mod treptat, dar „urmând o cale continuă”. Între diferitele forme istorice ale Revelației nu există nici un hiatus, ci numai o diferență de intensitate. Vom vedea îndată în ce constă această intensitate. Deocamdată să notăm că punctul culminant al acestei căi treptate dar continue de descoperire a lui Dumnezeu este întruparea Cuvântului, actul suprem al Revelației peste care nu mai poate fi nimic și care se află într-o desăvârșită continuitate cu toate formele precedente prin care Dumnezeu S-a revelat pe Sine. „Glasul dumnezeiesc e adevărat de fapte și Cuvântul lui Dumnezeu e urmat de venirea Lui, cum zice Proorocul: „precum am auzit, așa am și văzut” (Ps. 47, 9)”¹⁶. Același Cuvânt al lui Dumnezeu care „a strălucit mai întâi Bisericii prin prooroci”¹⁷ S-a întrupat din Preasfânta Fecioară Maria. Gradatia Revelației împreună cu orientarea ei hristologică face ca toate lucrările lui Dumnezeu dinaintea de întrupare să poate fi considerate drept profetii hristologice, lucru care va întemeia teologic una dintre metodele exegetice ale Sfântului Grigorie de Nyssa aplicate de el Vechiului Testament.

Dacă la nivelul istoriei omenirii Revelația dumnezeiască are o direcție hristologică, la nivelul vieții fiecărui om în parte Revelația este înțeleasă ca un progres al comuniunii lui Dumnezeu cu ființa omenească. Pentru Sfântul Grigorie Dumnezeu este Binele suprem, cu valoare ontologică de sine stătătoare: „Dumnezeirea este Binele cel mai de pret și mai ales,

¹⁵ *ibidem*, p.176

¹⁶ *ibidem*, p. 174

încât spre El înclină tot cel ce dorește binele”¹⁸. De aceea legătura omului cu Dumnezeu este definită în termenii participării la acest Bine iar Revelatia este tocmai acest Bine care se arată și se dăruiește pe Sine făpturii zidite de El. Acelasi dinamism al Revelatiei pe care l-am semnalat la nivelul general istoric îl regăsim acum la nivelul vietii personale a fiecărui om în cadrul efortului propriu de „participare”¹⁹ la Dumnezeu: „Căci participarea la bunătatea dumnezeiască îl face pe participant mai mare și mai primitor de bunătați, fiindcă îi dă spor în forță și mărire, așa încât cel ce este hrănit cu bunătatea dumnezeiască crește mereu și niciodată nu încetează de-a crește”²⁰. Dacă omul nu se interesează de Revelatia lui Dumnezeu înseamnă că nu se interesează de Dumnezeu însusi și de aceea adevărata viață virtuoașă poate fi dusă numai în deplin acord cu Revelatia, fiindcă „tot ce e străin de acest acord și de asemănarea [cu acest Bine], acela e cu totul străin de Bine”²¹. În acest punct se întâlnește concepția despre Revelatie a Sfântului Grigorie de Nyssa cu dimensiunea ascetică prin care el caracterizează constant vietuirea cea după Dumnezeu.

Dinamismul Revelatiei are, am văzut, la nivel general istoric o orientare hristologică iar la nivel individual uman acest dinamism se regăsește în însăși constitutia naturii omului. Aceasta împreună cu întreaga făptură zidită are un dinamism lăuntric ce o caracterizează ca și creație, spre deosebire de Dumnezeu care, singur, în fiinta Sa este neschimbabil. Inițial această miscare era numai spre Dumnezeu, mai precis spre Dumnezeu – Cuvântul, deoarece Acesta este cel prin Care Dumnezeu-Tatăl chemă la existență tot ceea ce este. De aceea, după cum arăta un teolog român, „directia miscării creaturii nu este alta decât directia Logosului prin care Dumnezeu cheamă lumea la existență”²². Căderea însă a adus devierea

¹⁷ *ibidem*, p.178

¹⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre Facerea omului*, XII, tr. rom. Pr. T. Bodogae, în vol. *Sfântul Grigorie de Nyssa Scrieri – Partea a doua*, P.S.B. 30, ed. I.B.M.B.O.R., București 1998, p. 37

¹⁹ Ideea de participare are bune traditii în filosofia clasică și poate fi urmărită începând cu Platon unde acest concept indică o oarecare imanentă a ideii transcendente în lucruri. Pentru Filon, Plotin și unii Părinți și scriitorii alexandrini această participare este expresia relației personale și libere dintre Dumnezeu și om. Sfântul Grigorie de Nyssa își construiește aproape întreaga teologie pe această idee a participării prin care el exprimă atât raporturile dintre Cosmos și om, dintre om și Dumnezeu, dintre Dumnezeu și creație, cât și dintre Persoanele Sfintei Treimi (cf. Pr. Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 155)

²⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre Suflet și Înviere*, tr. cit, p. 385

²¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre Facerea omului*, XII, tr. cit., p. 38

acestei mișcări de la sensul ei inițial dorit de Ziditor și a întors pe om spre el însuși și spre zidirea ruptă de Ziditor. De aceea readucerea omului la starea voită de Dumnezeu cere corectarea acestei devieri. Se cuvenea deci ca tot prin Cuvântul lui Dumnezeu să se împlinească aceasta, deoarece creatura tot spre El se misca și înainte de cădere. Astfel, căderea nu a introdus o schimbare esențială în planul și în raportul lui Dumnezeu cu lumea, ci doar o modificare temporară a modalităților în care creatura își va atinge scopul ei. Revelația apare, prin urmare, unitară nu numai în ceea ce privește descoperirea lui Dumnezeu către omul căzut, ci este unitară chiar și cu Revelația primordială dată omului în Paradis, aflându-se într-o continuitate cu aceasta. Așa înțelegem sensul în care Sfântul Grigorie de Nyssa numește Revelația „continuă” pentru a o caracteriza.

Continuitatea Revelației exprimă în plus încă unul din caracterele ei cele mai importante, anume dimensiunea ontologică. Pentru Sfântul Grigorie Revelația, ca sumă de informații transmise nouă de Dumnezeu în diferite moduri, este secundară față de Revelația ca manifestare și pătrundere a puterii inefabile și inexprimabile a lui Dumnezeu în lumea creată. Cuvântul omenesc articulat exprimă doar parțial și insuficient această putere dumnezeiască ce se cere trăită și experimentată de făpturile rationale create de Dumnezeu. În Cartea a XII-a din *Tratatul împotriva lui Eunomie*, referindu-se la modul în care Dumnezeu le arată păgânilor prin intermediul zidirii „vesnica Lui putere și dumnezeire” (Rom. 1, 20), Sfântul Grigorie scrie: „orice fenomen din jurul nostru, fizic sau gândit, depinde de puterea preainaltă și inexprimabilă dumnezeiască. Sufletelor li se dă cunoștința puterii dumnezeiești prin intermediul fenomenelor, nu prin cuvinte articulate și mai mult decât se poate propovădui cu cuvântul. Astfel deci cerul spune dar nu vorbește, iar tăria vestește facerea lui Dumnezeu fără a da glas, ziua nu glăsuiește deși spune cuvânt (cf. Ps. 18, 2). În același fel, Cel ce ni s-a făcut nouă învățător în Moise și în David, de Duhul Cel Sfânt vorbesc, ni-l rânduiește pe Dumnezeu ca ziditor nu prin cuvinte, ci prin lucrurile ce se cunosc de către noi prin înțelesul cuvintelor”²³. Din acest citat reținem că în raport cu esența Revelației cuvintele care vorbesc despre ea sau despre actele prin care Dumnezeu S-a descoperit sunt oarecum secundare în sensul că nu pot să exprime și să cuprindă în mod deplin esența, ființa Revelației. Deși ele exprimă ceva

²³ Pr. Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 134

din această esență a lucrurilor totuși spun mai puțin decât ceea ce este lucrul în sine. De înțelegerea raportului dintre manifestările dumnezeiești în lumea creată și cuvintele care consemnează și descriu aceste manifestări ține atât înțelegerea naturii Sfintei Scripturi și a locului ei în Biserică și în viața duhovnicească, cât și practicarea unui anumit tip de tâlcuire a Scripturii.

Înțelegerea Revelatiei ca pătrundere treptată a lui Dumnezeu în lumea căzută și accentuarea caracterului ei ontologic în raport cu cel „informativ” este solidară cu restul teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa. Pentru el Revelatia are ca scop împlinirea planului lui Dumnezeu de îndumnezeire a omului și a cosmosului. Nu există practic nici o deosebire de scop între actul creației și Revelatie, încât ambele au aceeași direcție. În starea noastră de creaturi acest lucru are aspectul unui progres care însă, în teologia Sfântului Grigorie, „nu este atât o mișcare spațială, cât calitativă, o mișcare *personală*, adică o creștere în *comuniune*, care include, desigur, schimbarea calitativă, chiar ontologică”²⁴. În același registru de gândire ontologizantă, adică între coordonatele înțelegerii raportului om-Dumnezeu în termeni de participare, se înscrie și cunoașterea pe care o capătă omul prin Revelatie, „cunoaștere care nu se întemeiază pe *informația* cu privire la cele două realități contrare (binele și răul); nu este nici o *elaborare conceptuală* și abstractă care ar exclude sau ar preceda experiența, ci un gen de experiență cu o realitate, alta decât a noastră”²⁵. Astfel, cunoașterea ce o capătă omul prin Revelatie este în cele din urmă o experiență duhovnicească, existentială care primește la Sfântul Grigorie de Nyssa înfățișarea unui anumit fel de vietuire în care sunt cultivate virtuțile. Revelatia, pentru el, nu poate fi „înțeleasă”, nu poate fi însușită și nu poate fi tâlcuită sîși ori altora de absolut nimeni în afara acestei experiențe duhovnicești. De fapt tocmai această experiență este pentru Sfântul Grigorie „înțelegerea” Revelatiei, ca fiind expresia întâlnirii și unirii cu Dumnezeu, valoare de participarea la El și la viața Sa pe care ne-o descoperă revelându-Se. Altfel spus, Dumnezeu revelându-Se Se împărtășește și împărtășindu-Se Se descoperă. La aceste considerente ne vom mai referi când vom vorbi despre viața pe care Sfântul Grigorie o pretinde de la cel e dorește să citească și să tâlcuiască

²³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie*, XII, PG 45, 985-988

²⁴ Pr. Dr. Vasile Răducă, op. cit, p. 139

Sfânta Scriptură.

În ceea ce privește Revelația ca sumă de informații Sfântul Grigorie lasă să se înțeleagă că cele revelate nu ar fi putut fi cunoscute de om pe altă cale, silogistică, a rațiunii, întrucât ele aparțin altui plan de existență la care noi, după ce am căzut din starea inițială, ne raportăm deocamdată prin credință. În raport cu logica umană Revelația și, prin urmare, tot ceea ce se cuprinde în Sfânta Scriptură este mult mai convingătoare cu condiția să fie primite prin credință: „noi mărturisim, scrie Sfântul Grigorie, că mai convingătoare decât orice măiestrie logică este Descoperirea din Sfintele învățături ale Scripturii ...”²⁶.⁴ După cum există un spor în credință tot așa există și un spor în înțelegerea Revelației și a Scripturii.

În ceea ce privește atitudinea pe care o poate avea omul față de Revelație am arătat deja că el o „pățimește”. Dar aceasta nu-i anulează libertatea aceasta având un rol cheie în teologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Astfel, deși omul „pățimește” Revelația lui Dumnezeu ca pe o acțiune din afară totuși în raport cu ea starea lui este de ființă liberă. Am văzut că Revelația are o dimensiune ontologică gradată orientată spre Hristos și că cunoașterea de către om a acestei Revelații este de fapt împărtășirea sa din Dumnezeu. Dar împărtășirea de Revelație și acceptarea ei tin de libertatea cu care omul este înzestrat prin creație și care este o trăsătură a chipului dumnezeiesc din el. Astfel, deși Revelația este acțiunea lui Dumnezeu asupra omului totuși raportul omului cu ea este liber și personal câtă vreme Revelația are ca punct de inserare în ființa umană un dat de natură ontologică, constitutiv omului: chipul dumnezeiesc. Posibilitatea Revelației așa cum este ea înțeleasă de Sfântul Grigorie e cuprinsă în însuși actul creației omului, act în care sunt incluse virtual atât libertatea omului de a-L primi pe Dumnezeu și de a se uni cu El, cât și libertatea refuzului. „Cel care a zidit pe om tocmai spre a-l face părtaş la bunătățile Sale și Care a sădit în firea lui, încă de la creație, principiul binelui, pentru ca fiecare din darurile acestea să-i îndrume mereu dorința spre seminul său, desigur că nu l-ar fi lipsit de binele cel mai înalt și mai pretios, de darul de a trăi liber și de a acționa după voia lui. Căci dacă sila ar fi aceea care ne-ar diriga viața, atunci de bună seamă că chipul din om n-ar mai fi unul dumnezeiesc, ci fals, înstrăinat și fără

²⁵ *ibidem*, p. 191

²⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre Suflet și Înviere*, tr. cit, pp. 368-369

asemănare cu originalul. ²⁷ și cum să mai vorbești de un chip al naturii absolute când acesta e sugrumat și rob al slăbiciunilor? Căci cel care a fost zidit întru totul asemenea lui Dumnezeu, trebuia să fie din fire liber și stăpân pe voința proprie, pentru ca apoi participarea la bunurile dumnezeiești să fie răsplata unor strădănituri virtuozose²⁷. Astfel, omul contribuie și el prin strădănitura proprie la participarea sa la Dumnezeu, și, prin urmare, la asimilarea Revelatiei și la înțelegerea ei. Reamintim că din perspectiva teologiei Sfântului Grigorie termenii de „înțelegere” a Revelatiei, de „participare” la Dumnezeu, de „unire” cu Dumnezeu, de viață virtuoasă, de „vedere” a lui Dumnezeu sunt aproape sinonimi. Această cvasi-sinonimie este întemeiată pe faptul că Dumnezeu și omul își sunt corelativi, corelativitate bazată pe chipul dumnezeiesc din om „căci în ideea de chip al lui se cuprinde tot ceea ce caracterizează pe Dumnezeu”²⁸. Această concepție întemeiază Revelația dumnezeiască așa cum am descris-o mai sus.

Pe lângă libertate, atitudinea omului față de Revelație mai este caracterizată și de credință, singura prin care omul, după cădere, poate să se raporteze la Dumnezeu. Rolul credinței în acceptarea Revelației constă în faptul că prin ea omul se deschide lucrării lui Dumnezeu în el. Astfel, există măsuri felurite de credință și același act prin care Dumnezeu se revelează este perceput în mod diferit de persoane diferite în funcție de măsura credinței. Teofaniile veterotestamentare, minunile în care se arată puterea dumnezeiască a lui Iisus, textul biblic chiar sunt accesibile doar prin ochii credinței, în om pătrunzând doar atâtă înțelegere câtă îngăduie măsura credinței lui. Nu avem aici nimic din doctrina protestantă „sola fide”, deoarece la Sfântul Grigorie de Nyssa credința este, după cum vom vedea, o măsură a gradului nostru de participare la Dumnezeu prin faptele credinței și, implicit, de îmbibare a noastră cu Revelația Sa. În acest sens trebuie înțelese unele afirmații ale Sfântului Grigorie în care Revelația este făcută dependentă de putința de cuprindere a cuvântului biblic articulat: „Făcătorul firii ratiionale ne-a dăruit nouă cuvântul în mod analog cu măsura firii noastre”²⁹. La rândul lui însă, cuvântul biblic ce consemnează Revelația spune primitorului doar atât cât îi îngăduie acestuia măsura credinței să primească. Din nou Dumnezeu și omul își sunt corelativi, primul descoperindu-Se potrivit stării omului, căci „Dumnezeu

²⁷ idem, *Marele Cuvânt Catehetic*, V, tr. cit., p. 295

ni Se face nouă așa cum ne arătam pe noi însine Lui prin voință”³⁰. Mărirea „capacității” de cuprindere, de înțelegere a Revelatiei este tot una cu sporirea credinței și a aptitudinilor de „percepție duhovnicească”, de „înțelegere cu duhul”, sporire legată de Sfântul Grigorie de efortul liber al omului de a trăi ascetic, după voia lui Dumnezeu și potrivit cu chipul dumnezeiesc pe care îl are ca sine a lui. Din nou teologia lui se întâlnește cu mistica și cu ascetica, se întregeste și se înțelege prin acestea.

Rezumând cele spuse mai sus reținem:

caracterul ontologic al Revelatiei, ce precumpănește față de cel informativ;

aspectul dinamic și progresiv al Descoperirii dumnezeiești, dinamism de care tine

orientarea hristologică a Revelatiei, orientare ce asigură

valoarea de profetie hristologică a întregii descoperiri de până la Hristos, suprema Revelație, pe care omul o poate accepta sau refuza prin

libertatea cu care este înzestrat ca și chip al Dumnezeu, libertate de care tine

asumarea prin credință, prin fapte, în mod ascetic și duhovnicesc a Revelatiei, singura cale pe care ne putem apropia de înțelegerea ei adevărată și singura care dă sens pozitiv vieții omului prin faptul că îl uneste treptat, prin har, cu Dumnezeu.

²⁸ *ibidem*, p. 294

²⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie*, XII, PG 45, 989

³⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, IX, tr. cit., p. 232

Pr. lect. dr. univ. I. O. Rudeanu

Elemente mitologice prezente în creștinism pe teritoriul Transilvaniei

Mitologismul, ca și concepție spirituală cumulativă a tuturor mitologiilor, reprezintă forma cea mai evoluată de credință religioasă premergătoare religiilor autentice și fundamentale: Brahmanismul, Budhismul, Creștinismul și Islamismul. El este o rezultată și o culminatie a concepțiilor religioase primitive: fetisism, naturism, animism, totemism și magism, ale căror urme persistă în mitologism și se regăsesc, din păcate, și în rândurile comunităților ce au adoptat Marile Religii, inclusiv Creștinismul.

Mitologismul reprezintă o concepție religioasă superioară, îndeosebi în accepția greco-romană, față de toate concepțiile anterioare, prin: sporul de rațiune introdus în gândire, ordonarea zeităților distincte reprezentând autentice valori religioase, organizare socială reglementară, rituale de cult elevate autentic religios, delimitarea principală dintre sacru și profan, ca, de asemenea, și de mare importanță, ideea unei Divinități supreme. Aceste virtuți superioare ale mitologismului îi explică persistența, prin elemente originare sau altele transfigurate, până în zilele noastre. De ce, totuși a fost depășit și religiile fundamentale s-au impus? Datorită faptului că politeismul a cultivat o multime de zei și zeite concepute arbitrar, fabulatoriu și subiectiv, având drept consecință: *subiectivism* în cunoașterea și înțelegerea universului, *decădere morală* la nivelul vieții individuale și *dezorientare politică* la nivelul vieții sociale. Așa se explică succesul rapid și generalizat al Creștinismului în Europa, apoi extinderea lui pe tot Pământul.

Dacă victoria religioasă ar fi fost absolută, preferința la mitologism s-ar fi putut limita la atât. Realitatea istorică este evidentă, ilustrează deplin continuitatea unor credințe și obiceiuri mitologice. Dată fiind această situație, vom lua în considerare câteva aspecte ale mitologismului, prezente istoriceste în zona geografică aferentă populațiilor convietuitoare în

Transilvania, prin care dobândim un spor de înțelegere atât a originii cât și a evoluției istorice a vieții religioase din această zonă.

Din literatura mitologică deosebit de bogată și diversificată, vom reține selectiv un număr restrâns de date ce vin în sprijinul explicitării complexului spiritual al Transilvaniei. Începem prin autohtonii cei mai vechi: geto-dacii, semnalati de istoricul Herodot și geograful Strabon, dovadă certă a relațiilor lor strânse cu spiritualitatea greacă. Mitologia specifică a acestora a condus inevitabil spre *politeismul comun* tuturor popoarelor din epocă. O sinteză asupra lui aparține lui Emilian Vasilescu, din care reținem: „Teoria care s-a impus este aceea a politeismului geto-dacic... Zeul principal al geto-dacilor, Zalmoxis..., avea cu siguranță caracter uranian, era zeu al cerului... Credem că nu gresim făcând o apropiere între Zalmoxis și Yama al indienilor, Jima al iranienilor, Wodan al germanilor, care, de asemenea, au avut la început caracter demonic, htonian, dar cu vremea au devenit zei cerești”.¹ Reținem credința comună în același gen de zeu suprem atât a geto-dacilor, cât și a vechilor germani, adăugând că ceea ce a aparținut vechilor germani a revenit de la sine și noilor oaspeți ai Europei: maghiarii, care, pe de-o parte, au intrat în conflict cu germanii, iar pe de altă parte, au trecut și la împrumuturi de ordin spiritual.

Stăruim asupra politeismului mitologic, fiindcă el oferă încă două elemente de credință comune celor trei naționalități ale zonei, fiindcă sunt comune aproape tuturor popoarelor lumii. Este vorba de cultul soarelui și de eroi istorici zeificați.

Din partea istoricului Ion Horatiu Crisan, care, tratând despre *Alte divinități*, ca: zeul războiului, zeita vetrei și a focului, divinități protectoare ale casei și animalelor și zeul soarelui, reținem concluzia și atestările următoare: „În cadrul tuturor culturilor aparținând epocii bronzului, specific spațiului geto-dacic, întâlnim dovezi concrete ale cultului solar care trece pe primul plan. Simbolurile solare se întâlnesc în ceramică, pe obiecte de aur ori de bronz... Simbolurile solare sunt bine reprezentate în motivistica ceramicii aparținătoare culturii Sighisoara-Wietemberg... Templul descoperit în 1968 la Salacea (jud. Bihor), aparținând culturii Otomani, a fost și el închinat soarelui.”²

Faptul că în legătură cu „simbolurile solare” sunt menționate valoroase

¹ Diac. prof. Dr. Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 322.

contributii ale istoricilor germani³ este o dovadă vie că acest cult al soarelui și simbolurile solare aparțin populațiilor Transilvaniei ereditare, prin moștenirea comună de la vechile populații ale Europei, cu aceleași credințe mitologice. Deci, înfrățirea spirituală a anticipat-o pe cea social-politică, datând nu de secole, ci de milenii.

Peste cultul soarelui provenit din mitologiile autohtone europene s-a adăugat cel de proveniență nouă, în secolele II și III e.n., prin expansiunea romană, concomitent cu ideile creștine, ceea ce explică interferența și ambiguitatea de valori autentice religioase cu cele mitologice antice. O explicație, urmată de o precizare valoroasă, aparține lui Nicolae Iorga, care semnalează: „Invasia zeilor din Orient și a cultelor alexandrine înaintează în această epocă până în Galia, aducând pe Isis la Marsilia..., cultul lui Mithras (zeul soarelui și al luminii în Orient) în câmpiile Rinului...” „Am prezentat toate aceste exemple, atât de numeroase și variate, pentru a face să înceteze opinia, atât de răspândită, că acest amestec, care este inform numai în aparență, pentru că fiecare națiune vine cu seria ei de zei, s-ar găsi numai în această provincie diversificată care este Dacia.”⁴

Din textul restrâns al explicației reținem că: elementele comune de credință ale populațiilor germană și română din Transilvania, cărora li se asociază și populația maghiară, au rădăcini premergătoare conviețuirii lor pe teritoriul Transilvaniei, fiindcă fiecare în parte a preluat valori religioase, și mai ales mitologice, din spiritualitatea Europei constituită prin universalitatea Imperiului Roman.

Deplin întemeiată rămâne, deci, concluzia lui N. Iorga, aceea că Dacia, al cărui centru spiritual a fost Transilvania, n-a monopolizat nici politeismul mitologic și nici creștinismul original. Cele trei națiuni întrunite pe teritoriul Transilvaniei au o moștenire comună: mitologia greco-romană, la care s-au adăugat valorile creștine, de la sine înțelese, în condiții istorice diferențiate. Aceasta explică deosebiri de ordin confesional, care, însă, nu schimbă fondul mitologic încreștinat, comun întregii Europe.

² Ion Horatiu Crisan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Editura Albatros, București, 1986, p. 401-402.

³ Ion Horatiu Crisan menționează pentru simboluri solare următoarele contribuții germane: 1) J. Lachler, *Vom Hakenkreuz, Die Gesichte eines Symbols*, Leipzig, 1921; 2) G. Kossak, *Studien zum Symbolgut der Urnenfelder- und Hallstattzeit Mitteleuropas*, Berlin, 1954.

⁴ Nicolae Iorga, *Istoria Românilor în Dacia Traiană*, vol. I, partea a II-a, ed. franceză, București, 1937, p. 237-238.

În această situație, luăm în considerare o nouă concluzie semnificativă, a ceea ce etnologul Romulus Vulcănescu, formulată astfel: „Mitologia daco-romană se prezintă deci ca o sinteză a mitologiei dace cu aceea romană, în care au intrat și elemente de mistică sacră și noul cult al împăraților divinizați. Tendința spre un *zeu unic solarizat* (sub care se va profila apoi Iisus) și o *zeită unică lunizată*, *Dea rex* (mai apoi, în Crestinism, Fecioara Maria), se manifestă tot mai mult”⁵, progresiv, până la încheierea procesului de încreștinare.

Admitând că există, după cum am văzut, o evoluție istorică unitară sub aspect spiritual în Europa, datorită stăpânirii unitare a Romei, mitologia dualistă, gen cea daco-romană, a fost preluată de toate neamurile în formare ale mileniului întâi, în aceeași măsură: români, maghiari și germani, începând cu perioadele premergătoare conviețuirii lor.

Printre elementele comune de credință și obiceiuri, pe lângă zeificarea și cultul soarelui, se adaugă *zeificarea unor eroi istorici*: profetii religioși sau celebri conducători politici, ale căror funcții se suprapun uneori. Dovada cea mai evidentă sunt vitraliile, statuile și picturile celebrelor monumente arhitecturale: catedrale, palate sau castele, unde se pot admira, conturându-se, sfinți blajini cu regi și împărați eroici.

Pentru mitologia daco-romană, exemplul cel mai edificator este Zalmoxis. Din primele informații aparținând lui Herodot, Zalmoxis apare ca ființă complexă: om simplu, conducător spiritual și zeu suprem, după cum rezultă din textele corespunzătoare: „Zalmoxis fiind doar un muritor - a fost un rob în Samos, și anume al lui Pitagora... Zalmoxis a clădit o casă pentru adunările bărbaților, în care îi primea și îi puneă să benchetuiască pe fruntasii țării, învățându-i că nu vor muri... Getii cred că nu mor și că acel care dispăre din lumea noastră se duce la zeul Zalmoxis.”⁶ Strabon repetă că Zalmoxis „ar fi fost sclavul lui Pitagora”, dar că în final „a primit și numele de zeu”.

Apartenența lui Zalmoxis la mitologie, prin zeificarea lui, este ilustrată de următoarele date și considerații: „După informația lui Mnases din Patara..., getii ar fi venerat pe Kronos și îl numeau Zalmoxis... Însuși faptul că Zalmoxis a fost pus în raport cu Kronos sau cu anumiți specialiști ai extazului a pregătit calea interpretării moderne a lui Zalmoxis ca zeu al

⁵ Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei RSR; București, 1987, p. 125.

mortilor... În epoca romană, exista un sincretism Zalmoxis-Gebeleizis. Dacă, așa precum gândim, Gebeleizis reprezintă vechiul zeu celest al geto-dacilor..., Zalmoxis este zeul misterelor, maestrul initierii, cel care conferă imortalitatea.”⁸

Nu se simte nevoia a insista cu dovezi și argumente asupra unor adevăruri istorice deplin evidente ca și acesta că: popoarele Europei, înainte de încreștinare, au fost dominate de credințe magice și mai ales mitologice, pe care le-au păstrat diferentiat și în cele două milenii creștine.

Zeificarea mitologică este un ilustru exemplu, fiind continuată prin beatificarea sau canonizarea în Bisericile tradiționale. Sfinții, asemenea zeilor, își continuă existența în Împărăția Cerurilor, cu virtutea lor protectoare asupra oamenilor, ce-i pot implora atât pentru depășirea suferințelor pământești, cât și pentru dobândirea fericirii în viața de veci.

Zalmoxis și după el, asemănător, Deceneu au fost zeificați ca mentori spirituali și consuli cu merite politice. În mod asemănător au fost sanctificați, de poporul român, martirii încreștinării Andrei și Sava, de poporul german, Carol cel Mare, ca primul împărat creștin, iar de poporul maghiar, ^atefan I cel Sfânt, pentru desăvârșirea procesului încreștinării, în calitatea sa de împărat. Coroana sa a devenit un mit istoric național și o relicvă religioasă sfântă, deplin recunoscută. Prin cei menționați, căroră li s-au adăugat alți patroni protectori pe parcurs, cele trei popoare și-au asigurat protecția proriei cerești, întărindu-și încrederea și potențialul de luptă în împlinirea propriilor idealuri, care, cu cât au fost mai creștinești, cu atât au fost mai omenesti, mai comune și mai binefăcătoare tuturor.

O altă dovadă a continuității mitologismului în Creștinism o avem în obiceiurile și tradițiile festive, cu schimbări de conținut, dar cu același gen de manifestări generatoare de reculegere sufletească, de bună dispoziție și chiar de veselie. Ele au constituit, totdeauna și pretutindeni, un puternic catalizator spiritual între oameni în general și între etniile diferite ale aceluiași comunități și zone geografice. Explicatia stă în imperativul elementului festiv, sărbătoresc și de veselie a întregului gen uman.

O confirmare a acestui fapt o avem într-un adevăr sociologic,

⁶ Herodot, *Istoriei*, IV, p. 94-96.

⁷ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura ^atiințifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 58.

⁸ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 58 și 68.

respectiv ca: Ziua a saptea a săptămânii, stabilită de Dumnezeu la Facerea Lumii, este instiututia socială cea mai statornică din istoria societății. Adăugând, la acest adevăr, una din definițiile științifice propuse omului, aceea de *homo ludens*, adică de ființă ce se joacă și se veselește, avem un argument în plus al necesității și al satisfacțiilor pe care omul le are în zilele de sărbătoare. Stadiul istoric al acestora care ne interesează este prezentat de folcloristul Artur Gorovei astfel: „Serbările prin care mai înainte vreme erau celebrate vechile divinități se transformaseră acum în cultul sfinților. Aceste solemnități, care plăceau poporului prin caracterul lor zgomotos și glumet, erau totuși îngăduite.”⁹ Cu alte cuvinte, încreștinarea, respectiv trecerea spre o viață autentic religioasă, nu s-a făcut prin respingerea tradiției mitologice, ci prin adaptarea ei la noua credință. Climatul festiv, sărbătorec a fost preluat integral, obligând instituțiile bisericesti creștine la o permanentă luptă de corectare, adaptare și, în unele cazuri extreme, de eliminare a practicilor festive cu totul inacceptabile și contrare spiritului creștin.

Cazurile analizate fiind edificatoare în privința perseverenței și a continuității mitologismului în Creștinism, putem trage, în interesul tematicii ce urmărim, următoarele:

CONCLUZII:

Tradiția spirituală fiind una în esență și comună prin apartenență întregului gen uman, ea constituie un factor de convergență și înțelegere pentru viața socială.

Politeismul mitologic, mai ales în epoca romană, a constituit un factor al armoniei religioase și al unității sociale, dovedind istoriceste că pluralitatea de credințe și obiceiuri nu este un impediment pentru unitatea prosperă a unei societăți eterogene etnic și religioasă.

⁹ Artur Gorovei, *Literatura populară*, col. I, Editura Minerva, București, 1985, p.377.

Pr. lect. univ. dr. Ioan C. Tesu

Preotul – chip al iubirii si dăruirii depline

„Voi sunteți lumina lumii; nu poate o cetate aflată pe vârful de munte să se ascundă.

Nici nu aprind făclie și o pun sub obroc, ci în sfesnic, și luminează tuturor celor din casă.

Asa să lumineze lumina noastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele noastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri”. (Matei 5, 14-16)

Preotia creștină izvorăște din Hristos și este iubire și dăruire, slujire deplină a lui Dumnezeu și a semenilor. Preotul adevărat iubeste și se jertfește pe sine continuu, la măsura la care însuși Mântuitorul a făcut-o, dându-și viața. Sa „pentru noi și pentru a noastră mântuire”.

Preotul de vocație, asemenea Păstorului Celui Bun – Hristos, își pune viața sa pentru oile sale, pe care le iubeste și le păzește, pentru că sunt ale sale, din staulul său, spre deosebire de cel rău, căruia nu-i pasă de oile sale, pentru că nu le consideră ca fiind ale sale și de aceea le lasă pradă lupilor răpitori.

Grija esențială a păstorului bun este mântuirea turmei încredințată lui spre păstorire și conducere către fericirea veșnică. El nu are liniște și pace în suflet decât atunci când există liniște și pace între păstoritii săi și în sufletul fiecăruia dintre ei. Grija lui fundamentală este aflarea oilor rătăcite sau pierdute din turma sa și întoarcerea lor în staulul iubirii.

Bucuria preotului bun este bucuria celui ce reușește să întoarcă pe om de la moarte la viață, pe păcătos, de la rău spre bine, de la păcat la virtute. Este bucuria celui ce are darul ca, prin cuvintele și faptele sale, să steargă lacrima de pe obrazul celor mulți și sărmani, să ușureze durerea

si să alunge tristetea, sădind în locul acestora dragostea si pacea, bucuria si armonia. Asemenea Mântuitorului, el caută drahma si oaia cea pierdută si se bucură cu bucurie curată atunci când reuseste să o afle si să o adauge turmei sale.

Ca unul ce este preocupat de soarta păstoritilor săi, atât cea vremelnică, dar mai ales cea vesnică, el stie mai bine decât oricare altul că mântuirea se obtine doar în comuniune cu ceilalti, ajutându-i pe acestia si cu ajutorul lor. Mai mult decât pentru oricine, pentru el, mântuirea nu este un bun strict personal, individual, ci comunitar. El se mântuie pe sine, în măsura în care reuseste să-i mântuiască pe altii, pe cei încredintati lui si pentru care va trebui să dea socoteală la înfricosata Judecată, după cum si pierderea vreunui păstorit al său înseamnă, de fapt, si pierderea sa. Am putea spune că preotul merge în rai sau în iad alături de păstoritii săi, împreună cu ei, de mână cu ei. De aceea, preocuparea de îmbunătățire a vietii sale duhovnicesti si de înălțare morală a enoriasilor săi constituie grija sa esentială. Aceasta face dificultatea, dar si frumusetea vietii sale; în aceasta își află el linistea si mângâierea sau, dimpotrivă, mâhnirea si tristetea.

Adevăratele bucurii ale preotului adevărat nu sunt de natură materială, desi o bunăstare materială îl poate ajuta să facă tot mai multă milostenie, ceea ce lui îi place cel mai mult, ci reusitele si împlinirile duhovnicesti. Preotul de vocatie simte la modul cel mai înalt si intens bucuria celui ce a redescoperit dragostea Părintelui ceresc, a celui ce s-a pocăit.

Pentru el, nici o bucurie nu se poate compara cu fericirea pe care o simte atunci când începe să întrezărească rezultatele pastoratiei sale, când vede si simte că toate eforturile si ostenele sale nu au fost în zadar, ci au pătruns în mintea si inima păstoritilor săi si le-au schimbat viata.

La fel, necazurile si mâhnirile sale, tristetele si supărările sale nu se restrâng la lipsurile sau imperfectiunile materiale. Nu acestea îl dor cel mai tare pe adevăratul preot, desi el luptă si pentru înlăturarea acestora si nu doar la el, ci si la ceilalti, prin faptele milei trupesti, ci si imperfectiunile duhovnicesti ale sale si ale păstoritilor săi. Pe el îl doare cel mai tare, si totusi nu deznădăjduieste, ci luptă împotriva lor, lipsa de sensibilitate, de preocupare duhovnicească a oamenilor, nepăsarea lor față de suflet, lipsa grijii acestora de a se mântui. Îl doare când vede că toate ostenele sale sincere rămân fără ecou în inimile reci, de piatră, ale unora dintre ei, dar si pe acestea caută să le înmoaie, prin dragoste si grijă. Îl doare cumplit

infirmitatea sufletească, scrupulozitatea sau laxismul, nepăsarea sau indiferența duhovnicească.

„Pentru o inimă de preot – spunea profesorul Teodor M. Popescu – nu există în parohia lui și pe lume nimic indiferent. Ar putea ceilalți oameni și totți să treacă neștiutori și nepăsători pe lângă ceea ce zburciumă și doare pe semenii lor, să închidă ochii, să-si astupe urechile, să refuze simțurile și grija lor, a suferintelor, întristărilor și păcatelor noastre, singur preotul nu trebuie și nici nu poate niciodată să-si întoarcă privirea, auzul și simțirea de la nici un suspin sau geamăt, de la nici o lacrimă, de la nici o chemare, de la nici un strigăt de alarmă, de la nici o mizerie și de la nici un păcat. Preotul percepe și înregistrează tot ce mișcă și interesează sufletul omenesc, el are aderență la toate sufletele, el prinde, înțelege și simte vibrarea tuturor, vibrează cu însuși vibrarea lor.

Inima preotului este mare cât toate celelalte laolaltă, pentru că el le iubeste și le cuprinde pe toate celelalte. Ea trebuie să cuprindă în adevăr toate năzuințele și simțămintele omenesti. Conceptiile, trebuințele și dorintele, păcatele noastre sunt multe și variate, ca oamenii. Că oamenii vor sau nu, că oamenii știu sau nu că preotul gândește și simte concepțiile, nevoile, năzuințele și păcatele lor, le meditează, le vrea împăcate, usurate sau îndreptate. În cugetul și inima lui, preotul trebuie să pună și să rezolve toate problemele morale care agită pe credincioșii lui, Biserica și omenirea. În sufletul lui de apostol, de frate și de părinte, se revarsă ca apele într-o mare, pâraie, râuri și fluvii sufletesti din toate laturile, gândirea și simțirea tuturor oamenilor. El le cugetă și le simte cu totți și pentru totți. El este cugetul și inima lor, a tuturor”¹.

El este părintele tuturor, care plânge cu lacrimi mai dureroase și mai adânci alături de noi sau din cauza noastră și tot el se bucură mai sincer și mai curat pentru reușitele noastre. În sufletul său cuprinzător și în inima sa curată încap toate bucuriile și necazurile noastre. În inima sa, toate acestea au o altă rezonanță, mai gravă, pentru că alta este și responsabilitatea sa. El, părintele nostru, suferă alături de noi, ia asupra sa o mare parte din durerea noastră sufletească și, dacă ar putea, ar lua și din cea trupească, după cum la bucuria noastră adaugă și bucuria sa, bucurie sfântă. El flămânzește și însetează cu noi și cu Hristos, din cauza

¹ Prof. Teodor M. Popescu, *Inima preotului*, meditație ținută la Institutul Teologic – București, p. 4-5.

orbirii lumii, însă, în sufletul său, Hristos Domnul, întruchipat în cel mai umil semen al nostru, își găsește cel mai cald sălas. În inima lui încapă o întregă lume, cu necazurile și bucuriile ei. Pe cele dintâi, adică pe necazuri, luptă să le înlăture sau măcar să le aline; pe bucurii, caută să le facă tot mai curate și mai depline.

„Inima preotului – spunea același teolog – trebuie să fie largă și mult curprinzătoare, sensibilă la orice nevoie, grijă, durere, bucurie omenească, deschisă, înțelegătoare ca să îmbrățișeze pe toți oamenii și toate păsurile lor. Preotul este apostol, păstor și părinte. El cunoaște, tratează și usurează păcatele și surinzătorile omenești. El predică iubirea lui Iisus Hristos, învață și face simțită iubirea de oameni, bunătatea, răbdarea, iertarea, devotamentul, abnegația, spiritul de sacrificiu. Misiunea lui cea de toate zilele îl pune în fața tuturor grijilor, necazurilor, lipsurilor, ispitelor și scăderilor omenești. El întâlnește mizeria și păcatele noastre, cunoaște slăbiciunile și patimile noastre, pe el îl privesc toate ca și pe noi înșine: el răspunde solidar cu noi de mântuirea noastră, lui i se adresează toate, el trebuie să le tămăduiască și usureze pe toate, el omul cu cea mai mare și mai bună inimă: inima de preot”².

Inima lui este o cutie de rezonanță a lumii, în care se aud și se simt toate mișcările sufletului omenească, toate trăirile pozitive și negative, toate ecurile faptelor noastre și ale urmărilor lor. Ratiunea lui de a fi este aceea de a exista prin și pentru alții. El nu trăiește pentru sine, ci pentru alții. El nu-și trăiește doar viața sa proprie, ci trăiește viața fiecăruia dintre noi. Trăiește dramele și succesele noastre, cu o intensitate adeseori mai mare decât cea cu care le trăim noi. Bucuria lui o constituie păstoritii săi, împlinirile și realizările lor, succesele lor, și în mod deosebit, cele sufletești și duhovnicești. El știe când să tacă, ascultând păsurile noastre, dar știe și cum și când să vorbească, pentru a aduce linistea și pacea sufletelor zburcimate.

Nimic din cele ce îl frământă pe păstoritii săi nu-i este indiferent preotului de vocație. El nu este apatic și lipsit de preocupare și de interes față de cele ale noastre, ci este permanent interesat și preocupat de ele, fie ele mai bune sau mai rele, căutând pe cele rele să le izgonească pentru totdeauna din viața noastră, iar pe cele bune să le sădească pentru totdeauna în sufletele noastre.

² *Ibidem*, p. 3-4.

„Pentru preot - spunea teologul român – nu există necunoscut, străin sau indiferent. El trebuie să respire pentru toți și continuu sentimentul dragostei creștine; așa cum floarea exală pentru toți mirosul ei frumos, în chip natural, pentru că este floare, tot așa preotul trebuie să iubească pentru că este preot. Preotul trebuie să iubească pe răuvoitori și răufăcători, pe dusmani și pe potrivnici – „dacă are” – cu dragostea creștină cu care trebuie să-i mântuiască, dragoste care iartă, rabdă, uită, îndreaptă, biruie și poate totul”³.

Ochii săi sunt un izvor și o mare de lacrimi de bucurie sau de necaz, după modul nostru de viață: virtuos sau păcătos. El pune în practică mai mult și mai bine decât oricine îndemnul Sfântului Isaac Sirul: „Veselește-te cu cei ce se veselesc și plângi cu cei ce plâng. Căci acesta e semnul curăției. Fii bolnav cu cei bolnavi. Plângi cu cei păcătoși. Bucură-te cu cei ce se pocăiesc. Fii prieten cu toți oamenii, dar fii singur în cugetul tău. Fii părtaş la pătimirea tuturor, dar cu trupul tău fii departe de toate. Nu muștra pe cineva și nu osândi nici chiar pe cei foarte răi în viața lor. Întinde haina ta peste cel ce a greșit și acoperă-l. ³ și dacă nu poți lua asupra ta greselile lui și nu poți primi și certarea și rusinea în locul lui, rabdă-l măcar și nu-l rusina”⁴.

„Preotul trebuie să iubească pe toți oamenii, pe străini și necunoscuți, virtuosi și pe păcătoși chiar, ca unii care trebuie și ei mântuiți de El, de Arhiepiscopul Hristos. El trebuie să-i iubească pe toți ca frațe, ca preot, ca părinte sufletesc, ca slujitor și nu se poate mântui pe sine decât mântuind pe alții, lucru făcut ca slujitor al lui Hristos care a iubit pe toți, s-a răstignit pentru toți și avea chemarea tuturor la El și la mântuire”⁵.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că Hristos se jertfeste mistic până la sfârșitul lumii, nu doar euharistic, ci și existential. Prin fiecare păcat al nostru nu facem altceva decât să răstignim a infinita oară pe Mântuitorul Iisus, să-I înfingem mai adânc pe frunte cununa de spini și cuiele suferințelor, în palmele Sale. Fiecare păcat al nostru înseamnă un nou și inutil calvar, un nou drum al crucii, o nouă Golgotă, la care îl osândim

³ Idem, *Preotul și dragostea întreolaltă*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXXV (1985), nr. 3-4, p. 213-214.

⁴ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevointe*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfântilor Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, volumul X, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Staniloae, EIBMBOR, București, 1981, p. 304-305.

pe Hristos. De aceea, ochii preotului sunt înlăcrimati de păcatele lumii, de fuga ei și îndepărtarea de Hristos, Mântuitorul și Viata lumii. El plânge, și își plânge nu doar păcatele sale, ci și ale lumii, care lovesc direct în sufletul lui, îl rănesc cumplit, îl răstignesc. Adevărații sfinți plângeau pentru neputința și imposibilitatea diavolului de a se mântui, de a cunoaște și experia dragostea împărăției și iubirea lui Dumnezeu. La fel face și adevăratul preot. Suferă pentru păcatele noastre, prin care ne îndepărtăm progresiv de viața adevărată, pe care Hristos a venit să ne-o dăruiască din belsug, păcate prin care împlinim lucrarea celui rău și ne facem din fii ai lui Dumnezeu, slujitori ai „printului lumii acesteia”.

El plânge cu noi și pentru lumea aceasta, pentru nedeplinătățile vieții noastre și pentru imperfecțiunile morale din această lume, dar se bucură cu o bucurie sinceră și curată pentru fiecare faptă bună pe care o facem, pentru fiecare cuvânt și îndemn bun pe care îl urmăm, pentru toate realizările noastre materiale și mai ales spirituale. Din același suflet răsar lacrimi și cuvinte de bucurie, mai frecvent, mai multe și mai curate, decât izvorăsc ele din ochii noștri întunecați încă de negura păcatelelor.⁵ Aceasta este un semn al curăției.

El știe să se bucure cu noi ca unul de-al nostru și trăiește necazurile noastre cu sufletul nostru. El ne este mai intim decât ne suntem noi înșine; este mai apropiat sufletului nostru decât înșuși trupul și sufletul nostru, ne cunoaște mai bine și cu mai multe obiectivitate decât reușim noi să o facem. El ne citește și ne intuiește mai bine decât oricine traiectoria vieții noastre, ne poate intui căderile și urcusurile noastre, în funcție de ascultarea sau lipsa de ascultare față de el, în plan moral.

Adevărații duhovnici au darul cunoașterii exacte a „asezării” noastre sufletești, ne cunosc extrem de fin mișcărilor noastre interioare, citesc foarte clar și limpede ceea ce se află în inima noastră. Ei stăpânesc darul citirii în inima ucenicilor, adică darul cardiognosiei, dar ca unii care cunosc valoarea smereniei în viața creștină, caută să-l ascundă, după cum caută să îmbrace toate faptele lor bune cu frumosul vesmântul al „smeritei cugetări”.

Viata lui este o anticipare a împărăției mesianice a păcii, pe care el caută să o instaureze încă de acum, din această lume și din această viață. Ea este o mărturie despre slujirea integrală a lui Hristos și despre

⁵ Prof. Teodor M. Popescu, *art. cit.*, p. 213.

urmarea lui deplină. Preotul este un mărturisitor nu numai prin vorbă sau prin cuvânt, ci prin faptă și viață.

El este, prin excelență, un om al iubirii depline și al dăruirii de sine. Pentru el, sentimente ca dușmănie, ură, invidie, reprezintă ceea ce poate fi mai rău în firea umană, păcate împotriva cărora el luptă cu tărie, pentru a le elimina total din sufletul său și al celorlalți. El înțelege mai bine decât toți ceilalți oameni și împlineste într-un totuș porunca nouă a iubirii pe care Mântuitorul a lăsat-o la Cina cea de Taină, ca pe un testament al Său: „Poruncă nouă vă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu pe voi” (Ioan 13, 34).

Iar iubirea sa, care, pe măsură ce se curăță tot mai mult, se apropie de iubirea infinită a lui Dumnezeu față de toți și de toate, vede în fiecare semen al său chipul lui Dumnezeu, ce suspină spre redobândirea fericirii primordiale. Acest chip dumnezeiesc, această sclipire de dumnezeire și pecete a lui Dumnezeu caută el să o distingă și să o ajute să se dezvolte în asemănarea deplină cu Dumnezeu, în sfîntenie.

Pentru el, nu există prieten sau vrăjmas, apropiat sau străin. Toți îi sunt frați, iar el le este tuturor „părinte”. Împreună sunt chemați la iubire și mântuire. El nu are dușmani, pentru că este un om al înțelegerii, care caută mai presus de toate pacea și dreptatea lui Dumnezeu. ^ai chiar și pe cei ce-i vor sau îi fac răul, el nu îi privește cu răutate și răzbunare, ci asemeni Mântuitorului pe Cruce, se roagă pentru întoarcerea și iertarea lor. El are puterea să aștepte cu răbdare, până în ultimul ceas, întoarcerea lor, cu aceeași dragoste și speranță, ca la început. De aceea, el nu se răzbună, ci iartă, nu pedepsește, nu judecă și nu osândește, ci se roagă. Se roagă mai întâi pentru ca Bunul Dumnezeu să-i dăruiască răbdare și înțelepciune, iar pentru „contrarii” săi se roagă ca Dumnezeu să le dea gând de pocăință și dorință de mântuire. ^ai de aceea rugăciunea lui se împlineste. Pe acești „adversari”, el nu-i privește ca pe niște rivali, ci ca pe niște frați suferinzi, ce trebuie negresit ajutați, ca pe niște semeni aflați în neputința de a iubi și ierta, de a vedea realitatea așa cum trebuie să fie ea, din punct de vedere duhovnicesc, ca pe niște semeni care se opun sau tăgăduiesc evidentele. Iar dragostea sa îi dezarmează pe acestia. El investeste în acestia dragoste, înțelegere, iertare și această conduită duhovnicească a sa îi determină de cele mai multe ori să se întoarcă asupra lui cu gând bun. El știe că iubirea creștină nu are limite, că Hristos a desființat granițele ei, că în Hristos toți sunt frați, ca fiii ai Aceluiași

Părinte ceresc.

Preotul caută să vestească și să pună în lucrare iubirea creștină, chemând și îndemnând la iubire tot mai curată și mai înaltă. El ne arată că lumea aceasta este expresia iubirii infinite a lui Dumnezeu și de aceea ea trebuie să se transforme într-un spațiu al iubirii, într-un univers al dragostei. Ființa umană este expresia cea mai înaltă a acestei iubiri divine și își justifică existența prin iubire.

Preotul – om al cuvântului, al faptei și al rugăciunii pentru mântuirea sufletelor noastre și a lumii

Cuvântul reprezintă în slujirea preotească un mijloc important de propovăduire. Harisma cuvântului cu putere de influențare spre bine, darul sfatului, sunt expresii ale înaltei vieții interioare a preotului și a darurilor duhovnicești de care el s-a învrednicit. Vorbirea lui despre Dumnezeu nu este o simplă recitare sau repetare mecanică a unor texte scripturistice sau patristice, ci este îmbrăcarea acestora în experiența sa duhovnicească atât de înaltă. Toate aceste cuvinte sunt trecute prin mintea sa, prin inima sa, prin viața sa, sunt pătrunse de sufletul și dragostea lui. De aici și puterea lor de a influența viețile altora, de a le schimba în bine, de a le întoarce, chiar și numai prin cuvânt, la Logosul divin.

Vorbirea preotului creștin este o predică despre Cel atotputernic și iubitor, o poezie despre viața noastră în Hristos, un cântec, asemenea cântării liturgice, despre bucuria întâlnirii cu Domnul.

„Zicerile” sale sunt adevărate „apoftegme”, au o valoare sapiențială, zidesc. Au o încărcătură morală adâncă. Într-adevăr, „din prea plinul inimii vorbeste gura”. Cuvintele și vorbirea noastră de zi cu zi dau mărturie evidentă despre ceea ce este în sufletul nostru: pace și curăție sau zbucium și păcate. Vorbirea senină a cuiu poate fi expresia păcii sale lăuntrice, a unei discipline interioare, a unei adânci vieți sufletești, a bucuriei și speranței creștine cu care el se hrănește, după cum vorbirea și râsul zgomotos exprimă adeseori tulburarea și neorânduiala lui sufletească, acute conflicte interne. Iar tăcerea este expresia retragerii din cele lumesti și înăltării în dialogul cu Dumnezeu, prin rugăciune.

De aceea, preotul trebuie să fie un om de spirit și de suflet, un om de

atmosferă, care creează pretutindeni unde se află el o atmosferă frumoasă, o atmosferă duhovnicească, de rugăciune. El este omul care aduce bucuria și pacea, liniștea și nădejdea. El ajunge astfel ca prezenta lui să fie căutată și așteptată, ca vorbirea lui „dreasă cu sare” să fie dorită și urmărită. Simpla lui vedere sau aducerea aminte de el trebuie să aducă în sufletul credinciosului bucurie, speranță, dorință de osteneală spre dobândirea mântuirii. O prezentă bună, caldă, de suflet, care îndeamnă spre urmarea unui astfel de mod de viață.

Predica și vorbirea preotului au o mare însemnătate în lucrarea sa pastorală. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că predica a apărut atunci când a dispărut harisma învierii din morți. De aceea, predica bisericească trebuie să suplinească, prin valoarea ei, funcția acestei harisme și Biserica a cunoscut dintotdeauna mari predicatori care, prin cuvintele lor, au convertit nu doar sufletele izolate, ci adeseori chiar popoare. Pentru o micșorată disproporție dintre harisma învierii din morți și predică, preotul creștin își pregătește cuvântările sale prin meditație și rugăciune, asemenea taumaturgilor de altădată, care, înainte de o lucrare sfântă, cereau insistent ajutorul lui Dumnezeu și invocau puterea Lui.

Vorbirea preotului adevărat, ca de altfel și prezenta lui, aduce pace și deschide drumul spre faptă. Nu cadrează cu vorbirea lui clevețirea, ironia, osândirea, certarea sau muștrarea. ^atiind că la Judecata de Apoi va trebui să dăm socoteală nu doar pentru faptele, ci și pentru cuvintele și gândurile noastre, el se poartă cu deosebită responsabilitate față de acest instrument care este cuvântul. El știe mai bine decât oricine că un cuvânt rău și aruncat atunci când nu trebuie, poate trimite un suflet în ghearele disperării și ale morții sufletești, ba chiar și trupesti, după cum un cuvânt spus cu dragoste și sinceritate poate întoarce un suflet zbuciumat și deznădăjduit de la moarte la viață.

Puterea cuvântului preotului constă în aceea că el nu se propovăduiește pe sine, ci Evanghelia lui Hristos, Căruia îi slujeste, el proclamă în lume Evanghelia mântuirii. Predica lui este ascultată și urmată în măsura în care el pune în cuvintele sale suflet, inimă, își pune întreaga sa viață. El pecetluiește cuvintele sale cu fapte de virtute, cu pilda sa de trăire creștină. Credința vine din auzite, dar nu se oprește la aceasta, ci prin făptuire, conduce spre „credința cea mare”, a vederii. De aceea, preotul luminează sufletele credincioșilor săi atât prin cuvinte, cât și prin faptă.

Preotul lui Hristos nu vorbește doar prin cuvânt, ci și prin faptă, prin gesturile și faptele sale, prin însuși felul lui de a fi, de a exista. Limbajul lui nu îl constituie numai predica sau vorbirea despre Dumnezeu, pentru că vorbirea și cuvintele sunt unelte ale veacului acestuia trecător, ci el vorbește și mărturiseste, propovăduiește și converteste prin sfîntenia vieții lui. El poate, de altfel, nici să nu vorbească și chiar caută tăcerea, fuga și retragerea sa interioară, în împărăția lui Dumnezeu din lăuntrul său, în pustiul inimii, și de acolo nu își aruncă privirile iscoditoare spre cele din afară, spre lumea exterioară, ci mai ales spre cele de sus și înalte, spre cele cerești.

Tăcerea lui este expresia înaltei sale vieți interioare, a luptei sale de a nu întrerupe dialogul său cu Părintele său ceresc, de dragul și din cauza împărtășierilor lumii. El este, într-adevăr prieten cu toți, este părintele tuturor, dar în același timp, în dese și lungile sale momente de rugăciune și de meditație, el este absorbit de relația sa cu Dumnezeu.

El încearcă să-și înduhovnicească viața, iar aceasta începe cu limbajul și faptele sale. Limbajul său trebuie să fie asemenea rugăciunii. Precum rugăciunea aduce mângâiere, liniște, pace, bucurie, binecuvântare, ridică suferințele noastre și usurează durerile noastre, tot așa trebuie să facă și preotul, prin cuvintele și vorbirea sa de toate zilele.

Rugăciunea șterge lacrima de pe obrazul trist al celui aflat în suferință și lipsuri. Cel care se roagă cu sinceritate și nădejde în ajutorul lui Dumnezeu, încheindu-și rugăciunea, se ridică alt om și la fel trebuie să caute să facă și preotul. Prin cuvintele sale, el trebuie să aducă pacea, acolo unde este vrăjmasie și dezbinare; speranță, acolo unde este deznădejde; bucurie, acolo unde este tristete, liniște, dragoste și credință.

Mai mult decât prin cuvinte, preotul se exprimă față de Dumnezeu și de semenii săi prin rugăciune. Limbajul drag sufletului său îl constituie rugăciunea, pentru că el este, prin excelență, un om al rugăciunii, un suflet rugător. Nicăieri nu se simte mai bine decât în stare și în atmosfera de rugăciune. Aceasta este viața sa, bucuria sufletului său, comoara pentru care el se ostenește atâta. Pentru el, viața înseamnă rugăciune. Ea nu se justifică decât în măsura în care se identifică tot mai mult cu rugăciunea curată și neîmprăștiată, cu rugăciunea neîncetată. Progresul vieții sale se oglindește în această rugăciune a sa, în frecvența, curăția și intensitatea ei. Rugăciunea îi este ajutor și sprijin, armă de luptă neînfruntă. Rugăciunea îi este respirație a sufletului său curat și sincer, de aceea o caută cu atâta

dor și căldură, o cere și nu poate trăi fără ea. Absența sau lipsa rugăciunii este pentru el moarte și de aceea nimeni și nimic nu i-o poate lua, pentru că îi este cea mai dragă. El se hrănește cu „Pâinea vieții” și „apa cea vie”.

Pentru preot, o zi în care nu a asprit nevointele sale câtusi de puțin, în care nu a înmulțit canonul său de rugăciune, este o zi risipită, pierdută, moartă, și pentru care va răspunde la Dreapta Judecată. Una dintre bucuriile cele mai mari vieții sale duhovnicești este dată de progresul intensiv și extensiv din rugăciunea sa. El se roagă mult și sâruitor pentru că a descoperit „raiul rugăciunii”, fericirea pe care o aduce în suflet și în viață rugăciunea. De aceea, el nu poate trăi fără ea. Viata sa nu are nici un sens fără ea. Lipsită de rugăciune, ea este o „vânare de vânt”, o alergare după cele trecătoare și o pierdere din vedere a ceea ce este esențial – mântuirea sufletului. Iubind nespus rugăciunea, el o caută și transformă fiecare prilej și moment într-un timp al rugăciunii tot mai stăruitoare, într-o meditație neîncetată la Dumnezeu. ⁴i ajunge astfel să observe că mai mult decât prin cuvânt și prin faptă, rugăciunea este modul său specific de a ajuta pe oameni. El se roagă pentru ei lui Dumnezeu și îi învață și pe ei cum să se roage, adică ce să ceară și cum să o facă, pentru a fi auziți și ascultați de Tatăl ceresc.

Lipsit de rugăciune, el este un „cadavru viu”, un trup fără viață, o viață fără sens. ⁴i tocmai de aceea, dacă lumea dorește de la preot ceva în mod special, acest ceva este tocmai rugăciunea lui.

Credinciosii apreciază și cultura înaltă a preotului, acolo unde ea este, predica liberă și frumoasă, cântarea sa melodioasă, dar lucrul pentru care îl caută în mod deosebit pe el este rugăciunea. Credinciosii nu asteaptă de la Biserică și implicit de la preot doar un model intelectual înalt, desi Biserica, de-a lungul istoriei atât de zbuciumate a acestui neam, a oferit și continuă să ofere astfel de modele, ci asteaptă viață duhovnicească și, în mod deosebit, rugăciune. Nu explicații înalte, ci trăire adâncă. Nu vorbire multă, fie ea chiar și consistentă, ci sfîntenie. De aceea, poporul a căutat, a descoperit cu un fler aparte și a pretuit preotii rugători, modele vii de sfîntenie.

Lumea actuală, atât de bogată în idei și concepții, nu vrea să-și completeze prin Biserică și prin slujitorii ei, insuficiențele ei intelectuale, ci lipsurile și scăderile morale. Ea nu caută prin învățătura Bisericii să mai adauge ceva la patrimoniul ei științific, ci dorește să descopere „Calea,

Adevărul și Viata” și modul cel mai direct și sigur de acces la ele. De aceea, preotul converteste suflute nu atât prin înaltele și variatele sale cunoștințe, ci prin adâncimea convingerilor sale, prin profunzimea și curăția trăirilor sale.

Într-o lume a frivolității, a ușurătății în felul de a vorbi și a fi, modelul pe care îl oferă el este ceva statornic, nepieritor și biruitor – este modelul creștin. Prin felul lui dezinteresat de a face bine și de a răspândi bucurie, el ne demonstrează că nimic nu este mai important în viață decât mântuirea sufletului, că toate bogățiile lumii nu fac cât un suflet mântuit.

Într-o lume a amăgirilor și a minciunii, el rosteste cuvânt cu putere multă pentru că nu se vestește pe sine, nu se propovăduiește pe sine și învățătura sa, ci pe Hristos și cuvintele Sale, iar acestea nu vor trece niciodată.

Într-o lume în care este căutată preferențial plăcerea trupească, el ne vorbește „cu timp și fără timp” despre bucuria sufletească, înfinit superioară celei trupesti. Într-o lume în care se aleargă după simplu și ușor, după facil, el ne vorbește despre ceea ce este peren, statornic și profund. Nu condamnă lumea și păcatele care se lucrează în ea și prin intermediul ei, dar ne cheamă să căutăm în ea calea spre împărăția cerurilor. Nu condamnă timpurile și vremurile, dar ne îndeamnă să trăim viața din perspectiva vesniciei, a nemuririi.

În tot ceea ce face și spune preotul, poporul dreptcredincios trebuie să-L intuiască, să-L vadă pe Hristos. Faptele și cuvintele preotului trebuie să trimită implicit spre Păstorul Cel Bun. În privirea caldă și blândă a preotului, credinciosii trebuie să poată citi privirea plină de dragoste și bunătațe a lui Hristos Domnul, Cel ce face să răsară soarele și peste cei buni și peste cei păcătoși, Cel ce poartă de grijă tuturor, chemându-i pe toți la fericirea vesnică a raiului. O privire care să ne conducă cu gândul la îndelunga răbdare și milostivire, la iubirea nesfârșită și la bunătațe a lui Dumnezeu, Care, chiar și atunci când de pe ochii Săi și de pe fruntea Sa încununată cu spini curgeau lacrimi de sânge, a iubit și a iertat pe cei ce îl chinuiau pe nedrept.

Lumina ochilor lui trebuie să fie o reflexie a luminii și frumuseții sale lăuntrice, arună a luminii celei dumnezeiești, pe care o vor gusta dreptii, în împărăția lui Dumnezeu. Ca și Dumnezeu, Căruia îi slujeste, preotul este chemat să se îmbrace cu această lumină ca și cu o haină, lucrând virtuțile creștine, care îl fac următor și tot mai asemănător lui Dumnezeu.

Cuvintele preotului trebuie să fie cuvinte „cu putere multă”, izvorâte din prea plinul unei inimii curate. Ele trebuie să mărturisească despre înalta vietuire duhovnicească a sa și despre înaltele experiențe duhovnicești care dau sens vieții sale. Vorbirea lui să fie pentru ceea ce este da, da, iar pentru ceea ce este nu, nu (Matei 5, 37), adică sinceră și fără echivoc, dreaptă și înaltă, ca o dogmă a Bisericii, pentru a putea zidi duhovnicește pe păstoritii săi.

Limbajul și vocabularul său să fie înduhovnicite, să devină sacramentale, liturgice, cuvinte care invocă și fac să se pogoare harul dumnezeiesc sfânt și desăvârșitor. El trebuie să vorbească oamenilor pe înțelesul lor, citindu-i fiecăruia sufletul, cunoscându-i frământările și dându-i sfatul cel mai potrivit. Să vorbească oamenilor așa cum vorbește și cu Dumnezeu, în rugăciune. ⁹¹, precum cuvintele rugăciunii aduc pace și mângâiere, bucurie și nădejde, tot așa, prin cuvintele sale, preotul trebuie să aducă liniște și pace în sufletele zbuciumate, mângâiere și speranță inimilor întristare, armonie acolo unde este dezbinare, nădejde și usurare, unde este necaz și durere, bucurie și dor de sfințenie. Cuvintele și vorbirea preotului trebuie să fie asemenea unei rugăciuni pentru toată lumea și la toată trebuința.

Mersul preotului, pasul și călcătura sa, trebuie să fie asemenea pășirii minunate a Mântuitorului pe valurile mării celei învolburate, în căutarea și ajutorul ucenicilor Săi. Hristos, Cel ce a certat vânturile mării, păsește smerit alături de noi, căutând să ne smulgă din valurile patimilor, să potolească zbuciumul sufletesc, să ridice negura păcatelor de pe sufletul nostru și să ne conducă spre tărâmul dragostei. Iar preotul este cel dintâi chemat la aceeași înaltă slujire.

El este sfântul lui Dumnezeu, chemat și trimis să sfințească lumea și pe noi, să ne deschidă calea spre adevărata viață și spre fericirea vesnică, să ne învețe și mai ales să ne arate cum putem să le descoperim pe acestea și să le câștigăm. El ne arată care sunt piedicile ce se ridică în calea acestora și cum putem să le biruim noi pe ele; și tot el ne descoperă bucuriile spirituale cu care cei drepti se vor hrăni dincolo.

De aceea, toți cei ce îi vor urma lui, își vor alina și își vor mângâia, cu ajutorul lui, sufletele, vor dobândi nu doar liniștea și fericirea în această lume, ci vor avea parte de răsplata dreptilor, în împărăția iubirii și a fericirii vesnice, în împărăția lui Dumnezeu. Vor afla dreptatea și pacea lui Dumnezeu încă din lumea aceasta, premiază și arvună a fericirii vesnice

din sânul lui Dumnezeu.

Asist. univ. dr. Marius Telea

Conceptia Sfântului Ioan Hrisostom despre căsătoria creștină și viața de familie după omiliile sale la epistolele pauline

Secolul al IV-lea al erei creștine a oferit Bisericii creștine mari posibilități și oportunități pentru dezvoltarea ei ulterioară. În primul rând împăratul Constantin cel Mare legalizând creștinismul și apoi stabilindu-l ca religie de stat, a marcat o nouă etapă în progresul Bisericii și al creștinismului care a trecut de la stadiul de mică sectă iudaică - cum era considerat - la credința dominantă în Imperiul roman.

În confruntarea ei cu societatea păgână, Biserica a fost constrânsă să se ocupe cu probleme serioase atât teologice cât și pastorale, iar din contactul cu grecii antrenati în gândirea filosofică a apărut nevoia ca Biserica să-și exprime învățătura în termeni filosofici. Problemele teologice care au apărut în decursul istoriei Bisericii au dominat, de fapt, atât agenda celor șapte sinoade ecumenice cât și tratatele marilor Sfinți Părinți precum: Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Grigorie de Nyssa. În acest context problemele practice care se ridicau în fața vieții creștine într-o societate păgână au constituit o preocupare fundamentală pentru una din marile personalități ale Bisericii din Constantinopol - Sfântul Ioan Hrisostom. Dintre temele care revin în mod frecvent în predicile sale amintim pe cele referitoare la folosirea adecvată a bogăției¹, atitudinea corectă față de spectacolele păgâne ca și cerințele vieții de familie²

¹ Sfântul Ioan Hrisostom, *Despre bogăție și sărăcie*, traducere și introducere de Catharine P. Roth, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1984

Sfântul Ioan Hrisostom s-a născut în Antiohia Siriei fiind crescut de mama sa, o văduvă pioasă pe nume Antusa, care i-a dat primele elemente ale educației sale. După ce s-a instruit în clasiile păgâni, el și-a îndreptat atenția spre studiul Sfintei Scripturi și apoi spre viața monahală. După șase ani petrecuți în munții Antiohiei ca monah, forțat de sănătatea sa subrezită s-a întors în Antiohia. A servit ca citet, diacon și preot timp de 20 de ani în capitala Siriei. În anul 398 a mers la Constantinopol unde a fost hirotonit episcop. Din păcate episcopatul său în capitala Imperiului bizantin a fost tulburat de controverse și intrigi care au condus la exilul său în anul 404 și în final la moartea sa, survenită în anul 407.

Primele scrieri ale Sfântului Ioan Gură de Aur accentuează valoarea celibatului și în acest sens el a și scris prietenului său Teodor (mai târziu episcop de Mopsuestia) avertizându-l să nu abandoneze viața monahală³. La fel și celelalte lucrări ale Sfântului Ioan combăteau pe detractorii monahismului⁴, și apărau preferința pentru feciorie⁵.

Viața sa dintru început ca fiu al unei văduve și în calitatea sa de tânăr monah, nu a izbutit să-i ofere o evaluare deplină a frumuseții și potențialului vieții de familie. Mai târziu însă, experiența ca preot în Antiohia și apoi la Constantinopol, a corectat acest dezechilibru în înțelegerea sa, pentru a deveni apoi un mare apologet al căsătoriei creștine. Printre cei mai credincioși prieteni și ajutoari ai săi s-a numărat văduva și diaconita Olimpia care l-a învățat prin propriul ei exemplu și prin discuții (care au fost continuate de scrisori⁶) ce calități poate avea o femeie creștină.

Între problemele Bisericii într-o societate păgână încă dezvoltată s-a numărat și constituirea unei doctrine creștine despre căsătorie. Învățătura despre căsătorie se baza desigur pe legea iudaică, dar Mântuitorul Hristos a modificat-o prin interzicerea divorțului, excepție făcând cazurile extreme⁷. Epistolele pauline către Corinteni și Efeseni au devenit fundamentul învățăturii creștine despre căsătorie și feciorie. Viața celibatară a fost pretuită atâta timp cât nu s-a aflat în slujba iudaismului,

² M. L. W. Laistner. *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, împreună cu o traducere a tratatului Sfântului Ioan Hrisostom, „Cuvânt despre slava desartă și despre cum să-ți educe părinții mai bine copiii lor”, Ithaca, Cornell University Press, 1951

³ P.G. 47, col. 277-316

⁴ *Idem*, col. 319-386

⁵ P.G. 48, col. 533-596

⁶ P.G. 52, col. 549-623

din cauza concepției despre iminenta sfârșitului lumii⁸. Chiar dacă sfârșitul lumii întârzia să apară, viața ascetică în forma monahismului a fost recunoscută ca un semn al împărăției lui Dumnezeu. În același timp căsătoria era acceptată ca bună existând părerea că Dumnezeu a creat oamenii, bărbați și femei cu intenția ca ei să trăiască împreună încă chiar înainte de cădere⁹ (deși unii Sfinți Părinți învățau că procreția a apărut după cădere). Mântuitorul Hristos a binecuvântat căsătoria în Cana Galileii prin prezenta Sa la o nuntă unde a și realizat prima Sa minune, care a ajutat la sărbătorirea fericitului eveniment¹⁰. Sfântul Apostol Pavel în epistolele sale, îndeamnă pe cei căsătoriti să rămână în această stare¹¹, Sfântul Apostol Petru însuși a fost căsătorit, iar câțiva dintre colaboratorii misionari ai Sfântului Apostol Pavel se pare că erau cupluri căsătorite (Aquila și Priscilla, Andronic și Iunia, Filog și Iulia)¹². Apostolul Neamurilor menționează cu altă ocazie, faptul că unii misionari călătoreau împreună cu soțiile lor¹³.

O serie de scriitori creștini, în special cei care urmau tradiția augustiniană, au răspândit opinia că relațiile sexuale sunt rele în esență dar sunt tolerate în cadrul căsătoriei cu scop de procreare. Aceasta nu este însă concepția ortodoxă.

Consensul învățăturii ortodoxe afirmă că „*patul conjugal este nepângărit*”¹⁴. Sinodul I ecumenic de la Niceea (325) la sugestia unui mare ascet Sfântul Pafnutie, a aprobat hirotonirea oamenilor căsătoriti, iar apoi Sinodul de la Gangra (aprox. 340 d.Hr.) condamnă pe aceia care disprețuiau relațiile conjugale. După cum afirmă Paul Evdokimov: „*sub harul Tainei viața sexuală se trăiește fără a cauza câtuși de puțin declinul vieții interioare*”¹⁵. Căsătoria ca și monahismul, este un semn al împărăției lui Dumnezeu deoarece începe să restaureze unitatea omenirii (și a cosmosului întreg) unitate care s-a rupt din cauza păcatului. De aceea căsătoria este „*Taină mare*” și constituie unitatea omenirii renăscute în Hristos¹⁶. Epistolele pauline dau impresia că în primele zile

⁷ Mt. 5,31-32

⁸ I Cor. 7,25-35

⁹ Gen. 1,27-28; 2,24

¹⁰ In. 2,1-11

¹¹ I Cor. 7,27

¹² Rom. 16,3,7,15

¹³ I Cor. 9,5

¹⁴ Evr. 13,4

ale Bisericii crestine, femeile au dobândit un grad considerabil de libertate si egalitate cu bărbații, fapt rezumat de Sfântul Apostol Pavel în cuvintele: „Nu mai este iudeu nici elin, nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească si parte femeiască, pentru că voi una sunteți în Hristos Iisus”¹⁷. Epistola I către Corinteni, cap. 7 arată si egalitatea dintre bărbat si femeie în cadrul relatiilor sexuale. În acelasi timp o serie de femei crestine au fost misionare sau posesoare ale unor case mai mari transformate în biserici, ca de exemplu Priscilla, diaconita Febe si celelalte femei mentionate în finalul Epistolei către Romani. Pe măsura trecerii timpului, rolul femeilor s-a mai restrâns, probabil pentru a evita aparitia unor conflicte cu societatea patriarhală din jur¹⁸. În cazul în care femeile dintr-o familie (sotia, fiicele sau sclavele) deveneau crestine, sotul, tatăl sau stăpânul trebuiau să se asigure că ele vor rămâne supuse în ceea ce priveste celelalte aspecte ale vietii de familie. Altfel viata ar fi devenit dificilă pentru ele.

Ca urmare în Epistolele către Efeseni si Coloseni găsim îndemnuri către toti membrii unei familii de a-si păstra rolurile traditionale¹⁹. Ceea ce a fost la început o strategie de supravietuire pentru femeile crestine în cadrul familiilor păgâne, a devenit acum normă pentru familiile unde toti membrii sunt crestini. De acum înainte învățătura creștină, nu a mai căutat să răstoarne conceptia patriarhală - desi a trecut destul timp înainte ca creștinismul să rezolve si chiar să se opună sclaviei - ci mai degrabă să micșoreze actiunea ei sau cel mult s-o transforme din interior.

Între Sfântul Apostol Pavel si secolul XX ceea ce este mai bun în învățătura creștină despre căsătorie este reprezentat de Sfântul Ioan Hrisostom. El arată că atâta timp cât nu există o schimbare în structura exterioară a relatiei dintre bărbat si femeie, se asteaptă ca acestia să fie transfigurati de iubirea creștină. Când doi devin unul în Hristos, iubirea lor le dă posibilitatea să tranșeandă orice limite impuse de lumea aceasta. Depinzând de darurile lor spirituale cu care au fost înzestrati de Dumnezeu

¹⁵ Paul Evdokimov, *Taina iubirii, Sfintenia unirii conjugale în lumina traditiei ortodoxe*, trad. de Gabriela Moldoveanu, Asociatia medicală creștină „Christiana”, Bucuresti, 1994

¹⁶ Efes. 5,32

¹⁷ Gal. 3,28

¹⁸ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, New York, The Grossroad Publishing Company, 1983, p. 261-266

¹⁹ Efes. 5,21; 6,9; Col. 3,18; 4,1

oricare din ei poate învăța pe celălalt și amândoi împreună pot împlini viața lor comună cu la fel de multă sfințenie ca și oricare călugăr. Conform Sfântului Ioan Hrisostom teologia iubirii conjugale a fost destul de mult neglijată. În secolul XX însă teologii rusi din exil în contact cu gândirea apuseană profană și-au dat seama că tradiția ortodoxă conține un potențial nedezvoltat de a face cunoscut înțelesul spiritual al dragostei umane. Roadele muncii lor se găsesc în lucrarea părintelui John Meyendorf: „*Căsătoria: o perspectivă ortodoxă*”²⁰ și mai ales în lucrarea lui Paul Evdokimov „*Taina iubirii*”²¹. Primul explică pe scurt istoria căsătoriei creștine și învățătura Bisericii Ortodoxe în acest sens. Al doilea aduce în discuție o serie de chestiuni legate de diferențele și relația dintre bărbat și femeie în lumina tradiției ortodoxe.

Pentru o destul de lungă perioadă de timp se poate spune că în apartenență nu a existat o ceremonie a cununiei creștine. Dacă sotul și soția primeau botezul creștin, căsătoria lor era prin aceasta încorporată în trupul lui Hristos adică devenea validă. În cazul în care creștinii doreau să se căsătorească trebuiau să obțină acceptul episcopului, după cuvintele Sfântului Ignatie Teoforul: „*Se cuvine ca bărbații și femeile care se căsătorească să aibă încuviințarea episcopului pentru ca unirea lor în căsătorie să fie potrivit Domnului și nu conform poștei*”²². După ce căsătoria a fost contractată potrivit legii civile, Biserica ratifică unirea dintre cei doi ca o căsătorie creștină administrând celor proaspăt căsătoriți Taina Sfintei Euharistii.

Se poate observa din omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur că în timpul său sărbătorirea căsătoriei avea loc acasă în cadrul unei mese festive care în concepția marelui predicator, putea fi ocazia pentru o manifestare indecentă. El recomandă ca clerul să fie invitat la petrecere în locul dansatorilor și cântăreților păgâni obișnuiți pentru ca acest eveniment însemnat să se desfășoare în seriozitate și sfințenie. Cu altă ocazie Sfântul Ioan Gură de Aur se referă la cununile care se pun pe capetele mirilor la căsătorie²³.

Ritualul încununării se pare că a fost introdus în secolul IV ca o

²⁰ Lucrarea a fost tipărită la Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1970

²¹ vezi nota 15

²² Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Scrisoare către Policarp*, la G. Bareille, Ignace (Saint), în „Dictionnaire de Theologie Catholique” VII, 1, Paris, 1922, col. 688-689

dezvoltare a binecuvântării date noului cuplu de căsătoriti la Sfânta Euharistie. Încununarea mirilor a continuat să aibă loc la Sfânta Euharistie și să culmineze prin primirea Sfintei Cuminecări, atâta timp cât statul roman a menținut un sistem separat de înregistrare a căsătoriilor potrivit legii civile. Când statul a lăsat în seama Bisericii responsabilitatea pentru toate căsătoriile indiferent dacă bărbații și femeile implicați erau creștini practicanți sau nu, a devenit necesar să aibă loc o ceremonie de căsătorie, care putea fi separată de Sfânta Euharistie. Astfel ritualul încoronării mirilor a început să fie folosit separat. Acele cupluri care nu se învredniceau de Sfânta Împărtășanie puteau să primească în loc o cupă comună de vin. În practica obișnuită a căsătoriei uneori încoronarea mirilor făcea parte din Liturghia euharistică, iar în vremuri de persecuție ritualul se putea lipsi de încoronare cuplul concentrându-și atenția pentru simpla primire a Sfintei Împărtășanii²⁴

De-a lungul dezvoltării ceremoniei de cununie a urmat firesc și o dezvoltare a interpretării ei. În stadiul ei primar, Biserica a primit o căsătorie naturală, făcută după legile umane și înălțată la nivelul de Taină în lăuntru împărăției lui Dumnezeu. Astfel căsătoria umană existentă a fost transfigurată prin binecuvântarea Bisericii. Mai târziu însă, o mentalitate mai legalistă a ridicat problema, cine este săvârșitorul Tainei Căsătoriei? Răspunsul teologiei apusene a fost că însăși cuplurile erau săvârșitoarele Tainei căci cei doi au făcut contractul unul cu celălalt.

Biserica Răsăriteană, în opoziție, a decis ca preotul trebuie să fie săvârșitorul Tainei, ca cel ce a realizat căsătoria dând binecuvântarea Bisericii. Ca urmare a acestor diferențe în înțelegerea căsătoriei, Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică au o poziție diferită cu privire la divorț. Dacă cununia este în esență un contract asumat de două părți, el nu poate fi anulat decât cu excepția morții uneia dintre părți în ideea că condițiile optime ale contractului au fost îndeplinite la început. Ca urmare anularea poate fi posibilă dar nu și divorțul. Recăsătoria este cu desăvârșire interzisă diaconilor și preoților, căci clerul este chemat să învețe prin exemplul său ceea ce este ideal pentru toți creștinii. Atunci când Biserica admite a doua căsătorie, ritualul prescris diferă de cel al primei căsătorii și are un caracter predominant penitential.

În timpul episcopatului său Sfântul Ioan Hrisostom a propovăduit și

²³ Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilia 9,2 la I Timotei*, P.G. 62, col. 504 B

²⁴ Dom. Chrysostom, *St. John Chrysostom and His Time*, London, 1959, p. 296

publicat o serie de omilii la fiecare din Epistolele Sfântului Apostol Pavel. Evident tema despre căsătorie și relațiile de familie s-a pus în discuție atunci când s-a ocupat de Epistolele către Corinteni și Efeseni. Se pare că omiliile la aceste Epistole datează din perioada anilor petrecuți în Antiohia²⁵. Omiliile la Epistolele către Coloseni sunt atribuite perioadei episcopatului din Constantinopol²⁶. Probabil tot la Constantinopol Sfântul Ioan a scris o serie de trei omilii sau tratate despre căsătorie și divorț. Sunt reprezentative în acest sens Omilia 19 la I Corinteni, Omiliile 20 și 21 la Efeseni și Omilia 12 la Coloseni²⁷. În cap. 7 al Omiliei 19 la I Corinteni Sfântul Ioan Hrisostom se ocupă cu rolul relațiilor sexuale în căsătorie. El subliniază în primul rând egalitatea dintre bărbați și femei în acest sens. Niciunul dintre soți nu trebuie să caute să se abțină de la sex fără acceptul celuilalt și chiar și atunci doar temporar. O astfel de abținere prelungită creează tensiuni în căminul conjugal și deseori conduce la adulter și divorț. Se pare că Sfântul Ioan se adresează și unor femei, în special celor care cred că practică un ascetism riguros prin abținerea de la relații sexuale. Acestora le arată că abținerea pe care ele o consideră virtuoasă este de fapt păcătoasă din cauza răului pe care îl provoacă căsătoriei lor. Desigur evaluarea cea mai potrivită a iubirii sexuale constituie încă o problemă pentru cuplurile creștine.

Teologii moralisti au spus prea multe despre valoarea fecioriei și despre păcătoșenia trupului, și prea puțin despre posibilitatea unei iubiri umane transfigurate. Unii hagiografi arată că o serie de sfinți dintre cei care au fost și căsătoriti, au fost aceia care au renunțat la relațiile conjugale pentru a trăi în continuare ca frați și surori²⁸. Aceasta nu este însă calea pe care cei mai mulți dintre noi o urmăm, iar după cum afirmă și unul din teologii rusi din exil, Paul Evdokimov: „*nu este împotriva căsătoriei ci în împlinirea ei ca soții să trăiască transcendentă și sfîntenia unirii lor*”²⁹.

Continuând să discute tema egalității dintre soți, Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește despre interzicerea divorțului de către Dumnezeu. Nici unul dintre soți nu poate divorța de celălalt și să se recăsătorească. Sfântul

²⁵ *Ibidem*, p. 298-299

²⁶ *Ibidem*, p. 293

²⁷ Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilia 19 la I Corinteni*, P.G. 61, col. 14 BC; Idem, *Omiliile 20-21 la Efeseni*, P.G. 62, col. 32 AB; Idem, *Omilia 12 la Coloseni*, P.G. 62, col. 305 CD

Ioan recomandă faptul că chiar dacă survine o separare, cuplul trebuie să continue să trăiască în aceeași locuință. Aceasta ar putea părea nerealistic, dar Sfântul Părinte crede că în acest caz o reconciliere ar putea avea loc. Pe lângă aceasta, el ia în considerare probabil și bunăstarea soției, în condițiile sociale ale timpului sau, o femeie divorțată putea avea mari dificultăți în a trăi independent și ar putea fi obligată de împrejurări să caute protecția și ajutorul unui alt bărbat. Subiectul despre divorț conduce la problema căsătoriei cu un necredincios.

Sfântul Ioan Hrisostom scoate în evidență faptul că Sfântul Apostol Pavel nu menționează că un creștin se poate căsători cu un necredincios dar în acest caz soții pot rămâne căsătoriti dacă sotul necredincios este doritor să accepte și să participe la practicile religioase creștine. Sotul credincios nu trebuie însă să participe la ritualurile păgâne. Sfântul Ioan nu face referiri la restricțiile de participare la practicile creștine ale sotului necredincios, dar totuși recomandă discreție în încercările de a converti un sot prin puterea de convingere a celuilalt. De asemenea el caută să liniștească pe acele femei care erau îngrijorate că ar constitui un păcat să aibă relații conjugale cu sotul necredincios. Credința sinceră și pură a unei soții credincioase poate sfinti căsătoria și copiii rezultați din ea. Pe lângă aceasta soția poate converti pe sotul ei, dacă se apropie de el într-un mod convenit.

Îndemnul Sfântului Apostol Pavel de a rămâne fiecare în starea la care a fost chemat de Dumnezeu ne conduce la subiectul legat de situația sclavilor și a oamenilor necăsătoriti. Interpretând un text neclar, Sfântul Ioan Hrisostom îndeamnă sclavii să caute eliberarea de rău mai degrabă decât eliberarea de stăpânii lor. În recomandarea adresată celibatarilor de a rămâne în această stare, Sfântul Ioan Hrisostom subliniază faptul că cel ce a ales acest mod de viață trebuie să se dedice cu adevărat Domnului și să evite implicarea într-o relație nepotrivită cu o altă persoană. Sfântul Ioan arată că nu relațiile sexuale în sine sunt ceva rău ci atasamentul excesiv față de grijile acestei lumi, iar fie singuri fie căsătoriti putem fiecare urma sfintenția și să dobândim împărăția lui Dumnezeu³⁰. În interpretarea pe care o face Epistolei către Efeseni, Sfântul Ioan Hrisostom

²⁸ Vezi Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, traducere de Elisabeth Brière, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1984, p. 167, nota 30

²⁹ Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 163

se opreste si asupra celebrului text din cap. 5 al Epistolei în care Sfântul Apostol Pavel compară relatia dintre sot si sotie cu cea dintre Hristos si Biserica Sa.

Există păreri ale unor teologi mai noi după care această comparatie este exagerată si din această cauză ca si pentru alte motive ei afirmă că această Epistolă a fost scrisă de un urmas al Sfântului Apostol Pavel si nu de Pavel însusi. Sfântul Ioan Hrisostom este preocupat si să stabilească responsabilitățile ambilor parteneri într-o căsătorie. El arată că amândoi sotii trebuie să se străduiască să mentină armonia si să recreeze unitatea pe care Dumnezeu a stabilit-o la început când i-a creat bărbat si femeie si le-a poruncit să fie un singur trup. Întâmplător Sfântul Ioan pare să-si fi schimbat opiniile pe care le-a exprimat în tratatul său „*Despre feciorie*”³¹. Acolo el afirmă că Dumnezeu nu l-a creat pe om pentru căsătorie înainte de căderea în păcat în timp ce aici el subliniază unitatea dintre Adam si Eva. În cadrul unității nuptiale el continuă spunând că sotul si sotia au roluri diferite. Astfel sotia trebuie să se supună sotului ei, considerând aceasta ca o parte a datoriei ei față de Iisus Hristos, dar chiar dacă nu este înclinată spre supunere să o facă de dragul sotului ei. Sotul în schimb trebuie să-si trateze sotia cu grijă iubitoare. Ea va răspunde cu plăcere sentimentelor sotului, ca o persoană liberă si nu cu teamă asemenea unei sclave. De asemenea sotul trebuie să continue să-si iubească sotia indiferent cât de multe greseli ar face si indiferent de consecintele acestora, asa precum si Mântuitorul Hristos si-a iubit Biserica Sa si a murit pentru ea. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că sotia trebuie să-si respecte sotul din constiință si nu din teamă, dar nici nu trebuie să ne considerăm scutiti de îndatoririle noastre conjugale din cauza vinovăției sotului. Mai mult chiar sotia trebuie totusi să-si respecte sotul ne iubitor, iar sotul trebuie să-si iubească sotia nerespectoasă dar se impun si aici niste limite. După cum afirmă Sfântul Ioan Hrisostom în Omilia 19 la I Corinteni o sotie trebuie să se supună sotului ei dacă acesta îi impune să facă ceva rău, însă nu precizează foarte clar ce trebuie să facă un bărbat cu o sotie necredincioasă. Desigur îi este permis să divorteze de ea, dar tendinta a ceea ce Sfântul Ioan vrea să spună ar sugera mai degrabă că iertarea ei este o solutie mai bună³².

³⁰ Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilia 61 la Evanghelia Sfântului Ioan*, P.G. 59, col. 262 BC

³¹ Idem, *De Virginitate*, P.G. 48, col. 533-596

Când Sfântul Apostol Pavel menționează căsătoria drept o mare taină, Sfântul Ioan insistă asupra faptului că nu trebuie să nesocotim semnificația ei primară. Căsătoria este o mare taină deoarece doi se unesc împreună și devin una. Tot ca o mărturie a marelui mister care este căsătoria, o constituie faptul că Mântuitorul Hristos devine una cu Biserica Sa și astfel analogia cu unirea dintre soți este perfect îndreptățită. Sfântul Ioan Hrisostom scoate în evidență faptul că Sfântul Apostol Pavel nu ar fi folosit căsătoria sotelor ca o analogie pentru unirea dintre Iisus Hristos și Biserică, dacă unirea fizică nu ar reprezenta ceva bun în esența ei. Unitatea dintre soți se extinde și asupra copiilor rezultați, iar bărbatul care supraveghează cum se cuvine întreaga sa familie poate să o transforme, într-o mică biserică care va promova creșterea spirituală a tuturor membrilor ei³³.

De la această discuție mai mult teoretică, Sfântul Ioan se întoarce la unele sfaturi precise privind căile de păstrare a armoniei conjugale. Cele mai multe dintre acestea sunt general valabile. Sotii trebuie să aibă încredere unul în celălalt și să nu dea crezare acuzațiilor nefondate făcute de o altă persoană. Un sot nu trebuie să se supere dacă soția îi solicită o parte mai mare din timpul său, deoarece aceasta arată dragostea ei pentru el. La fel o soție nu trebuie să-și subestimeze bărbatul pentru că nu aduce suficienți bani în casă ci să se simtă bine în compania lui, încurajându-l și susținându-l. Bărbatul trebuie să folosească numai cuvinte tandre, iar prin exemplul său să învețe pe soția sa să fie virtuoasă, să nu urmărească dobândirea unei poziții sociale înalte, cumpărarea de haine scumpe, bijuterii sau mobilă extravagantă în casă.

Cu altă ocazie Sfântul Ioan Hrisostom dă unele sfaturi care le completează pe cele anterioare, arătând cum o soție își poate învăța sotul să fie virtuos prin exemplul ei personal³⁴. De asemenea un sot trebuie întotdeauna să-și înceapă admonestările spunând soției sale ce mult o iubeste. Trebuie să aibă plăcerea de a sta cu ea acasă, să o cinstească în fața celorlalți dar și să-și sfătuiască în taină și cu răbdare. Ei trebuie să se roage împreună și apoi acasă să discute împreună lecturile pe care le-au auzit în biserică. Dacă organizează petreceri trebuie să invite nu doar pe prieteni ci și pe săraci. Pentru Sfântul Ioan milostenia este una din cele

³² Idem, *Omilia 19 la I Corinteni*, P.G. 61, col. 20 AB

³³ Idem, *Omilia 21 la Efeseni*, P.G. 62, col. 58 BC

mai mari datorii crestine. Sotii trebuie să considere trupurile lor ca si bunurile lor drept proprietate comună si niciodată să nu spună „*al meu*” sau „*a mea*”. Dacă trebuie să îndure sârăcia, s-o accepte cu curaj si încredere în Dumnezeu. Sotii care trăiesc astfel pot deveni la fel de sfintii ca orice călugăr. Ei își pot îndruma copiii în asa fel încât întreaga familie să li se alătore în atingerea sfinteniei.

Relatia dintre părinti si copii este analizată în următoarea omilie care explică textul din Epistola către Efeseni 6, 1-4. Copiii si părintii fiecare au anumite îndatoriri unii față de altii. Copiii trebuie să asculte de părintii lor. Începând cu cinstea pe care trebuie s-o acorde părintilor, ei trebuie să învete cum să trateze ceilalti oameni cu bunătatea si respectul cuvenit. Sfântul Apostol Pavel îndeamnă zicând: „*Copii ascultati de părintii vostri în Domnul că aceasta este cu dreptate*”³⁵. În cazul în care părintii cer copiilor lor să facă ceva rău, Sfântul Ioan Hrisostom spune că aceasta nu este „*în Domnul*”, iar copiii nu trebuie să se supună. De la datoriile copiilor el ajunge să discute despre datoriile părintilor, un subiect pe care îl abordează mai în detaliu în tratatul intitulat: „*Despre slava desartă si despre cum se cuvine să-si educe părintii mai bine copiii lor*”³⁶. Dacă părintii se asteaptă ca copiii lor să fie ascultători ei trebuie să-i educe pentru o viață virtuoasă. Mai presus de orice ei trebuie să citească împreună Sfânta Scriptură pentru a evidentia exemplele bune ce pot contracara exemplele rele oferite de spectacolele lumesti.

Fără a nega valoarea educatiei, Sfântul Ioan consideră că este mai necesar să crestem copiii în adevăratul simt al valorilor în loc să deprindă o meserie sau profesie rentabilă. Dacă îi învățăm viata în virtute descoperim de fapt chipul lui Dumnezeu care este în ei. De aceea suntem responsabili în fata lui Dumnezeu nu doar pentru îndreptarea noastră proprie ci în egală măsură pentru caracterul sotilor si copiilor nostri. Sotiile au si ele o mare responsabilitate față de sotii lor asa cum cu sigurantă au față de copii lor³⁷. Sfântul Ioan Hrisostom arată că dacă facem tot posibilul să ne educăm pe noi însine si familiile noastre în virtute, atunci Dumnezeu ne va ajuta să ne aducem munca la perfectiune.

„*Aduceti-vă aminte de lanturile mele*” spune Sfântul Apostol Pavel în finalul Epistolei către Coloseni 4,18. Această afirmatie este suficientă

³⁴ *Ibidem*, col. 77 A

³⁵ *Efes.* 6,1

pentru ca Sfântul Ioan Hrisostom să înceapă să vorbească despre „*lanturile*” căsătoriei. Evident el a fost îndemnat de data aceasta mai mult de nevoile comunității sale decât de necesitățile textului. El deplânge obiceiurile de nuntă ale societății din vremea aceea, în special cele ale cercurilor de bogătași din Constantinopol. Își exprimă foarte vehement convingerea că Taina Căsătoriei este sfântă și că oamenii în general arată o mare lipsă de respect față de ea. Sfântul Ioan insistă din nou asupra faptului că cununia este o mare taină. „*Taină*” nu înseamnă doar ceva ciudat și minunat dar este și cuvântul folosit pentru Tainele Bisericii, Sfântul Ioan Hrisostom vorbește în termeni foarte pozitivi despre plăcerea actului sexual prin care sotul și soția devin una. El consideră copilul rezultat ca un fel de punte care uneste trupurile mamei și al tatălui. Apoi pentru ca metafora să nu fie prea deplasată, adaugă că sotul și soția formează un singur trup chiar dacă nu au copii. În acest context Sfântul Ioan Hrisostom este departe de concepția augustiniană după care plăcerea sexuală este în esență păcătoasă dar este acceptată doar în scopul procreării. Pentru Sfântul Ioan unirea dintre soți este bună în plenitudinea ei³⁸.

În cazul în care sunt îndeplinite condițiile pentru căsătorie, aceasta trebuie sărbătorită într-o atmosferă de sfintenție. Înainte de orice altceva se cuvine alegerea unui sot virtuos pentru întemeierea unei familii trainice. Acest sfat constituie un corespondent la omilia sa „*Cum să alegi o soție*”³⁹. La sărbătorirea căsătoriei se cuvine să se organizeze o masă festivă dar să nu se cheltuiască mulți bani pentru decoratiuni, îmbrăcăminte și amfitrioni. Să nu se împrumute lucruri care s-ar putea deteriora aducând griji suplimentare nedorite. Dacă petrecerea este însoțită de cântece, acestea trebuie să fie educative și constructive. Trebuie să fie o bucurie spirituală în locul dezlănțuirilor pătimate. Ar trebui să fie invitat Mântuitorul Hristos alături de săraci și clerici. În timpul Sfântului Ioan Hrisostom, după cum se pare, sărbătorirea căsătoriei avea loc acasă la mire, desi binecuvântarea Bisericii era dată la Sfânta Euharistie, moment în care cei proaspăt căsătoriti se cuminecau și probabil li se puneau și cununi pe capete.

În prima din cele trei omilii ale Sfântului Ioan despre căsătorie el analizează textul de la I Corinteni 7, 1-4. Concluzia este că prin căsătoria

³⁶ M.L. W. Laistner, *op. cit.* p. 93-122

³⁷ Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilia 9 la I Timotei*, P.G. 62, col. 506 C; *Omilia 61 la Evanghelia după Ioan*, P.G. 59, col. 264 B

crestină trebuie să promoveze virtutea. Sfântul Apostol Pavel exprimă în mod negativ acest fapt spunând că oamenii trebuie să se căsătorească „din cauza ispitei, imoralității”. În primul rând Sfântul Ioan Hrisostom subliniază faptul că dacă cununia este un bun remediu care elimină imoralitatea obiceiurile noastre de căsătorie trebuie să ne ajute să obținem binecuvântarea lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Hrisostom critică obiceiurile de cununie din timpul său așa cum a făcut și în Omilia 12 la Coloseni. Aici el accentuează în special valoarea invitării săracilor la masa festivă a cununiei. Dacă îi hrănim pe cei săraci - spune Sfântul Ioan - rugăciunile lor de mijlocire vor ajuta tânărul cuplu să aibă copii sănătoși și o viață lungă, fericită.

Apoi Sfântul Ioan Hrisostom analizează motivele instituirii căsătoriei ca taină. După marele predicator acestea sunt două: perpetuarea speciei și asigurarea castității cuplului, însă el acordă o valoare mai mare celui de-al doilea. Virtutea castității trebuie înțeleasă în termeni pozitivi, pentru că nu este vorba doar de o simplă evitare a imoralității ci de asigurarea integrității persoanei, trup și suflet, și direcționarea ei spre sfîntenie. Aceasta este însă posibil atât pentru cei doi care sunt una prin căsătorie cât și pentru o persoană celibatară.

Astfel pentru Sfântul Ioan Hrisostom motivul primordial al căsătoriei este unirea în iubire și sfîntenie a cuplului și nu binele societății sau perpetuarea speciei. Paul Evdokimov numește aceasta „*conceptia personalistă a căsătoriei*”⁴⁰. În final Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește despre responsabilitatea egală a sotiilor pentru păstrarea castității nuptiale. „*Dublu principiu*” care prevala în societate și în legea romană nu este acceptabil pentru creștini. În a doua omilie a acestei serii Sfântul Ioan se ocupă cu divorțul și recăsătorirea.

În cea de-a treia omilie Sfântul Ioan se adresează bărbaților care vor să se căsătorească și le dă sfaturi cum să-și aleagă partenera de viață. El dă sfaturi similare pentru alegerea sotiilor în Omilia 12 la Coloseni. Aici el începe prin a insista asupra importanței subiectului arătând că soții trebuie să fie atenți la alegerea pe care o fac în ceea ce privește partenerul de viață. La fel ca și în Omilia 20 la Efeseni, Sfântul Ioan Hrisostom reaminteste că divorțul este interzis creștinilor așa încât un bărbat trebuie

³⁸ Idem, *Omilia 12 la Coloseni*, P.G. 62, col. 307 CD

³⁹ *Ibidem*, col. 308 A

să rămână cu sotia lui indiferent cum este ea și reaminteste în acest sens cât de mult a îndurat Hristos pentru Biserica Sa. Sotul trebuie să fie răbdător cu sotia lui în special pentru că ei sunt egali în fața lui Dumnezeu, Sfântul Ioan subliniază încă o dată măreția Tainei - Cununii. Căsătoria este o Taină pentru că prin ea părintii dau naștere copiilor, iar aceștia la rândul lor unindu-se prin cununie asigură la rândul lor perpetuarea neamului omenesc. Este reluată ideea că Taina Căsătoriei este simbolizată și prin unirea mistică dintre Iisus Hristos și Biserica Sa⁴¹. Sfântul Ioan Hrisostom prezintă apoi în detaliu ceea ce sotul trebuie să aștepte de la sotia sa. El nu trebuie să speră că va deveni mai bogat prin „căsătoria cu banii” mai mult decât cu o femeie⁴². Oricum el trebuie să se aștepte ca sotia lui să conducă gospodăria și să organizeze munca în familie. Sfântul Ioan nu credea că femeile au capacitatea de a conduce activitățile din afara familiei și treburile publice. Probabil el va fi considerat activitățile caritabile ale diaconitei Olimpia, care necesitau capacități de conducere considerabile, ca fiind simple deprinderi familiale la o scară mai largă. În orice caz fiecare dintre soți trebuie să găsească o cale prin care să-și îndeplinească sarcinile de familie în mod complementar și să evite rivalitatea⁴³.

Astfel, cu siguranță, toți vor fi în consens cu Sfântul Ioan Gură de Aur, că familia este cea care asigură acel liman de mulțumire și fericire în oceanul furtunilor vieții. De aceea o căsătorie trebuie să înceapă cu binecuvântarea lui Dumnezeu, să continue în deplină armonie și viață virtuoasă pentru ca în final să conducă întreaga familie în împărăția cerurilor.

⁴⁰ Paul Evdokimov, *op. cit.* p. 141-145

⁴¹ Sfântul Ioan Hrisostom, *op. cit.*, col. 308 CD

⁴² *Ibidem*, col. 309 A

⁴³ Dom. Chrysostom Baur, *op. cit.*, p. 316

Pr. prep. univ. drd. Nicu Breda

Contributia specifică a Sfântului Teodor Studitul la teologia icoanei

Un capitol de importanță deosebită îl reprezintă cultul imaginilor care în biserica veche a fost unul din cele mai fascinante și instructive.

În evoluția artistică și ideologică a imaginii în spațiul eclesial se împletesc în constelații diferite și conexiuni elocvente o multitudine de factori și influențe diverse: factori culturali, religioși, teologi și nu în ultimul rând politici. În acest sens referindu-se la factorul politic Andrei Grabar arată că iconoclasmul a fost declansat de la înălțimea tronului imperial, purtând pecetea originii sale imperiale¹.

Mai bine de un secol cultul imaginilor a fost obiectul speculațiilor teologice, erezia iconoclastă manifestându-se în două faze succesive (726-770; 815-843).

Luptând împotriva imaginii lui Hristos împărații iconoclasti urmăreau substituția acestora prin propriile lor imagini, ca singure imagini vii ale Divinității pe pământ. Așa cum se exprima Hans Belting era o luptă între imagine și semn (simbol) respectiv între prezentă și reprezentantă².

În acest context al politicii imperiale problema icoanei a devenit inevitabil și una de natură teologică. Era momentul în Care Biserica prin apărarea sfințelor icoane trebuia să fundamenteze dogmatic acest cult practicat încă din primele veacuri. Se poate spune referitor la acest aspect că iconoclastul pe lângă efectele sale negative a avut și

¹ Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei sale*, trad. I. Ică jr., Alba Iulia, 1994, p. 17.

² Hans Belting, *Die Macht der Bilder und die Ohnmacht der Theologen*, „Orthodoxes Forum” 1 (1987, nr. 2, p. 259), apud Sfântul Teodor Studitul, op. cit. p. 18

unul benefic. Și aceasta este argumentarea dogmatică pe care biserica a prezentat-o ca replică la atacurile iconoclaste. Dacă icoana se cinstea din primele veacuri până la iconoclasm s-a observat că nimeni nu pusese problematica ei. Odată cu apariția iconoclasmului Biserica a pus bazele dogmatice ale imaginii religioase, baze care își au valabilitatea întotdeauna.

Meritul de a sintetiza învățătura ortodoxă cu privire la imaginile religioase revine marilor personalități teologice care s-au angajat în disputa cu erezia iconoclastă.

Înainte de sinodul VII ecumenic (Niceea 787) cultul sfințelor icoane a fost apărat de episcopii Leontie de Neapole, Ioan al Tesalonicului, Gherman și Tarasie, patriarhi ai Constantinopolului³.

Deosebit de profund a fost apoi Sfântul Ioan Damaschin (+749) care prin opera sa antiiconoclastă⁴ a rămas normativ pentru Sinodul VII ecumenic unde formulările sale au fost proclamate în sinod dogme.

Sinodul VII ecumenic (Niceea 787), deschis la 24 septembrie 787 în cele opt sedințe ale sale a condamnat pe iconoclasti restabilind învățătura ortodoxă despre necesitatea și sensul cinstirii icoanelor.

Dacă ultimul sinod ecumenic a exprimat prin dogmă necesitatea cultului sfințelor icoane și justificarea cinstirii lui, totuși disputele teologice nu au încetat ci au mai continuat a se manifesta încă câteva decenii.

În această perioadă ce vine de după sinodul VII ecumenic - 843 când iconoclasmul a fost înfrânt definitiv s-au remarcat sf. Nichifor patriarhul de Constantinopol și sf. Teodor Studitul.

Sfântul Nichifor insistă pe umanitatea lui Hristos – așa cum spunea Christoph von Schonborn – având o „tendință nestorianizantă”, iar sf. Ioan Damaschin una „dionisiană”. Aceste păreri „marchează două momente destul de divergente, dar nu opuse ambele în interiorul Ortodoxiei⁵.

³N. Streza, *Aspectul dogmatic al cultului sfințelor icoane la Sfântul Teodor Studitul*, „Studii Teologice”, an XXIX, nr. 3-4, 1977, p. 299.

⁴În special Cele trei tratate contra iconoclastilor.

⁵Ch. Schonborn, *Icoana lui Hristos*, București, 1996.

Cel ce avea să ofer în final un echilibru va fi Sfântul Teodor Studitul, care, prin iconologia sa, care este și cea mai aprofundată⁶, va învinge erezia iconoclastă.

Viitorul reformator al monarhismului bizantin și apărătorul ferm al sfintelor icoane se naște la Constantinopol în anul 759. Un rol decisiv în formarea sa teologică l-a avut unchiul său Platon, care participase la lucrările Sinodului VII ecumenic.⁷

Începând cu anul 815, Sfântul Teodor și-a elaborat opera sa antiiconoclastă, operă de mare profunzime ideologică. Opera sa, *Cele trei Anthiretice împotriva iconomahilor*⁸, respingerea și combaterea poemelor iconomahe: 7 Capete către iconomași, cu conținutul dogmatic, reflectă bazele de la care Sfântul Teodor a pornind în argumentarea sa.

Originalitatea secvențelor sale constă în modul personal de a folosi argumentele dogmatice proclamate în Sinodul VII ecumenic, în acord cu necesitățile vremii sale. Pornind de la învățăturile Sfântului Ioan Damaschin, Sfântul Teodor folosește în două din tratatele sale dialogul și îmbunătățește din punct de vedere formal și logic expunerea argumentării cinstirii icoanelor.

Teologia iconofilă a Sfântului Teodor, ca de fapt și cea a Sfântului Ioan Damaschin, face referiri la Dionisie Pseudo-Areopagitul, subliniindu-se continuitatea dintre spiritual și material.⁹

Un alt Sfânt Părinte citat în opera studită este Sfântul Vasile cel Mare (+ 379), care arată că cinstirea adusă icoanei trece la Prototip „*Ἡτῆρσ πρωτοτυπο*”¹⁰ Acest citat este folosit de Sfântul Teodor Studitul de 34 de ori, alături de alte citate din Sfintii Părinți.¹¹

Pentru teologia studită, punctul de plecare în latura iconologică îl reprezintă Întruparea lui Hristos ca temei al icoanei.¹²

⁶ *Ibidem*.

⁷ Emilian Popescu, *1200 de ani de la Sinodul VII ecumenic*, „Studii Teologice”, an XXXIX, nr. 6, 1987, p. 17.

⁸ Anthireticul I este cuprins în P. G. 99, 328-351; Anthireticul II, P. G. pp. 325-388; Anthireticul III, P. G. 99, 389-436.

⁹ M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Chisnău, 1994, p. 67;

¹⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, XVIII 45, Migne P. G. t XXXIII col. 149, apud Ene Braniste, *Liturgica generală*, București, 1993, p. 420.

¹¹ N. Streza, *op. cit.*, p. 299.

¹² Pastorală Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la Duminica Ortodoxiei, 2000, p. 4.

„Cel nevăzut se descoperă pe Sine” este taina sau paradoxul Întrupării pe care Sfântul Teodor își clădește teologia sa cu privire la icoane.

Pătrunzând în profunzime opera studită, se poate observa rolul specific pe care staretul de la Studion l-a jucat în disputele contra iconoclastilor.

El arată că Dumnezeu a luat firea omenească devenind om la fel ca noi, unind firea omenească cu cea divină: „Unul din Treime s-a pogorât la firea omenească făcându-se ca si noi si a avut loc un amestec al celor neamestecate si o contopire a celor necontopite, adică a necircumscrisului cu circumscrisul, a infinitului cu finitul, a nedefinitului cu definitul, a nonfigurabilului cu figurabilul, lucru cu adevărat paradoxal si uimitor.”¹³ Pentru acest motiv, Mântuitorul poate fi reprezentat în icoană, căci se vede si primește descrierea naturală a trupului nostru , cel ce cu divinitatea proprie este de nedescris. Unirea ipostatică devine vizibilă, ea chiar fiind accentuată de teologia studită.

Sfântul Teodor spune că Mântuitorul Iisus Hristos nu a fost, cu siguranță, doar un om si nu este ortodox a spune că El si-a asumat un ins dintre oameni, ci totalitatea firii umane. Trebuie spus că „această fire totală era contemplată de o manieră individuală - căci astfel cum putea ea să fie văzută? - într-un mod care o făcea vizibilă si descriptibilă...”¹⁴

Combătând pozitia iconoclastilor, că umanitatea lui Hristos ar fi fost indescriptibilă, Sfântul Teodor, citând pe Aristotel, precizează că numele Însusi al lui Hristos îl face distinct în caracteristicile Sale ipostatice de ceilalti oameni.¹⁵ Asadar, „Cel de neconceput este conceput în pântecel unei Fecioare; cel de nemăsurat devine înalt de trei coti; cel de nenumit dobândește o însusire; cel de negrăit se ridică, se asază si se culcă; cel ce este pretutindeni este asezat într-un leagăn; cel ce este deasupra

¹³ Anthireticul I, P. G. 99, 332 d-333, apud J. Meyendorff, Hristos în gândirea creștină răsăriteană, Bucuresti, 1997, p. 200.

¹⁴ Antihireticul I, P. G. 99, 328-351, apud Sfântul Teodor Studitul, Iisus Hristos, prototip..., p. 74.

¹⁵ J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 200.

timpului atinge încetul cu încetul vârsta de 12 ani; cel fără formă se arată în formă de om și cel netrupesc intră într-un trup... Astfel este și descriptibil și indescriptibil.”¹⁶

Ca urmare a unirii ipostatice a celor două firi, umană și divină, în ipostasul Logosului, se poate înțelege și baza logică a pictării sfințelor icoane. Icoana devine chip al persoanei, dar se pune întrebarea ce se întâmplă dacă această persoană este una divină, Fiul lui Dumnezeu?

La această întrebare răspunde Sfântul Teodor când face o referire la o obișnuită a iconoclastilor. Ei spun că Hristos, într-adevăr, a asumat firea umană în ipostasul Său propriu, dar dacă această fire umană nu a fost una particularizată, o fire specifică, această fire nu a însemnat un adevărat om, ci omul în înțeles general.¹⁷

Dacă Hristos ar fi asumat firea umană comună nu ar fi avut o fire umană individuală. Astfel, așa cum susțin iconoclastii - nici firea umană a lui Hristos nu ar mai putea fi „circumscrisă”. Acest argument oferă posibilitatea Sfântului Teodor Studitul să stabilească mai precis relația dintre icoană și persoană.

„Ceea ce este comun subzistă numai în indivizi, ca de exemplu firea omenească a lui Petru, Pavel și a celorlalți indivizi ai speciei umane. Dacă indivizii nu există, atunci nu va exista vreo fire umană generală.”¹⁸

Tot icoana este un loc al prezentei personale, întrucât numele celui reprezentat trebuie să fie scris totdeauna pe icoană. Numele de pe icoană are scopul de a mijloci o relație personală cu cel al cărui nume se află pe icoană. Scrierea numelui pe icoană, după o anumită concepție din acea vreme, reprezintă sfântirea propriu-zisă a icoanei¹⁹, fapt pentru care Sfântul Teodor cere ca pe icoană să nu se scrie „Chipul lui Hristos”, ci „Hristos”, pentru că în icoană vedem de fapt pe Hristos, persoana Sa.²⁰ Nu că între Hristos și icoana Sa ar exista vreo „unire ipostatică”, ci fiindcă între icoană și persoana lui Hristos

¹⁶ Antihireticul III, P. G. 99, col. 396 b, apud J. Meyendorf, *op. cit.*, p. 201.

¹⁷ Ch. Schonborn, *Icoana lui Hristos...*, p. 172.

¹⁸ P. G. 99, 396, D. apud Ch. Sconborn, *op. cit.*, p. 172.

¹⁹ În acest sens trebuie amintit Mansi 13, 269 D - 272 A, apud Ch. Schonborn, *op. cit.*, p. 178.

²⁰ *Ibidem*.

există o relație de asemănare intențională, chiar și atunci când asemănarea este foarte slabă din cauza lipsei de îndemănare a iconografului.²¹

Ereticii icoanoclasti susțineau, pe de-o parte, că numai oamenii simpli pot fi zugrăviți în icoană²², iar, pe de altă parte, că Hristos nu poate fi zugrăvit pentru că a fost om comun.²³

Sfântul Teodor a răspuns acestor obiecții. Referitor la prima, arată că Hristos are comun cu noi numai natura umană.

Cât privește a doua obiecție, răspunde că Hristos, deși nu a fost un simplu om, poate fi descris în icoană, pentru că El nu este unul dintre mulți, ci este Dumnezeu înomenit.²⁴

Icoana nu e una după ființă cu prototipul și nici după persoană nu e una. Relația sau raportul dintre icoană și prototip este asemănarea, atât cât este posibil să fie redată în icoană, care, prin natură, e materie artificială și nu ființă vie.

Când Sfântul Teodor și în general, toți iconodulii, spun că icoana nu e identică cu prototipul după ființă, înțeleg în general că nu este una cu realitatea vie a lui Hristos, care este realitatea celor două firi într-un singur ipostas. Asadar, nu este vorba de egalitate sau identitate, ci de asemănare.²⁵ O dată ce Hristos este om adevărat, unicul Hristos este posibil ca El să fie prototip al icoanei Sale. Icoana este așa legată de prototip, precum este umbra de trup.²⁶ Cu alte cuvinte, icoana și prototipul sunt una în alta prin relație, căci unde e prototipul, este și chipul în icoană prin relație (.....).

Sfântul Teodor arată că ipostasul lui Hristos este cel descriabil, fiind reprezentat în icoană. Firea omenească a lui Hristos este enipostaziată tocmai în ipostasul Logosului. Deci, aceasta din urmă este reprezentată în icoană, căci icoana și asemănarea cu prototipul nu pot să se refere decât la un singur ipostas și nu la două.²⁷

²¹ *Ibidem*.

²² Aici se refereau la neputința de a cuprinde Divinitatea Mântuitorului.

²³ Confuzie creată datorită faptului că nu înțelegem unirea ipostatică.

²⁴ N. Streza, *op. cit.*, p. 302.

²⁵ D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale*, „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, an II, 1985, nr. 3-4, p. 244.

²⁶ N. Streza, *op. cit.*, p. 303.

²⁷ J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 203.

Iconoclastii nu recunosteau însă că la Hristos se poate vorbi de prototip și icoană, pentru că, după cum credeau ei, Sfânta Scriptură nu spune nicăieri de Hristos că e prototip al icoanei. Sfântul Teodor aduce lămurirea spunând că dacă în Sfânta Scriptură nu se întrebuintează cuvântul Prototip pentru Hristos, nu înseamnă că nu e dată această calitate a lui Hristos. Termenii sunt precizați de Biserică în Sinoadele ecumenice și locale numai când se ivesc ereziile, care cer o formulă mai precisă a ceea ce se află deja după înțeles în Sfânta Scriptură și s-a crezut de Biserică întotdeauna.²⁸

Ca urmare a unirii ipostatice, icoana este și expresia kenozei lui Dumnezeu, căci a picta pe Hristos cu forme materiale înseamnă a-L micșora și a-l umili.²⁹ Hristos Însuși face legătura între transcendentă Sa și micimea noastră.

Micșorarea Sa de bună voie ne descoperă o măretie care este mai mare decât toate reprezentările pe care ni le putem face noi cu privire la mărirea Sa. În acest sens, Sfântul Teodor spune: „Dacă Hristos s-a făcut sărac pentru noi, cum n-ar putea fi în El vizibile semnele sărăciei sale, cum ar fi culoarea, simțul tactil, trupul? Prin toate și în toate acestea El poate fi „circumscris”.

Cel care nu mărturiseste aceasta distruge iconomia Cuvântului celui vesnic.”³⁰

Icoana lui Hristos ne arată că ne putem apropia fără teamă de Mântuitorul și prin contemplarea icoanei sale vom fi pătrunși de taina curățitoare și sfântitoare a Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Pentru că această icoană este „cel mai evident semn al iconomiei mântuirii.”³¹

Icoana ni-L arată pe Hristos nu numai circumscris, ci și zugrăvit. Circumscrierea nu e opera noastră, ci a celui ce s-a pogorât pentru noi, a îmbrăcat pentru mântuirea noastră puținătatea noastră, iar redarea în icoană e opera noastră a celor ce am crezut... și venim la amintirea celor făcute de El pentru noi.³²

²⁸ Anthireticul II, col. 356, C-D, apud N. Streza, *op. cit.*, p. 304.

²⁹ Ch. Schonborn, *op. cit.*, p. 182.

³⁰ *Ibidem*, p. 183.

³¹ P. G. 99, col. 352 B, apud Ch. Schonborn, *op. cit.*, p. 183.

³² D. Stăniloae, *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VII-IX*, „Studii Teologice”, an XXXI, 1979, nr. 1-4, p. 37.

Iconoclastii, chiar dacă recunosc posibilitatea și realitatea icoanei și a relației dintre icoană și prototip, nu recunosc cinstirea icoanei, pe care o consideră idol.

Sfântul Teodor a răspuns și acestei obiecții. În acest sens, el spune că, deși Dumnezeu a interzis omului să se închine la idoli, tot El dă porunca să se înalte în pustie sarpele de aramă. Cu atât mai mult în pustiu vietii păcatelor pentru creștini să înalte chipul lui Hristos care mântuiește pe toți cei ce-și atintesc privirile spre El. Un alt argument în favoarea icoanei îl reprezintă cortul sfânt cu acei heruvimi țesuți, referitor la care Sfântul Teodor Studitul zice: „Negativă oprește a se asemăna Dumnezeu cu o făptură din cele ce sunt, cu soarele, cu luna, cu stelele, sau cu altceva dintre celelalte, care e una cu construirea de idoli; afirmatia vrea să ridice pe Israel pe cât este posibil pe o cale simbolică prin anumite chipuri și forme la contemplarea și slujirea unicului Dumnezeu.”³³ De aici se desprinde diferența pe care acest text o face între idol și simbol.

În vreme ce idolul fixează spiritul închinătorului la lumea creată, simbolul servește la înălțarea minții omenești dincolo de el, la contemplare și închinare spirituală a lui Dumnezeu.³⁴

Simbolul în general este un indicator spre ceea ce e dincolo de el, nefiind o realitate pentru sine, ci în funcție de o altă realitate pe care o simbolizează.³⁵ Simbolul e văzut de transcendentă, pe când idolul nu indică spre nici o transcendentă. Astfel că atunci când face deosebirea între icoană și idol, Sfântul Teodor arată că idolul este o imitație mincinoasă, iar icoana este reprezentarea adevărului.³⁶ Icoana este expresia asemănării existente și provine din realitate, pe când idolul este inexistent și imaginar.³⁷

Întrucât icoana reprezintă o realitate și nu ceva imaginar și transcende spre Absolut, nerămânând închisă în sfera materialului, i

³³ Anthireticul I, P. G. 99, 366 B, apud D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare și temeii al posibilității icoanei*, „Studii Teologice”, an II, 1957, nr. 7-8, p. 430.

³⁴ D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare...*, p. 430.

³⁵ *Ibidem*, p. 431.

³⁶ René Broscăreanu, *Aspecte dogmatice ale disputei iconoclaste*, „Studii Teologice”, an XXXIX, 1987, nr. 6, p. 23.

³⁷ Dictionnaire de Spiritualité, t. VIII Deuxième Partie, Paris, 1971, col. 1514.

se poate da cinstirea cuvenită, cinstire care este deosebită de adorarea care se aduce numai lui Dumnezeu.

Adversarii icoanelor au făcut confuzia între cinstire și adorare, de unde rezultă negarea cultului sfințelor icoane. Sfântul Teodor răspunde că icoanelor le dăm cinstire și nu adorare. Le cinstim pentru că cinstirea icoanei trece la prototip.³⁸

Icoanei ne închinăm relativ, dar nu o adorăm, pentru că adorarea se îndreaptă numai spre Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu Unul în Ființă cu Tatăl și cu Sfântul Duh, așa cum spune și Sfântul Vasile cel Mare.³⁹

Distinctă în esență de original, icoana este un obiect de venerare relativă sau de cinstire, în timp ce adorarea este rezervată numai lui Dumnezeu și nu poate fi în nici un caz adresată icoanelor.

Icoana este o legătură relativă cu obiectul reprezentat.⁴⁰

Actul religios se adresează Prototipului și atunci devine adorare. Acelasi act este și venerare în măsura în care privește icoana sau sfinții și adorare în măsura în care se adresează lui Dumnezeu: „Atingând icoana nu o atinge pe ea însăși pentru esența sa, ci doar pentru asemănarea pe care o are cu prototipul și în consecință ea este numită Σκετικη.”

Atingându-L pe Hristos Însuși, ea îl atinge pentru El Însuși pentru esența sa divină și atunci ea este numită λατρευτικη.⁴¹

Întrucât iconoclastii se împiedicau în ultima lor opoziție pretextând că Sfânta Scriptură nu face deosebire între cinstire și adorare, Sfântul Teodor aduce texte biblice în care se precizează această distincție, conform Apocalipsei: „Vrednic esti Doamne Dumnezeul nostru să primești mărirea (δοξον), cinstea (τιμην) și puterea (δυναμιν) (Apoc. 4, 11).⁴² Cu acest text, marele apărător al icoanelor arată că acestea trebuie cinstite, iar Dumnezeu Unul în Ființă și întreit în persoane trebuie adorat.

A nu cinsti sau a nega icoana are consecințe deosebit de grave. Sfântul Teodor vede în negarea icoanelor negarea întregii opere de

³⁸ N. Streza, *op. cit.*, p. 305.

³⁹ Epistola 168, col. 1523, C. D., apud N. Streza, *op. cit.*, p. 305.

⁴⁰ J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 197.

⁴¹ V. Grumel, L' iconologie de Theodore Studite, în „Ec hos d' Orient” 20 (1921), p. 265, apud J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 198.

⁴² N. Streza, *op. cit.*, p. 305.

mântuire a Mântuitorului Iisus Hristos, negarea adevărului patimilor sale, a morții și a Învierii Sale.⁴³

Sfântul Teodor Studitul constată paralelismul între cuvântul despre Hristos și icoana Lui. Căci și cuvântul zugrăvește în mintea ascultătorilor un chip al lui Hristos. Atât cuvântul, cât și icoana sunt dovada „arătării” Fiului lui Dumnezeu în planul nostru omenesc, mijloacele și formele relațiilor lui cu oamenii. Ca atare, ambele mărturisesc credința și adevărul epifaniei Fiului lui Dumnezeu ca om.⁴⁴

Tot pe criteriul negării icoanelor, iconoclastii spuneau că Hristos disprețuiește să fie înfățișat în icoane de artă. Și la această obiecție Sfântul Teodor răspunde:

„Cum nu a disprețuit să se zugrăvească Crucea Lui? Nu e mai important autorul mântuirii decât unealta...?”⁴⁵ sau cum se zugrăvește ceea ce a omorât, dar nu cel omorât...? Dacă nu se poate, zugrăvi Hristos nu a putut fi corporal și deci n-a putut primi nici moartea? În felul acesta se neagă patima lui Hristos pentru noi.”⁴⁶

O altă consecință a negării icoanelor, Sfântul Teodor o consideră negarea însușirilor trupești ale lui Hristos, ceea ce duce la dochetism, ori icoana este dovada că Fiul lui Dumnezeu și-a făcut cu adevărat propriu trupul nostru omenesc.⁴⁷

Mântuitorul este activ în plan material prin trupul Său omenesc și este vizibil prin fața Lui de persoană umană. Însușirile omenesti, circumscrierea au fost păstrate și după moarte și Înviere. După Învierea din morți, Hristos a păstrat însușirile firii omenesti că altfel nu ar mai fi poruncit să fie pipăit pentru a arăta că este om adevărat din carne și oase.⁴⁸

În același mod foarte clar Sfântul Teodor respinge afirmatia iconomahă potrivit căreia trupul Domnului după Înviere era

⁴³ René Broscăreanu, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁴ D. Stăniloae, *Hristologie și iconologie...*, p. 14.

⁴⁵ Aici trebuie precizat faptul că iconoclastii prin Sinodul din 754 de la Hieria nu au negat cinstirea Crucii, ci numai icoanele.

⁴⁶ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁸ Anthireticul II, P. G. 99, col 381, apud René Broscăreanu, *op. cit.*, p. 32.

necircumscriș: „Dacă nu admiti că Hristos era circumscriș pentru motivul că era lipsit de grosime, va trebui să spui și că nu s-a arătat apostolilor. Dar dacă s-a arătat, era și circumscriș. Căci tot ce cade sub vedere cade și sub circumscriere.”⁴⁹

Negând circumscrierea Mântuitorului, este dovadă de monofizitism, iar a o admite pentru umanitatea Sa este o dovadă de nestorianism.

Sfântul Teodor și în general apărătorii icoanelor au arătat că circumscrierea și necircumscrierea se referă la una și aceeași persoană, întrucât numai în acest mod se păstrează unitatea ipostasului și dualitatea firilor. Demonstrând circumscrierea Mântuitorului Hristos după umanitatea și redarea ipostasului lui în icoană, Sfântul Teodor și toți apărătorii icoanelor dovedeau adevărul unirii ipostatice.

Concluzii

Iconologia Sfântului Teodor Studitul relevă cu maximă claritate faptul că lupta decisivă în jurul icoanelor s-a dat pe terenul dificil al hristologiei.⁵⁰ Prin teologia sa a demonstrat iconomahilor necesitatea și temeiurile cinstirii sfințelor icoane, temeiuri valabile permanent.

În primul rând, din teologia studită vine ideea că icoana este prezentă. Hristos este chiar acolo. Acesta este un lucru radical pe care teoreticienii nu l-au mai scris nici înainte, nici după.⁵¹ Hristos este chiar în icoană, acesta fiind un lucru esențial pentru înțelegerea icoanei ca purtătoare de prezentă, ca și corp care se întrupează permanent. Este trup, este acolo nefiind doar un simbol care simbolizează ceva „în absență”. El este prezent și, mai mult, se află într-o relație cu noi.⁵²

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip...*, p. 42.

⁵¹ Nicoleta Isar, *Icoana ca prezentă*, „Vestitorul Ortodoxiei românești”, an, XI, nr. 234-235, 1 Noiembrie 1999, p. 10.

⁵² *Ibidem.*

Datorită acestei prezente, înțelegem și faptul că imaginea religioasă nu este un simplu tablou, ci ea face parte dintr-un cadru specific, cel al cultului creștin, așa cum se exprima și teologul Philip Sherard. Cu alte cuvinte, icoana nu reprezintă carnea pieritoare sortită descompunerii, ci carnea transfigurată, iluminată de har. Ea transmite frumusețea și slava divină cu mijloace materiale, vizibile cu ochii trupesti. Sfântul Teodor spune că icoana este venerabilă și sfântă tocmai pentru că transmite condiția îndumnezeită a prototipului ei și îi poartă numele și tocmai de aceea harul specific prototipului se regăsește în ea.⁵³

Harul Sfântului Duh este cel ce trezește sfințenia în persoana reprezentată și în icoana ei, iar în el se operează relația dintre credincios și sfânt, prin mijlocirea icoanei acestuia din urmă. Icoana participă la sfințenia prototipului său, iar prin icoană participăm, la rândul nostru, cu ajutorul rugăciunii, la această sfințenie.⁵⁴

Importanța pe care Sfântul Teodor Studitul o dă învățăturii despre unirea ipostatică în teologia ortodoxă a icoanelor ilustrează faptul că dezvoltarea gândirii hristologice în Bizanț din secolul V până în secolul VIII constituie un tot inseparabil și integral.⁵⁵

Sfântul Teodor, prin teologia sa, demonstrează legătura ontologică dintre conținutul dogmatic al revelației divine și manifestarea evlaviei creștine în cultul sfințelor icoane.

La 11 Noiembrie 826, în semiexilul din insulele Prinkipos, Sfântul Teodor se stingea lăsând în urmă o operă teologică bine sistematizată și contribuind decisiv la victoria deplină a ortodoxei împotriva iconoclasmului.

În această dispută, victoria avea să revină Bisericii și sfințelor icoane, care, prin martiriu, au îngenunchiat literalmente Imperiul, respectiv pe împărat, în fața Împăratului Hristos.

O dată cu patriarhul ecumenic Metodios și a împărătesei Teodora, la 11 martie 843 un sinod local avea să restabilească cultul sfințelor icoane. Pentru a perpetua amintirea acestui sinod, s-a hotărât

⁵³ Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, București, 1994, p. 112.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 208.

instituirea unei procesiuni anuale comemorând sărbătoarea Ortodoxiei.⁵⁶

Această sărbătoare a Ortodoxiei, conform Hefele-N. Leclercq⁵⁷, a devenit comemorarea izbânzii împotriva tuturor ereziilor, fiind pronunțate acum anateme împotriva tuturor ereticilor.

Această sărbătoare este simbolul biruinței credinței celei adevărate, statornicindu-se ca prima Duminică a Postului Mare să fie Duminica Ortodoxiei.⁵⁸

În această Duminică, Biserica a condamnat toate învățăturile gresite de până atunci, păstrând aurul cel curat și strălucitor al credinței celei adevărate.

La toate acestea adăugăm că efectul benefic se datorează Sfântului Teodor și tuturor iconofililor, de altfel. Mai este semnificativ faptul că încercata mănăstire Studion se afirmă în veacul IX ca un adevărat focar al artei bisericesti, concentrând ateliere și școli de caligrafie, miniatură, iconografie și muzică.

Arta bizantină, prin icoană avea să fie nu numai o mare izbândă estetică, ci și o „teologie în valori”, așa cum se exprima un filosof rus din secolul XX.

⁵⁶ Constantin Rus, *Duminica Ortodoxiei și cinstirea sfințelor icoane*, „Altarul Banatului”, an VIII, 1997, nr. 1-3, p. 50; Andrei Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, București, 1991, p. 356-365.

⁵⁷ Ch. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, t., IV, p. I, Paris, 1911, p. 5.

⁵⁸ *Pastorală Sfântului Sinod...*, p. 5.

Cristinel Ioja

Îndumnezeirea – chemare si sens al vietii omului

Făcut după „*chipul si asemănarea lui Dumnezeu*” (Facere 1,26-27), omul a iesit „*bun*” din mâna Creatorului si chemat să crească în viața dumnezeiască.

Încununat cu slavă, trăind în nevinovăție si nerăutate, Adam si femeia lui au fost la început „*părtasi dumnezeiestii firi*” (II Petru 1,4), adică aveau posibilitatea îndumnezeirii prin participare sau har. În această comuniune, însă, misterul libertății ocupa locul central. Exista calea ascultării de Dumnezeu si calea neascultării, a autonomiei, a refuzului orgolios al lui Dumnezeu. Paradoxul era ireductibil, deoarece chiar în măreția sa de a putea deveni „*dumnezeu*”, omul era capabil să si poată cădea. Desigur, omul a fost creat numai prin vointa lui Dumnezeu, dar nu putea fi îndumnezeit numai prin ea, căci, pentru îndumnezeire este nevoie de două vointe unite în acelasi sens: vointa dumnezeiască si vointa omenească. Prin împlinirea poruncii (Facere 2, 16-17), pomul din mijlocul Raiului ar fi devenit locul unei îndumnezeiri reale, iar primii oameni ar fi realizat scopul pentru care au fost creati ei si întreg universul, si anume: preamărirea lui Dumnezeu si fericirea creaturilor. Posibilitățile mortii existau în condiția primilor oameni, dar existau pentru a fi înăbusite. Aceasta era încercarea libertății lui Adam care trebuia să se „*hrănească*” din Dumnezeu pentru a ajunge în mod liber la îndumnezeire.

Considerându-se însă cauză si scop, Adam si Eva încearcă să câștige îndumnezeirea pe cont propriu, trecând peste relația de comuniune cu Dumnezeu. Nesocotirea vointei lui Dumnezeu aduce prin „*fructul cel plăcut la vedere si bun de mâncat*” conștiința păcatului: „*li s-au deschis ochii si-au cunoscut că sunt goi*” (Facere 3,7). Acum locul harului îndumnezeitor care era ca o îmbrăcăminte, l-a luat păcatul (Romani 5, 15-21), al cărui simbol sunt „*tunicile din piele*”, adică ipostasul biologic

care acoperă alteritatea personală a omului. Tunicile din piele nu reprezintă trupul omului, ci exprimă mortalitatea biologică, privită de tradiția patristică ca o a doua natură a omului de după cădere.¹ Asadar, „moartea ca plată a păcatului” (Romani 6, 23), distruge nu omul însuși, „ea nu atinge persoana umană pe care Dumnezeu a chemat-o la îndumnezeire ci falsul ipostas de viață în care a fost îmbrăcat omul după cădere”.² Acest adevăr îl întâlnim subliniat și în rânduiala înmormântării³, iar Sfântul Pavel spune în acest sens că „moartea este un câstig, iar viața este Hristos” (Filipeni 1, 21) și aceasta pentru că în Iisus Hristos omul este îmbrăcat din nou în har (Galateni 3, 27) și moartea nu mai are stăpânire asupra lui (Romani 6, 8-9). Vesmintele albe la Botez nu simbolizează altceva decât revenirea la trupurile duhovnicești; omul se întoarce în paradis, la adevărata lui natură, la adevăratul lui vesmânt de slavă.⁴ Analizând episodul biblic al căderii, gestul lui Adam apare ca o abdicare liberă de la chemarea pe care Dumnezeu i-a făcut-o, chemare de a se îndumnezei, chemare reactualizată prin Întrupare. În paradisul terestru, vederea lui Dumnezeu era proprie lui Adam, iar această vedere, contemplare, apare ca o condiție necesară a îndumnezeirii totale, adică, contemplând pe Dumnezeu, primii oameni ar fi mistuit orice posibilitate de stricăciune în natura lor creată și ar fi devenit pentru totdeauna nesticăciosi și nemuritori.⁵

Cu nostalgia paradisului în suflet, Adam cunoaște răul din plin iar Heruvimii cu sabie de foc la poarta Edenului păzesc drumul către pomul vietii (Facere 3, 24). Începe epoca întunericii și a celor care vor locui „în latura și umbra mortii” (Isaia 9, 1), iar singura speranță rămasă omului este nădejdea venirii Izbăvitorului făgăduit (Facere 3, 15). Fiii întunericii (I Ioan 2, 11), fiii diavolului (Faptele Apostolilor 13, 10), vor aștepta reșezarea în mărirea lui Dumnezeu ca și fii ai luminii (I

¹ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 26;

² Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, traducere Pr dr Constantin Coman Editura Bizantină, București, 1996, p. 112;

³ *Rugăciunea I de tertiare (Molitifelin)*;

⁴ Alexander Schmemmann, *Din apă și din Duh*, traducere Pr prof Ion Buga Editura Simbol, 1992, p. 111;

⁵ Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, traducere, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 93-95;

Tesaloniceni 5, 5), ca fii ai învierii (Luca 20, 36). Neputinta omului de a se salva singur si dorul după mântuire sunt realități expresiv redade de profetul Isaia atunci când zice: *”Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul mortii acesteia?”* (Isaia 6,5; Romani 7,24).

Prin cădere, observă Paul Evdokimov, omul a pierdut asemănarea, dar n-a pierdut fiintarea după chip, iar traditia patristică este foarte clară atunci când sustine că după cădere chipul în realitatea lui proprie rămâne neschimbat, dar în privinta actiunii el este redus la o tăcere ontologică.⁶ Omul ca si chip al lui Dumnezeu, tinde spre asemănare sau spre îndumnezeire, care nu este altceva decât demnitatea împărătească la care ajunge chipul. Expresia *„chipul slavei Tale celei negrăite sunt desi port rănile păcatelor”*, revelează chemarea omului de a se îndumnezei precum si consecintele refuzului acestuia la această chemare, iar porunca *„fiti desăvârșiti...”* (Matei 5,14) nu este altceva decât un îndemn spre lucrarea chipului. În acest sens, îndumnezeirea este numită de Sfântul Pavel *”răsplata chemării de sus”* si reprezintă tinta spre care apostolul ca si fiecare om de altfel are de alergat (Filipeni 3,12-14). Asadar, pentru antropologia teologică, îndumnezeirea nu este numai o realitate posibilă ci si una făgăduită omului de la început. Din această perspectivă expresia *„veti fi ca Dumnezeu”* (Facere 3,5), nu era o simplă iluzie ci era exprimarea unui adevăr, distorsionat însă în ceea ce priveste modul de realizare.

Creatia *„după chip”* stabileste un fel de înrudire între om si Dumnezeu si descoperă *„strălucirea slavei si împărăției”*, la care omul este chemat. Preluând afirmatia lui Aratos, Sfântul Pavel încearcă să constientizeze pe atenieni de această înrudire atunci când zice: *„... din neamul Său suntem”* (Faptele Apostolilor 17,28), iar Sfântul Ioan afirmă cu convingere că crestinii sunt din Dumnezeu, Care este iubire îndumnezeitoare (I Ioan 4,6-7). Din această perspectivă, omul ajunge izvorul unei iubirii nesfârșite dumnezeiesti, un alt dumnezeu, dar nu de la sine, ci prin har si comuniune cu Dumnezeu Cel în Treime. Referindu-se tot la crestini, Sfântul Ignatie Teoforul spune că acestia sunt *„purători de Dumnezeu”*⁷, *„plini de Dumnezeu”*⁸, iar Mântuitorul Hristos aminteste evreilor cuvântul Legii: *„Eu am zis: dumnezei sunteti”* (Ioan

⁶ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad Dr Irineu Ioan Popa Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1996, p.92;

10,34).

Întruparea Cuvântului (Ioan 1,14) deschide din nou drumul omului spre îndumnezeire. Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii (Galateni 3,13) și a inaugurat prin Sângele Său Noua Lege (Matei 26,28), care este Legea harului viietii în Hristos și care ne izbăvește de legea păcatului și a morții (Romani 8,2). Nicolae Cabasila, referindu-se la Întrupare, spune că Domnul a coborât pe pământ și a găsit în om chipul Său.⁹ În mod obiectiv chipul omului este restaurat pe Cruce și în înviere de Hristos, restaurare care se prelungeste în mod subiectiv în fiecare om în Biserică prin Taina Botezului, Mirungerii și Euharistiei. Omul se cufundă în apa Botezului ca o „materie amorfă și fără chip” și iese afară „*purtând chipul frumos al lui Hristos*”. Natura omului ia forma, cu alte cuvinte, constituția și funcțiile umane îndumnezeite ale lui Hristos. Cel botezat devine asadar, părtaş al firii umane celei noi restaurate în Hristos, se înnoieste spre deplină cunoștință după chipul Celui Ce l-a zidit (Coloseni 3,10). În aceste condiții moartea pentru cel botezat, devine o fericită și strălucitoare trecere pentru că a fost înghită de biruintă (I Corinteni 15,54) și fiecare mormânt nu mai conține moartea ci viața. De fapt, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că natura umană trebuie să treacă în starea de îndumnezeire printr-o moarte a ei¹⁰, iar Sfânta Scriptură referindu-se la acest aspect arată că: „*se seamănă întru stricăciune, înviază întru nestricăciune, se seamănă întru necinste și înviază întru slavă, se seamănă în trup firesc, înviază în trup duhovnicesc*” (I Corinteni 15, 42-44). Asadar, prin chenoza răscumpărătoare a Fiului lui Dumnezeu, oamenii își îndeplinesc chemarea lor, aceea a îndumnezeirii, chemare legată de încorporarea omului în Biserică, prin Sfintele Taine.

Biblia, ca de altfel întreaga literatură patristică, subliniază că Hristos

⁷ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, cap. 9,2, în vol. **Scrierile Părinților Apostolici**, trad Dumitru Fecioru Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 160;

⁸ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, cap. 14,1, în vol. **Scrierile Părinților Apostolici**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 169;

⁹ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad Pr prof Teodor Bodogae Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 31;

¹⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, 1,55, în **Filocalia** vol. II, traducere, introducere și note de Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1993, p. 165;

reia ceea ce se deviase și se întrerupsese din cauza căderii: „*Pentru că dacă plata păcatului este moartea, harul lui Dumnezeu este viața vesnică, în Iisus Hristos, Domnul nostru*” (Romani 6,23) sau „*precum în Adam toti mor, așa și în Hristos toti vor învia*” (I Corinteni 15,22). Este readus, deci, „*harul vieții*” (I Petru 3,7), moartea ca realitate spirituală este abolită (I Corinteni 15,55) și apare Legea Duhului opusă literei Legii: „*Căci litera omoară iar Duhul face viu*” (II Corinteni 3,6). „*De la cădere până la Cincizecime, observă Vladimir Lossky, harul necreat și îndumnezeitor a rămas străin naturii umane și a lucrat asupra ei numai din exterior*”¹¹; unirea cu Dumnezeu după har devenise imposibilă, „*căci Legea prin Moise s-a dat iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos*” (Ioan 1,17). Asadar, ceea ce s-a petrecut în Vechiul Testament nu a fost decât simbol și închipuire a celor viitoare (Evrei 10, 1), ca de pildă înălțarea lui Enoh și a lui Ilie.¹² Prin Întrupare observăm o radicală modificare de direcție a lucrării harului îndumnezeitor asupra omului; în locul lucrării exterior - interior apare lucrarea interior – exterior. Pornind de la această realitate Sfântul Maxim Mărturisitorul împarte istoria omenirii în două mari versante: unele veacuri au fost rânduite pentru Taina înnomenirii lui Dumnezeu, altele au fost destinate pentru lucrarea tainică a îndumnezeirii omului.¹³ În acest sens Diadoh al Foticeii spune că până la botez diavolul lucrează înăuntrul sufletului, iar din acest moment lucrează din afara lui, căci prin Botez, Hristos Se sălășluiește în adâncul ființei noastre.¹⁴ Acum ni se revelează sensul cuvintelor: „*Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru*” (Luca 17, 21), acum începe îndumnezeirea omului în sens larg care coincide cu procesul dezvoltării puterilor umane până la limita lor¹⁵, acum, după cum spune Sfântul Simion Noul Teolog, „*ne îmbrăcăm în Hristos Insusi*” și devenim Dumnezeu – om după har și hristosi după har.¹⁶

Harul venit prin Hristos a readus dreptatea lui Dumnezeu mărturisită

¹¹ Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad Lidia și Remus Rus Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 193;

¹² Arhiepiscop Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos*, trad Pr dr Vasile Leb și Ierom Gheorghe Iordan Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 426;

¹³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, în **Filocalia**, vol. III, traducere, introducere și note de Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994, p.85;

de lege si de prooroci (Romani 3, 21) împreună cu frumusețea cea dintâi, cu slava si cinstea care fuseseră pierdute. Omul îndumnezeit se ridică însă mai presus de Adam de dinaintea căderii, căci „*în Iisus Hristos noi toti am primit har peste har*” (Ioan 1,16). Prin „*pecetea darului Duhului Sfânt*” i se deschide omului usa îndumnezeirii¹⁷, iar acest dar poartă pe om dincolo de Botez, făcându-l hristos în Hristos, ungându-l cu ungera Celui care este Unsul. Astfel, creștinul devine, prin încorporare în Biserică si urcând treptele Scării Raiului, dumnezeu după har, fiu în Fiul, devine conform chipului lui Dumnezeu (Romani 8,29), se înnoieste purtând chipul omului ceresc vesnic (I Corinteni 15,49) si se preface din slavă în slavă în acelasi chip (II Corinteni 3,18).

Îndumnezeirea este un act voluntar liber si se referă la totalitatea ființei umane. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că trupul si sufletul se îndumnezeiesc asa încât nu se vede decât Dumnezeu, atât prin suflet cât si prin trup, însusirile naturale fiind covârșite de natura slavei.¹⁸ Criteriul acestei evaluări se află în doctrina creștină despre Întrupare: Iisus Hristos a asumat în Persoana Sa întreaga fire umană si nu numai o parte din ea. Referindu-se la aceasta, Sfântul Ioan spune că „*orice duh care mărturiseste că Iisus Hristos a venit în trup, este de la Dumnezeu*” (I Ioan 4,2), iar rugăciunea de la încheierea Proscomidiei afirmă integritatea firii umane asumate de Hristos: „*În mormânt cu Trupul, în Iad cu sufletul, ca un Dumnezeu în Rai cu tâlharul si pe scaun împreună cu Tatăl si cu Duhul ai fost Hristoase.*” Aceasta este marea taină a credinței creștine: „*Dumnezeu S-a arătat în trup...*” (I Timotei 3,6), taină ce creează premisa îndumnezeirii omului în integritatea ființei sale, prin asimilarea mortii si Învierii lui Hristos. Asimilati mortii si Învierii lui Hristos prin Sfintele Taine, creștinii devin teofori, hristofori, pnevmatofori, însă numai după măsura credinței lor (Romani 12,3).

Dacă primul Adam nu si-a realizat chemarea – aceea de a astepta în

¹⁴ Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 76, 77, în **Filocalia** vol. I, traducere, introducere si note de Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, Bucuresti, 1993, p. 452;

¹⁵ Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 180;

¹⁶ Arhimandrit Justin Popovici, *Omul si Dumnezeu-Om*, trad Pr prof Ioan Ică si diac Ioan I Ică jr Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 112;

¹⁷ Alexander Schmemmann, *Din apă si din Duh*, p. 117;

¹⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, 2, 88, în **Filocalia**, vol. II, Editura Harisma, Bucuresti, 1993, p. 211;

libertate unirea cu Dumnezeu – prin Întrupare, al doilea Adam, Iisus Hristos, îndeplinește această unire a celor create și necreate în Persoana Sa. În Iisus Hristos, în virtutea comunicării însușirilor, natura umană creată e îndumnezeită, căci, „*întru El locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii*” (Coloseni 2,9). În unirea ipostatică, omenitatea lui Hristos nu-si pierde identitatea, ci pătrunsă fiind de energiile dumnezeiești, se transfigurează, se îndumnezeiește.¹⁹ De fapt, tocmai prin această fire umană îndumnezeită, ucenicii au putut contempla pe Tabor energia firii divine, slava Sa.²⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul vede o relație între contemplație și îndumnezeire și aceasta pentru că omul în contemplație se umple de lumina lui Dumnezeu, care proiectându-se asupra lui, îl îndumnezeiește.²¹ Pentru ca să ducă la bun sfârșit contemplația lui Dumnezeu și să se îndumnezeiască prin ceea ce el contemplă, omul poate transcende prin nepătimire opoziția între sensibil și inteligibil, care aparțin deopotrivă domeniului ființei create.²² Dacă în această viață vedem tainele Împărăției lui Dumnezeu ca prin oglindă, în ghicitură (I Corinteni 13,12), în veacul viitor, vederea față către față va fi o comuniune deplină în slava dumnezeiască. În acest stadiu, intervine îndumnezeirea în sens restrâns, care cuprinde progresul pe care-l face omul dincolo de limita puterilor sale în planul dumnezeiesc, mai presus de fire.²³ Sfântul Atanasie Sinaitul se referă la vederea față către față (Matei 18,10), precizând că s-a spus persoană către persoană și nu fire către fire. Nu firea vede firea, ci persoana este cea care vede Persoana.²⁴ Contemplarea fetei lui Hristos (Apocalipsă 22,4) ce constituie fericirea veacului viitor se va realiza în Duhul Sfânt, care va apărea în toate ca lumină.²⁵ Această lumină nu este nici materială, nici spirituală, ci dumnezeiască, necreată și se comunică omului întreg, făcându-l să trăiască în comuniune cu Sfânta Treime.²⁶ Asadar în starea îndumnezeită a veacului viitor va fi contemplată persoana lui Hristos în Duhul Sfânt, căci „*prin Duhul Sfânt orice om dumnezeiesc*

¹⁹ Pr.prof. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 284-285;

²⁰ John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 32;

²¹ Pr.prof. Dumitru Stăniloae, *Comentariu la Sfântul Maxim Mărturisitorul, Ambigua*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, pp. 1-2;

²² Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 126;

vede” (Antifonul II, glas VIII).

După Sfântul Grigorie Palama, iluminarea și harul divin si îndumnezeitor nu sunt ființă, ci energia lui Dumnezeu, o putere si o lucrare comună Treimii.²⁷ Unirea dintre Dumnezeu si om nu este ipostatică, aceasta apartine numai lui Hristos, nici fiintială, aceasta apartine Persoanelor treimice, ci este o unire după lucrare, o unire prin energiile divine necreate.²⁸ Astfel, omul nu se poate îndumnezei prin propria lucrare sau energie – aceasta a încercat si Adam si înseamnă pelagianism – nici prin Fiinta lui Dumnezeu, ceea ce ar însemna panteism, ci se poate îndumnezei prin energiile dumnezeiesti necreate, fată de care lucrarea omenească trebuie să fie ascultătoare.

Îndumnezeirea omului depinde – asa cum am amintit – de umanizarea lui Dumnezeu, iar sintagma „*Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să ajungă Dumnezeu*”, constituie dogma centrală a spiritualității ortodoxe si scopul vietii religioase si o găsim exprimată la marii Părinti si Scriitori bisericesci, începând cu Irineu, Atanasie cel Mare, Chiril al Alexandriei, până la Simeon Noul Teolog si Grigorie Palama.²⁹ Din această perspectivă, întruparea si îndumnezeirea sunt notiuni si realități oarecum echivalente si se implică reciproc, în sensul că asumarea firii umane în Persoana lui Hristos este premisa îndumnezeirii noastre. În acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că „*atât de deplin se face omul Dumnezeu, cât de deplin S-a făcut Dumnezeu om*” si „*atât îl va ridica Dumnezeu pe om din pricina Sa, cât S-a coborât El din pricina omului*”.³⁰ Asadar, în afară de Persoana lui Hristos, unde firea umană a fost asumată si îndumnezeită, nu există mântuire (Faptele Apostolilor 4, 12). Cu referire la această realitate, Sfântul Grigorie de Nazianz spune că „*ceea ce nu este asumat, nu poate fi tămăduit, iar ceea ce s-a unit cu Dumnezeu este mântuit*”.³¹ Acelasi înteles îl vizează profetul Isaia, atunci când afirmă

²³ Pr.prof. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 183;

²⁴ Sfântul Atanasie cel Mare, apud Paul Evdokimov, *Cunoasterea lui Dumnezeu*, Editura Christiana, Bucuresti, 1995, p. 142;

²⁵ Pr.prof. Dumitru Stăniloae, *Viata si învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, Bucuresti, 1993, p. 58;

²⁶ Ieromonah Alexander Golitzin, *Mistagogia – experienta lui Dumnezeu în ortodoxie*, trad Ioan I Ică jr Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 220;

²⁷ Sfântul Grigorie Palama, apud Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad Pr pr Vasile Răducă Editura Anastasia, Bucuresti, 1993, p. 100;

²⁸ Panayotis Nellis, *Omul – animal îndumnezeit*, p. 14;

că Iisus Hristos „a luat asupra-⁴i durerile noastre si cu suferintele noastre S-a împovărat si a fost pedepsit pentru mântuirea noastră si prin rănile Lui, noi toti ne-am vindecat” (Isaia 53, 4-5).

Se poate vorbi însă, si de un crescendo, privind îndumnezeirea firii umane în Iisus Hristos (Luca 1, 80).³² Există o deosebire între îndumnezeirea firii Sale omenesti până la Înălțare si între starea îndumnezeită a acestei firi după Înălțare. Biblia vorbește stăruitor despre o mărire, o slavă deosebită în care a intrat Iisus după Înălțare (Luca 24,26), căci după Înviere si mai ales după Înălțare, chipul robului devine Hristos si Domn (Faptele Apostolilor 2, 36), iar ceea ce este pământesc este ridicat la Domnie si Împărăție. Taina îndumnezeirii omului se face însă după modelul îndumnezeirii firii umane din persoana lui Hristos si anume printr-o creștere în har si întărire cu Duhul (Luca 2,40). Creșterea continuă în Hristos implică, după spiritualitatea ortodoxă, împărtășirea tot mai deasă cu Hristos euharistic, dar cu vrednicie (I Corinteni 11,27-29). Euharistia desăvârșeste încorporarea omului în Hristos ca mădular al Trupului Său – Biserica (I Corinteni 12,27), asigurând în acelasi timp creșterea acestuia în Hristos, până la vârsta deplinătății Lui (Efeseni 4,13). În euharistie, după chipul pâinii si al vinului, omul ca si mădular al Trupului lui Hristos devine o părticică din firea îndumnezeită a Sa si exclamă: „*Nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine!*” (Galateni 2,20). Potrivit acestei învățături, sălășluindu-se în om, Hristos uneste cu simțirile si funcțiile Trupului Său propriu, feluritele simțuri si funcții psiho-somatice ale omului si astfel ultimele devin simțuri si funcții ale trupului celui înviat al lui Hristos, adică duhovnicești si nemuritoare. Această transformare a dimensiunilor si funcțiilor biologice ale omului în funcții ale Trupului lui Hristos, nu se face cu distrugerea primelor, ci prin transfigurarea lor. Este de menționat că această hristificare a omului nu este o impresie pe care si-o creează credinciosul despre sine însusi. Omul nu este ca si cum ar deveni mădular al lui Hristos, ci devine în mod real hristos după har. În

³⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, scolia 3 la întrebarea 22, în **Filocalia**, vol. III, Editura Harisma, București, 1994, p. 88;

³¹ Sfântul Grigorie de Nazianz, apud John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad Pr prof Nicolae Buga Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 121;

³² Pr.prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscope, Craiova, 1993, p. 191;

acest sens, Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că cei ce se împărtășesc din Cina Domnului se fac cotrupesti și cosangvini cu Hristos³³, adică ajung dumnezei după har. Creștinul este chemat asadar, nu doar la o imitare a lui Hristos, la un act pur exterior și moral, ci, așa cum arată Nicolae Cabasila, la viață în Hristos prin Botez, Mirungere și Euharistie (*Despre viața în Hristos*).

Aspectul personal al îndumnezeirii se plasează, după învățătura ortodoxă, în perspectivă pnevmatologică pentru că lucrarea lui Hristos aduce cu sine lucrarea Duhului Sfânt (Luca 12,49). „*Taina coborârii Duhului Sfânt*”, spune Vladimir Lossky, „*este tot așa de importantă ca și cea a Răscumpărării, pentru că primind Duhul, persoanele omenesti pot să dea în deplină cunostință mărturie despre dumnezeirea lui Hristos*”.³⁴ Exemplele încep cu Sfinții Apostoli și pot conitna cu primii creștini și cu toți Sfinții și mărturisitorii morții și Învierii lui Hristos. De aceea, nimeni nu poate să spună că Hristos este Dumnezeu, în afară de Duhul Sfânt (I Corinteni 12,3). Tot Lossky observă că „*dacă lucrarea răscumpărătoare a Fiului se adresează naturii noastre, lucrarea îndumnezeitoare a Duhului Sfânt se adresează persoanei noastre*”³⁵ și ne ajută să ajungem la „*libertatea mării fiilor lui Dumnezeu*” (Romani 8,21), căci „*acolo unde este Duhul este și libertatea*” (II Corinteni 3,17). La Botezul în Iordan, Duhul S-a coborât peste umanitatea lui Iisus pentru a o sfinți deși nu avea păcat (Matei 3,16), iar de la Cincizecime este trimis în lume ca Duh al Fiului. Trecerea de la robie la demnitatea de fiu al Celui Preaînalt (Luca 6,35) se realizează, asadar, prin Duhul Fiului care strigă în inima creștinului: „*Avva, Părinte!*” (Galateni 4,6) și descoperă chemarea și sensul vieții lui; acela de a fi prin îndumnezeire „*împreună mostenitor cu Hristos*” (Romani 8,17). Viața nouă adusă în lume prin moartea și Învierea lui Hristos curge și crește în Biserică prin Duhul Sfânt. Lucrările Duhului Sfânt sunt o sfințire continuă a tot ce există, iar chemarea acestuia constituie centrul fiecărei Taine, pentru că „*prin El este îndumnezeirea tuturor*” (Antifon II, glas 6), prin El, omul se ridică la atâta mărime încât ajunge din nou „*părtaș dumnezeiestii firi*” (II Petru 1,4). De data aceasta, ca și în cazul lui

³³ Sfântul Chiril al Ierusalimului, apud Placide Deseille, *Nostalgia Ortodoxiei*, trad Dora Mezdrea Editura Anastasia, București, 1995, p. 119;

³⁴ Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad Anca Mandache Editura Humanitas, București, 1998, p.103;

Adam de altfel, p art asia real a la firea îndumnezeită se realizează prin împlinirea poruncilor si prin „*smerenia care ne  ndumnezeieste*”³⁶, căci „*Dumnezeu, duhul umilit inima  nfr nt  si smerită nu o va urgisi*” (Psalm 50,18). Cunoasterea lui Dumnezeu si implicit, îndumnezeirea nu este, asadar, rodul autosuficientei,  ng mf rii si autonomiei ci este rodul smereniei si al comuniunii; realitate ignorată de protop rintii neamului omenesc si de toti apostatii credintei crestine.

Găsindu-se în trup, omul este o fiint  care prin tot ceea ce face se pregătește pentru vesnicie. Astfel, viata crestinului are nu numai o dimensiune p m nteasc  ci si una eshatologică. Sfintii Părintii prezintă eshatologia celor care trăiesc în Hristos ca o „*duminică a vietii îndumnezeite, ca o odihnă pururea mobilă a celor plini de dorint  în jurul Celui dorit*”.³⁷ Această realitate este de fapt revelată omului prin Psalmul 81,1, unde se spune că „*Dumnezeu va sta în dumnezeiasca adunare si în mijlocul dumnezeilor pentru a judeca*”.³⁸ irmosul utreniei din ziua Schimbării la Fată, subliniază dimensiunea eshatologică a celor care au întrupat în viata lor pe Iisus Hristos, ar t nd că acestia vor trăi, în viata viitoare, asemeni unor dumnezei în jurul Marelui Dumnezeu.

Această stare este, de fapt, o  n ltare nesf rsit  către plinătatea ce nu se va atinge niciodată. Acum, Dumnezeu va fi „*toate în toti*” (I Corinteni 15, 28).

³⁵ *Idem*, p. 104;

³⁶ Arhimandrit Basile Krivocheine, * n lumina lui Hristos*, p. 421;

³⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie*, 59,  n **Filocalia**, vol. III, Editura Harisma, p. 321.

DIN SFINTII PĂRINTI

Comentariu al Sfântului Nicodim Aghioritul la al doilea antifon al glasului I

Textul pe care îl dăm mai jos în traducere din limba greacă aparține Sfântului Nicodim Aghioritul, binecunoscut la noi prin scrierile sale cu caracter duhovnicesc-filocalic. Mult gustate de călugări și de mireni doritori de viață îmbunătățită au fost scrierile acestui cuvios traduse de timpuriu în românește: Paza celor cinci simturi (1826¹), Războiul nevăzut (1826¹), Hristoitia (1937¹), Pidalionul (1844¹), Exomologhitariul (1827¹), Apanthisma (1827¹), Tâlcuirea celor patrusprezece epistole ale slăvitului Apostol Pavel (1904-1906). Acestea dovedesc grabnica apreciere a valorii scrierilor Sfântul Nicodim la noi ca și pătrunderea sa în conștiința duhovnicească a Bisericii ca un autor de referință. Opera sa în limba greacă rămasă netradusă în limba română mai cuprinde însă numeroase alte titluri, numărul lor ajungând, după specialistii care i-au studiat scrierile la un total de 97¹. Ca un luptător pentru reasezarea vieții creștine pe baze patristice tradiționale Sfântul Nicodim a alcătuit Filocalia², cunoscuta culegere de texte privitoare la rugăciunea inimii și în același timp o serie de comentarii la cărțile de slujbă ale Bisericii. Astfel că

¹ Cf. Monah Teoclit Dionisiatul, *Hagios Nikodemos ho Hagiorites* (în lb. greacă), Atena, 1959. Alți cercetători numără mai multe scrieri: 106 (C. Papoulidis, *Nicodim l'Hagiorite*, în «Theologia», 1966, p. 300), 117 (Monah Nicodim Bilalis, *Hosios Nikodemos ho Hagiorites*, (în lb. greacă), Atena, 1969, pp. 18-22)

² Apărută în 1782 la Venetia în două volume și conținând texte patristice adunate de Sfântul Macarie al Corintului și revizuite de Sfântul Nicodim în confruntare cu manuscrisele atonite, mai ales după cele din biblioteca Mănăstirii Vatoped. Sfântul Nicodim a adăugat și scurte introduceri la cărțile Sfinților Părinti precum și note biografice.

spiritualitatea pe care o reprezintă el și care exprimă cel mai deplin duhul și cugetul Bisericii Ortodoxe se mișcă între doi poli: adică între „paharul mântuirii voi lua” și „numele Domnului voi chema” (Ps. 115, 4). Adică o angajare liturgică efectivă la slujbele Bisericii, mai ales la Sfânta Liturghie, prin o împărtășire cât mai deasă³ potrivit vechilor rânduieli apostolice și patristice, dublată de o angajare personală în asceză și în rugăciunea lui Iisus. Aceste două aspecte complementare definesc pe scurt viața ortodoxă. Pentru mai bună înțelegere a slujbei Bisericii, Sfântul Nicodim a scris și lucrări cu caracter liturgic, de tâlcuire a cântărilor de la slujbe. Între acestea se numără și Scara nouă în care comentează Antifoanele celor opt glasuri din Utrenia Duminicilor. Aceasta a fost scrisă în 1808, fiind ultima scriere iesească din mâinile sale, caracterizată de o adâncă maturitate. Sfântul Nicodim face cu ocazia tâlcuirii fiecărui antifon o scurtă istorie a acestuia apoi aduce lămuriri de natură dogmatică și arată implicațiile în viața personală de rugăciune a acestor învățături. Astfel că prin tâlcuirea sa descoperă întrepătrunderea ființială dintre dogmă, cult și viața personală duhovnicească punând toate acestea înaintea cititorilor spre însusirea lor practică. Ne putem face o idee despre valoarea acestor tâlcuiri și despre natura lor din comentariul la Antifonul al doilea al glasului I pe care l-am tradus aici.

Pustnicii ce sunt afară din lumea desartă se află neîncetat în dumnezeiescul dor

Acest antifon a fost împrumutat din prima cântare a treptelor lui David din care s-a împrumutat și antifonul precedent. Acum însă doar cuvântul „pustnici” s-a luat de acolo: „săgetile celui puternic sunt ascuțite cu cărbuni pustnicesti” (Ps. 119, 4). Care sunt „săgetile celui puternic”? Ascultă cum tâlcuieste aici Marele Vasile: „săgetile celui puternic, înfățișate aici, slujesc la tămăduirea limbii viclene (fiindcă mai sus David

³ În favoarea căreia s-a început o luptă dusă de monahii atoniti dornici de revenirea la o viață duhovnicească deplină, în duhul Tradiției. O foarte documentată scriere a Sfântului Nicodim pe această nevrologică temă este și *Despre deasa împărtășire cu Preacuratele lui Hristos Taine* în care, după o trecere în revistă a textelor patristice pe această chestiune, concluzionează că e necesară și obligatorie o împărtășire cât de deasă, cu convenită pregătire și cu sfatul și binecuvântarea duhovnicului. Acest punct de vedere va fi consfințit sinodal prin o hotărâre din 1845 a Patriarhiei Ecumenice prin care se încerca stăvilirea sterilei polemici deasă-rară împărtășire.

a spus: „ce se va da tie si ce se va adăuga tie, limbă vicleană?”), (David) însă cere să fie de fată si cărbunii cei pustnicesti, pentru ca pe câti nu-i vor atinge săgetile cele cuvântătoare din pricina învârtosării inimii lor, pe aceia să-i ajungă osânda pe care psalmistul a numit-o cărbuni pustnicesti”. Cam la fel tâlcuieste si Teodoret.

Dar Eftimie Zigaben spune că acest cuvânt este rostit de David despre sine, pe când se ruga să fie izbăvit de limba vicleană. Această tâlcuire o încurajează chiar David când spune că Domnul l-a auzit când s-a necăjit si s-a rugat către El (v. 1), fiindcă săgetile lui Dumnezeu Cel Puternic sunt ascutite contra viclesugurilor oamenilor deodată cu cărbunii cei pustnicesti, adică în acelasi timp în care monahii pustnicesc si sunt nearătati si nevăzuti de lume, în acelasi timp si rugăciunile lor ard si pârjolesc. Unii l-au tâlcuit pe cel puternic drept diavolul, care-i învinge pe cei ce nu se îngrijesc de mântuire si se lenevesc. „Săgetile ascutite” împreună cu „cărbunii” nevăzuti au fost înțeleși ca gânduri pătimase si rele semănate de diavol, gânduri care intrate în suflet ard virtutea si o fac nevăzută, după Grigorie al Nyssei. De aceea si Pavel a numit asa „săgetile aprinse ale celui rău” (Ef. 6,16).

Toate acestea David le zice mai pe larg, dar Sfântul Teodor, (autorul antifonului) a luat din Psalm doar acest cuvânt: „pustnicii”. ⁴¹ Si desi în Psalm el este ultimul, l-a pus primul în antifon, procedeu pe care îl mai foloseste si la alte antifoane. După ce am înțeles noima cuvântului acestuia ca fiind monahii cei ce locuiesc si se linistesc în pustii, vedem că acest antifon a fost compus spre lauda pustnicilor care se roagă fiind singuri cu Dumnezeu cel singur. Din această pricină zice că iubirea si dorul monahilor ce locuiesc în pustie întru isihie nu sunt întrerupte de nici un lucru material si desert. Acesti pustnici nu sunt înșelati în mod viclean de plăceri sau de bogății sau de slava lumii care sunt la fel de stricătioase ca florile de primăvară. Prin faptul că sunt afară de lumea aceasta, iubirea si dorul lor nu sunt împiedicate de nici un lucru vremelnic, ci sunt întărite în cel mai înalt si mai desăvârșit îndrăgostit, care este Dumnezeu. De aceea si zice fericitul Ioan al Scării: „Fericit este cel ce are fată de Dumnezeu un dor asemănător celui pe care îl are îndrăgostitul nebun fată de iubita lui. [...] Nu se alipeste pruncul de sânul mamei, cum obisnuieste fiul iubirii să se alipească pururea de Domnul. Cel ce iubeste cu adevărat, își închipuie pururea fata celui iubit si o îmbrătisează cu dulceață în lăuntru său. Unul ca acesta nu se poate linisti nici în somn de dorul aceluia, ci si atunci se

îndeletniceste cu cel dorit. Asa se întâmplă cu fiintele trupesti, asa cu cele netrupesti. Cineva rănit de săgeata dragostei a zis despre sine (lucru de care mă minunez): «Eu dorm» silit de trebuinta firii, «iar inima mea veghează» (Cânt. Cânt. 5, 2) din pricina mărimii dragostei” (*Cuvântul XXX, 5-7, FR 9, p. 425-426*). La fel zice si de Dumnezeu-purtătorul Maxim: „patima de ocară a dragostei ocupă mintea cu lucrurile materiale; iar patima de laudă a dragostei o leagă de cele dumnezeiesti. Căci în care lucruri zăboveste mintea, în acelea se si lărgeste. ^{ai} cu lucrurile în care se lărgeste, cu acelea își hrănește si pofta si iubirea, fie cu cele dumnezeiesti si proprii si inteligibile, fie cu lucrurile si patimile trupului” (*A treia sută a capetelor despre dragoste, c. 71, FR 2 (1993), p. 117*).

Întrucât Dumnezeu este nemărginit după fire si neajuns, nici dorul pustnicilor după Dumnezeu nu se sfârșeste nicicând, ci este mereu în miscare si necurmat, mereu sporind si mereu alergând spre mai sus. „Una fac, uitând cele din urma mea alerg la tintă, la răsplata chemării de sus a lui Dumnezeu” (Fil. 3, 14). Asemenea dor a avut marele Antonie, corifeul pustnicilor, care locuind în pustie adăuga dor la dor, iubire la iubire, dragoste la dragoste, si de aceea a zis: „eu nu mă mai tem de Dumnezeu, ci îl iubesc pe El”. ^{ai} ca să spun în mod corespunzător, toti monahi care locuiesc în pustie au dispretuit astfel lumea si cele din lume fiind miscati de un dor dumnezeiesc necurmat. Au locuit „în pustii, în munti si în pesteri si în crăpăturile pământului” (Evr. 11, 38) ca în niste cămări împărătești. Ca hrană au avut pâine si apă si roua de pe frunze. Ca haine au purtat îmbrăcăminte de păr de cămilă si piei de animale. Ca asternut aveau pământul gol sau putine paie. De ei a zis Sfântul Pavel că „au pribegit în piei de oaie si de capră, lipsiti, strâmtorati, rău primiti” (Evr. 11, 37).

Pe cât face loc cineva întru sine dumnezeiescului dor si iubiri, pe atât se simte pe sine ca neavând de loc întru sine asa ceva. ^{ai} pe cât se suie în înălțimea iubirii dumnezeiesti, pe atât se crede ca cel mai lipsit de iubire. Căci prea doritul si nemărginitul bine al lui Dumnezeu, prin faptul că nu poate fi separat de minte, nici mintea nu se poate despărți de el. De aceea acest bine se arată puțin câte puțin mintii si stărnește acel dor si-l aprinde spre desfătarea cu Cel dorit. Mintea se silește de acum să se înalte în înălțimea dumnezeiescului bine si să se despartă de toate [cele ale lumii]. Dar fiindcă nu poate, gândește că ceea ce i-a rămas neatins încă este încă mai înalt si mai desfătător decât cele la care a ajuns cu gustarea. ^{ai} asa se minunează si din minunare se umple de iubiri

dumnezeiesti, si doruri atâtea după Dumnezeu îi ard sufletul, arderea iubirii dumnezeiesti făcând oarecum înteles binele cel neînteles, după cum spune Sfântul si prearezvitorul Calist.

Ascultă acum si cuvintele gratioase despre dorul dumnezeiesc si despre iubire ale celui cu inimă si cu gură de aur, Ioan: „Nu e nimic pe care să nu-l învingă dorul. Căci dorul după Dumnezeu e mai înalt decât orice, si nici foc, nici fier, nici sârăcie, nici boală, nici moarte, nici nimic asemenea nu-l poate învinge [...] (*Cuvântul IX din Omiliile la Romani*).

Isihia si singurătatea se fac reprezentantele acestui dor si al iubirii de Dumnezeu, după cum zice si sfântul imnograf. Fiindcă oamenii din lume desi au si ei iubire si dor, nu le îndreaptă către Dumnezeu, ci spre lucrurile stricăcioase si desarte, unii dorind frumuseti omenească, altii slavă, altii haine strălucite si pline de fantezie, altii bogătie si bani, altii iubind mai mult decât se cuvine femeia si părintii si copiii, altii dorind case, altii cheltuindu-si toată vloga sufletească în învățătura științei celei din afară, iar altii, pe scurt zicând, dorind orice alt lucru din cele stricăcioase si vremelnice.

Cei ce-si petrec în pustiu viata cea întru isihie dispretuiesc toate cele dorite de cei amintiti, ca pe niste lucruri vătămătoare de suflet si care ne despart de Dumnezeu. De aceea ei își adună în inimă mintea din orice tulburare si vedere a lumii si acolo [în inimă] se roagă neîncetat cugetând la [meletondes] preadoritul si preadulcele nume a lui Iisus, zicând în chip plin de dragoste „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu miluieste-mă”. Din această rugăciune neîncetată si meditatie a dumnezeiescului nume al lui Iisus, inima lor se aprinde numai si numai spre dorul si iubirea de Dumnezeu, si-si întind si mintea spre contemplarea binelui dumnezeiesc, încât iesind din ei însisi uită si de mâncare si de băutură si de îmbrăcăminte si de orice altă trebuință a trupului, după cum si Marele Vasilie când petrecea în pustie, ne încredintea: „mintea care nu se împrăstie si nu o ia razna prin simturi spre lucruri omenesti se întoarce acasă si se ridică prin puterile sale ca să cugete la cele dumnezeiesti. ³i cu cât e mai pătrunsă si mai luminată de acea frumuseti, cu atâta își uită parcă de cele trecătoare si nu mai dă prea mult pe hrană, nici nu se îngrijorează de îmbrăcăminte, ci liberă de griji pământesti, își îndreaptă râvna întregă spre dobândirea bunătăților celor vesnice ...” (*Epistola a II-a*).

Ai văzut frate câte bunătăti aduce viata pustnicească? Ai văzut la ce înăltime ridică dumnezeiescul dor? Dacă, deci, râvnesti si tu bunătățile

vietii sihăstrestii, atunci iubeste această vietuire, alege-o dintre celelalte feluri de trai și părăsește lumea și pe cele din lume ca pe niste desertăciuni și stricăciuni, du-te în Sfântul Munte sau la Sinai sau în alt loc sfânt și fă-te monah. Căci prin retragerea ta sensibilă din lume, lumea s-a răstignit pentru tine. De acum trebuie să te lupți ca să te răstignesti însuti pentru lume. Iar această din urmă lucrare o împlinesti alungând din minte și din imaginație imaginile și chipurile lucrurilor lumii. Apoi dezrădăcinează din inima ta prejudecățile și legăturile și înclinațiile și dorințele lumii, prin întoarcerea minții și prin rugăciunea minții rostită neîncetat în inimă, fiindcă „îndoită este fapta Crucii”, după Sfântul Isaac, iar Sfântul Pavel scrie și el că prin cruce „lumea e răstignită pentru mine și eu pentru lume” (Gal. 6,14).

Dar ce urmărești, iubite, prin această faptă îndoită a Crucii? Nimic altceva decât să stingi din inimă orice dor și orice iubire pentru lume, și să aprinzi în loc dorul după Dumnezeu și iubirea prin care să te unesti cu Dumnezeu Cel iubit și încă din viața aceasta să fi fericit. ^ai cine te încredințează de aceasta? Dumnezeiescul Ioan Scărarul când scrie: „cei ce au atins această treaptă, deopotrivă cu cea a îngerilor, uită de multe ori de hrana trupească. Ba socotesc că nici nu o doresc pe aceasta. ^ai nu e de minune, dacă și dragostea potrivnică respinge de multe ori hrana. Socotesc că trupul acestor nestricăcioși nici nu se îmbolnăvește oricum. Căci s-a făcut nestricăcios, curățindu-se prin vâpaia neprihănirii, care a pus capăt celeilalte vâpăi, căci nici de mâncare socotesc că nu se apropie cu plăcere. Căci focul ceresc obișnuiește să hrănească sufletele acestora cum hrănește apa de sub pământ rădăcina plantei” (*Cuvântul XXX*, 10-11, FR 9, pp. 427-428).

La fel scrie despre acestea și Grigorie Teologul, în apărarea sa: „Eram îndrăgostit dintru început de singurătate cum nu știu să fi fost îndrăgostit vreodată vreunul din cei ce studiază arta oratorică! Iar în vremea primejdiilor mari și cumplite prin care am trecut, făgăduisem lui Dumnezeu să trăiesc în pustnicie. Nimic nu mi se pare atât de frumos ca viața pustnicească! Să-ți încui simțurile, să ajungi în afară de trup și de lume, să te adâncești în tine însuti, să nu te apropii de nimic din cele omenesti decât atât cât e de neapărată trebuință, să vorbești cu tine însuti și cu Dumnezeu, să trăiești mai presus de cele văzute, să porți în tine însuti totdeauna curate chipurile cele dumnezeiesti, să primești Lumină în locul luminii, lumina cea dumnezeiască în locul celei omenesti, să culegi prin

nădejde, chiar de pe acum, roadele veacului ce va să fie, să petreci împreună cu îngerii, să fi încă pe pământ dar să părăsești pământul, să fi urcat de Duhul sus în ceruri! Dacă cineva dintre voi a fost stăpânit de dragostea de sihăstrie stie ce spun”.

Pe cât stăruie omul în linistire și pustie, pe atât se curătește. De aceea a spus Marele Vasilie: „Linistea este începutul curățirii sufletului” (*Epistola a II-a*). ³¹Pe cât se curătește, pe atât Îl cunoaște pe Dumnezeu după cuvântul psalmistului: „Linistiti-vă și cunoașteți că Eu sunt Dumnezeu” (Ps. 45, 10). Dar pe cât cunoaște cineva pe Dumnezeu, pe atât însetează de El căci „după măsura cunoștinței, este și măsura dorinței”, zice Teodor al Edesei. ³²Pe cât însetează de Dumnezeu, cu atât mai mult și îl cunoaște pe El. ³³Pe așa se face un cerc nesfârșit din cunoaștere spre dorire și din dorire spre mai multă cunoaștere, și din mai multă cunoaștere spre mai multă dorire. Iar pe cât înaintează sufletul în această ciclicitate, pe atât mintea înțelege pe Cel mai presus de orice doriri, adică pe Dumnezeu.

De aceea ia aminte iubite, și dacă vrei să fii monah luptă să fii lumină între oamenii lumii și să le fii pildă bună ca văzând faptele tale cele bune, să nu hulească viața cea monahicească, ci mai vârtos să o laude și să se străduiască a o imita! Aceasta sfătuiește și dumnezeiescul Ioan al Scării: „lumina călugărilor sunt îngerii, iar lumina tuturor oamenilor petrecerea cea călugărească. Drept aceea să se nevoiască întru toate să fie pildă bună, nedând nici o sminteală întru nimic în cele ce le lucrează și le grăiesc, căci dacă lumina se face întuneric, întunericul – adică cei ce petrec în lume – cu cât mai mult se vor întuneca” (Mt. 7, 23) (*Cuvântul XXVI*, 23, FR 9, pp. 325-326). ³⁴Pe iarăși: „viața singuratică să fie trăită întru simțirea inimii, în fapte și gânduri și în mișcări. Iar de nu, nu este călugărească și deci, nici îngerească” (*ibidem*). Zice de asemenea și Sfântul Isaac: „Monahul trebuie să fie în toate purtările și faptele lui pildă folositoare celor ce-l văd, ca din multele lui virtuți, care trebuie să strălucească asemenea unor raze, văzute de vrăsmășii adevărului, acestia să mărturisească despre el că este pentru creștini o nădejde sigură și neclătinată de mântuire și acestia să alerge din toate părțile la el ca la un adăpost. Prin aceasta să se înalte cornul Bisericii împotriva vrăsmășilor ei și mulți să fie mișcați spre râvnirea virtuții lui. Căci vietuirea călugărească este mândria Bisericii” (*Cuvântul X*, FR 10, p. 71).

Traducere de Ierom. lect. drd. Agapie Corbu

NOTE, COMENTARIIL, VOCI ÎN ACTUALITATE

Emmanuel Koumbarelis

Care este viitorul pentru Syndesmos?

(Care este viitorul pentru Syndesmos, Federatia mondială a tineretului ortodox? Aceasta este întrebarea pe care a pus-o Emmanuel Koumbarelis, presedintele Adunării generale a Syndesmos, tinută la mănăstirea Noul-Valamo, Finlanda, iulie 1999, într-o scrisoare adresată în 14 februarie 2001, membrilor Comitetului executiv al Syndesmos, *n.tr.*)

Ce pot face tinerii de astăzi în slujba Bisericii Ortodoxe?

„Ce vom face, noi, ortodocsii, pentru a evita căderea în maladia noastră, adică în indiferenta unuia față de altul, indiferenta unei Bisericii ortodoxe față de alta? Ce pot face tinerii de astăzi în slujba Bisericii ortodoxe? Este suferinta noastră, speranta noastră - găsirea mijloacelor de cooperare eficientă în sânul Bisericilor noastre locale, pentru a le ajuta în lucrarea lor, pe lângă faptul că tineretul este cel care a stabilit contacte de frățietate între bisericile surori?” (Nikos Nissiotis, cofondator si vicepresedinte al Syndesmos).

A manifesta spiritul de unitate

„Misiunea este o consecință a unității. Pe scurt, dacă nu există decât un singur adevăr, trebuie să fim uniți prin credința noastră în acest adevăr. ^ai dacă nu există decât un singur adevăr, trebuie să-l facem cunoscut în jurul nostru și nu să-l conservăm în mod egoist pentru noi înșine. În ciuda tuturor acestor handicapuri, Biserica ortodoxă a dus întotdeauna o operă misionară și o face încă și în zilele noastre. Aceasta este ocazia pentru a sluji Biserica. Bineînțeles, inițiativa aparține Bisericii și revine întotdeauna Bisericii; dar în momentul de față, noi (adică Syndesmos, *n.tr.*) suntem unica structură panortodoxă care există în lume, noi suntem manifestarea spiritului de unitate, care este sursa oricărei misiuni. Noi nu avem doar alegerea, ci trebuie să și acționăm. Bisericile (misionare) au nevoie de ajutor material, dar (de asemenea de oameni devotați. Acești oameni nu vor fi doar teologi sau predicatori, ei pot să fie și medici, muncitori sau, foarte simplu, oameni devotați. Ce putem face pentru a alerga în sprijinul nevoilor fraților noștri?” (părintele John Meyendorff, Thessalonic, 1958).

A purta o mărturie vie a prezentei Domnului în lume (arhiepiscop Anastasie Yannoulatos, primat al Bisericii din Albania)

„Istoria diasporei [...] ne-a dat un trist tablou al divizărilor nationaliste, al luptelor politice, al distorsiunilor dreptului canonic. Normele care articulează corpul Bisericii adeseori fuseseră ignorate prin crearea jurisdicțiilor paralele pe același teritoriu, prin diviziunile cauzate de opiniile politice ale diverselor grupări.(...) Mărturisim că doar dumnezeiasca prezență a Duhului Sfânt, o minune permanentă ce exprimă fidelitatea lui Dumnezeu către Biserica Sa, a putut împiedica dezintegrarea Bisericii ortodoxe de-a lungul acestor ani grei; constatăm cu tristete că mulți tineri ortodocși se simt frustrați în mod profund de conflictele interne ce divizează Biserica din diaspora. [...] Obiectivul nostru final (trebuie) să fie elaborarea structurii canonice care va fi reflectarea, pe de o parte, a exigentelor fundamentale ale unei unități organice, pusă în lucrare la nivel local și, pe de altă parte, a diversității limbajelor și tradițiilor, diversitate ce nu vine să constrângă această unitate fundamentală” (extras din rezoluția adoptată

în urma unei consultatii a Syndesmos, Chambesy, Elvetia, 1967).

A fi donatori, nu consumatori

La sfârșitul anilor 1950 și la începutul anilor '60, Syndesmos s-a dedicat priorității de a acorda ajutorul său tinerilor Bisericilor misionare. La început, nici un membru al Syndesmos nu aparținea acestor Biserici. Dar nici unul dintre ei nu puneau întrebarea pe care mulți o pun azi: „Ce câștig dacă sunt membru?” Întrebarea pe care și-o puneau, prin cuvintele părintelui John Meyendorff, era: „Ce putem face pentru a satisface nevoile fratilor nostri?”

A fi slujitorii unei viziuni universale a Bisericii

(...) Fiecare știe că există diferențe între Bisericile teritoriale ortodoxe. Dacă participanții unei întâlniri a Syndesmos sau a unei alte reuniuni ale comitetului executiv al Syndesmos, nu fac decât să exprime poziția oficială a Bisericii lor locale, Syndesmos nu va putea exista. Membrii comitetului executiv nu mai sunt reprezentanții mișcărilor lor, a țărilor lor sau a Bisericilor lor locale. Singura lor ambiție trebuie să fie reprezentarea tuturor tinerilor ortodocși pe care îi cunosc din întreaga lume.

A deveni mărturii ale iubirii aproapelui

[...] Noi nu trebuie să pierdem niciodată din vedere că, dacă noi nu ne cunoaștem, nu ne respectăm și nu ne iubim unii pe alții în sânul comitetului executiv, Syndesmos nu va putea funcționa cum se vrea la nivel internațional. Syndesmos, comitetul lui executiv, membrii organizației, sunt mărturii ale iubirii aproapelui. Definiția spiritului în care trebuie să fim și să viețuim este spiritul de iubire, încredere, prietenie, sinceritate și inspirație.

A vorbi în mod liber despre problemele cu care se confruntă Biserica, astăzi

Situația Bisericii noastre de astăzi este din nou critică. Cred că Syndesmos ar trebui să facă ceva pentru a permite tinerilor de a se exprima într-o manieră clară și constructivă, nu mărginindu-se la scrierea unei noi scrisori concise și respectuoase episcopilor, ci recurgând la noi metode care vor permite o influență directă asupra evoluției comunităților locale.

As îndrăzni să afirm că este neapărat de a se vorbi despre următoarele teme:

a) *Unitatea panortodoxă*. Tensiunile dintre Bisericile ortodoxe nu fac decât să se agraveze. Schismele se multiplică în confuzia generală. Viața noastră spirituală și ecclesială este afectată de aceste fenomene, pe care nu le mai putem accepta. Trebuie deci, ca noi să luăm cuvântul, smerit, dar cu voce tare. Politica bisericească, jocul puterilor, ambiția de a face carieră în Biserică, sunt străine și contrare Trupului Bisericii și trebuie să fie eradicate. Trebuie să ne rugăm continuu lui Dumnezeu pentru a ne da unitate și smerenie.

b) *Criza teologiei contemporane*. (...) Teologia contemporană este în criză. Marii teologi ai anilor 1950 – 1970 au adus Bisericii surse uitate ale teologiei ortodoxe, au aplicat învățătura Părinților Bisericii problemelor contemporane ale vieții cotidiene și, în același timp, au reușit să rămână în contact direct cu poporul lui Dumnezeu, a comunica între ei. Astăzi, succesorii lor se arată mai puțin doritori de a asculta decât de a vorbi; nu par să acorde destul pret pe contactele interactive; „specialiști în teologie”, nu sunt întotdeauna ancorati în viața Bisericii.

c) *Neo-conservatorismul* și formarea de ghetouri rupte de lume. Mulți tineri care trăiesc în Biserică se rup de restul tineretului, fenomen foarte prezent în Bisericile țărilor zise „de tradiție ortodoxă”. Utilizăm pretutindeni o terminologie, pe care chiar societățile „tradițional creștine” nu o mai înțeleg. Noi trăim în mijlocul protejatilor, frecventăm persoane ale căror opinii sunt identice cu ale noastre și-i considerăm pe alții cu indiferență ca străini, în loc de a ne ruga pentru ei ziua și noaptea.

Lumea are nevoie de iubire, speranță și bucurie. Să ne rugăm

pentru ca Syndesmos să continue să mărturisească Învierea Domnului nostru în lume.

Traducere din publicatia
Service Orthodoxe du Presse, martie 2001,
de Narcis Terchet

Se poate justifica notiunea de "Biserică națională" din perspectiva Bisericii Ortodoxe?*

Organizat recent la Paris, primul colochiu ecumenic de drept canonic, organizat de Facultatea de drept canonic a Institutului catolic din Paris și Facultatea de drept Jean-Monnet a Universității Paris-XI, pe tema „notiunii de ‘Biserică națională’ în Europa”, pare să arate că creștinismul occidental tinde să îmbrățișeze acest concept, pe care-l atribuie cu plăcere Bisericii ortodoxe. Această tendință poate să apară ca o nouă ascensiune a naționalismului, atât în Europa de Est cât și în Occident. Or, dacă ne aplecăm mai mult asupra problemei, ne putem întreba dacă această notiune de „Biserică națională” este proprie Ortodoxiei sau, dimpotrivă, este vorba de un concept venit din altă parte. De unde și întrebarea de a ști dacă notiunea de „Biserică națională” poate avea justificare din perspectiva ecclesiologiei ortodoxe.

Conceptul de națiune în antichitatea creștină

În intervenția sa, profesorul Brigitte Basdevant – Gaudement, de la Paris-XI, a arătat că acest concept de „Biserică națională” este o notiune recentă, folosită uneori de istorici pentru a vorbi de Bisericile vechi. Asadar, această notiune nu se întâlnește nici în antichitatea creștină, nici în Evul Mediu.

Trebuie notat că termenul grecesc *ethnos* și corespondentul său latin *gens*, care sunt traduse prin „națiune”, pot să însemne o națiune, un popor, o familie sau o mulțime născută din aceeași sursă. În Noul Testament, spre exemplu, atunci când Hristos poruncește ucenicilor Săi de a boteza „toate

***Fragmente din reflecțiile părintelui Job Getcha, asistent la Institutul de Teologie Ortodoxă „Saint-Serge”, în cadrul primului colochiu ecumenic de drept canonic, Paris, Institutul Catolic, 6-7 decembrie 2000**

natiunile” (Matei 28,19), termenul este folosit pentru a desemna pe toti cei care nu sunt iudei (circumscrisi) si care nu sunt încă creștini (botezati). Sfântul Pavel vorbește de „Bisericiile natiunilor” (neamurilor, *n.tr.*, Romani 16,4), pentru a desemna pe creștinii convertiti din lumea păgână si stabiliți în diverse orase si provincii ale Imperiului roman, prin opozitie cu credinciosii proveniti din iudaism.

(...) În epoca Sinoadelor Ecumenice, notiunea de „Biserici nationale” este absentă, întrucât vedem că se întărește din ce în ce mai mult notiunea de Biserici teritoriale, proprie primelor secole creștine. Această notiune prinde deja rădăcini în sistemul mitropolitan (Niceea, 325), care se bazează pe principiul unei autonomii locale (adică principiul după care fiecare eparhie este condusă de episcopul său), încadrată de un sinod regional (sau sinod mitropolitan, prezidat de mitropolitul său). (După Sinodul IV Ecumenic, Calcedon, 451, se schitează sistemul pentarhiei, *n.tr.*)

(*Acest sistem, al pentarhiei*) este chiar sistemul pe care-l va recomanda împăratul Justinian, unei epoci cunoscute pentru a sa „simfonie bizantină”, adică pentru armonia dintre puterea Bisericii si puterea Statului, unde notiunea de „Biserici nationale” nu apare deloc. Pentarhia apărea ca un sistem si nu ca o institutie, fondată pe principiul „Bisericilor teritoriale” si nu pe conceptul de „Biserici nationale”. Acest sistem arată dorinta constantă a Bisericii de a-si păstra si manifesta sinodalitatea în administratia ei.

Germenul de idee "natională" în Europa, în epoca Reformei

De la începutul secolului al XVI-lea, adjectivul „national” începe a fi folosit în Europa, într-o epocă în care apăreau suveranitățile forte care doreau să exercite puterea si asupra Bisericii. Este epoca Reformei în Europa, începută de Martin Luther în 1517. Este de asemenea, epoca în care apăreau trei mișcări majore si care vor purta în ele germenele conceptului de „Biserică natională”.

Mai întâi *anglicanismul*, care naste ruptura dintre regele Henric al VIII-lea al Angliei si Roma în 1533, cauzată de refuzul Romei de a da

regelui o autorizatie canonică în privinta unui divort regal. După ce făcuse ca Parlamentul să voteze o lege prin care detasa clerul de jurisdicția romană, Henric al VIII-lea va exagera de clericalismul său, când va fixa jurământul în acești termeni: „Noi recunoaștem că Majestatea Sa este singurul protector și învățătorul suprem și că, atât cât legea lui Hristos permite, Ea este seful suprem al Bisericii engleze și al clerului ei”. Biserica Angliei apare astfel ca gemenele unei prime „Biserici naționale”, cu capul ei – regele (regina Angliei).

În sânul catolicismului german în aceeași epocă, Nicolas de Hontheim, co-adjutant al arhiepiscopului de Treves, sub pseudonimul Justinus Febronius, lansează miscarea *jozefistă*. Această miscare își trage originile din „Punctuația” de la Ems, din 1786, document redactat de trei arhiepiscopi și de printul – episcop de Salzbourg, cu ocazia creării unei nuntiatuiri apostolice la Munchen. Episcopii tin să apere drepturile lor în fața „pretentiilor” papei și revendică o independență totală.

Chiar în aceeași epocă, în Franta, apărea *galicanismul* care dorea să exercite o putere asupra Bisericii franceze și de a avea o autonomie în raport cu Vaticanul. În această epocă, „magistratii nu încetează de a visa pe fondul unei Biserici naționale, fondate pe doctrina conciliaristă și unde jurisdicția laică să se substituie autorității puterii spirituale”. Pretutindeni în textele din acea epocă, termenul de „Biserică galicană” este calificat de către istoricii contemporani ca „Biserică națională”.

Revoluția franceză și naționalismele secolelor XIX și XX

Revoluția franceză din 1789 va marca o nouă etapă în elaborarea conceptului de „Biserică națională”. „Pregătită de filosofia Luminilor și mult mai îndepărtat, de Reforma protestantă, Revoluția franceză vrea să transforme în întregime nu numai Franta ci întreaga Europă, înțelegând prin aceasta și țările ortodoxe.” (Arhimandrit Placide Deseille, „Voi totți sunteți în Hristos: poporul lui Dumnezeu în Imperiu și printre națiuni”, în *Natiunile în Biserică*, Paris, 1989, p.16).

După aceasta, Europa a cunoscut de-a lungul secolelor XIX și XX mai multe miscări naționaliste, având ca principiu că fiecare comunitate națională trebuie să formeze propriul Stat. Astfel, se formează Biserici

având ca nume chiar acela al Statului național. Nu este deci surprinzător de a se vedea înmultite în sânul Bisericii ortodoxe, numeroase Biserici „autocefale”, îmbrăcând deodată un caracter „național”: Biserica Greciei (1850), Biserica Serbiei (1879), Biserica română (1885), Biserica Poloniei (1924), Biserica albaneză (1937), Biserica bulgară (1945), Biserica Georgiei (1990), Biserica Cehiei și Slovaciei (1998).

Venit din Europa de Vest, acest naționalism religios a lovit Orientul creștin, și a creat o problemă bine cunoscută ortodocșilor, aceea a „etnofiletismului” (sau „filetism religios”). Acest concept aplică principiul naționalismelor domeniului bisericesc pe punctul de a confunda Biserica cu națiunea. Apare astfel ideea de a forma o Biserică locală nu pe principiul teritorial ci pe cel național sau lingvistic.

„Biserică națională” și autocefală

Arhimandritul Grigorios Papatomas a subliniat că trebuie să se distingă conceptele de „Biserică națională” și „autocefală”. Dacă Biserica „autocefală” poate să se suprapună unei „Biserici naționale”, principiul de autocefalie transcede notiunea de „Biserică națională” fiindcă aceasta presupune comuniunea (koinonia) Bisericilor locale.

Principiul de autocefalie este vechi. El se bazează pe canonul 8 al Sinodului III Ecumenic (Efes, 381), care proclamă autocefalia Bisericii Ciprului: „[...] conducătorii sfintei Biserici a Ciprului, vor rămâne fără a fi influențați, nici expuși violentei dacă, observând canoanele Sfinților Părinți, ei procedează potrivit vechiului obicei la alegerea episcopilor”. Astfel, autocefalia apare ca dreptul unei Biserici a unei regiuni sau teritoriu bine determinat de a alege ea însăși (auto) capul său sau seful său (kephale), în comună (koinonia) cu alte Biserici locale, „observând canoanele Sfinților Părinți”.

Această notiune veche de autocefalie este de multe ori confundată cu conceptul de „Biserică națională”, împrumutat din Occident și care a avut un mare succes în Orient într-o epocă în care ortodocșii se găseau sub jugul otoman. Într-un context de aservire și ocupație, ideea că fiecare națiune a putut avea Statul său propriu și Biserica sa proprie apărea ca o eliberare.

Concluzii

1. Conceptul de națiune, așa cum este privit astăzi, este un concept relativ nou, care-și trage originea din naționalismele secolelor XIX și XX, influențate de Revoluția franceză. Acest concept este diferit de noțiunea de *ethnos* sau *gens*, prezentă în Sfânta Scriptură și care se aplică popoarelor non-iudee, la fel ca noțiunea de națiune, prezentă în canoane, care desemnează locuitorii unui teritoriu sau a unei regiuni precise.

2. Conceptul de „Biserică națională” începe să apară în Occident în epoca Reformei, în care Statele doreau să exercite o putere asupra Bisericii Romei.

3. Conceptul de „Biserică națională” nu apare în Tradiția canonică a Bisericii, deci nu este justificată în sânul ecclesilogiei ortodoxe.

4. „Biserica autocefală” trebuie să fie înțeleasă ca „Biserică teritorială”.

Folosind terminologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, „putem spune că fiecare popor ortodox diferă de altul prin *toposul* propriu, modul personal de a fi, dar că toate au același *logos*, au aceleași caractere esențiale, aceleași „definiție”, chiar și în plan cultural” (Arhimandrit Placide Deseille, *op.cit.*, p.18).

**Traducere din suplimentul revistei
Service Orthodoxe du Presse, februarie 2001,
de Narcis Terchet**

DIN LUMEA CREȘTINĂ

România – Biserica Ortodoxă inaugurează un spital

De curând, Mitropolia ortodoxă română din Iasi a deschis un spital, în mod exclusiv, primul centru medical de această dimensiune, patronat de Biserică. Inițiativa existentei unui astfel de asezământ medical aparține mitropolitului Daniel Ciobotea, care a lansat acest proiect în octombrie 1998. La acea vreme, statul român a oferit eparhiei din Iasi o clădire neterminată precum și un anumit sprijin material, cu clauza de a termina respectiva construcție într-un timp cât mai scurt și a găzdui acolo un spital funcțional. Datorită mobilizării responsabililor eparhiei ca și a altor sprijinitori, arhitecți, ingineri și medici, lucrările au fost terminate într-un timp relativ scurt. Unii sponsori din România și străinătate au donat banii necesari achiziționării de aparatură medicală. „Spitalul pentru diagnostic și tratament ‘Providenta’ ” nu se dorește a fi un concurent al spitalelor publice de stat ci o instituție care consideră ca funcțiune a ei fundamentală – ajutorarea celor mai săraci dintre săraci.

(*Glaube in der zweiten Welt* = G2W, nr.3/2001)

Rusia – un bun episcop a trecut la cele vesnice

La 20 octombrie 2000, episcopul Serghie Sokolow de Nowosibirsk și Berdsk un ierarh al Patriarhiei Moscovei, energic și deschis celorlalte confesiuni, a murit în urma unui infarct de cord. Episcopul Serghie Sokolow s-a născut la 14 iulie 1951 în Moscova, ca fiu al unei vechi familii preotesti; și alți doi frați ai săi au devenit preoți. După serviciul militar, Serafim Sokolow s-a pus în slujba Bisericii. În 1973 a devenit ipodiacon în biserica „Epifania”, care a fost și catedrala Patriarhiei rusești până în anii '90. Patriarhul a obținut pentru el o aprobare de studii din partea „Consiliului pentru chestiuni religioase”. În 1973 a început studiul teologic la Seminarul duhovnicesc moscovit în așa numitul pe atunci Sagorsk, (astăzi Sergiew

Possad), continuându-l apoi în cadrul Academiei duhovnicești de acolo, încheindu-l în anul 1980 cu o disertație. A activat mai departe ca asistent la Academie și ca profesor pentru Vechiul Testament la Seminarul duhovnicesc. În 1976, în timpul studiului său, a intrat ca novice în mănăstirea „Sfânta Treime”, unde a primit numele de Serghie. La scurt timp după aceea, patriarhul Pimen l-a hirotonit diacon. ^aaptesprezece ani a fost în imediată apropiere a patriarhului Pimen, pe care l-a slujit până la moartea sa, în anul 1990. Abia în anul 1989 a fost hirotonit preot, și în același timp ridicat la rangul de egumen. În 1990 a fost ridicat la treapta de arhimandrit și inspector al Academiei Duhovnicești. În anul 1995, a fost hirotonit episcop.

Episcopul Serghie a preluat moștenirea episcopului Tihon Jemeljanov. În opoziție cu acesta, noul episcop a fost un păstor exemplar - modest și smerit, care a considerat că prima lui misiune este slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor. A fost un prieten bine intenționat și un partener de discuții al ne-ortodocșilor. În perioada sa de păstorire de aproape cinci ani, episcopul Serghie a realizat lucruri extraordinare: a înființat noi parohii și cinci mănăstiri; seminarul teologic ortodox din Nowosibirsk, unde episcopul a rostit prelegeri până la sfârșitul vieții sale s-a consolidat. Datorită inițiativelor sale, comunitățile eparhiei au desfășurat o intensă activitate diaconică și caritativă.

A condus cu multă discreție adunările eparhiale anuale; în situațiile de conflict s-a arătat a fi un om al echilibrului. Preoți și laici „rosii-marș” l-au atacat datorită deschiderii sale față de ne-ortodocși, mai ales față de catolici, dar și datorită atitudinii sale liberale în chestiuni ortodoxe interne. Spre deosebire de episcop, acești „rosii – marș” au aderat la Biserica abia după „Perestroika”; pentru ei, Biserica a fost și este în primul rând, o arenă a ambițiilor personale și politice. Episcopul Serghie a răbdat stoic, batjocurile lor publice, și în loc să se angajeze cu aceștia în discuții contradictorii fără efect, a îndemnat comunitățile la activitate caritativă. De câte ori i-a fost în putință, a slujit Sfânta Liturghie în spitale, penitenciare și unități militare.

Ca și cum ar fi presimțit că va muri, a lăsat scris în mai 2000 un testament, în care se lasă în mâna Domnului. Testamentul se încheie cu rândurile următoare: „Îi rog pe toți să mă ierte; rugați-vă pentru mine. Gândiți-vă că moartea nu este o tragedie. Ea a fost învinsă de Domnul și Mântuitorul nostru! Credeti în fiecare din cuvintele Sale. Pentru noi toți există trecerea (Pas-cha) vesnică și fericită. Hristos a înviat! Adevărat a

înviat”. (G2W, nr.3/2001)

Rusia – biserică pentru surdo-muți

Biserica cu hramul icoanei Maici Domnului din Tichwin, din mănăstirea Simonow din Moscova este singura biserică ortodoxă din Rusia, și probabil din tot spațiul ortodox, unde slujbele liturgice sunt celebrate prin mimică și gesticulație pentru surdo-muți. Înainte de revoluția din 1917, slujbele pentru surdo-muți au constituit o realitate certă (la acea vreme, rușii au avut contribuții esențiale la dezvoltarea acestei limbi). Comunitatea bisericească actuală de surdo-muți din Moscova există de zece ani și este găzduită în mănăstirea Simonow. Până în anul 1995 nu au avut biserică. Biserica mănăstirii, puternic afectată de boșevici, refăcută în ultimii ani, le servește ca loc de rugăciune. În prezent comunitatea surdo-mutilor numără mai mult de 200 de persoane. Sunt asistați de doi preoți: Pjotr Kolomijzew (arhitect) și Andrej Gorjatschew (chirurg). Ambii preoți nu sunt surdo-muți, dar stăpânesc perfect limbajul pentru credincioșii lor. Biserica este luminoasă, deoarece Liturghia și slujbele pentru surdo-muți trebuie transmise optic și foarte perceptibil. Preotul cântă ecteniile în limba credincioșilor cu fața către ei. Celelalte părți ale Liturghiei ca și cântarea corului sunt traduse de alți trei traducători în această limbă, mulți surdo-muți repetând cu mâinile lor cântarea corului. În afară de cei ce nu aud și nu vorbesc, vin în biserică și surdo-muți care sunt și orbi. Fiecare dintre acestia are lângă el, ca traducător, un surdo-mut care vede și care transmite cele săvârșite în biserică, celui care nu vede, prin atingerea mâinilor acestuia. Liturghia durează în total, trei până la patru ore, deoarece, fiecare cuvânt trebuie articulat și tradus tare și clar. În afară de aceasta, toate lecturile din Sfânta Scriptură sunt imediat comentate și explicate, pentru o mai bună înțelegere a acestora. Spovedaniile se desfășoară în spatele unui paravan, pentru ca nimeni să nu vadă ceea ce „spune” celălalt.

În revista „Iswestija”, preotul Pjotr Kolomejew a afirmat în acest sens, următoarele: „În momentul în care am început aceste slujbe, am întâmpinat probleme mari în a găsi gesturile adecvate. Numeroși termeni bisericești nu există pur și simplu în limba surdo-mutilor, și de aceea am căutat aceste cuvinte în dicționarele altor confesiuni, în dicționare vechi,

sau le-am înlocuit cu alte notiuni. Limba surdo-mutilor este altfel structurată și ceea ce pentru noi sună frumos și imaginativ, este recepționat în alt mod de aceștia. ... în Biserică nu există nici un surd, și nici nu trebuie să existe, deoarece noi toți îl auzim pe Dumnezeu cu inima. Cel mai important lucru este să nu fim surzi cu inima față de cuvântul lui Dumnezeu.”

Foarte mulți surdo-muti au trecut la bapști, datorită faptului că slujbele au fost mult mai ușor de tradus și ceva mai ușor de înțeles. De asemenea, slujbe bisericești în limba surdo-mutilor există și la catolici, la o biserică neoprotestantă coreeană și la martorii lui Iehova. De foarte scurt timp, și ortodocșii care nu aud, pot studia teologia în cadrul Institutului teologic ortodox Tihon. În pofida unicității ei, comunitatea bisericească este foarte săracă; membrii ei sunt invalizi, având de regulă, pensii foarte mici. (G2W, nr.3/2001)

Bielorusia – Biserica catolică cere iertare pentru greselile din timpul regimului totalitar

La sfârșitul anului trecut, Biserica catolică din Bielorusia a recunoscut greselile și slăbiciunile din timpul regimului totalitarist, cerând iertare pentru acestea. Catolicii ar fi conlucrat chiar și cu nazistii în timpul ocupației germane, de asemenea, în timpul regimului stalinist au contribuit la omorârea, arestarea sau exilarea în Siberia a unor oameni nevinovați – se scrie într-o declarație apărută la sfârșitul săptămânii de 27/28 decembrie 2000, semnată de șase episcopi catolici. În același timp, Biserica catolică iartă pe cei care au distrus biserici, au persecutat creștini și au căutat să elimine credința din sufletele oamenilor.

În declarația lor, episcopii catolici regretă faptul că nici până în prezent nu s-a ajuns la o împăcare cu Biserica majoritară a ortodocșilor. Dezbinarea creștinilor a ajutat și pe conducătorii comunisti să exploateze populația. Declarația a fost semnată de cardinalul Kazimierz Swiatek de Minsk, care el însuși a fost condamnat la moarte, de sovietici, în anul 1939 și care a petrecut ulterior mai mult de zece ani în lagărele de pedeapsă din Siberia. (G2W, nr.3/2001)

Paris: întâlnire de lucru între mitropolitul Chiril de Smolensk și arhiepiscopul Serghie

În timpul sederii sale la Paris (10-12 februarie), cu ocazia manifestărilor organizate pentru comemorarea celor 70 de ani de la înființarea parohiei rusești „Sfinții Trei Ierarhi” mitropolitul Chiril de Smolensk, responsabil al departamentului de relații externe al Patriarhiei Moscovei, s-a întâlnit cu arhiepiscopul parohiilor rusești din Europa occidentală aflate sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice, la sediul celui din urmă, de lângă catedrala Saint-Alexandre-de-la-Neva. Au avut loc întâlniri de lucru cu arhiepiscopul Serghie, cu episcopii Paul și Mihail și cu clerul și laicii consiliului arhiepiscopiei. Mitropolitul Chiril a fost însoțit de episcopul Innocent, care conduce eparhia Patriarhiei Moscovei pentru Franța, Elveția, Italia și Spania. În cursul acestei întâlniri „s-a decis crearea unei comisii bilaterale care va studia problema împăcării și a colaborării dintre Patriarhia Moscovei și arhiepiscopie”, indică comunicatul de presă, difuzat pe 17 februarie de către departamentul relațiilor externe al Patriarhiei Moscovei. Mitropolitul Chiril a mai fost în catedrala Saint-Alexandre-de-la-Neva în mai 1995 (SOP 200.16), anul în care contactele oficiale între arhiepiscopie și Patriarhie fuseseră restabilite în urma pelerinajului arhiepiscopului Serghie la Moscova (SOP 199.11).

Potrivit surselor în general bine informate, mitropolitul Chiril s-a străduit în cursul acestei noi întâlniri de a risipi neclaritățile ivite în urma schimbării jurisdicției parohiei ortodoxe rusești Sfântul Nicolae, la Roma, în luna octombrie a anului trecut. Această parohie care de mai bine de zece ani aparținea arhiepiscopiei, a fost trecută sub jurisdicția Patriarhiei Moscovei. Potrivit aceluși sursă, în timpul acestei reuniuni, mitropolitul Chiril a regretat modul istoric al rupturii survenite în 1931 între arhiepiscopie, condusă pe atunci de Evloghie Gheorghievskii, și Moscova. El a recunoscut că a fost vorba de o „eroare de apreciere”.

Fondată în 1921 pentru nevoile spirituale ale emigranților, arhiepiscopia parohiilor ortodoxe de origine rusească din Europa occidentală, al cărei sediu este la Paris din 1922, a fost constrânsă de a se separa de Patriarhia Moscovei în 1931 în urma prezervării libertății de acțiune și, mai ales, a puterii de a mărturisi situația tragică a Bisericii rusești. Astfel, s-a mutat sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice, unde a obținut statutul de „exarhat

provizoriu pentru parohiile rusești din Europa occidentală”. Separarea se prelungeste până la sfârșitul celui de-al doilea Război Mondial, când mitropolitul Serghie a decis restabilirea comuniunii cu Patriarhia Moscovei. Dar moartea sa survenită în 1946, pune pauză acestor lucruri, datorită unei majorități a clerului și credincioșilor diocezei sale care nu aprobaseră și nu acceptaseră sancțiunea patriarhului ecumenic, în mod contrar afirmațiilor responsabililor Patriarhiei Moscovei ai vremii. Evenimentele istorice survenite în acești ultimi ani și evoluția mentalităților care le însoțesc, au făcut posibilă o oarecare normalizare a relațiilor dintre Patriarhia Moscovei și entitatea dependentă de Constantinopol, chiar dacă, în ochii celor mai mulți observatori, însesi faptele par a arăta că este încă prea devreme pentru a da o descriere comună justă și obiectivă a istoriei.

(Service orthodoxe du presse = SOP, martie 2001)

Potsdam: Reuniunea anuală a sesiunii plenare a Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor

Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB) s-a reunit în sesiune plenară anuală, între 29 ianuarie-6 februarie 2001, la Potsdam (Germania). Această reuniune, la care au participat peste 150 de persoane, reprezentând Bisericile anglicane, protestante și ortodoxe ale CEB, a prezentat stadiul lucrărilor Comisiei speciale de dialog a Bisericilor ortodoxe ale CEB, a cărei constituire s-a decis în urma ultimei întruniri generale a CEB, ținută la Harare (Zimbabwe), în decembrie 1998 (SOP 234.3). Comisia care a organizat deja, două sesiuni plenare, la Morges (Elveția), în decembrie 1999 (SOP 244.3) și la Cairo (Egipt), în octombrie 2000 (SOP 253.3), va da raportul final în 2002. Comitetul central a examinat programul deceniului 2001-2010, care are ca temă „Învingând violența” și apoi s-a oprit asupra mondializării economice și a consecințelor ei pentru țările cele mai sărace. O sedință a fost, de asemenea, consacrată „mostenirii războiului rece” pentru Bisericile continentului european și tentativelor de reconciliere duse în Balcani. Este pentru prima dată când CEB, al cărui sediu este la Geneva, își ține sedința în Germania reunită, unde are numeroase Biserici membre. A fost acceptat principiul ca una din viitoarele sesiuni ale Comitetului central să se

organizeze într-o țară ortodoxă.

Interesantă a fost intervenția arhiepiscopului de Tirana, Anastasie, care s-a adresat celor două părți care alcătuiesc CEB, ortodoxe și protestante. El este de acord cu o restructurare a CEB, dar care să aibă în vedere și Bisericele ortodoxe, spunând că „vocea profetică a Bibliei nu este rezultatul votului majorității, ci a operei Duhului Sfânt”. Referindu-se la ortodocși, Anastasie a declarat: „într-o lume în care două treimi din populație nu au legături cu creștinismul, noi nu ne putem replea într-un turn de fildeș”.

În finalul sesiunii, părintele George Tssetsis (Patriarhia Ecu/menică), a luat cuvântul pentru a sublinia că „problemele” care există în sânul CEB nu sunt între ortodocși și protestanți, ci între „conservatorii” și „liberalii” din sânul propriilor familii confesionale. Prin adoptarea „modului de a lua decizia prin consens” în locul votului majorității, spune același, CEB va deveni o veritabilă expresie a „vocii profetice” a tuturor celor 342 de Biserici – membre și nu a unei simple majorități de voci.

(SOP, martie 2001)

Kiev: clericii și laicii ucraineni adresează o petiție patriarhului ecumenic

La inițiativa Uniunii fraternității ortodoxe din Ucraina, o petiție care urmează să fie adresată patriarhului ecumenic Bartolomeu I, a reunit mai mult de o sută de semnături ale clericilor și laicilor ucraineni, la începutul lunii februarie 2001. În acest text, se cere patriarhului ecumenic de a-și amâna vizita, pe care intenționează să o efectueze la Kiev în primăvara acestui an la invitația guvernului ucrainean. „Ortodocșii din Ucraina vor fi foarte bucuroși de a vă vedea la Kiev, de a se ruga cu Prea Fericirea Voastră, în bisericile lor și de a primi binecuvântarea Prea Fericirii Voastre, dar aceasta va fi imposibil dacă vizita Prea Fericirii Voastre are loc fără

consultarea Bisericii ortodoxe canonice din Ucraina, ci numai cu aceea a autorității politice, care susține grupări schismatice”, stă scris printre altele. Deja în iulie trecut, o adunare plenară a episcopatului Bisericii ortodoxe din Ucraina, care dispune de un statut de autonomie în sânul Patriarhiei Moscovei, reunită la Kiev sub presedinția primatului ei, mitropolitul Vladimir, adresase o scrisoare patriarhului Bartolomeu I pentru a-l atentiona asupra consecințelor care ar putea exista în urma intervenției lui în criza care divizează mai mult de 10 ani ortodoxia ucraineană.

Ortodocsii din Ucraina sunt divizați după începutul anilor '90 în Biserica autonomă a Ucrainei, care rămâne sub jurisdicția canonică a Patriarhiei Moscovei și este singura în comuniune cu alte Biserici ortodoxe teritoriale, și două entități dizidente: cea a „Patriarhiei de Kiev”, condus de fostul mitropolit Filaret (Denisenko) și „Biserica autocefală ucraineană”, al cărei primat este astăzi mort. Biserica autonomă, care are ca și cap pe mitropolitul Vladimir de Kiev, este majoritară în întreaga țară, în timp ce ea are mai mult de 8500 de parohii, celelalte două au 3000 și respectiv 1000, potrivit surselor oficiale.

(SOP, martie 2001)

Traducere de Narcis Terchet

RECENZII

Teodor Baconsky, *Ispita binelui, Eseuri despre urbanitatea credinței*, Editura Anastasia, 1999, București, 313 pagini

Teodor Baconsky, prin cugetul adunat în scrisul său și îmbiat spațiului eclesial și peisajului cultural contemporan, ca și prin „slujirea” de ambasador pe lângă Sfântul Scaun de la Vatican, se impune fără îndoială ca „reper” provocator-mustrător la adresa diletantismului semidiocot „parohial” (rustic) al majorității clericilor ortodocși de la noi, și „reper” provocator-odihnitor pentru neostoitul om de cultură contemporan ce caută „curtile Domnului”. „*Râsul patriarhilor (o antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană)*” (1996) și „*Jacob și îngerul (45 de ipostaze ale faptului religios)*” (1996) îl înscriau pe autor în dimensiunea celor fără de care mesajul Bisericii către lumea contemporană românească risca să rămână cantonat în sărăcia improvizatiei ce afirmă găunosenia suficienței de sine și a nepăsării și ignorării celuilalt în virtutea apartenenței „triumfale” la drept-măritoarea credință.

„*Ispita binelui - Eseuri despre urbanitatea credinței*”, publicată în 1999, la Editura Anastasia, 313, pagini, reprezintă nu doar o sumă de eseuri publicate de Teodor Baconsky între 1996-1999, ci, mai ales, pertinente abordări, dintr-o *firească-patristică* constiență eclesială (întru care tradiția și problematica veacului au găsit limbajul comun) ale dialogurilor și frământărilor socio-culturale spre care Biserica Ortodoxă Română este chemată să se problematizeze azi.

Titlul volumului, „*Ispita binelui*”, un argument, motivație - pentru cuprinsul deosebit de complex al cărții (complex ca și nesfârșitele valente și chipuri ale ispitei), este o „aluzie critică” (p. 7), dar nu vanitoasă, la adresa intelectualilor, cărora mesajul cărții le propune sesizarea binelui (fie politic, fie social, fie etic) ca normalitate ce trebuie asumată responsabil

si care nu banalizează răul până a-l socoti firesc.

Subtitlul, „*Eseuri despre urbanitatea credintei*”, avertizează asupra intentiei de a trezi, cu toată cuviinta si smerenia, organismul Bisericii din inertia unei somnolente de care nu duce lipsă în toată structura sa si care este pricina „pierderii” reprezentantilor eclesiei într-o atitudine timidă si stearsă când e vorba de dialog cu lumea si cultura urbanistică.

Cartea e structurată sub auspiciile a cinci titluri (*Schite religioase, Recursul etic, Vaticana, Nume proprii si Fărâme antropologice*), a căror tematică se întrepătrunde, exprimând în toate excursuri dintr-o perspectivă a unui „fii al Bisericii Ortodoxe si subiect al unei postmodernități stimulante” (p. 8). Fiind vorba de 35 de eseuri, fiecare cu preocuparea sa, e greu de subliniat si de surprins toate problemele ce sunt atinse în dezbaterea autorului. Ne vom mărgini la prezentarea a două teme, alese cu gândul de a stârni provocator lectura întregului volum, îndeosebi din partea studentilor teologi.

„Crisa vocatiilor” (p. 65-72) este o temă aparținând capitolului „*Schite religioase*”. Absolvent al învățământului teologic ortodox si prezent în lumea clericală catolică în calitate de ambasador din 1997 pe lângă Sfântul Scaun, Teodor Baconsky pune *dinlăuntru* această severă problemă ce confruntă Biserica romană si cea ortodoxă.

Roma pontificală încearcă o „eminentă prestatie” față de provocările unei Europe desacralizante, ce exaltă o politică păgână bazată pe „cultul antropocentric al fortei”, pe „progresismul social” si pe „neopozitivismul stiintific”, ce propune „politeismul valorilor”, privatizarea celor zece porunci”, „individualismul hedonist”, „revolutia în materie de etică sexuală”, sentimentalism religios de tip asiatic. Toate acestea dau imaginea unui Occident „postcrestin” (similar cu Vechiul Imperiu Roman), în care divinitățile si valorile etice sunt cinstite nediferentiat, fiecare găsindu-si deplina egalitate si justificare în *noul pantheon*. Totul e relativ, iar interpretarea tine de „codul” pentru care optezi fie în lectură, fie în comportament. „Cine trăieste într-o astfel de atmosferă dispersată nu mai are cum să-si asume o viziune unitară asupra vietii.” (p. 69).

Iată spatiul de realitate luat în calcul de Pontificatul roman în „Congresul european referitor la vocatiile sacerdotale si viata consacrată” (1998), spatiu care a generat o acută criză de vocatii preotesti în Biserica Romano-Catolică. Tinerii europeni de azi, „răniți de bunăstare”, sunt incapabili să descifreze semnificatia ultimă a existentei - care la nivel

persoal apare indiferentă și plată. Realizarea insului se rezumă doar la o profesiune economic rentabilă, la o mulțumire sentimentală și iluzia de a fi liber. Mentalitatea de acest tip inhibă simțul misterului și dorul spre transcendentă, „zămislind o veritabilă cultură antivocațională” (p. 69). Tânărul devine un nomad impenitent ce se mișcă pe suprafața geografică a planetei fără a înțelege *încotro* merge și neputând să depășească dezorientarea decât prin paradoxala supralicitare a unor noi dorințe (p. 69-70). Cu interiorul slăbănogit, trăind doar în dependentă față de mediul cotidian și solicitările propriilor simțuri, pe fondul unei acute revendicări a autonomiei personale, tânărul european cantonează în statura omului fără vocație. De aici criza severă a vocațiilor sacerdotale în Biserica română. Congresul amintit nu se rezumă la analiza critică a determinărilor „obiective” ce au dus la lipsa de aspiranți în teologie. Documentul elaborat „cuprinde un semnal profetic iubitor și optimist - strigăt în vastul pustiu al lumii, dar și premisă a unei culturi vocaționale de care va atârna noua evanghelizare a Europei”. (p. 70)

Nici Biserica Ortodoxă Română nu stă mai bine. Stă doar altfel! Criza vocațiilor sacerdotale la noi se regăsește nu în criza de număr a aspiranților, ci *tocmai în inflația* vocațiilor sacerdotale. „O inflație care nu privește numărul efectiv al celor chemați, ci, mai degrabă, modesta lor calitate, mascată printr-un zel nelipsit de motivații profane” (p. 71). Dacă Romano-Catolicii n-au „secerători” dornici să-și asume celibatul și renunțările specifice, societatea noastră ortodoxă (românească, cel puțin) este invadată de omniprezența clericală - până la penibil dar, în același timp, discursul eclesial este slab vizibil. „Înghesuiala candidaților la preotie rămâne neconcludentă, atâta vreme cât mesajul Bisericii către societate se mărginește la redactarea unor comunicate defensive sau la difuzarea pastoralelor de Crăciun și de Sf. Paști. Degeaba se vor elibera *mii* de diplome, dacă aceia care ne pot îngenunchea prin sacrificiul și exemplaritatea lor se numără cel mult *cu zecile*.” (p. 71) Suntem în situația apariției unui corp sacerdotal lipsit de spirit, în care impostura e la ea acasă, iar „indulgența rezervată preoților nedemni se transformă prea des în complicitate sinucigașă” (p. 72).

„Evanghelia și Ziarul” (p. 82-87) este cea de a doua temă prin care as dori să provoc lecturarea cărții d-lui Baconsky. ^ai aici același spirit lucid, provocator, stimulant. Ce-i un ziar creștin? Un cotidian „menit să cântărească ziua din perspectiva eternității” (p. 82). E nevoie stringentă de un ziar bisericesc cu o astfel de viziune, pentru că: 1) e de trebuință un

punct de vedere creștin asupra multiformelor (diformelor) împrejurări în care trăim; 2) e nevoie de echilibrul superior pe care creștinismul l-ar putea aduce debusolatei vieți publice; 3) ca „semn” și perspectivă față de „amoralismul vecin nu anomia” a societății; 4) ca prezentă compensatoare printr-un „condei cucernic” alături de „nemăsura urilor din presă”; 5) nevoia unei *lecturi* creștine (abordări) a evenimentelor diurne; 6) contrabalansarea, prin integrare în transcendentă, în fața intelectualilor urbani, „preumblati și pretentiosi, care nu vor decât pacea autonomiei”; 7) pentru că refuzul analizării și asumării problemelor lumii „divulgă o gravă carentă a iubirii” (p. 83-84).

Asadar, neîndoielnic, este trebuință de o presă bisericească. Lipsesc însă oameni capabili s-o facă autentic. Sunt destule publicații bisericești în care se fac „exerciții de stil în temeiul lucrurilor ultime”, slujire umilită și umilitoare a *împrejurărilor și împrejmuitilor trecători*. E condeiu „vechilor”, îmbătrâniților remachiați, cuprinși de suspecte elanuri duhovnicești, înnoitoare, grăitori ditirambici în baza reflexelor servile pe care și-au construit cariera. Citindu-le „aproximațiile „(predici, „studii” n.n.), constatăi dureros că Verbul divin are dreptul la mai mult decât la o rubrică de bălbâieli reciclate, la mai mult decât la o presă „sordid tabloidă, mediocră” (p. 82, 86).

Fiecare titlu propus de T. Baconsky e incitant. Cartea e greu asimilabilă. E ceva „dintr-o dată”, prea „dintr-o dată”, în peisajul bisericesc adesea de lemn al inertiei în care ne-am pomenit. Lipsese din ea triumfalismul găunos și te inundă bucuria întâlnirii unui teolog ce se exprimă în limba și preocupările actuale ale umanității fără să simți vreo înstrăinare din duhul patristic. Un scris, un teolog sensibil la nuanțe, o îndrăzneală care stă în cumintenia firescului, o conștiință ce transfigurează fără stridente într-o viziune harică frământările veacului.

Socot că Teodor Baconsky și scrisul său *trebuie* să vină.

Pr. Vasile Vlad

**Răzvan Theodorescu, *Picătura de istorie*, Editura
Fundatiei Culturale Române, București 1999**

Trecutul istoric al omenirii, atât global, cât și fragmentar, constituie materialul fundamental și de interes deosebit pentru multiplele ramuri ale

culturii fiind prezentat atât în creații literare: poezii, nuvele și romane, cât și în cercetările și creațiile filosofice.

Această concluzie este inspirată și confirmată de lectura recentă a valoroasei opere *Picătura de istorie*, realizare a celebrului nostru istoric și filosof al culturii Răzvan Theodorescu.

O simplă privire asupra cuprinsului, dar mai ales parcurgerea acestuia, ne obligă a consemna că nu este vorba de o simplă și unică „picătură”, ci de un val de istorie, ce cuprinde o imensitate de date și judecăți istorice de majoră importanță. Volumul prezintă 43 de titluri. Cele cu caracter strict istoric sunt într-o mică majoritate față de cele de cultură. Sfera vastă a preocupărilor și importanța temelor tratate apar evidente, reținând câteva titluri: *Insularii carolingieni*, *Un secol autobiografic*, *Sultanul botezat*, *Sfârșitul capetian*, *Ciuma neagră*, *India și Indiile*, *A treia Romă*, *De când este modernă Europa?*, *Modelul anglican*, *Anul 1543*, *Săraca Spania bogată*, *Europa lui Max Weber*, *Civilizația „curială”*, *Germanizările Rusiei*, *Voltaire*, *Napoleon și alți eretici*, *Monarhiile moderne ale Balcanilor*, *Minoritățile imperiale*, *Prima Europă a Românilor și un Hohenzoller cu specific național (Carol II)*.

Din a doua categorie de titluri și teme prezentate cu profund caracter cultural și valoroase contribuții în acest sens, reținem: *Prima coexistentă*, *Erezia și poezia*, *Purgatoriul*, *Latinofoni și grecofoni*, *Linisti isihaste*, *Florența ca simbol*, *Istoriografii*, *Cultura hârtii*, *Vizualul European și Shakespeare*, *Vechile noutăți ale istoriei românilor*, *Repere de mentalitate românească*, *Orientul și Luminile*, *Apocalipsa la București*, *Gustul pentru Fenelon*, *Odobescu și arta lecturilor despre artă*, *Icoane și revoluție*, *Orientul din Ungaria*, *Ce poate fi astăzi civilizația ortodoxiei*, *Visul lui Herzl*. *O temă românească din prima jumătate a secolului nostru: Renasterea*, *Piata: scenografie și terapie* și ultimul titlu: *Iconografie și politică românească post-totalitară: cazul televiziunii*.

În imposibilitatea de a semnală toată bogăția de idei a volumului, ținem a consemna următoarele două concluzii:

1. Prezentul volum este un tezaur de date și de idei pentru tinerii studiosi fiind îndemnați a-l consulta și a căuta a reține cât mai mult din conținutul său.

2. Tuturor celor interesati de destinul teologic, ortodox. Prezentul volum vine în sprijinul emancipării tuturor în gândire si în desfășurarea practicii profesionale. Pe acest considerent producând ingenioasa întrebare: Ce este sau ce poate fi astăzi si mâine civilizatia ortodoxiei? (p. 269).

Din contextul răspunsurilor de majoră valoare si importantă sunt următoarele idei: Fiecare spiritualitate etnică poate afirma adevăruri universale, fiecare biserică națională fiind totodată unică, actualizând templul lui Iisus Hristos, care este indivizibil într-o Europă a natiunilor libere si egale, „acest caracter national al ortodoxiei înseamnă un imens avantaj” (p. 270).

În continuare, pentru „configurata Comunitate a Mării Negre cu o populatie de 330 de milioane de suflete”, ilustrul autor, venerabil istoric al culturii, întrevede o glorie a Ortodoxiei dat fiind că: „Tocmai în acest mai nou context, Ortodoxia românească, cea mai numeroasă după cea a Rusiei - poate fi polarizantă mai ales prin caracterul său inconfundabil de unică ortodoxie latină, unind rationalismul cu elanul mistic... „Clauza religioasă poate si trebuie să aibă greutatea sa în procesul integrării europene, unde ortodoxia nu trebuie să-si irosească sansa de a se dovedi congruentă cu noua Europă.” (p. 271)

Volumul mai cuprinde si alte idei mărete în sprijinul păcii si al unității politice mondiale.

În orice caz, ca teolog ortodox, tin să omagiez autorul care, ca laic religios propune si încrederea în menirea Ortodoxiei de a putea constitui idealul etern de pace al omenirii.

Pr. Ioan Rudeanu

Metodă si adevăr în sociologie sau despre Ioan Biris, Sociologia civilizatiilor, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000

Sociologia civilizatiilor - recent apăruta carte a prof. univ. dr. Ioan Biris - se înscrie în „seria logică” deschisă de *Totalitate, sistem, holon* si continuată de *Istorie si cultură*. Prin sintagma „serie logică” doresc să subliniez două aspecte ce caracterizează stilul de gândire al autorului, preocuparea sa constantă pentru depășirea descriptivismului factual si, totodată, pentru cultivarea unui demers explicativ, riguros, axat pe evidentierea unor motive, structuri si ratiuni profunde ce nu se „vād” cu ochiul liber. Astfel, am în vedere: 1) desi se poate evidenta o serie cronologică, respectiv cărțile au apărut în 1992, 1996 si 2000, aceasta este irelevantă deoarece „desfășurarea” ideilor este analitică, cele trei cărți putând constitui un singur tom, ca o compunere organică de forma unei trilogii a totalității; 2) istoria umanității în sine nu constituie obiectul supus analizei, desi este vorba de civilizatii, astfel că doar intuim această istorie ca „subsistentă”, care prin analiză si modelare logică devine si se arată ca stări de fapt culturale sau tipuri de civilizatii cu proprietăți, determinatii si relatii specifice. Fiinta în ipostaza sa culturală nu se arată decât ca o constructie rațională. Pe scurt, Ioan Biris nu „povesteste” în spirit istoricist totalitatea existentială, cu toate că Hegel a dat într-o manieră logică un asemenea model, iar în prima sa carte, amintită mai sus, el „gospodăreste” într-un mod original mostenirea hegeliană. Dacă recunoastem în *Totalitate, sistem, holon* un **semen entis** (un germen de fiintă) pentru „seria logică” amintită, atunci trebuie să admitem că geneza în lumea ideilor este si o stare a integrărilor logice. Mai exact, din perspectiva obiectului, analitica civilizatiilor umane vizează *fiinta*, căreia îi corespunde **noetonul** (obiectul gândirii) si nu **simplicia existentă**, căreia îi corespunde **estetonul** (obiectul simturilor) si care reclamă un stil descriptivist.

Consideratiile privind opera de ansamblu a autorului dezvăluie un adevăr *a priori*, si anume în acest context „Sociologia civilizatiilor” nu poate avea decât o natură metodologică. Asadar, Ioan Biris nu are în vedere ca obiect de studiu fenomenul social manifest la nivelul empiriei,

ci aspectele conceptuale aferente modelării logice a sistemului social și a tipurilor de civilizații.

Din perspectiva metodologiei în științele sociale, inclusiv a sociologiei, relația consubstanțială între adevăr și metodă se relevă ca o problemă a reconstrucției teoretice și care poate fi abordată din două perspective: a) a inteligibilului; b) a comprehensibilului. Orice fapt de cultură și civilizație **se** comunică și **ni se** comunică, ceea ce înseamnă că adevărul obiectului se conjugă cu metoda cercetătorului. Există însă o mare problemă generată de persistența monismului și care intră în contradicție cu natura științelor sociale. Astfel, în științele sociale deși obiectul (în cazul de față civilizațiile istoric constituite) este unul și același, metodele de investigație, descriere și explicitare sunt multiple, diferențierea lor având diverse cauze. În mare, se acceptă ideea că orientările metodologice pot fi clasificate în 1) practici metodologice „obiective”, de inspirație pozitivistă; 2) practici metodologice „interpretative”, de inspirație weberiană. Rezultă că în geneza și fundamentarea unui proiect metodologic intervin opțiunile? Opțiunea are o natură dilematică, indusă de întrebarea: obiectivitate sau implicare subiectivă? Răspunsul la aceste întrebări este deosebit de complex și nu poate fi reducibil la **da** sau **nu**.

Este adevărat, Ioan Biris are o apetentă aproape naturală pentru construcție și formalizare logică, dar nu exclude întru totul interpretarea, chiar dacă la el această practică pare să fie în filiație cu „logica hermeneutică” a lui Hans Lipps. Starea de complementaritate metodologică, care ignoră monismul și-a impus oarecum de la sine, prin considerarea **creativității** ca temei al cunoașterii și acțiunii omului, al modului specific de ființare umană.

Dezvoltarea științelor umane în secolul al XX-lea a determinat intensificarea preocupărilor teoretico-metodologice și îndeosebi asimilarea modelului de raționalitate științifică oferit de matematici și științele naturii. În spiritul vremii și Ioan Biris procedează la revizuirea epistemologică a unor noțiuni din sociologie și la construcția unui macromodel de analiză. Fără a intra în detalii, tin totuși să evidențiez că după ce clarifică notiunea de **tip de civilizație** procedează la o clasificare riguroasă în baza raportului **traditie culturală - inovatie culturală**. Macromodelul realității sociale, construit și definit pe conceptele reconstruite analitic de „traditie”, „inovatie”, „funcție caracteristică”, „relația de status”, „funcția de ordonare” și „relația de reprezentare” (Macromodelul = < T, I, ch, st, M,

x, rep>) nu numai că asigură studiul dinamicii sociale, dar permite introducerea cuantificării și deci **testabilitatea** fenomenelor culturale semnificative.

Studiul întreprins în „Sociologia civilizațiilor” este meritoriu și din alt punct de vedere, și anume deschide câteva noi direcții de studiu care pot interesa inclusiv studenții și cadrele didactice ale Facultății de Teologie Ortodoxă: a) dezvoltarea identității și tipologiei civilizațiilor umane prin spiritul creativ manifest în formele simbolice ale culturii; b) analiza naturii coeziunii din colectivitățile umane și c) analiza mecanismului de constituire a colectivității umane dominante în diverse situații social-istorice concrete.

Florea Lucaci