

TEOLOGIA

anul XI, nr. 1, 2007

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, si recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugati 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: Rachaia Al Foukmar – Lebanon

Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

310096 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-257-285855

TEOLOGIA

Totute correspondence sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

310096 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-257-285855

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

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

TEOLOGIA

**ANUL XI, NR. 1, 2007
ARAD**

COMITETUL DE REDACȚIE**PRESEDINTE DE ONOARE:**

P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Episcopul Aradului si Hunedoarei

PRESEDINTE DE REDACȚIE:

Pr. prof. univ. dr. CONSTANTIN RUS, Decanul Facultății de Teologie

REDACTOR COORDONATOR:

Pr. prof. univ. dr. IOAN TULCAN

MEMBRI:

Prof. univ. dr. JOHN H. ERICKSON, Seminarul Teologie Ortodox „St. Vladimir” din New York, (USA)

Prof. univ. dr. GEORGIOS METALLINOS, Universitatea din Atena (Grecia)

Prof. univ. dr. DANILO CECCARELLI, Institutul Pontifical Oriental din Roma (Italia)

Prof. univ. dr. ERNST CHR. SUTTNER, Universitatea din Viena (Austria)

Prof. univ. dr. ZYFRIED GLAESER, Universitatea din Opole (Polonia)

Lect. univ. dr. CRISTINEL IOJA

Lect. univ. drd. FILIP ALBU

Lect. univ. drd. LUCIAN FARCAȘIU

SECRETAR DE REDACȚIE:

Lect. univ. dr. CAIUS CUTARU

Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a rezumatelor:

IOAN și IOANA CURECHIAN, prof. ANCA POPESCU

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

CUPRINS

EDITORIAL

Ortodoxia în fata modernității	7
---	----------

STUDII

Nicolae Mosoiu

Simțirea minții – aisthesis noera, sau despre dimensiunea noetică a teologiei mistice	9
--	----------

Teodor Baba

Sfântul Ioan Gură de Aur – interpret neîntrecut al Sfintei Scripturi. Pios omagiu la 1600 de ani de la trecerea sa la Domnul	35
---	-----------

Ștefan Negreanu

Cultura teologică în Răsărit în sec. IX	56
--	-----------

Marius tepelea

Latinii percepuți în Imperiul Bizantin, în secolele XI-XII	93
--	-----------

Mihai Bric

Gavriil Musicescu, repere bio-bibliografice.....	106
---	------------

Dorin Costescu

Logosologia maximiana. Metanoia umanului	122
---	------------

Adina Rosu

Socrat: <i>Istoria eccleziastică</i>.....	140
--	------------

Vasile Vlad

Rugăciunea Domnească în Cuvântările Fericitului Augustin	150
---	------------

Ioan-Octavian Rudeanu	
Cadrul geografic si istoric al aparitiei	
Religiei geto-dace	173
Caius Cutaru	
Rudolf Otto – interpret al sacralului	191
Nicu Breda	
Istoria teologică a icoanei în primele secole crestine	221
Lucian Farcasiu	
Teologia Epifaniei Domnului reflectată în	
imnografia prăznuirii sale	239
 NOTE, COMENTARII	
Panaghiotis Hristinakis	
Sfintele canoane – Fotie – Schisma de la 867	
(Traducere din limba greacă de Ioan Popovici)	261
 RECENZII	
„Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei	
controverse. Mărturiile Traditiei”, studiu introductiv si	
traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu,	
2006, 532 p. (Lucian Farcasiu)	283
Pr. conf. dr. Ștefan Buchiu, „Maica Domnului.	
O introducere în teotokologia ortodoxă”,	
Editura Sigma, Bucuresti, 2006, 224 p. (Cristinel Ioja)....	289
 LISTA AUTORILOR	293

EDITORIAL

Ortodoxia în fata modernității

Biserica Ortodoxă a parcurs de-a lungul existenței sale diferite etape, în care și-a manifestat lucrarea și mesajul ei – prin care să aducă noi răspunsuri la problemele cu care a fost confruntată în fiecare timp și loc.

Nici în vremurile de astăzi, Ortodoxia nu poate face abstracție de vremurile pe care le parcurge, de dificultățile și întrebările, care se pun în fata ei. De fiecare dată, Ortodoxia a pus în lumină temeiurile existenței sale și coordonatele misiunii ei în lume, spre a rămâne fidelă întotdeauna Întemeietorului și Capului Bisericii – Iisus Hristos.

Biserica lui Hristos, Îl mărturisește și Îl proclamă în fata lumii pe Acesta, Care prin moarte și înviere a arătat chipul uman în aspectul său eshatologic. Din acest punct de vedere, timpul, evenimentele fundamentale ale istoriei nu sunt în afara Celui ce „plineste toate în tot”. Toate îi aparțin lui Iisus Hristos, Dumnezeu – Omul, Cel întrupat pentru noi, dar și răstignit, mort și înviat, biruind puterile rele, ale întunericului și morții și conferind un nou înțeles întregii existente. Duhul lui Hristos este Cel Care pătrunde toate. Pornind de aici, putem să înțelegem, că Biserica având conștiința prezentei în cadrul ei a lui Hristos, Biruitorul morții și Domnul slavei, ea, de fapt, participă la marele proiect dumnezeiesc al desăvârșirii tuturor, în și prin Iisus Hristos.

Tot ceea ce noi numim „timpurile moderne”, „modernitate” sau „epocă post-modernă” nu este în afara prezentei și lucrării Duhului de viață dătător al lui Iisus Hristos.

Modernitatea însăși, ca epocă istorică și culturală se înscrie în mod obiectiv pe acest plan, al Celui ce pătrunde timpul și istoria

cu germenii unui nou sens al existentei. Pe bună dreptate, se exprimă un teolog astfel: „Noi putem înfățișa ortodoxia eclesială însăși, ca modernitate prin excelență, mister și taină a parusiei, deschizând lumea spre Împărăția lui Dumnezeu; noi putem vorbi în mod egal de modernitate ca actualizare a Ortodoxiei de către Duhul Sfânt, prin comunitatea semenilor; iar raportul ortodoxiei cu modernitatea constituie, în final, responsabilitatea eshatologică a creștinilor înaintea lui Dumnezeu. Ortodoxia ne apare ca modernitate substanțială, ca actualizare a prezentei divino-umane a lui Hristos în lumea Sa” (Marc Antoine Costa de Beauregard, *Orthodoxie et modernité*, în: *Service Orthodoxe de Presse*, 317, anul 2007, p. 26)

În felul acesta, Ortodoxia exprimă realitatea hristică în dimensiunea sa vesnică, integrând în ea timpul și spațiul, într-o lucrare perpetuă de transfigurare a acestora. Iar în centrul timpului și spațiului, privitye din perspectiva pământescă se află omul cu gândirea, cultura și aspirațiile sale. Tocmai prin aceste aspirații ale sale profunde, omul transcende fiecare etapă a existentei și experienței sale, tinzând spre experiența atotcuprinzătoare a Celui ce este ratiunea de a fi a existentei – Logosul Creator și Pantocrator. În El se află cuprinse toate, ca Cel prin Care toate au fost făcute „cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute” (Coloseni 1, 16). Astfel, Ortodoxia nu poate evita nici o etapă istorică, culturală, filozofică etc, deci, ea nu poate evita nici modernitatea pe care o poate influența în sensul transfigurării ei, prin Duhul Celui care este „Domnul și Stăpânul vieții” și al slavei. Dar Ortodoxia provocată la rândul ei de modernitate, o pune pe aceasta în situația de a răspunde, adică de a da mărturie despre comoara ei de cugetare și înțelepciune, prin noile situații, evenimente, interogații care apar în fața ei. Ortodoxia trebuie să fie întotdeauna curajoasă, coerentă, cu o viziune bine articulată, neevitând lumea și nevoile sau întrebările ei, ci fiind întotdeauna gata de un răspuns credibil și de a rămâne permanent „lumina lumii”.

Pr. Ioan Tulcan

Nicolae Mosoiu

Simtirea mintii – aisthesis noera, sau despre dimensiunea noetică a teologiei mistiche

Abstract

The article is dealing with: the importance of the mystical approach to the reality from a philosophical point of view; the understanding of mystical theology and the word nous-mind; the concept of aisthesis noera with special reference to Saint Macarius, Saint Diadoch and Saint Symeon the New Theologian.

The mystical experience is a unique elevation in an atmosphere of prayer and of divine light; it does not imply a new message, the good-news, as in the case of the Evangelist, but a state of knowledge – gnosis, illumination, which transforms the mystic in a pillar of truth. The mystic does not formulate new dogmas but opens new ways of expressing the Apostolic Faith, being guided by the Holy Spirit, the Spirit of Truth.

“Noi însă avem gândul (**nous**) lui Hristos”
(I Cor.2,16)

„Nu spuneti: este cu neputință să dobândim Duhul dumnezeiesc.
Nu spuneti: putem să ne mântuim și fără El.
Nu spuneti că se poate împărtăși cineva de El în chip nestiut.
Nu spuneti că Dumnezeu nu e văzut de oameni;
nu spuneti că oameni nu văd lumina dumnezeiască,
sau chiar că e cu neputință aceasta în timpurile de față.
Nu e niciodată cu neputință aceasta prieteni,
ci e foarte cu putință celor ce voiesc;
dar numai celor ce viața le-a produs o curățire de patimi
și le-a făcut curat ochiul înțelegerii.”
Sfântul Simeon Noul Teolog¹

Eruditul dascăl de filosofie Mihail Grădinaru afirmă: „Filosofia contestă misticii dreptul la o problematică proprie.”² Dacă s-ar putea folosi aparatul conceptual al științei și sintagmele filosofice, s-ar spune că „obiectul tematic” al misticii, „lucrul gândirii mistice” (echivalentul celebrului *Sache des Denkens* din metafizică) îl constituie *UNUL*. Potrivit expresiilor aristotelice, așa cum în metafizică „obiectul vesnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea care se pune întotdeauna” este chestiunea firii, „tinta de căpetenie, primă și ca să zic așa unică” a misticii o reprezintă Unul. Dar, de fapt, Aristotel privează mistica de „obiect tematic” prin teza expusă în cartea a IV-a a *Metafizicii* sale: „**Firea și Unul sunt unul și același lucru și de aceeași natură**”. Mistica este astfel condamnată la anihilare deoarece, dacă înțelegerea firii este sarcina ce îi revine filosofiei perene— și dacă Unul este același lucru cu firea, o „știință”, aparte, dedicată exclusiv Unu-lui, devine superfluă.³

Europeanul este un *homo metaphysicus*, existând ca atare cu condiția lășării în uitare, a negării și a repudierii Unu-lui ca *Unu*, de aici adversitatea

¹ *Imn 27*, în: Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 502.

² Rudolf Otto, *Mistica Orientului și Mistica Occidentului*, (trad., Mihail Grădinaru și Friedrich Michael), prefată de Mihail Grădinaru, Editura Septentrion, Iasi, 1993, p. VI.

³ *Ibidem*.

lui față de mistică. „Important este să sesizăm că moartea sacrificială a Unului, care se ocultează în istoria noastră ca un veritabil *deus otiosus*, înseamnă și moartea inițiativă a personajului european, istoric prin definiție. *Odată cu Dumnezeu mor și sufletele noastre – pentru noi*, desigur, nu în sine. Teoria aristotelică *Despre suflet* ignoră deja sufletul, confundându-l catastrofal cu sistemul tetraelementar complementar lui, adică „aducându-l” în plan ontologic, cu pretul *uitării uitării sale*. Acelasi lucru se întâmplă și cu Sacrul... *Europeanul este condamnat să trăiască fără suflet într-o lume fără Dumnezeu.*”⁴ Heraclit avertiza că *Arheul “scapă cunoașterii noastre din lipsă de credință”*.⁵ *Adică-lucru extrem de important: nu i se aplică modalitatea de cunoaștere adecvată, cea pe care spiritul religios o posedă. O gravă eroare de metodă, pe care n-ar putea-o corecta decât scoaterea la lumină a sistemului complet al facultăților noastre de cunoaștere, cu indicarea, pentru fiecare în parte, a palierului natural și a locului elementar căruia cu drept i se adresează* (s.n.). Dar metafizica tocmai că nu a făcut acest lucru. Ea exprimă opțiunea oarbă, entuziastă, neconditionată, pentru gândirea logică – încercarea de a „prinde” totul în concept, discursiv.⁶

Metafizica împinge mistica în neant pentru ca să fie numai ea. ^atiinta născută din metafizică face același lucru, și astfel istoria Europei devine un mars triumfal al nihilismului: acea atitudine de fond a omului care constă în a considera că originea a tot ceea ce este-este un nihil, nimic, neant.⁷ – *această viziune realistă fiind benefică pentru metoda teologică* (n.n.).

Mistica nu poate fi integrată filozofiei – prin depășirea metafizicii și recucerirea orizontului presocratic, definit ca *Hen Panta* : „Unul care este totul” – deoarece mistica nu s-a născut din filozofie (în sens presocratic), asemenea metafizicii, ci, dimpotrivă, filozofia (anume cea presocratică) s-a desprins lent dintr-o *intuitus mysticus*. Mistica semnifică

⁴ Mihail Grădinaru, *Periphyseon– Pentru a treia Renastere-*, Editura Septentrion, Iasi, 1995, p. 19.

⁵ Heraclit, *Fragm.* 86.

⁶ M. Grădinaru, *op. cit.*, p. 13.

⁷ Idem, în R. Otto, *op. cit.*, p. VIII, IX.

experiența genuină a primordialului. Filozofia oricare i-ar fi destinul, nu poate decât să provină din ea.⁸ – *observăm că, dacă inițial se spusese că filosofia contestă misticii dreptul la o problematică proprie, se ajunge la demonstrarea raportului de dependentă al filosofiei față de mistică(n.n.).*

B. Premise necesare înțelegerii elementului noetic – teologic din mistica ortodoxă

Experiența marilor mistici dobândește *a fortiori* o valentă *epistemologică*. Pentru a sesiza, din perspectiva misticii ortodoxe, cu ce facultate a ființei noastre poate fi întâlnit *Unul* și cum se poate produce unirea cu EL, va trebui să se reliefeze succint: 1) caracteristicile misticii ortodoxe și 2) elementele complexului uman.

1) Cuvântul „mistic” se înrudește cu notiunea biblică de mister și desemnează legătura intimă dintre Dumnezeu și om, respectiv comuniunea lor de natură nuptială. Această unire finală este taina Întelepciunii divine, concretizarea planului Său referitor la destinul etern al omului. Aceasta este „taina cea din veci ascunsă”, adică dragostea Lui manifestată prin Hristos și desăvârșită în Biserică, de-a lungul istoriei. Tradiția răsăriteană nu a deosebit niciodată prea net *mistica*– experiența vederii lui Dumnezeu de *theologie*– a medita și a da mărturie despre această experiență, experiența personală a dumnezeiestilor Taine de dogma mărturisită de Biserică. Ea nu a cunoscut nici divortul dintre teologie și spiritualitate și nici vreo *devotio moderna*. Dacă experiența mistică trăiește continutul credinței de obște, teologia îl ordonează și sistematizează. Astfel, viața oricărui credincios este structurată de cuprinsul dogmatic al liturghiei, iar doctrina relatează experiența intimă a Adevărului revelat și împărtășit tuturor. Teologia este mistică, iar viața mistică este teologică, ea fiind culmea teologiei, teologia prin excelență, adică vederea în duh a Sfintei Treimi.⁹

⁸ *Ibidem*, p. IX.

⁹ Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția răsăriteană*, Editura Christiana, 1995, pp. 43-44; v.s. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, f.a., pp. 36 – 37. De fapt, autorul numește teologia mistică.

Spre deosebire de misticile orientale, care pleacă de la identitatea de natură între om și Dumnezeu, mistica ortodoxă afirmă, foarte clar diferența ontologică dintre om și Dumnezeu, dintre creatură și Creator. Dacă teologii protestanți din școala dialectică resping orice unire tainică cu Dumnezeu – spune Părintele Stăniloae, ei au în vedere concepția hindusă, sau cea eckartiană, idealistă și în general orice fel de panteism religios sau filozofic, pentru care între om și Dumnezeu există o „continuitate neîntreruptă”, un suus evolutiv, neoprit de nici o prăpastie, omul fiind în esență și devenind în actualitate, prin dezvoltarea uneia sau alteia dintre puterile sale, Dumnezeu.¹⁰ Într-adevăr, Eckart și Sankara prezintă uimitoare corespondențe și consonanțe pe tema identității dintre Unu și fire. Dar metafizica reprezintă pentru ei mai mult o temniță din care urmează să evadeze, spre fundamentul fără fundament al unei Deități mai înaltă în origine decât Dumnezeu însuși. „Ascultați-mă ! – strigă Eckart. Vă rog pe Adevărul etern și nepieritor – și pe sufletul meu: ascultați neauzitul. Dumnezeu și Deitatea (*Gott* și *Gottheit*, *Deus* și *Deitas*) diferă între ei ca cerul de pământ. Cerul se află cu mii de leghe mai sus. ^ași tot așa și Deitatea deasupra lui Dumnezeu. Dumnezeu devine și trece...” În continuare Mihail Grădinaru scrie: „În această constă toată aventura mistică: în căutarea întâlnirii cu Unul situat dincolo de ființă. Nu deasupra naturii (supra-natural), ci deasupra firr – ca arheu, ca principiu care dă firea, păstrându-o și ocrotindu-o în sine. Dumnezeu personal, al oricărui teism, nu este decât un element al firii, prin natura ei spatio-temporală; un Dumnezeu care vine și trece. Dar misticul caută arheul ce se arată numai ca acest element eminent, ordonator al lumii – care în sine rămâne însă un *Deus absconditus*, fără aspect, fără formă și fără mod, *Deus sine modis*. *Deus sub specie aeterni*.”¹¹ Desigur că această aparentă contradicție, dintre transcendentă și imanentă Sa, dispare în învățătura ortodoxă, Dumnezeu fiind transcendent prin esența Sa, dar imanent prin energiile Sale – distincte dar inseparabile de ființa dumnezeiască, dumnezeiesti și îndumnezeitoare -, El venind în maximă apropiere de noi prin Întrupare. De asemenea, a nega caracterul per-

¹⁰ *Ascetica și mistica*, Editura Deisis, 1993, vol. I, p. 16.

¹¹ Rudolf Otto, *op. cit.*, p. VII.

sonal al lui Dumnezeu este o eroare extrem de gravă, având drept consecință panteismul. De aceea Părintele Stăniloae apreciază în mod deosebit faptul că un teolog catolic, Georg Koeppen, a pus cel mai bine în relief baza trinitară, implicit personalistă, a misticii creștine.¹²

Ortodoxia a preferat, în mod deosebit în perioada Sfinților Părinți și în scrisul marilor trăitori ai unirii cu Dumnezeu, să folosească expresiile: „viata în Hristos”, „viata în Duhul”, „viață duhovnicească”, „viata în Dumnezeu”, urmând exemplul Sf. Ap. Pavel.¹³ Aceasta deoarece mistica ortodoxă exclude orice cale spre Sfânta Treime, care nu se realizează prin Iisus Hristos, în Sfântul Duh, Cel care nu S-a pogorât pentru a lua locul lui Hristos, ci pentru ca să lucreze în noi hristificarea sau hristomorfizarea, să ne facă conform lui Hristos, arhetipul, modelul nostru, omul fiind creat după chipul Fiului, este *eikon eikonos*, chipul chipului Tatălui. Prin urmare, mistica ortodoxă are un caracter hristocentric (nu hristomonist), dar și unul pnevmatic bisericesc, pentru că acolo unde este Hristos prin Taină, acolo este Biserica plină de Duhul comuniunii cu El¹⁴.

Experiența marilor mistici ai Bisericii Ortodoxe rămâne cel mai adesea necunoscută. Individualismul mistic apare și în literatura apuseană destul de târziu, către veacul al XIII-lea. „A trebuit să se ajungă la o anumită sciziune între experiența personală și credința ortodoxă, între viața individuală și cea a Bisericii, pentru că spiritualitatea și dogma, mistica și teologia să devină două domenii deosebite, pentru că sufletele nemaiaflând destulă hrană în *sumele teologice*, să înceapă să caute cu lăcomie povestirile privind experiențele mistice individuale.”¹⁵ Acest „divot” nu a avut loc în tradiția ortodoxă.

Îndumnezeirea – *theosis*, concept specific misticii ortodoxe, nu înseamnă anihilarea umanului, ci „împlinirea” lui, înseamnă în primul rând umanizarea omului regăsirea propriei lui identități; iubirea nu produce nici o nivelare ontologică sau o absorbire într-un presupus spirit universal,

¹² *Ibidem*, p. 35.

¹³ *Ibidem*, p. 36; Mitropolitul Nicolae Mladin, *Ascetica și mistica paulină*, Editura Deisis, Sibiu, 1996 și Idem, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Editura Veritas, Târgu Mureș, 1996.

¹⁴ *Ibidem*, p. 53.

¹⁵ V. Lossky, *op. cit.*, pp. 47-48.

cum se întâmplă în concepțiile de inspirație panteistă. Iubirea este singura care asigură unitatea și distinctivitatea persoanelor, tocmai pentru că e o relație între subiecte deosebite. Modelul ei exemplar îl găsim în arhetipul Sfintei Treimi. Astfel, unirea cu Dumnezeu trebuie înțeleasă ca o comuniune intersubiectivă, diferența de natură se menține și în perspectiva vieții viitoare.¹⁶

2) Complexul uman implică trei niveluri: somatic-vegetativ, sufletesc-psihic și duhovnicesc. Sf. Ap. Pavel pare să susțină o structură umană trihotomică: *soma, psyche* și *pneuma* – *corpus, anima* și *spiritus* – trup, suflet și duh (I Tes.5,23; cf. I Cor.2,6; 3,3), de asemenea distinge și asociază câteodată *pneuma* și *nous* (I Cor.14,14-16; Efes.4,23). Nu este vorba de trihotomism în sine, ci de faptul că omul este atât trup, cât și suflet, dar sufletul are trei „puteri” evidențiate de Sfinții Părinți¹⁷ – acestea nu constituie trei suflete, nici trei părți separate sau trei compartimente ale sufletului: sufletul este unul și nedivizat, unul prin natură. Redăm în continuare această învățătura, rezumată de teologul ortodox Jean-Claude Larchet.

Nivelului celui mai elementar (care nu e întotdeauna distins explicit și se găsește adesea inclus într-o concepție lărgită a celui de al doilea nivel) îi corespunde puterea vegetativă sau vitală, pe care o posedă toate ființele vii, oameni, animale și plante. Funcțiile ei principale sunt hrănirea, creșterea și reproducerea. Pe de altă parte, ea reprezintă sursa vieții din organism și asigură în special funcționarea organelor vitale. Capacitățile vitale care corespund sufletului vegetativ scapă controlului voinței umane, ele „operează fie că vrem, fie că nu.”¹⁸

La cel de-al doilea nivel se găsește „puterea” animală, care le e comună oamenilor și animalelor. Împreună cu puterea vegetativă, ea constituie partea irracională a sufletului. Se mai numește pofitoare și

¹⁶ Sandu Frunză, în: D. Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Editura Casa cărții de știință, Cluj-Napoca, 1993, p. 356.

¹⁷ De ex.: Sf. Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului*, XXIX, PG 44, 237C; Nemesius de Emesa, *Despre natura omului*, XV; Sf. Maxim, *Cap. Despre dragoste*, III, 32; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 12; Sf. Nichita Stitatu, *Despre suflet*, 31 – 32.

¹⁸ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 12.

trecătoare. În afară de capacitatea de a avea senzații și de a percepe, ea comportă două elemente: „iritarea” sau înflăcărea-*thumos*, de unde provin toate formele de agresivitate, dar și voința, în dimensiunea ei combativă, și senzualul-*epithumetikon*, acesta din urmă cuprinzând pofta, afectivitatea și înclinațiile. Ei i se adaugă și imaginația, sub forma ei elementară, neratională. La om, exercitarea acestor capacități poate fi controlată de către facultățile părții racionale.

La cel de-al treilea nivel, se găsește puterea de judecată, care îi e proprie omului și constituie caracteristica principală a naturii lui, care-l diferențiază de celelalte ființe ale Creației. Cele două facultăți principale ale acesteia sunt rațiunea și, la un grad superior, duhul-*pneuma* sau intelectul-*nous*, care reprezintă principiul conștiinței (în sens psihologic și în sens moral) și al capacității pe care o are omul de a se autodetermina-*autexousia*., și, deci, al polului superior al voinței lui și al principiului libertății sale. *Nous*-ul este și principiul tuturor funcțiilor inteligentei: în primul rând, inteligenta intuitivă-*nous*-ul propriu-zis, facultate a contemplației- *theoria* și sursă a oricărei cunoașterii; în al doilea rând, rațiunea-*logos*, și tot ce provine din inteligentă: gândirea- *ennoia*, *dianoia*, reflecția-*dianoia*, judecata- *krisis*, discernământul-*diakrasis*, discursul interior- *endiathetos logos*, de unde provin limbajul, memoria.

Nous-ul e cea mai înaltă capacitate a omului, cea care conține putința de a comanda, de a dirija- din acest motiv, o numim adesea *egemonikon*. Prin intermediul ei omul are posibilitatea de a se situa, de a se stăpâni și de a se transcende.¹⁹

¹⁹ Jean-Claude Larchet, *Terapia bolilor mintale-Experiența Răsăritului creștin*, Editura Harisma, 1997, pp. 38 – 39; – În filozofia antică greacă termenul *nous* – **minte, inteligentă, intelect, spirit** ocupa un loc foarte important. Căutarea ordinii sau a unui principiu ordonator este prezentă implicit atât în mitologia cât și în filozofia greacă. Anaxagora recurge la ideea de Zeus ca *nous* atunci când postulează o forță motrice care face ca „amestecul” inițial să înceapă să se rotească și să se separe diversele elemente. În *Timaios* se spune despre *kosmos noetos* că este opera *nous* – lui În filozofia platoniană, pe lângă *nous*-ul immanent sufletelor omenesci –*logistikon* a cărui acțiune constă în a cunoaște *eide*-le și în a dirija celelalte părți ale sufletului, există și un *nous* cosmic, numit „făuritorul”- *demiourgoun*, *poioun*, „cauza amestecului” care este lumea. Aristotel va identifica principiul transcendent care este în primul rând un „miscător”-*kinoun*, cu un principiu rațional-*nous*. Epicurienii au recunoscut *nous*-ul ca pe o facultate cognitivă distinctă de *aisthesis*, iar în stoicism *nous*-ul sau *hegemonikon*-ul omenesc este o manifestare

Nous-ul reprezintă posibilitățile contemplative ale omului. Prin el omul e legat de Dumnezeu, se întoarce către El, tinde spre El și ajunge la unirea cu El – de aici importanta sa deosebită. Prin *nous*, omul se găsește legat de Dumnezeu în mod obiectiv, de la crearea sa, și în mod definitiv: el este, de fapt, chipul lui Dumnezeu în om. ¹⁹ Acest chip poate fi acoperit sau murdărit de păcate, dar nu distrus: el este amprenta de nesters a ființei lui profunde, a naturii lui adevărate, al cărui *logos* sau principiu constitutiv nu poate fi alterat.

Nous-ul este creat, dar este nemuritor prin har-prin darul lui Dumnezeu, nu ontologic; schimbător prin natură, dar putând să-și controleze și să-și dirijeze propria schimbare. Chip al lui Dumnezeu, dar nu divin prin natură, el are posibilitatea, dacă se deschide harului divin, să fie îndumnezeit. *Nous*-ul corespunde inimii – în sens biblic, și implicit persoanei, „se poate spune că este sediul persoanei, al ipostazei umane care conține în ea ansamblul naturii – duh, suflet, trup”.²⁰

Este importantă, în acest context, precizarea făcută de Andrew Louth. El afirmă că în general termenul *nous* este tradus prin *minte* sau *intelect*, dar sensul acestor termeni și ai celor derivați este altul pentru noi decât pentru greci. Noi trăim post Descartes, de aceea spunem cu el: „Cogito, ergo sum”, prin urmare gândirea este o activitate și deci trebuie să existe un „eu” care să se angajeze în această activitate. Grecii ar spune: „Gândesc, de aceea există ceva ce gândesc – *ta noeta*”, care pentru Platon, de exemplu, există într-o lume ideală. Cuvintele: *minte*, *mental*, *intelect*, *activitate mentală*, ne sugerează procesul raționării, pe când : *nous*, *noesis* sugerează mai mult o pătrundere intuitivă, un organ al unirii mistice cu Dumnezeu.²¹ – de aceea spune Sfântul Ap. Pavel “*Noi însă avem gândul-nous lui Hristos*” (ICor.2,16). În același sens Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Căci stia că dacă înaintăm drept, conform

a *nous*-ului sau *logos*-ului cosmic care pătrunde, dirijează și cârmuiește totul. Plotin urmează tradiția platoniană generală, făcând din *nous* cea de a doua dintre cele trei *hypostasis* (*Unul*, *Nous*, *Psyche*). Proclus pune un accent mai mare pe *nous* ca fiind principiul-*arhe* acestei lumi sensibile. v. art. *nous* în: F.E. Peters, *op. cit.*, pp. 190-199.

²⁰ J.-C. Larchet, *op. cit.*, p. 39.

²¹ *The origins of the Christian mystical tradition—from Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. XV.

ratiunii si firii, spre ceea ce reprezentăm prin fiintă si ratiune, vom cunoaste si noi printr-o simplă atingere– *aple prosbole* fără nici o iscodire, care singură prilejuieste greseala si rătăcirea, toate în mod divin– *theoideos*, atât cât ne e cu putintă, nemaipersistând din pricina nestiintei în miscarea din jurul lor, ca unii ce ne-am unit mintea si ratiunea noastră cu Mintea – *Nous* cea mare, cu Ratiunea– *Logos*-ul si Duhul– *Pneuma*, mai bine zis pe noi întregi cu Dumnezeu întreg, ca un chip cu modelul lui²². *Mintea-nous*, ratiunea– *logos* si duhul–*pneuma*, *spiritus* omului trebuie să fie în conformitate cu arhetipurile lor: Marea Minte-Tatăl, Logosul– Fiul si Duhul –Duhul Sfânt, această triadă a sufletului omenesc constituind o imagine a Sfintei Treimi, omul fiind, de fapt, „imago Trinitatis”²³, întrucât „mâinile” cu care Tatăl l-a creat sunt Fiul si Duhul Sfânt.

Părintele Stăniloae precizează, de asemenea, că: „Sfintii Părinti vorbesc, de partea înțelegătoare a sufletului, de *nous*– minte, într-un fel care ar arăta că ea cunoaste pe Dumnezeu în mod intuitiv, după o eliberare de toate reprezentările si imaginile lucrurilor din lume. Unii teologi ortodocsi au văzut aici o deosebire între creștinismul din Răsărit si cel din Occident, în sensul că Răsăritul afirmă o cunoastere directă a lui Dumnezeu, pe când Occidentul, numai o cunoastere deductivă prin analogie... Sfântul Simeon consideră cunoasterea lui Dumnezeu ca o „vedere”, care e mai mult decât auzirea. La el, ca si la ceilalti Părinti, înțelegerea nu e concepută în spiritul scolasticii, ca o cunoastere deductivă, de la distanță, ci ca un contact, sau ca o “*sîmțire*” a *mintii*; realitatea lui Dumnezeu iradiază o „lumină” spirituală care pătrunde în mintea omului: „iar când auzi de lumina cunostintei să nu înțelegi că aceasta e numai cunostinta celor ce ti se spun, fără lumină... căci altfel nu se poate cunoaste Dumnezeu decât prin vederea trimise de El”²⁴. „Nesepararea mintii de omul total în cunoasterea lui Dumnezeu se datorează si faptului că cunoasterea deplină a lui Dumnezeu e în acelasi timp o unire cu Dumnezeu a celui ce cunoaste”²⁵. Dar în fiinta omul modern, începând cu Descartes, s-a operat

²² *Ambigua*, t. r., PSB 80, EIB, 1983, p. 89.

²³ Lars Thunberg, *Man and the Cosmos – The Vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, p. 47.

²⁴ *Cuv. Etic.*, V, SC 129, p. 98.

²⁵ *Dogmatica I*, *op. cit.*, p. 383, 384.

exact această separatie între *minte* și „omul total”. Minte – *nous*-ul nu mai este înțeleasă ca un organ al unirii mistice cu Dumnezeu, ci a devenit instrumentul rationalismului, de aici sciziunea interioară, autonomia umană și în general întreaga criză de identitate a omului modern.

C. Aisthesis noera – simțirea mintii, simțire duhovnicească – și reliefaarea elementului *noetic* în teologia mistică ortodoxă

Deja Atenagora afirma că Dumnezeu este inteligenta supremă, și poate fi înțeles doar cu mintea²⁶. Pentru Clement Alexandrinul, mintea umană este un element dumnezeiesc²⁷ și o esență foarte pură²⁸. Origen, de asemenea, considera că Dumnezeu este inteligenta²⁹. Totodată Clement îl urmează pe Philon și pe scriitorii clasici în folosirea ierarhiei: *aisthesis*, *logos* și *nous*, pentru a descrie percepția umană³⁰. El face uz de această schemă în comentariul la Cartea *Proverbelor*³¹. Dar Origen este primul care a dezvoltat doctrina despre diferitele înțelesuri ale termenului *aisthesis*, acordând o atenție specială „simțurilor duhovnicești”. Origen învață că sunt cinci „simțuri duhovnicești” în analogie cu cele trupesti. Aceste simțuri duhovnicești sesizează realități dumnezeiești, existența doctrinei despre ele fiind necesară din trei motive: 1) existența realităților duhovnicești, adevărate și reale, dar inaccesibile simțurilor trupesti, 2) aceste realități trebuie să fie cumva accesibile fiintelor omenesti, 3) contactul uman cu aceste realități divine este direct și imediat, de aceea este adecvată analogia cu simțurile trupesti³². Simțurile duhovnicești constituie modul folosit de Origen pentru a explica cum Îl întâlnește omul pe Dumnezeu. Este vorba de transferarea percepției la un nivel mai înalt, sau mai exact în interiorul sinelui – *eso anthropos*, insistând pe o percepție vie. Câteodată Origen numește această facultate *aisthesis theia* (întâlnită

²⁶ *Legat.* 10.

²⁷ *Strom.* 1, 94; II 60, 24 – 25.

²⁸ *Ibidem*, V, 94, 4-5; II 388, 13 – 16.

²⁹ *De Princip.*, I, 1, 6; 21, 13, v: Art. *Nous*, în: *Dizionario patristico e di antichita cristiane*, vol. II, Editura Marietti, 1984, p. 2431.

³⁰ *Strom.* 1, 4, p. 17, 20 – 23.

³¹ Columbia Stewart, OSB, *Working the Earth of the Heart*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 119.

³² *Ibidem*, p. 120.

si la plural *theiai aistheseis*), provenind din expresia *aisthesis theian eureseis* (*Proverbe* 2,5), versiunea cunoscută lui Clement si Origen. În concluzie, *aistheseis* duhovnicesti sunt facultăți ale sufletului, ale lui *eso anthropos*, corespunzătoare simturilor trupești³³ si, ca si acestea din urmă, trebuie dezvoltate si puse la încercare.

Sfântul Macarie Egipteanul (numit de C.Stewart: Ps.-Macarius³⁴), nu foloseste termenul *aisthesis* pentru a desemna o facultate a perceptiei sau senzatiei fizice, ci pentru a descrie o facultate a perceptiei intelectuale sau duhovnicesti. El scrie despre cele cinci simturi– *logikai aistheseis* ale sufletului: înțelegerea– *synesis*, cunoasterea–*gnosis*, discernământul (dreapta socotintă)– *diakrisis*, răbdare–*hypomone* si mila– *eleos*, si le compară cu cele cinci fecioare înțelepte (*Mt.25*). Este foarte probabil ca el să fi folosit primul expresia *aisthesis noera*, pe care o asociază cu discernământul–*diakrisis*. Desi asemănarea cu expresia lui Origen *aisthesis theia* este evidentă, totusi, din cât se stie, Origen nu a folosit sintagma *aisthesis noera*, nici Sfântul Macarie, *aisthesis theia*. Totodată, în pofida asemănării, cele două expresii nu se fundamentează pe acelasi temei biblic, de aceea rămâne nerezolvată problema dependentei Sfântului Macarie de Origen³⁵. Sfântul Marcu Ascetul foloseste expresia *en pase plerophoria kai aisthesei*³⁶, de asemenea, se referă o dată la cele cinci simturi înțelese din punct de vedere intelectual– *noeros*³⁷.

În secolul al V-lea pe planul spiritualității se confruntau două directii: pe de o parte, mistica intelectualistă origenistă de inspiratie neoplatonică a lui Evagrie, în care intelectul, opus sensibilității si prin natura sa conatural cu Divinul, cunoaste, la capătul unei asceze stricte, sub semnul dematerializării, esenta divină printr-o gnoză divină enstatică; iar pe de altă parte, mistica materialistă (a cărei paralelă filosofică era stoicismul) a participării– si perceptiei sensibile – la esenta divină, a mesalienilor. „Între cele două se găseste mistica sentimentului, a harului simțit, a

³³ *Contra Cels.*, 7, 34; 7, 38.

³⁴ Despre problema identității autorului si relatiile sale cu alti Părinti, v. art. Macarie, Pseudo-Macarie, Macarie Symeon, în *Dict. de Spirit. op. cit.*, X, 1977, pp. 21 – 43.

³⁵ C. Stewart, *op. cit.*, pp. 124, 125.

³⁶ *De baptismo*, 4, 1004D.

³⁷ *Ibidem*, 1132A.

„*Omiliilor duhovnicești*” atribuite Sf. Macarie, și învățătura despre experiența duhovnicească a Sf. Diadoh, mai sobră decât cea a lui Macarie, respingând orice manifestare și imagine sensibilă a Divinității, dar străină și de intelectualismul lui Evagrie”³⁸.

Sfântul Diadoh este cel care va folosi în continuare termenul *aisthesis*, cu referire la experiența duhovnicească, și va prelua expresia macariană *aisthesis noera*³⁹. Sfântul Diadoh scrie despre o *aisthesis physike* proprie sufletului care s-a divizat după cădere în *aisthesis a nous*-ului – numită și *aisthesis noera* și în *aisthesis a trupului*. *Aisthesis* ce aparține *nous*-ului este receptivă la călăuzirea Sfântului Duh, este mijlocul de a conduce sufletul de la multiplicitate la unitate⁴⁰. Astfel Sf. Diadoh pune în contrast cele cinci simțuri ale trupului, dispersate și dispartate, cu tendința unificatoare a *asthesis noos* sau *aisthesis tou nou*.⁴¹

În procesul purificării descris de Sfântul Diadoh se pot identifica două niveluri: purificarea și reintegrarea părții pătimitoare a ființei umane, care duce la *apatheia*, și purificarea și reintegrarea intelectului-*nous*. Pentru Sfântul Diadoh, cea mai înaltă facultate umană este mintea. În aceasta poate fi cunoscut Dumnezeu⁴². „Suntem după chipul – *eikona* lui Dumnezeu prin mișcarea cugetătoare a sufletului – *to noera tes psyhes kinemati*”⁴³. Prin păcat, chipul lui Dumnezeu în om s-a întinat, dar se poate reînnoi prin Botez: „Căci ne renăstem – *anaghennometha* prin apă, cu lucrarea Sfântului și de viață făcătorului Duh. Prin aceasta, îndată ne curățim și sufletul și trupul, dacă venim la Dumnezeu din toată inima. Căci Duhul Sfânt, sălășluindu-Se, alungă păcatul.”

³⁸ V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel, 1962, p.92, la Diac Asist. Ioan I. Ică, *Sf. Diadoh al Foticeei. Despre Îndumnezeire și vederea lui Dumnezeu*, Mitropolia Ardealului, nr. 3, 1989, pp. 53 – 54.

³⁹ Face uz de mai multe variante: *noera aisthesis*, Cap. I, 7; *aisthesis tes kardias*, Cap. 14, 16, 23, 40, 91; *ta ... aistheteria tes kardias*, Cap. 85; *e aisthesis tes psyhes*, Cap. 14; *e aistesis tou pneumatos*, Cap. 15; *e aisthesis tou nou*, Cap. 24, 30, 32, 36, 61, 76, 77, 79, 83 – în SC 5bis, 1966.

⁴⁰ Cap. 1, 7, 24 – 25, 29 – 30.

⁴¹ C. Stewart, *op. cit.*, pp. 137 – 138.

⁴² David Hester, Baltimore, *Diadochos of Photiki: The Memory and its Purification*, Studia Patristica, XXIII, 1989, p. 49.

⁴³ Cap. 78, F.R.1, p. 369; SC 5bis, p. 135.

Harul “se ascunde-*egkraptetai* din însăși clipa în care ne-am botezat în adâncul mintii – *nou*. Dar își acoperă prezenta– *parousian* față de *simtirea* – *aisthesin mintii*. Din moment ce începe însă cineva să iubească pe Dumnezeu cu toată hotărârea, o parte din bunătățile harului intră într-un chip negrăit în comunicare cu sufletul prin *simtirea mintii* – *dia tes tou nou aistheseos*. Aceasta întrucât „harul lui Dumnezeu se sălășluiește în însuși adâncul sufletului– *to bathos tes psyhes*, adică în minte– *eis ton noun*”.⁴⁴

“*Gustati si vedeti că e bun Domnul*” (Ps. 34,8). Limbajul folosit în mod obisnuit pentru senzații fizice a fost transpus în ordinea duhovnicească. *Simtirea* devine astfel *noetică*, duhovnicească: *aisthesis noera*. O funcție a trupului este folosită pentru a ilustra ceva ce are loc la un nivel mai înalt al conștiinței. De la sensul exterior al gustului se ajunge la cel interior, în legătură cu care se folosește, adesea, termenul *peira*– experiență. De fapt accentuarea „celor interioare” caracterizează tot ceea ce Sfântul Diadoh are de spus despre *simtirea duhovnicească*⁴⁵. Această gustare este o „*cunoastere exactă*”: “*Simtirea mintii* (*s.n.*) constă în gustarea precisă – *Aisthesis esti noos gheusis akribes* a realităților distincte– *ton diacrinomenon* [din lumea nevăzută] – (*am putem spune că aici este reliefat elementul noetic din mistica ortodoxă n.n.*). Căci precum prin simțul gustului trupesc, când se află în stare de sănătate, deosebim fără gresală cele bune de cele rele și dorim cele bune, tot așa mintea noastră, când începe să se miste în deplină sănătate și fără griji, poate să simtă din belsug mângâierea dumnezeiască și să nu mai fie răpită niciodată de contrarul aceleia. Și precum trupul, gustând din dulceturile pământesti, experiază fără gresală simtirea lor, așa și mintea, când se află deasupra cugetului trupesc, poate să guste fără să se însele mângâierea Duhului Sfânt. „*Gustati, zice, si vedeti că e bun Domnul*” și să păstreze amintirea gustării neuitată prin lucrarea dragostei”⁴⁶. „Gustarea” este fructul dragostei – *agape* și al celorlalte virtuți⁴⁷. Dar

⁴⁴ Cap. 78, 77, 79, F.R.1, p. 369, 370; SC 5bis, pp. 135, 137.

⁴⁵ Nicholas Madden, O.C.D., Carlow, *Aisthesis noera* (*Diadochus-Maximus*), Studia Patristica, XXIII, 1989, p. 53.

⁴⁶ Cap. 30, F.R.1, p. 345; SC 5bis, p. 100.

⁴⁷ v. Cap. 1, 14, 23, 40, 50, 95.

iubirea noastră este o iubire răspuns, „căci dacă n-ar lumina dumnezeirea-*theotes* Lui cu putere – *energhetikos* cămările inimii – *kardias* noastre, n-am putea să gustăm binele cu o simțire neîmpărțită – *en adiaireto te aisthesei*, adică cu toată afecțiunea sufletului (într-o dispoziție totală – *en holoklero diathesei*)”⁴⁸. Subliniem în primul rând faptul că actul cunoașterii lui Dumnezeu aparține omului în integralitatea lui – de aceea accentuează unitatea lui *aisthesis* – tot complexul uman, inclusiv **trupul**, este parte a acestei comuniuni de iubire experimentată plenar, și nu doar *mintea-nous*, în sens cartezian, care ar vrea să-L cunoască, chiar să-L „definiească” („a defini” înseamnă a pune între niste limite; cum s-ar putea limita infinitul?) pe Dumnezeu din exterior. Se pare, apoi, că aici mintea devine sinonimă cu inima, prin ambele înțelegându-se partea cea mai adâncă a ființei umane, chipul lui Dumnezeu, persoana, toate greu de explicat, fiind de fapt indefinibile; poate de aceea când se vorbește despre unirea minții cu inima, se are în vedere acest indefinit al subiectului care se „defineste” prin raportarea la infinitul dumnezeiesc.

După Botez, *mintea-nous* devine sediul harului, de aceea poate să acceadă la contemplarea lui Dumnezeu, poate vedea „frumusețile cerești” – *ta ourania kalle*⁴⁹, stare la care nu se ajunge cu ușurință : „La începutul înaintării, dacă iubim cu căldură virtutea lui Dumnezeu, Preasfântul Duh face sufletul să guste *cu toată simțirea și încredințarea-en pase aisthesei kai plerophoria*⁵⁰ din dulceața lui Dumnezeu, ca mintea să afle printr-o cunostință exactă răsplata desăvârșită a ostenețelor iubitorilor de Dumnezeu. Dar pe urmă ascunde pentru multă vreme bogăția acestui dar de viață făcător, ca chiar de vom împlini toate celelalte virtuți, să ne socotim că nu suntem nimic, întrucât nu avem încă dragostea sfântă ca o deprindere. Drept aceea dracul urii tulbură atunci sufletele celor ce se nevoiesc, încât îi face să vorbească de rău chiar și pe cei ce-i iubesc pe ei și să ducă lucrarea stricăcioasă a urii până la a-si face din ea aproape o îndeletnicire plăcută. Din pricina aceasta, sufletul se întristează și mai

⁴⁸ Cap. 29 , FR1, p. 345, SC 5bis, p. 100.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Expresie folosită de mai multe ori de Sf. Diadoh, chiar dacă este de origine mesaliană contextul în care apare o face pe deplin ortodoxă-v.E.des Places,s.j., introd. la: SC 5 bis, p. 38.

mult, purtând în el amintirea dragostei dumnezeiesti, dar neputând-o dobândi în simțire – *en aisthesei*, pentru lipsa ostenețelor celor mai desăvârșite”⁵¹.

Posibilitatea accederii la „vederea lui Dumnezeu”, depinde de abilitatea minții de a alunga gândurile nocive. Sfântul Diadoh insistă deci pe importanta purificării memoriei, în special prin invocarea numelui lui Iisus: „Dacă omul va începe de aici înainte să sporească în păzirea poruncilor și să cheme neîncetat pe Domnul Iisus – *apaustos epikaloito ton Kyrion Iesoun*, focul sfântului har se va revărsa și peste simțurile mai dinafară ale inimii, arzând cu totul neghina pământului omenesc”⁵².

În concluzie, „opunându-se atât gnozei intelectualiste cât și percepției sensibile a naturii divine, și depășind dualismul platonice: sensibil-inteligibil, material-spiritual, Sfântul Diadoh a evidentiat pentru prima dată în mod explicit faptul că spiritualitatea [*mistica*] autentică a Bisericii este cea care tinde spre o experiență a lui Dumnezeu care angajează omul întreg pe calea comuniunii cu El, dar nu în ființa Lui, ci în lumina slavei Lui. Este vorba, mai exact, despre o paradoxală «simțire a minții» – *aisthesis noera* prin care «iubirea agapică leagă sufletul de însesi virtuțile – *aretais*» sau însușirile lui Dumnezeu distincte de ființa Lui, «adulmecând» prin această «simțire mintală» «urma Celui nevăzut» (*Cap.1*), cum spune Sf. Diadoh încă din prima maximă a *Capetelor* sale, veritabilă axiomă care conține implicit întreaga sa doctrină spirituală”⁵³. Această experiență a unirii prin iubire cu Dumnezeu prin „simțirea minții” se obține, însă, prin asceză, prin rugăciune, prin continua pomenire a lui Dumnezeu, prin invocarea neîncetată a sfântului și slăvitului Nume al lui Iisus imprimat în suflet „prin pomenirea minții în căldura inimii” – *dia tes mnemes tou nou te therme tes kardias* (*Cap.59*). Astfel, la Sfântul Diadoh mistica minții și mistica inimii se unesc, deschizând calea spre o spiritualitate care angajează întreaga natură umană în unirea cu Dumnezeu, prin iubire. Prin aceasta Sfântul Diadoh poate fi considerat, fără nici o ezitare, drept „unul din fondatorii sau cel puțin unul din precursorii isihasmului bizantin”⁵⁴, știut

⁵¹ *Cap. 90, FR1, p. 380; SC 5 bis, p. 151.*

⁵² *Cap. 85, p.376; pp. 144 – 145.*

⁵³ V. Lossky, *op. cit.*, p. 96.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 99.

fiind faptul că unirea minții și inimii în rugăciune este una din caracteristicile fundamentale ale isihasmului⁵⁵.

Scriind despre experiența lui Dumnezeu și despre simțurile duhovnicești la Sfântul Maxim Mărturisitorul, B. Fraigneau-Julien găsește fundamentele acestei teme:

- afirmarea imposibilității vederii esenței dumnezeiești, dar și afirmarea posibilității cunoașterii lui Dumnezeu prin energiile Sale. Sfântul Maxim reia această distincție între esență și energii de la Sfântul Dionisie Areopagitul, dar insistă asupra faptului că participarea la energii procură omului, prin har, o veritabilă cunoaștere a lui Dumnezeu (*Cent.* III, 24), o cunoaștere prin experiență, distinctă de cea discursivă.⁵⁶

- aprofundarea paralelismului existent între simțurile duhovnicești și cele trpesti. Nu e vorba doar de omonimia elaborată de Origen. La acesta din urmă paralelismul între lumea sensibilă și cea spirituală este imperfect, deoarece în virtutea influențelor neo-platonice suferite de teologul alexandrin, lumea sensibilă nu are o consistență proprie: nu este decât o imagine a lumii *noes*-urilor. Aceasta nu există – ca lume a trupurilor umane – decât din cauza păcatului [a acelei satietăți – *koros* în contemplarea Divinității]. Adoptând noțiunea aristotelică de natură și conceptul aristotelic și stoic de *katholon*, Sfântul Maxim s-a despărțit de pesimismul de sorginte neo-platonice al lui Origen și al discipolilor lui, în special Evagrie, pentru a-și însuși un optimism ce decurge și din frumusețea lumii. Desigur că afirmarea consistenței lumii sensibile, are pentru Sfântul Maxim un motiv mult mai profund decât adoptarea filosofiei aristotelice, și anume: credința în existența actului creator al lui Dumnezeu și mai ales în Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Dacă faptul Întrupării mântuitoare sau al iconomiei are ca scop în primul rând îndumnezeirea omului, în același timp are drept consecință consacrarea valorii intrinseci a lumii sensibile⁵⁷. Aceasta implică o unitate a lumii sensibile cu cea a lumii spirituale. De aici posibilitatea ca, pe de o parte, omul, cu ajutorul simțurilor duhovnicești, să transforme lumea sensibilă într-o sensibilitate superioară, și pe de alta,

⁵⁵ Diac. Asist. Ioan I. Ică, *op. cit.*, p. 54.

⁵⁶ În: *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Symeon le Nouveau Theologien*, Beauchesne, Paris 1985, pp. 83, 84.

⁵⁷ *Ibidem*.

cele cinci simturi trupești constituie o imagine a facultăților duhovnicești⁵⁸. Autorul citat explică și locul *nous*-ului în actul contemplării. Arată că Sfântul Maxim a preluat de la predecesorii săi distincția dintre cele trei etape ale vieții spirituale, făcută de Origen. El împrumută, de asemenea, de la Evagrie ierarhizarea celor cinci grade ale contemplării: *physike theoria* sau cunoașterea rațiunilor sau principiilor creaturilor, cunoașterea imaterială a celor inteligibile, cunoașterea Providenței și cea a judecării și cunoașterea sau vederea lui Dumnezeu. Sfântul Maxim⁵⁹ folosește termenul *gnosis* ca echivalent pentru *theoria* în fiecare caz, dar se distinge de Evagrie prin insistența sa asupra harului necesar la toate gradele contemplației și, de asemenea, locul acordat lui Hristos. În calitate de *Logos*, prin El se pot cunoaște *logoi*-i lucrurilor, iar în calitate de Om și Dumnezeu El reprezintă prin trupul, sufletul, *nous*-ul și dumnezeirea Sa diferitele etape pe care credinciosul trebuie să le parcurgă pentru a ajunge la cunoașterea mistică perfectă. *Nous*-ul este organul celui de al cincilea grad al contemplării, vederea lui Dumnezeu, în calitate pe care o are de chip capabil să-și cunoască arhetipul⁶⁰.

Se pare că Sfântul Maxim a moștenit triada aristotelică și stoică: *aisthesis*, *logos*, *nous* – dar, după cum se știe, în general termenii filosofiei grecești au dobândit la Părinți conotații noi, practic, sensuri noi. Astfel, el scrie în *Ambigua*: „Luminati de har, sfinții au cunoscut că sufletul are trei mișcări generale, adunate într-una: cea după minte – *nous*, cea după rațiune – *logos*, cea după simțire – *aisthesis*. Cea dintâi e simplă și cu neputință de tâlcuit; prin aceasta, sufletul mișcându-se în chip neînțeleș, în jurul lui Dumnezeu, nu-L cunoaște din nimic din cele create, pentru faptul că întrece toate. A doua determină după cauză pe Cel necunoscut; prin aceasta sufletul, mișcându-se în chip firesc, își adună prin lucrare ca pe o știință toate rațiunile naturale ale Celui cunoscut numai după cauză, rațiuni ce acționează asupra lui ca niste puteri modelatoare. Iar a treia e compusă; prin ea sufletul, atingând cele din afară, adună la sine, ca niste

⁵⁸ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁹ Magistrand Ion I. Bria, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, în rev. *Studii Teologice*, nr. 5-6, 1957, pp. 310-324.

⁶⁰ B. Fraigneau J., *op. cit.*, pp. 90,91.

simboluri, ratiunile celor văzute”⁶¹. În nota explicativă la acest pasaj Părintele Stăniloae scrie: „Cei progresati duhovniceste observă în ei trei miscări ale sufletului: una săvârșită prin minte; alta prin ratiune; a treia prin simțire. Dar în ei acestea sunt concentrate într-una. Căci miscarea prin simțire a fost încadrată în miscarea prin ratiune și aceasta, în miscarea prin minte. Bazată pe ultimile două, mintea se ridică la cunoasterea superioară de Dumnezeu. Miscarea mintii e o cunoastere indefinibilă, mai presus de cunoastere, care poate fi numită și necunoastere sau apofatică. Căci mintea miscându-se în jurul lui Dumnezeu, renunță la a-L defini prin atribute împrumutate de la celelalte, având o experiență intensă și simplă a Celui ce e mai presus de toate cele create...”. De aceea, spune tot Sf. Maxim, sfinții : „s-au învățat ca mintea-*nous*-ul lor să cugete numai la Dumnezeu și la virtuțile Lui și să caute în chip necunoscut numai spre slava negrăită a fericirii Lui; ratiunea-*logos* să li se facă tălmăcitoare și lăudătoare a celor înțelese și să stabilească în chip drept modurile care o unesc cu acelea; iar simțirea- *aisthesis*, înnobilită prin ratiune, cunoscând chipurile diferitelor puteri și lucruri din univers, să vestească pe cât e cu putință sufletului, ratiunile – *logoi* din lucruri.”⁶² Mintea sfinților – explică Părintele Stăniloae– cugetă la Dumnezeu și la virtuțile Lui și intuiește slava Lui... Ratiunea are aici sensul organului de exprimare și de lăudare a celor înțelese de minte... Ratiunile din lucruri sunt scoase la iveală prin simțurile înnobilate sau purificate de ratiune... Sf. Maxim arată că mintea și ratiunea nu sunt despărțite de sensibilitatea [simțirea] care nu există fără trup. Sensibilitatea [simțirea] care are ca organ trupul își dovedește astfel importanța ei pozitivă, contrar origenismului.” Prin urmare ratiunea – *logos*-ul este cheia relației dintre minte – *nous* și simțire – *aisthesis*. *Nous*, facultatea divinului este deschisă inteligibilității lumii, deslucită de *logos* din *aisthesis*. *Aisthesis* este înnobilită de *logos*, iar *nous* este servit de *logos*, așa încât prin *nous* transformat de *haris* în puterea de a-L cunoaște intim pe Dumnezeu, întregul univers poate să-I fie reîntors lui Dumnezeu în rugăciune și preamărire. Contrastul dintre *kosmos aisthetos* și *kosmos noetos*, de origine platonice, devine și mai

⁶¹ *Ambig.*, PG 91, 1112D – 1113A; tr., p. 111.

⁶² *Ambig.*, PG 91,1116D; tr. cit., p. 116.

evident în gândirea Părintilor, redându-se prin acesta distanța între creat și necreat. *Nous* devine facultatea necreatului, iar expresia *aisthesis noera*, în loc să fie o contradicție în termeni, indică sesizarea celor dumnezeiești în mod analog relației dintre simțuri și cele sensibile.⁶³ Această minunată cunoaștere, simțire deplină a lui Dumnezeu este posibilă datorită harului și iubirii agapice, cunoașterea, iubirea, harul experimentat ca lumină, fiind inseparabile.

În învățătura Sf. Simeon Noul Teolog atât *nous*, cât și *aisthesis*, mai exact adverbul *aisthetos*, ocupă un loc foarte important.

„^ai acesta e, socotesc, unicul motiv pentru care ai poruncit,

Stăpâne, să se săvârșescă această baie dumnezeiască.

Prin ea, cei botezați intră înăuntrul viei,

izbăviti de întuneric și de iad

și eliberați de moarte și de stricăciune.

Căci, prin vie înțeleg și ea este raiul,

din care am căzut și în care acum suntem iarăși chemați.

^ai precum Adam era în el înainte de păcat,

în el ajuns și toți cei ce se botează întru cunostință,

dar nu și cei ce, datorită inconștientei

n-au primit *simțirea înțelegătoare* (s.n.),

pe care o produce Duhul care vine prin lucrare”⁶⁴.

Traducătorul *Imnelor dragostei dumnezeiești*, Părintele Stăniloae, explică aceste versuri: „Simțirea înțelegătoare” sau «simțirea minții» e o expresie folosită de Părintii anteriori pentru a indica nu o simplă înțelegere teoretică, de la distanță, ci o sesizare a prezentei lui Dumnezeu, cu sufletul, cum sesizează omul prin simțuri realitățile materiale.” Tot Părintele scrie: „Părintii Bisericii, când vorbesc de „**simțirea minții**” (s.n.), afirmă un contact direct al minții cu realitatea spirituală a lui Dumnezeu, nu o simplă cunoaștere de la distanță. Este ceva analog cu «înțelegerea» unei persoane cu care ești în contact”⁶⁵.

Sfântul Simeon Noul Teolog afirmă, pe de o parte, că mintea Îl vede

⁶³ Nicholas Madden, *op. cit.*, pp. 59, 53.

⁶⁴ *Imn 55*, tr. cit., pp. 685-686.

pe Dumnezeu, pe de alta că aceasta nu are nici o lucrare în actul vederii lui Dumnezeu. Pe de o parte, în contextul doctrinei despre simturile duhovnicesti, afirmă că cei ajunsi la *apatheia* vād lumina dumnezeiască cu ochii mintii⁶⁶, Hristos fiind Cel care deschide acesti ochi, de asemenea, că inaccesibilui se face văzut ochilor mintii. Astfel dacă sufletul e purificat destul, si dacă Hristos îi conferă harul, mintea Îl vede pe Dumnezeu, sau vede lumina dumnezeiască, Dumnezeu fiind lumină. O astfel de activitate presupune o lucrare activă din partea mintii. Pe de altă parte, Sfântul Simeon afirmă că în vederea lui Dumnezeu si în lucrarea care duce la aceasta, mintea trebuie goliță de orice gânduri, în sensul că nu poate să cunoască Adevărul din cugetări, ci din Revelatie. Unirea mintii cu lumina lui Dumnezeu nu-i mai permite raportarea la alt obiect decât la Dumnezeu Însusi (*Cap. 2, 17*)⁶⁷. Într-un imn scrie:

„Dar te învăt cum vietuiesc si în ce chip
 cei ce slujesc lui Dumnezeu si nu L-au căutat decât pe El,
 în locul tuturor, si numai pe El L-au aflat
 si numai pe El Îl iubesc
 si numai cu El s-au unit
 si de aceea s-au făcut monahi (singuri),
 ca unii ce sunt singuri cu Singurul,
 chiar dacă sunt retinuti într-o multime foarte numeroasă.
 Căci acestia sunt cu adevărat monahi (singuri),
 ca unii ce vietuiesc singuri, ca monahi,
 fiind singuri cu Dumnezeu si în Dumnezeu cel singur,
 goi de toate gândurile si cugetările – *gumnoi kai enthumeseos kai
 loghismon pantoion*,
 văzând numai pe Dumnezeu într-o minte fără cugetări – *en no
 anennoio*,
 într-o lumină fixată în ei ca o săgeată într-un zid,
 sau ca o stea în cer sau într-un mod cum nu stiu”⁶⁸.

⁶⁵ *Ascetica si mistica ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu, 1993, vol. I, p. 25.

⁶⁶ *Et. 4*, 863 – 864.

⁶⁷ B.F.-Julien, *op. cit.*, p. 166.

⁶⁸ *Imn 27*, tr. cit., p. 500.

La nivelul superior al contemplației, care se identifică la Sfântul Simeon cu vederea lui Dumnezeu, mintea nu mai are nici un motiv să-si exercite lucrarea în sensul obisnuit al termenului, pentru că a ajuns să-si împlinească menirea, de aceea se opreste uimită în fata indefinitului divin, nemairămânând decât iubirea, care coborând asupra omului îl răpește în ekstaz. Aceasta nu înseamnă că omul se contopeste în Dumnezeu, *analogia entis* nu se produce niciodată, chiar în ekstaz mintea se si auto-priveste, deci constiinta de sine nu dispare niciodată – mistica ortodoxă nu este o mistică a identității, ci una a alterității, deci a comuniunii personale.

Referitor la constiinta spirituală ca simtire a harului, temă accentuată în mod deosebit de Sfântul Simeon, s-a scris în teologia românească,⁶⁹ într-o perioadă când usor cineva putea fi acuzat de „misticism”. În studiul citat Pr. Prof. Ion Bria concluziona:

„1. Constiinta sau simțirea tainică a harului este o învățătură deplin dezvoltată de Sf. Simeon Noul Teolog, iar această dezvoltare este perfect ortodoxă.

2. Tainica simțire a harului constă în sesizarea și cunoașterea, prin experiență a energiei dumnezeiești, așezată în noi la Botez; **ea nu este decât actualizarea acesteia** (s.n.)

3. Sălășluirea noastră simțită în mediul haric este prinsă de simțurile spirituale.

4. Criteriul pentru a determina prezența în har, prezență simțitoare sau constientă, este transformarea duhovnicească.

5. Simțirea harului este o posibilitate și o datorie generală; ea se poate realiza în condițiile vieții de aici și mijlocul cel mai eficient este practicarea virtuților.

6. Ea este o condiție în procesul mântuirii noastre: inconstiența sau nesimțirea spirituală este un mare păcat

7. Simțirea harului este pecetea Duhului Sfânt pusă în sufletul celor credincioși, ca un rod al unor îndelungate strădănituri.

⁶⁹ Pr. Prof. Ion Bria, *Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în rev. *Studii Teologice*, 1956, nr. 7-8, pp. 470-486.

8. Prin realizarea acestei stări ca experiență, viața noastră tinde spre sfințenie; de aceea avem datoria să punem, în centrul vieții noastre duhovnăvești, puterea Sfântului Duh⁷⁰.

Mai menționăm doar faptul că datorită insistenței pe simțirea conștiinței a harului primit prin Sfânta Taină a Botezului – se înțeleg și a Mirului și Euharistiei, Sfântul Simeon Noul Teolog a fost acuzat de mesalianism de cunoscutul teolog catolic I. Hausherr⁷¹, chiar dacă ulterior a recunoscut că a privit oarecum simplist lucrurile. Arhiepiscopul Vasile Krivocheine, unul dintre editorii operei simeoniene, arată, în introducerea la *Cateheze*, că unele manuscrise au preferat termenului *aisthetos*, termenul *euaisthetos*, „pentru a evita o expresie care, deși pe deplin ortodoxă la Sfântul Simeon (s.n.), părea suspectă multora și ar fi putut scandaliza din cauza supărătoarelor reminiscente mesaliene pe care le evoca⁷². Iar J. Darrouzes, în introducerea la *Tratatule teologice*, ținea să precizeze: „Pentru Sfântul Simeon, această comuniune cu Dumnezeu, care este harul, nu poate fi *agnostos*, ci trebuie, în mod necesar, să se producă *gnostos*, *en aisthesis*.... Acuzatia de mesalianism făcută Sfântului Simeon nu are nici un fundament real (s.n.)⁷³. De fapt, pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, ca de altfel pentru toți Sfinții Părinți, criteriul suprem pentru validarea oricărei experiențe duhovnicești nu poate fi decât Biserica.

Christos Yannaras scrie despre *theognosia ecclesială*, care „înseamnă *uniformitate a felului de viață*: cunoașterea este faptă și participare la un nou mod de existență. Nu este vorba de un acord ideologic, nici de conformism etic, ci de o «prefacere» înfăptuită prin har de către Duhul lui Dumnezeu între hotarele nemărginite ale liberului consimțământ activ al omului. În aceste sfinte adunări, zice Areopagitul, cel ce privește cu sfințenie va vedea concordanta unică și unitară, însufletită de unicul Duh tearhic⁷⁴. Biserica este condiția obiectivă pentru ca

⁷⁰ *Ibidem*, p. 486.

⁷¹ *Les grandes courants de la spiritualité orientale*, OCP 1, Roma, 1944, pp. 114 – 138.

⁷² SC 96, 1963, p. 152.

⁷³ SC 122, 1966, p. 26.

⁷⁴ *Despre ierarhia ecleziastică* III, PG, 3, 432B.

theognosia apofatică sã fie posibilã, iar *theognosia apofatică* este experienta vietii trupului euharistic, a vietii însufletite de Duhul de viațã făcãtor al lui Dumnezeu, de același Duh care „*Se purta peste ape*” în prima zi a Creatiei, Duh făcãtor atunci de viațã narturalã si dãtãtor întotdeauna de adevãratã viațã⁷⁵.

Aprecierea epistemologicã a spiritualitãtii contemplative apare, cum se stie, si în operele Sfintiiilor Isaac Sirul si Grigorie Palama. Pãrintele Stãniloae se referã mult la ei în *Ascetica si mistica* sa, de aceea, urmãdu-l, vom mai face doar câteva precizãri. Dupã ce scrie despre cele trei trepte ale apofatismului⁷⁶, explicãnd-o pe cea de-a doua, o identificã cu „odihna mintii”, reliefãnd si acolo aspectul pozitiv al acestei stãri, faptul cã mintea nu-si înceteazã lucrarea, ci uitã doar de grijile mãrunte ale veacului acestuia.

Dar nici în timpul vederii luminii dumnezeiesti, a treia treapã si cea mai înaltã a apofatismului, nu se exclude constiinta de sine a omului si de Cel pe care Îl iubeste. „Rolul pozitiv al mintii (s.n.) în experienta pe care o primeste, dupã încetarea activitãtii ei mentale, este redat de Sf. Dionisie Areopagitul si de Sf. Grigorie Palama si prin faptul cã îi atribuie, pe lângã puterea activitãtii naturale îndreptatã spre lucrurile create, si puterea de a intra în unire cu Dumnezeu, de a accepta unirea si simtirea spiritualã a unirii cu Dumnezeu... Un alt temei care evidentiazã *rolul pozitiv al mintii* în unirea cu Dumnezeu, în vederea luminii dumnezeiesti, e faptul cã mintea nu primeste de la început aceeasi luminã dumnezeiascã, ci e un progres neîncetat în vederea ei – Sf. Grigorie Palama vorbeste de „înaintarea necontenitã a îngerilor si a sfintilor în veacul cel nesfãrsit, la vederi tot mai clare”⁷⁷. Aceasta trebuie sã depindã de o necontenitã lãrgire a puterii ei de a vedea, de a cuprinde, de a-si însusi întelegerea tot mai înaltã a ceea ce se sãlãsluiește în ea, ca lucrare dumnezeiascã. Astfel, mintea nu vede numai dincolo de sine lumina dumnezeiascã, ci o vede si în lãuntru sãu, „am zice cã dacã atunci când mintea se privea pe sine, se vedea în

⁷⁵ *Heidegger si Areopagitul, op. cit.*, pp. 117-118.

⁷⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 54.

⁷⁷ *Cuv.* III, FR 7, p. 339.

mod direct pe sine si numai în mod indirect pe Dumnezeu, acum Îl vede în mod direct pe Dumnezeu si numai indirect, sau în unire cu El, si pe sine”⁷⁸.

Prin urmare, *vederea luminii dumnezeiesti este o cunoastere mai presus de cunoastere, este o cunoastere supraconceptuală*⁷⁹. Cine consideră un concept despre Dumnezeu drept realitatea lui Dumnezeu, își face un idol. Iar rezultatul e moartea sa spirituală, după cum interpreta Sf. Grigorie de Nyssa textul din *Iesire* 33,20. Părintele Stăniloae insistă si asupra importantei armonizării aparentei contradicții dintre recomandarea stăruitoare a Părinților de a nu se socoti ca dumnezeiască nici o aparitie de lumină, si afirmatia că harul lui Dumnezeu umple sufletul de lumină. De aceea Părintele scrie: „Aparitiile pe care trebuie să le întâmpinăm cu neîncredere sunt «formele» definite, imaginile definite, fie ele chiar luminoase; ca atare poate fi considerată chiar lumina care poartă însusirile luminii fizice, sau e închisă în anumite margini. Dar lumina care umple mintea si care din minte se revarsă peste toate, lumină de care ne dăm seama că are un caracter spiritual, de evidentă, de bucurie, de sărbătoare universală, nu mai e o formă definită, un idol, ci mai degrabă o „simtire” si o „înțelegere” răspândite în întreaga noastră ființă, (o „*simtire mintală*” [*aisthesis noera*] (s.n) , cum o numesc Sf. Diadoh, Isaac Sirul, Simeon Noul Teolog, Palama), provocată însă nu de o stare subiectivă, ci de prezenta, sau de experienta prezentei dumnezeiesti”⁸⁰.

Posibilitatea acestei intimități a omului cu Dumnezeu, posibilitatea îndumnezeirii rezidă, după Sfântul Maxim, în faptul că „Dumnezeu si omul *își sunt unul altuia modele*.⁸¹ și asa de mult S-a făcut Dumnezeu omului om pentru iubirea de oameni, pe cât de mult omul, întărit prin iubire, s-a putut îndumnezei pe sine, lui Dumnezeu; si asa de mult a fost răpit omul prin *minte* de Dumnezeu spre cunoastere, pe cât de mult omul a făcut arătat pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut, prin virtuti”⁸¹.

În concluzie am putea spune că *dimensiunea noetică a teologiei mistice* este reliefată pregnant în traditia ortodoxă, mai ales prin caracterul

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 155, 156, 163

⁷⁹ Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, pp. 169-178.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 175-176.

⁸¹ *Ambig.*, trad. rom. cit., p. 112.

personalist al acesteia. *Aisthesis noera* este în același timp „simțirea vieții vesnice” sau „simțirea realităților tainice”, după expresia Sfântului Isaac Sirul⁸². Această bucurie a învierii și a vieții vesnice o experimentează creștinul prin Sfânta Euharistie – temeiul sacramental al îndumnezeirii, pregustare a „zilei a opta” care nu va avea sfârșit. De asemenea, se poate afirma că succesiunea corectă este: *theopraxia*, *theophania*, *theoptia* și *theognosia*. Cel care dorește să ajungă să *teologhisească* este chemat să stăruie mai întâi în împlinirea poruncilor, să aibă lucrarea lui Hristos, în sensul conformării voinței sale, voinței Mântuitorului – *theopraxia*, de aceea Hristos ajunge să strălucească, să se descopere – *theophania*, omul Îl vede pe Dumnezeu în lumina Sa necreată, Îl „pipăie” experimental în întreaga viață a Bisericii – *theoptia*, și numai apoi poate da mărturie despre cele trăite, vorbind existential despre cunoașterea lui Dumnezeu – *theognosia*.

⁸² la V. Lossky, *op. cit.*, p. 277.

Teodor Baba

Sfântul Ioan Gură de Aur – interpret neîntrecut al Sfintei Scripturi. Pios omagiu la 1600 de ani de la trecerea sa la Domnul

Abstract

Saint John Chrysostom was and still is the most important exegete of the Bible. In this sense, we tried to present the massive exegetical work of Saint John, who raised the Antiochian School to its highest point as well as the methods he used to interpret the Bible.

The present study is a pious homage dedicated to Saint John as sixteen centuries passed since his dormition.

I. Personalitatea de excepție a Sfântului Ioan Gură de Aur (preot, episcop, patriarh)

Sfântul Ioan Gură de Aur s-a născut în Antiohia, între anii 344-354. Tatăl său, mare dregător, a trecut la cele vesnice la scurtă vreme după nasterea copilului, acesta rămânând în grija mamei, care i-a oferit primele elemente ale educației creștine. Educația clasică i-a fost oferită de către retorul Libaniu și de către filozoful Andragatiu, studiind, de asemenea, și dreptul, întrucât stim că ar fi pledat pentru câțva timp.

Botezat destul de târziu, posibil în preajma anului 372, de către episcopul Meletie al Antiohiei, Sfântul Ioan Hrisostom a ajuns la scurt timp după aceasta citet, începând de asemenea să practice ascetismul acasă (pentru a nu lăsa pe mama sa văduvă a doua oară).

În anul 374, Ioan Gură de Aur s-a retras în muntii Antiohiei, unde a trăit o viață severă, ascetică sub îndrumarea unui staret, după care a vietuit într-o pesteră unde si-a compromis sănătatea datorită regimului aspru de viață la care s-a supus¹.

În 380, sfântul s-a reîntors în Antiohia, fiind hirotonit diacon în anul 381 de către Meletie. Aceasta este perioada în care acesta a alcătuit celebrul său tratat „Despre preotie”, pentru ca mai târziu, în anul 386, să fie înzestrat cu misiunea de predicator de către episcopul Flavian².

Sfântul Ioan Hrisostom a rostit 21 de omilii cunoscute sub numele de „Omiliile despre statui” în care consolează și încurajează credinciosii, realizând de asemenea și o operă morală prin combaterea păcatelor și revelarea desertăciunii lucrurilor materiale, primind supranumele „Chrysostom” (Gură de Aur).

Pe durata celor 12 ani de preotie la Antiohia, Ioan Gură de Aur a desfășurat o prolifică activitate misionară și predicatorială, comentând în această perioadă de la amvon Geneza, Evangheliile după Ioan și Matei, precum și epistolele pauline.

La moartea patriarhului Nectarie al Constantinopolului Sfântul Ioan a fost numit patriarh, începând acum o înversunată activitate de stârpire a neregulilor și abuzurilor mediului clerical al capitalei. Cu această ocazie, el a suprimat luxul resedintei episcopale întrebuintând surplusul bănesc pentru întrajutorarea săracilor și a spitalelor, a împiedicat exploatarea darurilor pentru săraci de către cler, a interzis călugăritelor și diaconitelor de a mai locui la clerici și a cerut văduvelor purtare ireproșabilă.

Exilat mai târziu din ordinul împăratului de atunci, patriarhul Ioan Hrisostom a fost rechemat în urma răscoalei poporului care-si cerea păstorul, însă sederea sa în scaunul arhieresc a fost de scurtă durată, întrucât, după numai două luni, el a fost din nou exilat. În timpul deportării,

¹ Pr. prof. dr. I. G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 1999, p. 134.

² *Ibidem*.

ajuns la Cucuz sau Arabissos, în Armenia Mică, Sfântul Ioan Gură de Aur asuferit mult din cauza climei de aici și a primejdiilor exercitate de către tâlhari, dându-și obstescul sfârșit în drum spre Pityus, un orășel de pe malul răsăritean al Mării Negre.

Sfântul Ioan Gură de Aur a fost într-adevăr cel mai mare orator creștin al secolului al IV-lea și putem spune al tuturor timpurilor. Arta cuvântării lui se desfășoară elegant ca faldurile unui vesmânt de sârbătoare, iar bogăția, varietatea și strălucirea culorilor, ca și talentul excepțional cu care ne zugrăvește moravurile epocii sale, constituie până azi un model inegalabil.

Sfântul Ioan Hrisostom este unul dintre cei mai mari cunoscători ai ființei umane. Chiar trupul omului, cu imperfecțiunile și slăbiciunile lui, este, afirmă el, strălucitor și frumos: „Căci nu trupul are în sine frumusețe, ci rânduiala și strălucirea lui provin din ființa sufletului. Iubeste, deci, acest suflet, care comunică trupului o frumusețe atât de mare”³.

Ideea preponderentă ce se desprinde din scrierile sale este cea a virtuții iubirii în sensuri multiple. Într-adevăr, iubirea este virtutea fără de care nici sârăcia, nici martiriul nu sunt nimic, căci ea poate să se exercite pretutindeni⁴.

Desăvârșirea creștină constă în mod esențial în iubirea perfectă grefată pe credința adevărată și care se exprimă în exterior printr-o viață conformă cu poruncile lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Gură de Aur, în concepția sa despre iubire „evită orice unilateralitate și are cea mai completă idee despre desăvârșirea creștină, care îmbină în mod armonios, într-o unitate indisolubilă, iubirea de Dumnezeu cu iubirea de aproapele”⁵.

În viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur, Sfânta Scriptură este operă teandrică adresată tuturor oamenilor, aflată la temelie credinței creștine în calitate de mijloc de desăvârșire religioasă și morală și mântuire sufletească.

³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXIV la Evanghelia după Matei*, în *Scrieri*, partea a III-a, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 78.

⁴ Pr. prof. dr. Ștefan Sandu, *Iubirea apropiatului la Sf. Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, anul LIII (2002), nr. 3-4, p. 152.

⁵ Ierom. prof. dr. Nicolae Mladin, *Sfântul Ioan Gură de Aur. Despre desăvârșirea creștină*, în „Ortodoxia”, anul IX (1957), nr. 4, p. 571.

Ca operă divino-umană, Sfânta Scriptură este unică, distinctă și superioară tuturor creațiilor literare universale. Fiind de origine divină, autorul ei este însuși Duhul Sfânt, iar scriitorii ei văzuți sînt organe ale Duhului – gura lui Dumnezeu.

Conform învățăturii Sfântului Ioan Hrisostom, Sfânta Scriptură nu s-ar putea împărți nici chiar în Vechiul și Noul Testament, între cele două părți fiind o unitate desăvârșită, Vechiul Testament fiind denumit „lege apostolică” și „filozofia evanghelică”⁶.

Alături de Sfânta Tradiție, Sfânta Scriptură, ca parte a ei, constituie baza credinței și doctrinei creștine, răspunzând tuturor întrebărilor religio-morale⁷. Ea are caracter universal, ca mijloc de desăvârșire religio-morală a întregii omeniri, în scopul dobândirii mântuirii.

Împreună cu Diodor de Tars și cu Teodor de Mopsuestia, Sfântul Ioan Gură de Aur a ridicat pe cea mai înaltă treaptă⁸ coala catehetică din Antiohia, care a cunoscut în perioada anilor 370-450 cea mai ferventă perioadă a dezvoltării ei⁸. Deși nu era o școală în sensul strict al cuvântului, ci o grupare de teologi, ea a creat opere edificatoare, cu predilectie în domeniul exegezei biblice⁹. Dacă⁹ coala alexandrină avea orientare filozofico-speculativă, sub influența lui Filon din Alexandria și Platon, interpretând alegoric Sfânta Scriptură, antiohienii s-au apropiat mai mult de filozofia lui Aristotel, de interpretarea istorico-gramaticală¹⁰.

Cel mai de seamă reprezentant al acestei școli, Sfântul Ioan Gură de Aur, s-a distins prin marele număr de opere exegetice, dedicându-și cea mai importantă parte a activității interpretării Sfintei Scripturi. El subliniază adevărurile de credință din fiecare text explicat, le discută cu ajutorul datelor rațiunii și a altor texte biblice și susține învățăturile fundamentale ale Bisericii sau combate pozițiile păgânilor și ale ereticilor¹¹.

⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la Psalmul IV*, în P.G. 55, col. 51.

⁷ Idem, *Omilia a XII-a la Facere*, în P.G. 53, col. 104.

⁸ Prof. dr. Iustin Moisesescu, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, Cernăuți, 1942, pp. 2-5.

⁹ Pr. dr. Mihail Bulacu, *Coala exegetică biblică din Antiohia*, București, 1931, pp. 22-25.

¹⁰ V. Ermoni, *Coala teologică din Antiohia*, în „Dictionaire de Theologie Catholique”, tom. I, col. 1435-1437.

¹¹ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sf. Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1957, pp. 606-607.

Sfântul Ioan Gură de Aur a lăsat posterității o colecție impresionantă de opere care ocupă 18 volume în Editia Migne. Ele pot fi clasificate după cum urmează:

1). Omilii la Sfânta Scriptură

– la Vechiul Testament: 9 „Omilii la Geneză” în anul 386, „Omilii asupra întregii Geneze” (cca 388), 5 „Omilii asupra Anei” (mama lui Samuil), 3 „Omilii asupra Psalmilor” (4-12, 43-49, 108-117, 119-150), și 2 „Omilii la Isaia”;

– la Noul Testament: 90 „Omilii la Matei” (cca 390), 7 „Omilii despre săracul Lazăr”, 88 „Omilii la Ioan”, 55 „Omilii la Faptele Apostolilor”, aproximativ 250 „Omilii asupra Scrisorilor Sf. Apostol Pavel” (32 „Omilii la Romani”, 44 – la I Corinteni, 30 – la II Corinteni, 24 – la Efeseni, 34 – la Evrei, 6 – la Galateni și 104 la celelalte epistole pauline).

2). Opere dogmatico-polemice

– „Contra anomeilor” în 12 cărți, în care critică orgoliul eunomian, care susținea că înțelege Tainele divine;

– „Contra iudeilor”, în 8 cărți, unde autorul critică pe iudeo-crestinii care păstrau tradițiile iudaice;

– „Despre Înviere”;

– Cuvântări sau predici la Sărbătorile mari ale Mântuitorului: la Nasterea Domnului, la Botezul Domnului, la Joia Sfântă (Trădarea lui Iuda), la Vinerea Mare, la Înviere și la Pogorârea Sfântului Duh;

– Cuvântări panegirice închinare sfinților, dintre care mai importante sunt: 7 în cinstea Sfântului Apostol Pavel, în cinstea lui Iov, a lui Eleazar, a Macabeilor, a Sfântului Ignatie Teoforul, a Sfântului Vavila, a Sfântului Eustatîu, a lui Meletie, a lui Diodor de Tars, a lui Roman, a lui Valaam și a Pelaghiei;

– Cuvântări morale cu teme biblice: 2 „Cateheze înainte de Botez”, 3 „Cuvântări despre diavolul ispititor”, 9 „Despre pocăință”, „Despre calendă” (unde autorul combate condamnabilele obiceiuri practicate cu prilejul zilei de 1 ianuarie), „Despre milostenie”, „Contra jocurilor de circ și contra teatrelor”;

– Cuvântări ocazionale, dintre care merită a fi menționate: 21 „Cuvântări sau Omilii despre statui”, o cuvântare ținută cu ocazia hirotoniei sale, 2 „Cuvântări despre trecerea și nimicnicia fericirii pământesti” (ținute cu prilejul căderii ministrului Eutropiu), precum și alte 2 cuvântări, una înainte și una după primul exil¹².

3). Opere neoratorice și tratate

– apologetice: „Contra lui Iulian și a păgânilor”, „Despre Sf. Vavila”, și micul tratat intitulat „Că Hristos este Dumnezeu”, în care se arată păgânilor și iudeilor dumnezeirea Mântuitorului;

– ascetice: „Către Teodor cel căzut” (sub forma a două scrisori în care îl îndeamnă pe Teodor, viitor episcop de Mopsuestia să revină în mănăstire), „Despre pocăință” (în două cărți, adresate lui Demetriu, respectiv Stelehiu), „Contra adversarilor vieții monahale” (în trei cărți), „Comparatia între un rege și un monah”, „Către Stagir” (în trei cărți), și „Despre feciorie” (în care face o paralelă între feciorie și căsătorie);

– educativ-morale: „Despre slava desartă și despre educația copiilor”, „Către o tânără văduvă”, „Despre nerepetarea căsătoriei”, „Nimeni nu e vătămat decât de sine însuși”, „Către cei ce sunt scandalizați din cauza nenorocirilor”, „Femeile diaconite nu trebuie să locuiască cu bărbații”, „Despre preotie” (care reprezintă capodopera literară teologică a Sfântului Ioan Hrisostom, precum și tratatul clasic referitor la această Taină, alcătuit în perioada anilor 381-386 sub formă de dialog, după modelul platonice, fiind inspirat din lucrarea Sfântului Grigorie de Nazianz: „Despre fuga sa în Pont”);

– corespondența: cca 240 de scrisori, majoritatea compuse în perioada celui de-al doilea exil (404-407), cu caracter istoric, consolator și familiar, scrisori între care se remarcă cele 17 epistole adresate văduvei diaconite Olimpiada.

II. Sfântul Ioan Gură de Aur – exeget al Sfintei Scripturi

În calitatea sa de exeget al Sfintei Scripturi, Sfântul Ioan Hrisostom a atins culmea strălucirii, fiind cel mai fidel exponent al spiritualității biblice

¹² Pr. prof. dr. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 136.

si patristice. Opera sa exegetică, alcătuită sub formă de omilii, se extinde asupra întregului continut al cărților Sfintei Scripturi. Referitor la Vechiul Testament, s-au păstrat 67 omilii la Cartea Facerii datând din anul 386, 8 omilii la Cărțile Regilor (387), 58 omilii la Psaltire, câteva omilii la cărțile profetilor mari (Isaia, Ieremia si Daniel) si, probabil, la cărțile Iov si Proverbele lui Solomon.

În ceea ce priveste cărțile Noului Testament, s-au păstrat 90 omilii la Sfânta Evanghelie după Matei (390), 16 omilii la Sfânta Evanghelie după Luca (388), 88 omilii la Sfânta Evanghelie după Ioan (389); 63 omilii la Faptele Apostolilor (388-401) si impresionanta cifră de 251 omilii la epistolele pauline.

A. Din cărțile Vechiului Testament

Din punct de vedere cronologic si al împrejurărilor în care au fost scrise si rostite, omiliile la Cartea Facerii pot fi clasificate în: cele nouă omilii sau cuvântări¹³ întocmite la Antiohia si rostite de pe amvon în perioada Postului Mare în anul 386 si celelalte 67 omilii¹⁴, în care este interpretată întreaga Carte a Facerii, scrise si rostite la Constantinopol între anii 399-401.

În cuvântările de la Antiohia, Sfântul Ioan Gură de Aur explică actul creatiei, mai întâi a cerului si a pământului, act de creatia cu ocazia căruia Dumnezeu a rostit imperativul „Să fie!”. Apoi, autorul explică actul facerii omului, la care Dumnezeu a spus: „Să facem!”, desăvârșind prin acestea pe om, „după chipul si asemănarea sa” (Facere 1, 1-3; 6, 26). Creatia lumii văzute s-a făcut prin puterea cuvântului si vointei lui Dumnezeu, în vreme ce cea a omului s-a realizat prin participare directă si personală, aceasta din urmă fiind înzestrat cu ratiune sau psihic („psihe”) adică fiind după „chipul lui Dumnezeu” si chemat la desăvârșire, la pnevmatologie sau la „asemănarea” cu Creatorul.

Sf. Ioan explică apoi, că, desi i s-a dat omului putere asupra tuturor vietuitoarelor pământului în calitatea sa de coroană si împlinire a creatiei, ea a fost diminuată prin păcatul strămosesc, care a alterat vointa si a

¹³ În P.G., vol. 54, col. 581-630.

¹⁴ În P.G., vol. 53-54, col. 23-580.

adus în lume înclinatia spre păcătosenie¹⁵.

În ceea ce privește cea de-a doua grupă de 67 omilii, învățatul patriarh Fotie din secolul IX scria: „Au fost citite de noi 61 omilii ale lui Hristostom la Cartea Facerii în trei volume, dintre care primul volum cuprinde 20 omilii, al doilea 16 omilii și al treilea volum 25 omilii. Cum se arată în primul volum, aceste 20 cuvântări, împreună cu alte trei sau patru care au fost intercalate, după trebuință, între cuvântările la Facere au fost rostite în fata poporului, în mod treptat, de la începutul Postului Mare. Se cade să stim că acest volum, cu toate că are titlul «Cuvântări» (căci așa am găsit în cel pe care l-am citit), cuprinde scrieri care seamănă mai mult cu omiliile; aceasta, pe lângă altele și pentru faptul că deseori în multe din aceste cuvântări, el se adresează auditorilor ca fiind prezenți, îi întreabă, răspunde și vorbește cu certitudine. Or, cuvântarea poate fi făcută în alt chip, decât să o arate și să o compună ca vorbire; nu numai atât, dar face aceasta fără încetare și cu siguranță, nu în mod parțial, fapt care prezintă pe toate ca omilii. Acestea au fost rostite în fata publicului, după cum se poate constata din cuprinsul lor, uneori la două zile; de cele mai multe ori însă în fiecare, zi.

Aceasta referitor la prima carte, în care sînt cuprinse 20 omilii. Din cartea a doua, care cuprinde 16 cuvântări, primele șapte par a fi rostite tot în timpul Postului Mare, astfel, în întreg Postul Mare, au fost rostite până în Miercurea Mare 27 cuvântări la Facere. Celelalte nouă cuvântări din cartea a doua și cele 25 din cartea a treia nu au fost rostite imediat și nici în continuare după Paste. După omilia din Miercurea Mare, care a fost a 27-a la Facere, a vorbit în ziua următoare despre cruce, apoi despre trădare și în urmă, potrivit cu sărbătorile zilelor, au fost rostite omilii corespunzătoare¹⁶.

Cele 20 de omilii care alcătuiesc primul volum (cunoscute de patriarhul Fotie) explică primele cinci capitole ale Facerii, reluând ideile explicate antiohienilor. În continuare, în primele 16 omilii cuprinse în ce de-a doua carte, autorul comentează următoarele 10 capitole din cartea

¹⁵ M. Jeannin, *Saint Jean Chrysostome, Discours sur la Genese*, în „Oevres completes”, Paris, 1865, vol. V, pp. 441-459.

¹⁶ În „Migne”, P.G., vol. 103, col. 501-505.

Facerii (cap. 6-15): despre Noe si fiii săi, Sem, Ham si Iafet, turnul Babel, potopul si cauzele lui, chemarea lui Avraam si binecuvântarea semintiei sale. În fine, în cel de treilea volum descris de patriarhul Fotie se află alte 25 omilii (mai puțin cu sase decât în realitate) care contin continuarea exegezei la cartea Facerii (capitolele 16-18). Sfântul Ioan Gură de Aur prezintă aici ascultătorilor săi istoria patriarhilor biblici, începând cu Isaac si continuând cu Iacob si cu cei 12 fii ai săi, până la Iosif din Egipt. În esență, intentia autorului a fost aceea de a sublinia ideea că venirea Mântuitorului si mântuirea obiectivă a neamului omenesc se justifică si vin ca o urmare a înfăptuirii de către protopărinti a păcatului strămosesc. În ceea ce priveste omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Cărțile I si II Regi, dintre acestea s-au păstrat cinci omilii despre Ana, mama profetului Samuel¹⁷; trei omilii despre regii David si Saul¹⁸, si o omilie la profetul Ilie – toate compuse si rostite la Antiohia în anul 387.

Deși Sfântul Ioan Hrisostom s-a ocupat de întreaga Psaltire, astăzi sunt cunoscute doar omilii si comentarii doar la 62 de psalmi. Locul comentariilor Psaltirii este, probabil, tot Antiohia, în ultimii ani ai sederii sale acolo¹⁹.

Astfel, comentând spre exemplu Psalmii 41-49 (al fiilor lui Core si ai lui Asaf), autorul arată purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru toti oamenii dar în mod special pentru cei încercati de necazuri si nedreptăți, care vor fi izbăviti de Dumnezeu cel Atotputernic²⁰.

În psalmii 108-124 Sfântul Ioan Gură de Aur vede pe autorul inspirat în duh de rugăciune mijlocind pentru pacea Ierusalimului (Psalmi 121, 6-8) si punându-si încrederea neclintită în Dumnezeu. Comentatorul urmărește si aici deprinderea credinciosilor în învățăturile religios-morale cuprinse în Psaltire; el îndeamnă la preamărirea lui Dumnezeu, prin cântări de laudă (cf. Psalmi 134-135; 50) dar si deplânge starea de decadentă a celor păcătoși, asemenea iudeilor la râul Babilonului (cf. Psalmi 136, 40).

¹⁷ În P.G., vol. 54, col. 631-676.

¹⁸ P.G., vol. 54, col. 675-708.

¹⁹ M. Jeannin, *op. cit.*, pp. 523-596.

²⁰ Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan, *Cartea Psalmilor în spiritualitatea Ortodoxă*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1985, pp. 458-464.

Asadar, scopul final al comentării psalmilor este nu atât cunoasterea lor teoretică, cât mai ales împlinirea în viață a preceptelor religios-morale.

Căutând să lămurească notiunea de profetie în Vechiul Testament, Sfântul Ioan Gură de Aur a dezbătut această problemă în două dintre omiliile sale intitulate „Despre obscuritatea profetilor”²¹, scrise probabil la Antiohia între anii 384-386, unde a alcătuit și omilia la primele nouă capitole din cartea Profetului Isaia.

După o elocventă prefață, Comentariul la Isaia urmărește tematica primelor șase capitole, de la chemarea profetului până la preamărirea Dumnezeuului Savaot. Exegeza făcută capitolelor 6-9 sugerează faptul că autorul s-a ocupat și de alte capitole ale cărții profetului Isaia, îndeosebi de cele referitoare la patimile Domnului (50-53, 61, s. a.), pe care le-a predicat credincioșilor în a doua parte a Săptămânii Mari, atât la Antiohia cât și la Constantinopol.

Vicisitudinile vremii și frământările prin care a trecut au făcut ca acestea să nu se mai păstreze astăzi, iar în ceea ce privește celelalte cărți ale profetilor mari, s-au păstrat doar scurte fragmente din comentariile la Ieremia și Daniel²².

În predici, Sf. Ioan Gură de Aur s-a, folosit de numeroase citate biblice, atât din Vechiul cât și din Noul Testament, însumând impresionanta cifră de 18000 de citate, ceea ce denotă preocuparea și atenția sa deosebită pentru întreaga Sfântă Scriptură, ca izvor al Revelației divine.

B. Din Noul Testament (Sf. Ev. Matei, Sf. Ev. Ioan și epistolele pauline)

Mult mai numeroase decât cele dintâi, omiliile și comentariile la Noul Testament cuprind în primul rând cele 90 omilii la Sfânta Evanghelie după Matei, scrise în anul 390 la Antiohia, dintre care se remarcă cele referitoare la Predica de pe Munte (5-7)²³.

²¹ În P.G., vol. 56, col. 11-94, 97-142.

²² *Omiliile XV*, în P.G., vol. 57, col. 236; la XVI, vol. 242-244, XVII, col. 264, XVIII, col. 265-268; XIX, col. 280-283, XXII, col. 302-307; XXIII, col. 317-318; XXIV, col. 321, pr. magistrand Mircea Niscoveanu, *Doctrina Sfântului Ioan Gură de Aur, în comentariul său la Predica de pe Munte*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1965, p. 541-555.

²³ În P. G., vol. 51, col. 65-156.

Sfintele Evanghelii după Marcu și Luca n-au fost comentate în întregime (s-au păstrat doar șapte cuvântări despre bogatul nemilostiv și săracul Lazăr) –, în schimb, Sfânta Evanghelie după Ioan a fost tratată în 88 omilii²⁴ compuse și rostite în Antiohia în perioada anilor 388-389.

Omiliile la Faptele Apostolilor pot fi împărțite în două, după locul și data scrierii. Astfel, în anul 388 au fost alcătuite și rostite la Antiohia patru omilii la partea de început a Faptelor Apostolilor și alte patru despre schimbarea numelor, iar la Constantinopol, Sfântul Ioan Gură de Aur a rostit 55 omilii între anii 400-401. Întrucât aceste omilii au fost scrise de către caligrafi în timpul predicii, ele au o valoare literară mai scăzută, autorul neavând răgazul să le revadă.

Exegeza Sfântului Ioan Hrisostom la epistolele pauline este completă. Astfel, Epistola către Romani a fost comentată în 32 omilii rostite la Antiohia, probabil în anul 391. Cu referire la acestea, Isiodor Pelusiotul scria: „În interpretarea Epistolei către Romani, în mod deosebit este strânsă comoara de înțelepciune a prea înțeleptului Ioan, căci socotesc, și să nu creadă cineva că spun aceasta numai de formă, că dacă Sfântul Pavel s-ar fi folosit de limba greacă adică pentru a se interpreta pe sine însuși, nu ar fi comentat altfel decât fericitul bărbat amintit, așa de mult este împodobită această interpretare cu cugetări, frumuseti și preciziiune”²⁵.

Epistolele I și II Corinteni au fost interpretate în 74 omilii, din care cea dintâi în 44, iar ce de-a doua – în 30 de omilii²⁶, compuse și rostite la Antiohia și Constantinopol.

Dacă referitor la Epistola către Galateni s-a păstrat un singur comentariu al Sfântului Ioan Gură de Aur, alcătuit și rostit probabil în ultimii ani ai activității sale la Antiohia (393-397), în schimb, Epistola către Efeseni a fost comentată în 24 omilii de o valoare inestimabilă în privința acurateții limbii.

La Epistola către Filipeni, autorul sfânt a realizat 15 omilii (în Antiohia), înainte de plecarea la Constantinopol, sau în prima parte a activității sale acolo, iar Epistola către Coloseni a fost comentată la Constantinopol în

²⁴ În P. G., vol. 60, col. 391-682.

²⁵ Cf. prof. dr. Iustin Moiescu, *op. cit.*, p. 17.

²⁶ Pr. prof. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, pp. 10-12.

anul 399 în 12 omilii cuprinzând pretioase detalii referitoare la ritualurile liturgice. Tot la Constantinopol (probabil în anul 400) Sfântul Ioan Hrisostom a relizat exegeza în 16 omilii a Epistolelor I-II Tesaloniceni (prima în 11, cea de-a doua în 5 omilii).

De asemenea, și cele două Epistole către Timotei au fost comentate, prima în 18, iar a doua – în zece omilii scrise la Antiohia sau Constantinopol. La rândul ei, Epistola către Tit a fost comentată în șase omilii la Antiohia, în ultima parte a activității Sfântului Ioan Gură de Aur.

În fine, cele trei omilii la Epistola către Filimon au fost scrise și rostite la Antiohia între anii 393-397, iar exegeza Epistolei către Evrei a fost compusă în 34 omilii, în anul 402 la Constantinopol²⁷.

În alte Omilii la epistolele pauline, Sfântul Ioan Gură de Aur, subliniază coordonarea care există între iubirea față de Dumnezeu și iubirea față de aproapele: „Iubirea de aproapele este nedespărțită de iubirea de Dumnezeu și pentru că creștinul vede în Dumnezeu pe Tatăl tuturor oamenilor și în semenii pe frații lui. Cel ce iubeste pe Tatăl, iubeste și pe frații lui, care sunt fiii ai lui Hristos, iubeste Biserica, în care este Duhul lui Hristos, iubeste și marea familie a omenirii și pe membrii ei. Iar în ceea ce privește pe credincioși, cu aceștia el este într-o mai strânsă legătură. Într-adevăr credincioșii sunt uniți cu Hristos și prin aceasta ei sunt una în Hristos”²⁸.

Pentru a explica cât mai clar strânsa legătură dintre iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că, după cum sufletul fără trup și trupul fără suflet nu formează omul, tot astfel nu se poate vorbi de dragoste față de Dumnezeu dacă aceasta nu este însoțită de dragoste față de aproapele. Mântuitorul însuși a spus că semnul adevăratei iubiri este iubirea aproapelui manifestată în lucrarea unității.

Sfântul Ioan Gură de Aur privește iubirea aproapelui indisolubil legată de iubirea lui Dumnezeu. Există deci o legătură intimă între iubirea lui Dumnezeu și iubirea aproapelui, căci iubind pe aproapele, care este orice om, și care este făcut după chipul lui Dumnezeu, implicit omul va iubi și pe Dumnezeu.

²⁷ Diac. prof. N. Nicolaescu, *Biserica Ortodoxă, păstrătoarea celor mai bune tradiții și metode de exegeză biblică*, în „Studii Teologice” nr. 3-4, 1952, pp. 122-123.

²⁸ Ierom. prof. dr. Nicolae Mladin, *art. cit.*, p. 573.

Iisus Hristos nu cere alt lucru de la oameni decât ca oamenii să-L iubească din toată inima și să-I păzească poruncile. Cel ce iubeste pe Dumnezeu cu adevărat, se străduiește să pună în practică vointa lui Dumnezeu. Dacă oamenii vor iubi cu adevărat pe Dumnezeu, vor fi ascultați de el și vor evita cu cea mai mare grijă tot ceea ce ar putea să-i displace Lui, vor evita dezbinarea. Aceasta este împărăția cerurilor și posesiunea tuturor bunurilor – iubirea cu adevărat a lui Dumnezeu.

Sfântul Ioan Gură de Aur precizează într-o altă omilie că oamenii îl vor iubi sincer pe Dumnezeu dacă vor mărturisi milostenia sufletului lor și dacă vor face ca acestea să se reverse și asupra fraților lor. „Legea și Proorocii” sunt cuprinse în aceste două porunci: „Să iubești pe Domnul Dumnezeu Tău din tot cugetul tău, din tot sufletul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuți” (Matei 12, 40). Fundamentul întregii virtuți a iubirii este cuprins aici. Deci, iubirea aproapelui este inseparabilă de iubirea lui Dumnezeu. Cel care iubeste într-adevăr nu va disprețui pe aproapele; el se va arăta totdeauna bun și binevoitor, amintindu-și de Cel care a zis: „Adevărat vă zic vouă, întrucât ati făcut unora dintre acești frați ai Mei, prea mici, Mie mi-ati făcut” (Matei 25, 40)²⁹.

Sfântul Ioan concepe iubirea lui Dumnezeu legată de iubirea aproapelui. Dar vorbind despre iubirea lui Dumnezeu, el reliefează faptul că această iubire este imensă, infinită, nepieritoare, superioară celorlalte iubiri prin bucuria pe care o răspândește în suflet și prin roadele pe care le aduce. Iubirea lui Dumnezeu îl ridică pe om deasupra pământului și apropie natura omului de Dumnezeu. Este una din caracteristicile iubirii de a mărturisi continuu binefacerile primite; iubirea inspiră acest sentiment de recunoscintă și iubirea este plină de recunoscinta cea mai arzătoare.

În mod obisnuit, oamenii care iubesc pe semenii lor nu tăinuiesc iubirea, ci o fac cunoscută, căci iubirea este prin natura ei ca o flacără arzătoare pe care sufletul nu poate să o țină ascunsă. Este imposibil a cuprinde și a ascunde iubirea pe care o avem, pretutindeni și întotdeauna în inimile și cuvintele noastre. O manifestăm mai concret prin fapte, iar

²⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Dumineca a patra după Cincizecime*, în „Predici la Dumineci și Sărbători”, Editura Bunavestire, Bacău, 1997, pp. 70-74.

faptele unei adevărate iubiri întotdeauna învăluie pe tot și pe toate în mantia unității³⁰.

Oamenii nu trebuie să întrebe cum pot să-L iubească pe Dumnezeu pe care nu pot să-L vadă, căci atunci se va naste și întrebarea, cum iubesc pe prietenilor, pe care părintii lor de care sunt foarte strâns uniți, dar de care sunt separați unii de alții prin călătorii lungi. Departe de absența lor să nu fie un obstacol al iubirii noastre pentru ei, ci dimpotrivă ea servește ca iubirea să devină mai arzătoare: „Voi nu vedeți pe Dumnezeu, zice Sf. Ioan, dar vedeți pe slujitorii săi, pe prietenii săi, adică pe sfinții săi, care și-au pus încrederea în El. Pentru aceștia oamenii trebuie să aibă o iubire cuviincioasă”³¹.

Ocupându-se în mod deosebit de opera Sfântului Apostol Pavel, Sfântul Ioan Gură de Aur rămâne peste veacuri cel mai autorizat interpret al gândirii pauline, ca și al întregii Scripturi. Omiliile sale exegetice, la fel ca și celelalte lucrări panegirice, ascetice, praznicale, ocazionale și catehetice, atrag și astăzi, ca și în vremea când au fost rostite; ele nu s-au învechit, ca atâtea alte cuvântări rostite de oamenii lumii vechi, întrucât în ele clocoteste o puternică credință în idealurile mărețe ale omului și mai ales ale creștinului, idealuri ca: dreptatea, bunătatea, dragostea și desăvârșirea morală.

III. Precepte religio-morale și sociale cuprinse în opera Sfântului Ioan Gură de Aur. Concluzii generale

Sfântul Ioan Gură de Aur a fost numit pe drept cuvânt „ambasadorul săracilor” și „apostolul carității”, întrucât a combătut cu tărie nedreptățile sociale ale vremii în care a activat, nedreptăți cauzate de inegalitatea și lupta dintre clase.

Din punct de vedere al moralei sociale, un ideal pe care l-a susținut mereu vechea Biserică din Ierusalim era comunitatea bunurilor. Astfel, și în Biserica lui Hristos, sclavii sunt egali stăpânilor lor. În acest sens, Sfântul Ioan Hrisostom propune nu o eliberare generală și totală a acestora, fapt care nu era încă posibil în contextul social al timpului respectiv, ci o

³⁰ Idem, Cuvânt la Dumineca a XV-a după Rusalii, pp. 126-131.

³¹ Idem, Cuvânt la 26 Decembrie, a doua zi de Crăciun, pp. 232-237.

îmbunătățire a situației acestora, intervenind cu acest scop pe lângă unii proprietari de sclavi.

În predicile sale pulsează viața reală a contemporanilor săi, viață cu stigmatele perioadei sclavagiste, ducând o luptă surdă care nu răbufnea decât rareori și fără efecte pozitive pentru clasele inferioare.

Clasa sclavilor era cea mai numeroasă și mai năpăstuită, iar Sfântul Ioan Gură de Aur, el însuși provenind dintr-o familie avută, critică aspru felul de viață destrăbălat al bogatilor, îndrumându-i pe acestia spre milostenie și facerea de bine: „Viu azi la voi ca ambasador și anume sunt trimis de săracii cetății noastre, nu pe bază de hotărâri și discursuri, ci numai privind la amara lor mizerie”³². El invită bogatii să pună tot avutul lor la dispoziția Bisericii, însă propunerea a întâmpinat serioase proteste și a fost asadar lipsită de urmări faptime. Sfântul Ioan Gură de Aur a dat alarma în ceea ce privește inegalitățile sociale și economice dintre oameni, însă încercările sale nu au avut rezultatul scontat în condițiile perioadei sclavagiste.

De asemenea, și familia a constituit o temă des abordată de către autorul nostru, această institutie bucurându-se din partea Sfintii Apostoli de o adâncă pretuire. El recomandă educația copiilor în spirit creștin, apărând egalitatea soteriilor și combatând unele obiceiuri păgâne la înmormântare.

În același timp, munca și muncitorii sunt deosebit de apreciați de către Sfântul Ioan Gură de Aur, care subliniază importanța clasei muncitoare în cadrul dezvoltării societății. Cuvântările sale în acest sens sunt pline de suflul evlaviei și mereu actuale.

Munca, spune acesta, are un rol social, pedagogic și soteriologic, ea este „cea mai bună filozofie”, având un important rol profilactic împotriva păcatului. El tratează cu dragoste toate felurile de muncă, dar în special munca manuală, fiind printre cei dintâi gânditori care consideră că în procesul de producție, nu aurul, ci munca este factorul cel mai important și mai valoros.

Sfântul Ioan Hrisostom s-a aruncat în vârtoarea vieții, încercând să o purifice reformându-i moravurile; el a biciuit viciile, îngâmfarea, simonia, necinstea, lăcomia și luxul, fiind unul dintre cei mai de seamă reformatori

³² *Cuvânt despre milostenie*, Migne, P. G. 51, col. 261.

sociali creștini ai timpului său. Critic nemilos al scăderilor contemporanilor săi și neîntrecut organizator al asistentei sociale, el a fost numit atât de sugestiv: „ambasadorul săracilor”³³.

Catehet și pedagog de marcă, în tratatul său „Despre slava desartă și despre educația copiilor”, Sfântul Ioan Gură de Aur a anticipat cu mai bine de 15 secole metoda clasică a pedagogiei moderne prin faimoasa teorie a treptelor formale. El preconizează, asadar, educația copiilor pe temeiul Sfintei Scripturi, recomandând cinci categorii de pedagogi: părintii, constiința, pedagogii de profesie, monahii și nu în ultimul rând – Dumnezeu.

Sfântul Ioan Gură de Aur a avut în cursul activității sale, o râvnă neostenită pentru propovăduirea păcii. În perioada în care acesta a activat, Biserica însăși era deseori hărțuită nu numai de certurile cu ereticii și schismaticii, ci și de conflictele dintre proprii ei fii. Însuși Sfântul Ioan a fost victima a nenumărate intrigi și dușmăniei, care, într-un final i-au luat și viața.

Pacea, așa cum rezultă din învățăturile marelui nostru corifeu, este fruntea tuturor bunurilor și ea garantează celor ce o aplică și o propovăduiesc favorurile dumnezeiești³⁴. Specificul păcii hrisostomice este că ea trebuie să fie mai întâi sufletească și sinceră: „Ce-ti folosește – spune acesta – că toată lumea e în pace, dacă tu te războiești cu tine însuți?”³⁵ Sinceritatea e însusirea principală a adevăratei păci, iar pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, pacea însemna dragoste și solidaritatea tuturor în dragoste.

Înălțătoare sunt învățăturile autorului nostru despre Tainele Bisericii, precum și despre post și rugăciune. Astfel, vorbind despre Botez, acesta se arată indignat de faptul că unii dintre credincioși amânau Botezul copiilor până când trece tinerețea, sau chiar întreaga viață, zicând: „Dacă legile interzic celui ce nu posedă deplină rațiune, să dispună de lucrurile pământesti și de propria lor avere, credeți voi că veți fi capabili, slăbiți cum sunteți de boală, să primiți complete instrucțiunile creștine, când e

³³ Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 138.

³⁴ *Omilia la Psalmul 127*, cf. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, anul VII (1955), nr. 7-8, p. 420.

³⁵ Pr. prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 420.

vorba de împărția cerurilor si de bunurile cele nesfârșite? Voi faceti ca cei ce se înscriu la ostire după ce războiul s-a terminat, sau ca atletul ce se pregătește de luptă când spectatorii părăsesc circul”³⁶, iar în alt loc: „Vă îndoiti poate încă, asupra divinității lui Iisus Hristos? Ei bine! Iesiti atunci din lăcașul acesta, nu mai ascultati cuvântul divin si stergeti-vă numele de pe lista catehumenilor. Ori dacă credeti că Hristos e Dumnezeu si om, dacă sunteți luminati asupra religiei sale, pentru ce aceste întârzieri, pentru ce aceste păsuieli, această neglijență? Mă tem să nu cad din nou în păcat, spuneti voi. Ei bine, nu vă temeti de o nenorocire cu mult mai mare: aceea de a părăsi viata încărcati de sarcina nedreptăților ce ati comis?...

Cum se explică aceasta? Înainte de botez tu esti atât de pios si de plin de zel, iar după botez să devii asa de slab si de neglijent?”³⁷.

Cu alte cuvinte, autorul își exprimă preocuparea de a se îngriji ca toti credinciosii să se facă vrednici de a primi Taina Sfântului Botez, sfătuind totodată pe cei vrednici să îndrăznească a se împărțasi din acest dar al Duhului Sfânt. Astfel, el spune: „Dacă păcatele si crimele acestea pot fi spălate, ziceau ei, pentru ce să mai amânăm aceasta? Există aici cineva care fără vreun chin sau vreo durere, ne-ar putea libera. N-ar fi o adevărată nebunie, să amânăm pe altă dată primirea unei binefaceri asa de mari? Catehumenii care amână mântuirea si tărăgănează primirea botezului, până la ultima suflare, să asculte deci aceasta”³⁸.

Vorbind despre Taina Pocăintei, Sfântul Ioan Gură de Aur face o prezentare a celor două persoane despre care vorbea Mântuitorul Hristos în pilda vamesului si a fariseului referitor la rugăciune: „Unul se lăuda cu dreptatea, cu postul, cu dijele sale, celălalt făcu o umilă rugăciune si toate păcatele sale îi fură iertate. Căci Dumnezeu n-auzise numai cuvintele, ci văzuse si adâncul inimii. Asa încât miscat de umilinta si mâhnirea vamesului, i se făcu milă De el si îl primi cu bunăvointă. Eu vă spun aceasta, nu spre a vă angaja să păcătuiti, ci ca să vă umiliti. Căci dacă un vames, cea mai urâtă spetă de păcătos, mărturisindu-si gresalele cu o

³⁶ *Omilia I*, Faptele Apostolilor 8, 566.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Omilia 18*, Ioan 8, 185.

inimă umilă și sinceră, recunoscându-și nemernicia sa, a obținut din partea lui Dumnezeu o astfel de grație, câte binecuvântări nu vor primi acei care, cu toate virtuțile lor, rămân totdeauna smeriți?

Iată pentru ce vă îndemn, vă conjur, de a vă spovedi lui Dumnezeu cât se poate de des. Eu nu vă oblig a vă mărturisi oamenilor, și cereți-i remediile necesare

Arătați-vă Lui, nu ca unui dusman, ci ca unui doctor. Cu toată tăcerea voastră. El vă cunoaște complet³⁹.

În primele veacuri creștine, puține practici religioase erau atât de respectate ca postul. El era practicat nu numai în rândul călugărilor, ci și al mirenilor, iar Sfântul Ioan Gură de Aur salută cu bucurie și entuziasm venirea zilelor de post: „Plină de farmec e primăvara pentru marinari; plină de farmec pentru agricultori. Însă nici corăbierii și nici plugarii, n-o pot găsi așa de fermecătoare, cum o găsesc acei ce vor să fie înțelepți. Venirea timpului de post, e primăvara spirituală, în care sufletul ce meditează se bucură de o adevărată liniste. Primăvara încântă pe agricultori prin florile ce încoronează pământul, vestmânt în mii de culori, cu care plantele ce cresc îl împodobesc din toate părțile. Primăvara înveselește pe marinarii ce plutesc fără teamă pe mare, când valurile sunt calme, iar delfinii în jocurile lor sar pe lângă marginea corabiei. Pe noi primăvara postului ne fermecă pentru că ea linisteste valurile. Nu valurile apei, ci talazurile patimilor... Apariția rândunelei ne provoacă plecarea zilelor urâte, așa cum sosirea postului alungă pasiunile vinovate departe de gândurile noastre. Atunci încetează lupta cârnii contra sufletului, revolta servantei contra stăpânei⁴⁰.

În ceea ce privește rugăciunea, Sfântul Ioan Hrisostom vorbește în omiliile sale atât despre rugăciunea individuală, cât și despre rugăciunea în comun și cea reciprocă. Astfel, el numește rugăciunea individuală „o armă puternică, un sprijin solid, un tezaur nesecat, un port fără furtună, un azil inviolabil⁴¹ și tot despre aceasta spune în alt loc: „Să ne păzim de

³⁹ Cartea 2, „Despre pocăință”, II, 87, 88.

⁴⁰ Cuvântul I, Geneză, 5, 441.

⁴¹ Omilia 30, Geneză, 5, 207, apud Pr. Gheorghe Busuioc, *Sfântul Ioan Gură de Aur, apostol al dragostei*, în „Mitropolia Banatului”, anul XIX (1969), nr. 1-3, p. 31.

a pretexta că n-avem biserică în apropierea noastră căci harul Sfântului Duh a făcut din noi, atât timp cât rămânem înțelepți, templele lui Dumnezeu, așa încât, din toate părțile ni se oferă o mare usurință. Cultul nostru, nu e ceea ce era mai înainte la evrei: o multime de ceremonii și de prescripții... Aici nimic asemănător... Ori unde v-ați afla, puteți să înălțați altarul, dacă aduceți la el un suflet dispus la rugăciune. Pentru aceasta nici locul nu-i un obstacol, nici timpul nu constituie o dificultate. Ci chiar când n-ati pleca genunchii, chiar când nu v-ati lovi pieptul, când n-ati ridica mâinile spre cer, e deajuns să arătați o inimă fierbinte; rugăciunea voastră e perfectă”.

Aceasta nu înseamnă că eu vă sfătuiesc să nu veniți cu toată râvna la biserică sau să vă rugați acasă, să vă plecați genunchii când puteți, sau să ridicați mâinile spre cer; însă dacă timpul, locul, multimea, vă împiedică, nu trebuie să renunțați pentru aceasta la rugăciunile voastre obisnuite...

Trebuie să iertăm mai întâi fraților și numai după aceea, să începem a ne ruga. Iar rugându-ne să nu cerem lui Dumnezeu, decât numai lucruri vrednice de el și folositoare mântuirii noastre. Căci adesea se întâmplă că în nesocotinta sau patima noastră, să cerem lui Dumnezeu lucruri nedemne și vătămătoare⁴².

În ceea ce privește rugăciunea în comun, lipsa de liniște și disciplină îl îndurerează pe marele cărturar: comentând Psalmul 41, el afirmă că Dumnezeu și-a arătat îndurarea Sa față de cei mai slabi, pentru care citirea Sfintei Scripturi prezintă o mai mare dificultate decât pentru ceilalți credincioși adăugând textelor sfinte și melodia, ca antrenate de ritmul muzicii, inimile să se înalte către El.

De asemenea, Sfântul Ioan Gură de Aur îndeamnă pe creștini să cânte și să se roage împreună: „Căci cum v-am spus, noi suntem slabi când ne rugăm singuri. De aceea printr-o legătură de dragoste, ne unim ca să înduplecăm pe Dumnezeu și să se milostivească față de noi...

Nu fără motiv vorbesc eu astfel și nu numai în interesul meu. Ci pentru ca voi să vă grăbiți a veni totdeauna la adunările noastre și să nu ziceti: nu mă pot eu ruga tot atât de bine acasă? Fără îndoială, vă puteți ruga, însă rugăciunea voastră are mai multă putere când vă uniți gândurile

⁴² *Ibidem.*

cu ceilalti membri, când corpul întreg al Bisericii ia parte la aceasta si într-o singură simtire, înaltă rugăciunea-i către cer. ⁴³ și cu toate că aceasta e mai ales datorita preotului, totusi la rândul nostru, trebuie să ne grăbim a ne ruga unii pentru altii, asa cum făceau primii crestini pentru apostoli...

⁴⁴ și de ce s-ar mira cineva că poporul se roagă în acelasi timp cu preotul, când el se uneste cu însisi Heruvimii si cu Puterile ceresti, spre a înălta în comun, imne sfinte către Dumnezeu⁴³.

Sfântul Ioan Gură de Aur insistă cu toată tăria si asupra respectării celei mai de seamă Taine a Bisericii Ortodoxe: Sfânta Euharistie, zicând: „Păziti-vă de a crede că ceea ce mâncați e pâine sau ceea ce beti e vin⁴⁴. El arată de asemenea înfricosatele datorii ale preotului care administrează această Taină: „Ce rază de soare nu trebuie să cedeze în strălucire unei mâni ce împarte corpul acesta, unei guri pline de acest foc spiritual, unei limbi ce e împurpurată de înfricosatul sânge?

Acela pe care îngerii nu-l privesc decât cu frică si cutremur, sau mai degrabă pe care nu îndrăznesc să-l privească, din cauza splendoarei si a maiestății Sale ce îi orbeste. Acela ne serveste de hrană si se uneste cu noi⁴⁵

Opera exegetică rămasă de la Sf. Ioan Gură de Aur este imensă. El ocupă un loc de frunte printre interpretii Sfintei Scripturi din toate timpurile, atât prin numărul si frumusetea operelor sale, cât si datorită principiilor pe care le-a pus la temelia metodei de interpretare.

În omiliile sale sunt răspândite toate elementele necesare pentru alcătuirea unui tratat despre Sfânta Scriptură si interpretarea ei. Teologia sa este fundamentată pe principiul că Sfânta Scriptură este cartea divino-umană care cuprinde Revelatia dumnezeiască sub forma cuvântului omenesc. Autorul ei, Duhul Sfânt, a îndrumat luminat si a asistat permanent pe aghiograf la redactarea textului sfânt, dar, în acelasi timp, i-a respectat libertatea de exprimare, potrivit nivelului său cultural si mentalității contemporanilor săi. Astfel, Duhul Sfânt asigură Sfintei Scripturi inspiratia si unitatea deplină, încât Sfântul Ioan Gură de Aur spune că nu poate fi

⁴³ *Discurs 2, Geneză, 5, 446.*

⁴⁴ *Omilie la Penitentă 3, 330.*

⁴⁵ *Omilia 82, Matei 8, 38, apud pr. Gheorghe Busuioc, art. cit., p. 37.*

împărtită, formând ambele o legătură organică. Adresată întregii omeniri, Sfânta Scriptură formează hrana spirituală, constituind temelia credinței și mijlocul inestimabil al progresului și al desăvârșirii morale.

Dacă citirea și studierea Sfintei Scripturi este recomandată insistent de către Sfântul Ioan Gură de Aur tuturor credincioșilor, în schimb, interpretarea ei este rezervată numai celor pregătiți special pentru ceastă lucrare. El accentuează mereu realitatea că interpretarea ei nu este ușoară, ci prezintă o anume dificultate, datorită vechimii autorilor, mediului apariției și conținutului ei dumnezeiesc⁴⁶. În consecință, numai Biserica, prin persoanele ei autorizate are dreptul și puterea de a tâlcui Sfânta Scriptură, aceasta fiind o slujire pur bisericească, iar credincioșii trebuie să-și însușească explicațiile date în biserică, iar când citesc și întâmpină dificultăți, să apeleze la reprezentantul Bisericii pentru înțelegerea corectă a textului, în duhul și tradiția Sfinților Apostoli și a urmașilor lor.

⁴⁶ Arhim. Veniamin Micle, *art. cit.*, p. 296-297.

Ștefan Negreanu

Cultura teologică în Răsărit în sec. IX

Abstract

The ninth century is one of the most eventful in Byzantine Empire's life. Its first half was dramatically troubled by the iconoclast controversy. Two important theological personalities marked this whole period, being the main fighters against this heresy: Saint Nikeforos the Confessor and Saint Theodore of Studion. We tried to present their activity and exceptional work. After orthodoxy's absolute triumph over iconoclasm and all heresies from 843, the spiritual renaissance did not stop but it intensified. The personality which marked the second half of ninth century was Fotios, ecumenical patriarch and saint of Eastern Orthodoxy. Our study tried also to reveal that the Byzantine revival started from Constantinople University.

What surprises all researchers that studied this period is the bloom felt in the entire Byzantine activity. This revival made possible great spiritual realizations.

I. Introducere

Invaziile din secolele al VII-lea și al VIII-lea au afectat profund viața și societatea bizantină. Această societate, care beneficiase vreme îndelungată de stabilitate, a suferit dezordini fără echivalent în istoria ei. Teritoriile împătinate ale Imperiului au fost împânzite de refugiați veniți

din teritoriile înstrăinate care pierduseră totul. Majoritatea nativilor din Italia, Africa, Egipt, Siria si Balcani, cetățeni de drept ai Imperiului s-au pomenit, în urma marilor invazii slave, persane si mai apoi arabe, în afara granitelor lui. Raidurile, invaziile, epidemiile de ciumă si dezastrele au distrus fostele averi si au creat altele. Vechea aristocrație imperială, puternică si bogată, a fost înlocuită încet, încet, de o altă aristocrație mai puțin potentă economic, cu mai puține privilegii, nevoită să se adapteze frecvențelor schimbări de împărați si de concepții teologice¹. La toată această recesiune economică, cultura nu a rămas imună, ci a intrat si ea într-un evident declin.

În urma măsurilor luate de Iustinian împotriva păgânismului si a căderii Alexandriei la anul 642 în mâinile arabilor, învățământul superior a cunoscut un puternic declin, dar a continuat totuși să existe la Constantinopol, însă mult mai diminuat. Existau încă scoli particulare si oameni de cultură cu cunostinte mai vaste care își câștigau existența ca profesori particulari. Dobândirea unei educații superioare devine un deziderat din ce în ce mai greu de atins, fie că era vorba de instruirea în magistratură, fie în studiul literaturii si filosofiei².

Consecințele: un număr tot mai mare de bizantini atingeau nivelul de minimă alfabetizare si publicul cititor al oricărui fel de literatură a scăzut simțitor. Foarte puțini erau capabili să scrie corect în dialectul atic, ca atare a încetat copierea manuscriselor si alcătuirea unor lucrări în greaca clasică în secolele VI-VIII³.

Punctul culminant al decăderii culturii si sistemului educational a fost atins în timpul împăraților Ioan al III-lea Isaurul si Constantin al V-lea Copronimul, care au persecutat crunt pe călugării si functionarii iconofili „marginalizând astfel ceea ce mai rămăsese din categoria cultivată a Imperiului”⁴.

¹ Waren Treadgold, *O istorie a statului si societății bizantine*, trad. de Mihai-Eugen Avădanei, Editura Institutul European, Iasi, 2004, p. 400-402.

² *Ibidem*, p. 402.

³ Cf. Lemerle, *Byzantine Humanism*, p. 82-84, citat la Waren Treadgold, *O istorie...*, p. 403.

⁴ Waren Treadgold, *op. cit.*, p. 404.

Mai ales în perioada iconoclastă, teologia cunoaște și ea un evident regres. Un semn incontestabil al acestui regres îl constituie apariția unora dintre cei mai de văză scriitori eclesiali de limbă greacă în afara granițelor Imperiului, precum Atanasie Sinaitul, care trăiește în Siria și Egiptul aflate sub stăpânire arabă, sau Sfântul Andrei Criteanu, care trăiește și activează în prima parte a vieții în Siria, iar cel mai important teolog al acestei perioade – Sfântul Ioan Damaschinul, nu a pus niciodată piciorul pe pământ bizantin⁵.

Atât Biserica, cât și statul, ajunseseră să considere învățătura în cel mai bun caz un lux, iar în cel mai rău caz drept ceva tinând de păcat sau de păgânism⁶. Paradoxal, se pare că iconoclasmul a contribuit la schimbarea acestei atitudini. În controversele privitoare la reprezentarea iconică, iconoclastii aduceau întru susținerea argumentației lor pasaje scoase din contextul operelor marilor Sfinți Părinți sau scriitori bisericești, care păreau împotriva reprezentării icoanelor. Iconofiliile au fost nevoiți să răspundă aducând și ei citate proiconice și de asemenea apelând la surse patristice pentru a demonta argumentele iconoclastilor, precum și pasaje rupte din contextul operelor. Toată această dispută care i-a obligat pe combatanți să de aplece asupra operelor Sfinților Părinți, un lucru deloc ușor, i-a convins mai ales pe iconoduli, de cât de folositoare era învățătura, cel puțin în disputa cu iconoclastii.

Reaparitia copistilor care scoteau la lumină cuvântul Sfinților Părinți și a cititorilor, a dus la reînvierea literaturii. Apoi, pe lângă lucrările polemice la adresa iconoclastismului și vietile scrise ale noilor sfinți care se ridicaseră întru apărarea icoanelor apar și primele lucrări istorice după o îndelungată absență, precum „Cronica” lui Teofan Mărturisitorul, fost funcționar, devenit călugăr.

II. Renasterea bizantină în sec. IX. De la agonie la extaz

Mai ales în a doua fază a perioadei iconoclaste, 815-842, învățământul și cultura au fost percepute ca o armă redutabilă, vrednică de dobândit și încuraja, iar împărații iconoclasti ofereau stimulente învățătilor vremii pentru

⁵ *Ibidem*, p. 405.

⁶ *Ibidem*, p. 566.

a-i atrage de partea lor. Dintre acești intelectuali promovati și sustinuti de iconoclasti amintim pe patriarhul Ioan Grămăticul, Leon Matematicianul, mare savant pentru un timp, Arhiepiscop al Tesalonicului și Ignatie Diaconul, literat, care a devenit arhiepiscop de Niceea.

Ocrotitorul și susținătorul lor principal a fost împăratul Teofil. Leon Matematicianul învătă gramatica și prozodia la Constantinopol, iar în insula Andros este inițiat în filozofie, retorică și aritmetică. Predă lectii la Constantinopol, fiind din ce în ce mai cunoscut. Este descoperit de împăratul Teofil prin logothetul Teoctist în jurul anului 835 și este instalat la Biserica Sfinților 40 de Mucenici și apoi la palatul Magnaura și făcut șef peste învățământul public din capitală. Mai târziu el a fost numit arhiepiscop iconoclast al Tesalonicului, de unde va fi destituit de către regenta Teodora la reintroducerea cultului icoanelor⁷.

Ceilalți doi Ioan Grămăticul și Ignatie Diaconul, deși era incontestabilă pasiunea lor pentru eruditie au fost niște oportuniști care au trecut de la Ortodoxie la iconoclastism „adaptându-se vremurilor”⁸.

După moartea lui Teofil, logothetul Teoctist a continuat să vegheze asupra scolii superioare constantinopolitane. Pentru aceasta el îl recheamă de la Tesalonic pe Leon, care fusese scos din scaun, pentru a-și relua activitatea de profesor la palatul Magnaura ca conducător al acestei scolii. Aici îl are ca coleg pe marele Fotie și ucenic pe viitorul apostol al slavilor Chiril – Constantin.

În 863 cezarul Bardas, cumnatul fostului împărat Teofil, reorganizează universitatea constantinopolitană. Această reorganizare a constat, după Louis Bréhier, în concentrarea învățământului public la Magnaura într-o mare Universitate, avându-l ca rector pe eruditul savant Leon Matematicianul, iar discipolilor săi Teodor, Teodeghiros și Kometas acordându-li-se catedrele de geometrie, astronomie și gramatică⁹.

Pilonul principal pe care s-a constituit renasterea culturii bizantine din secolul al IX a fost tocmai această „admirabilă școală de filozofie și

⁷ Teofan Mărturisitorul, *Continuatus*, citat la Louis Bréhier, *Civilizatia bizantină*, trad. Nicolae Spingescu, Editura „Tiintifică”, București, 1994 p. 357.

⁸ Waren Treadgold, *op. cit.*, p. 569.

⁹ Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 357.

știință”¹⁰. Universitatea constantinopolitană a fost întemeiată de Sfântul Constantin cel Mare, apoi reorganizată de și lărgită de Teodosie al II-lea în 425, pentru ca apoi să decadă drastic, până aproape de dispariție, în secolele VII și VIII. Renasterea învățământului laic și mai ales a studiilor clasice este legată strict de revigorarea și reorganizarea Universității din acest atât de rodnic veac IX bizantin. Toată această „renastere” a început în timpul împăratului Teofil și a primit amploare după biruința deplină a Ortodoxiei asupra iconoclasmului.

Încă de la întemeiere, și mai ales acum după reorganizare, învățământul se desfășura în această prestigioasă școală pe două direcții: una a științelor profane, și alta a științelor teologice. În Universitate se studiau cele șapte arte liberale – Trivium: gramatica, retorica și astronomia și Quadrivium: aritmetica, geometria, astronomie și muzica. De asemenea se studiau filosofia, jurisprudența și medicina, și bineînțeles Teologia, care constituia cealaltă secțiune și ocupa locul cel mai de cinste fiind socotită știință a științelor.

În cadrul Universității Noii Rome, învățământul era organizat pe trepte ierarhice: la loc de frunte erau catedrele profesionale, iar după acestea asistentii și conferențarii. Rectorul era întotdeauna profesor de filozofie¹¹.

Universitatea constantinopolitană reprezenta vârful și strălucirea culturii bizantine, fiind în acea epocă un fenomen unic¹². Ea a avut un rol, central nu numai în domeniul renasterii învățământului, ci și în cadrul realizărilor marilor misiuni creștine și al expansiunii culturale bizantine din secolul IX. Acest înalt for de cultură i-a avut profesori, alături de Leon Matematicianul, rectorul școlii și pe marele Fotie, viitorul patriarh ecumenic, care va avea inițiativa misiunilor încununată de succes ale lui Chiril și Metodiu, „Apostolii slavilor”. Constantin – Chiril a fost el însuși elev și profesor al acestei școli urmându-i lui Fotie la catedra de filozofie. Este evident că „baza de instrucție pentru cei ce organizau și duceau la bun

¹⁰ Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, Pr. prof. dr. Milan ăesan, Pr. prof. dr. Teodor Bodogae *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 516.

¹¹ *Ibidem*, p. 359.

¹² S.B. Dascov, *Împărați bizantini*, trad. Viorica Onofrei, Dorin Onofrei, Editura Enciclopedică, București, 1999, p. 207.

sfârșit misiunile bizantine trimise la popoarele din Europa Centrală și de Răsărit în cel de al treilea pătrar al secolului IX a fost Universitatea din Constantinopol”¹³.

Noua generație de misionari era animată de conștiința puternică că nu reprezintă numai Biserica creștină, ci și prestigiul civilizației bizantine, precum și maiestatea Împăratului Romei cele Noi¹⁴.

În acest veac, mai ales, cultura devine politică de stat, iradierea culturală a Bizantului trecând mult dincolo de frontierele lui politice. Această politică de expansiune a fost legată, mai mult ca oricând în a doua jumătate a secolului IX, de programul misionar al Bisericii Constantinopolitane, care a fost încununat de excepționale reușite. Universitatea Bizantină nu a avut un rol central doar în renasterea culturală bizantină, ci și în conceperea și susținerea programului misionar fără precedent al Bisericii Constantinopolitane. Marele patriarh Fotie, cel mai de seamă reprezentant al renasterii culturale bizantine din secolul IX, a fost și principalul artizan al imensului program misionar susținut puternic de politica imperială. Nu este deloc întâmplător că unul dintre cei doi Apostoli ai slavilor – Chiril – a fost urmașul lui Fotie la catedra de Filozofie, în cadrul acestei Universități.

Anii celui de al șaptelea deceniu al veacului al IX-lea, mai ales, au fost de excepționale realizări în această privință. Conducătorul kazarilor din sudul Rusiei a fost convins prin bunele oficii ale diplomatiei bizantine, să urmeze o politică de toleranță față de creștinii din regatul său. Apostolii slavilor, Chiril și Metodiu, au fost trimisi în Moravia pentru a o evangheliza. Bulgaria a fost convertită la creștinism și s-a reînceput evanghelizarea sârbilor. Patriarhul Fotie, organizatorul acestei opere misionare, anunța în anul 867 că rușii au primit și creștinismul, renunțând la păgânismul – desigur este vorba aici doar de o parte a lor, probabil cei din sud, învecinai cu kazarii – și au acceptat un episcop de la Constantinopol.

Liturghia în limba slavonă, mai ales și traducerea cărților de cult în această limbă de către Chiril și Metodiu, a fost un instrument de mare

¹³ Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval: Bizantul*, trad. Claudia Dumitriu, Editura Corint, București, 2002, p. 87.

¹⁴ *Ibidem*.

eficacitate pentru misiunea întreprinsă de Bizant¹⁵. O astfel de operă de traducere atât de vastă nu ar fi fost cu putință fără alcătuirea unui alfabet slav adecvat specificului acestei limbi.

Această sarcină a fost asumată și dusă la îndeplinire cu deplin succes de către Constantin – Chiril. Inventarea acestui alfabet este fără îndoială munca unui lingvist de prim ordin. Constantin – Chiril fiind unul dintre cei mai mari filologi. Bizantinii, în frunte cu împăratul Mihail al III-lea, erau constienți de valoarea noului alfabet în misiunea de încreștinare a slavilor, dar și în temelierea unei culturi a acestor popoare. „Primeste – îi scrie Mihail al III-lea lui Rostislav al Moraviei Mari, la trimiterea acolo a misiunii Chirilo – Metodiene – un dar mai mare și mai pretios decât aurul, argintul, pietrele pretioase sau bogățiile trecătoare ... așa încât și voi să vă puteți număra printre marile neamuri care aduc slavă lui Dumnezeu în limba lor”¹⁶. Desigur, împăratul se referea la noul alfabet.

Legitimitatea tuturor popoarelor de a auzi cuvântul lui Dumnezeu și a sluji Dumnezeiasca Liturghie în limba lor era de mult recunoscută și încurajată de creștinătatea răsăriteană, dar se afirmă și se concretizează mai ales acum în secolul IX, prin imensul program misionar bizantin. Toată această deschidere extraordinară în lumina credinței a lumii bizantine, exprimată prin această tolerantă culturală, fată de dreptul și sansa pe care trebuie să le aibă toate neamurile, în a primi Credința mântuitoare în limba și pe înțelesul lor contrastează flagrant cu impunerea de către Biserica Romană, în aceiași perioadă, a limbii latine ca limbă de cult și limbă a credinței în Apusul Europei.

Alfabetul și traducerea în limba slavonă a Liturghiei și ale celorlalte cărți de cult și ale unor Sfinți Părinți, începută de Chiril și Metodie și continuată de ucenicii acestora, a constituit fermentul din care s-a zămislit și s-a dezvoltat marea cultură a popoarelor slave. Cu adevărat este un dar mai pretios decât aurul și argintul, pietrele pretioase sau bogățiile trecătoare, cum profetic îl numește Mihail al III-lea, pe care Bizantul îl face lumii slave încreștinate.

¹⁵ *Ibidem*, p. 170.

¹⁶ *Vita Constantini*, XIV, 16, 18, citat la Dimitri Obolensky, *Un commonwealth...*, p. 170.

În afară de teologia, care a preocupat și pasionat toate clasele sociale și a influențat toate ramurile de activitate, Bizantul a fost păstrătorul culturii, tradiției și științei antice, care au fost îngrijite, dezvoltate și păstrate cu sfințenie¹⁷.

III. Cultura teologică în prima jumătate a sec. IX. Controversa iconoclastă. Marii teologi iconoduli

Viata și activitatea celor mai de seamă figuri ale culturii și teologiei bizantine din prima jumătate a secolului IX se leagă de ultima fază a iconoclasmului încheiată la 11 martie 843 cu biruința Ortodoxiei. Cele mai de seamă personalități ale acestei perioade sunt Patriarhul Nichifor al Constantinopolului (758-829) și marele reorganizator al monahismului răsăritean Teodor Studitul (759-826). Activitatea lor a fost nemijlocit legată de lupta pentru apărarea credinței ortodoxe în a doua fază a iconoclasmului bizantin.

Chiar dacă aspectele dogmatice ale cinstirii sfințelor icoane au fost clarificate și, în mare, epuizate odată cu Duminica Ortodoxiei, semnificațiile crizei iconoclaste nu au fost epuizate acum. Dificila problemă a relațiilor dintre Biserică și Stat au căpătat o actualitate extremă¹⁸.

Controversa iconoclastă a avut o îndelungată și statornică influență asupra vieții culturale bizantine. Renumitul patrolog și istoric bisericesc John Meyendorff reține patru aspecte ale acestei influențe în dezvoltarea teologică:

- 1) accentuarea „anatomizării” Imperiului Bizantin
- 2) întărirea rolului jucat de monahism în viața Bisericii;
- 3) angajarea teologiei ortodoxe în luarea unei poziții clare și transante privind problema indescriptibilității ființiale a lui Dumnezeu și privitor la Întreprare, care Îl face văzut;
- 4) arta icoanei își găsește în spațiul bizantin ortodox un loc teologhisitor, fiind inseparabilă de teologie¹⁹.

¹⁷ Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, Pr. prof. dr. Milan ăesan, Pr. prof. dr. Teodor Bodogae *op. cit.*, vol. I, p. 513.

¹⁸ Pr. dr. Emanoil Băbus, *Bizant istorie și spiritualitate*, Editura Sofia, București, 2003, p. 199.

¹⁹ John Meyendorff, *Teologia bizantină*, trad. Alexandru I. Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 71-74.

1) „Anatolizarea” si grecizarea tot mai accentuată a Imperiului Roman de Răsărit, începută în timpul războaielor lui Heraclios cu persii, s-a întărit paradoxal, în confruntarea cu islamul. Această confruntare cu islamul s-a reflectat si în originile si caracterul iconoclasmului, care a întărit această tendință.

Cu toată această anatolizare, Bizantul continuă să rămână timp de mai multe secole capitala lumii crestine însă evolutiile sale teologice ulterioare au avut loc într-o atmosferă exclusiv grecească²⁰.

„Reconquista” iustiniană a costat Imperiul enorm un secol mai târziu când acesta pierde tot ce recucerise ctitorul Sfintei Sofia, dar si provinciile orientale, cât si Balcaniul. Pierderea atât a populatiilor din provinciile orientale, cât si a populatiilor romanizate din Balcani, grăbeste procesul de elenizare al Imperiului Roman de Răsărit. Populatiile din provinciile orientale erau puțin atasate de traditiile lor străvechi, deci nu puteau fi usor elenizate, iar populatiile romanizate din Balcani erau pe cale de a se transforma într-o etnie neolatină, erau cunoscute sub numele de vlahi.

Pentru că locuitorii rămasi în Imperiu erau greci sau populatii aflate într-o stare avansată de elenizare, vechea dualitate lingvistică – latina în administratie si greaca în cultură si Biserică – cade pentru ca greaca să devină limbă oficială de stat²¹. Geografic, etnic, economic, administrativ, religios Imperiul suferă o transformare decisivă, el devenind Imperiul grec de Răsărit. Având ca nucleu Asia Mică si în dimensiuni mult mai mici, el devine mult mai omogen din toate punctele de vedere si mai bine proportionat si pregătit să reziste la noile provocări ale istoriei.

Cele două jumătăți ale lumii crestine au început din ce în ce mai mult să vorbească limbi diferite, iconoclasmul, girat de împăratii bizantini, a mărit si mai mult răceala si distantele dintre cele jumătăți, obligând papalitatea să se deschidă definitiv către franci si, mai apoi, către Apusul carolingian.

Actiunea în fortă a împăratului Leon al III-lea Isaurul, supărat că papalitatea nu-i aprobă conceptele eretice referitoare la icoane, care a constat în întemnitarea legatilor papali trimisi la Constantinopol, încercarea

²⁰ *Ibidem*, p. 72.

²¹ Stelian Brezeanu, *O istorie a Bizantului*, Editura Meronia, Bucuresti, 2004, p. 87.

de arestare a lui Grigorie al II-lea și scoaterea de sub jurisdicția Romei și trecerea sub cea a Constantinopolului a provinciilor Sicilia, Calabria și Illirya (în componenta căreia intra Epirul, Illiricul propriu-zis, Macedonia, Tesalia, Ahaia, Dacia Ripensis, Dacia Mediteraneeă, Moesia și Prevalas)²² sunt tot atâtea piese la dosarul înstrăinării (divortului) dintre cele două creștinătăți: Răsăriteană și Apuseană. Roma este scoasă acum de către papi de sub autoritatea Imperiului, care nu numai că nu o mai poate proteja de incursiunile barbarilor, dar mai mult, încerca să o oblige să abjure Ortodoxia în favoarea iconoclasmului.

Cu toate această izolare și orientare a Imperiului, Bizantul a rămas încă timp de mai multe secole adevărata capitală a lumii creștine. El depășește cultural Apusul carolingian, iar din punct de vedere militar reușește să facă față cu succes iuresului arab. Bizantul își păstrează și concepția sa misionară universalistă, care își găsește expresia în convertirea slavilor și a altor popoare răsăritene²³.

2) În dobândirea victoriei Ortodoxiei asupra iconoclasmului rolul principal nu l-au avut înalții demnitari eclesiali, ci monahii care s-au opus în marea lor majoritate iconoclasmului inițiat și susținut de bazileii bizantini. Controversa iconoclastă este de fapt o puternică confruntare între un stat bizantin acum totalitar, al cărui reprezentant, bazileul, ridică pretenții cezaro-papiste și un monahism puternic, independent, neconformist care și-a asumat rolul profetic de a lupta pentru neatârarea Bisericii²⁴.

În sânul societății, mai mult sau mai puțin creștine, sau în adâncul pustiei, viața monahilor și lucrarea lor a fost percepută ca o manifestare neîntreruptă a naturii suprafirești a Bisericii și a dimensiunii sale eshatologice. Nu numai Biserica, ci și Imperiul se va supune monahismului, împărăției și nobilii întrecându-se în ctitorii de mănăstiri și dăniile către acestea. Numai la începutul perioadei iconoclaste numărul monahilor era estimat la aproximativ 100.000, o cifră uriasă, dacă ținem cont de populația Imperiului din acea vreme.

²² Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. II, Editura Trinitas, Iași, 2000, p. 268.

²³ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 72.

²⁴ *Ibidem*.

Cu toate garantiile și privilegiile acordate de către Stat monahismului biruitor, care devenise conștiința și măsura Bisericii, acesta devenea din punct de vedere material o sarcină din ce în ce mai greu de purtat pentru economia Imperiului. Armata pierdea zeci de mii de bărbați care puteau să-și împlinească efectivele, iar trezoreria imperială era văduvită de sume imense de bani, prin scutirile de impozite și taxe cu care erau îngrădite enormele proprietăți monastice. În altă ordine de idei, aceste privilegii se constituiau ca o puternică ispită pentru monahii care erau tentați să-și trădeze chemarea și să abuzeze de autoritatea lor²⁵.

Trecerea Imperiului Bizantin printr-o situație foarte dificilă din punct de vedere politic și economic, situație care a afectat profund întreaga societate bizantină în cea mai mare parte a secolului VII și începutul secolului VIII, a pus inevitabil pe tapet problema monahismului. Acțiunile împăraților iconoclaști împotriva monahilor și monahismului, în general, s-au dovedit a avea un substrat mult mai profund decât motivul general invocat de lupta lor împotriva icoanelor a căror susținători principali erau monahii.

3) și 4) Al treilea aspect al influenței controverselor iconoclaste în dezvoltarea teologică este precizarea și luarea unei poziții foarte clare a teologiei ortodoxe în ceea ce privește problema posibilității reprezentării iconice a lui Hristos mai ales, dar și a Sfinților Îngeri și a Sfinților. Biserica și-a precizat învățătura în chip lămurit în ceea ce privește sensul și continutul icoanei.

Iconoclasmul a izbucnit în 726, când împăratul Leon al III-lea a înlăturat icoana mare a Mântuitorului Iisus Hristos de deasupra porții Chalke – Poarta de bronz din Constantinopol. Această acțiune, după Christoph Schönborn, trebuie înțeleasă ca un act programatic²⁶, deoarece inscripția care însoțea crucea așezată de iconoclaști în locul icoanei avea un caracter programatic împotriva icoanelor: „Domnul nu suportă să fie zugrăvit un portret al lui Hristos care este mut și fără suflare, făcut din

²⁵ Pr. dr. Emanoil Băbus, *op. cit.*, p. 200.

²⁶ Christoph Schönborn, *Icoana lui Hristos*, trad. pr. dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1996, p. 123.

materia pământului pe care Sfânta Scriptură disprețuiește. Leon cu fiul său, Noul Constantin, a săpat deasupra porților împărătești semnul de trei ori fericit al Crucii, slava celor credincioși²⁷.

Întemeierea, în chip exclusiv, a iconoclasmului pe porunca a II-a a Decalogului, care interzice chipurile cioplite, este insuficientă pentru a înțelege motivațiile teologice ale acestei mișcări. Disprețul față de materie, cum se desprinde chiar din actul programatic de deasupra Porții de Bronz, este o trăsătură esențială a iconoclasmului, care este folosit sistematic ca argument teologic în lupta împotriva iconodulilor²⁸.

Sinodul iconoclast de la Hieria din anul 754, cât și cel din 815, reproșau iconodulilor că au învățat în Sinodul al II-lea de la Niceea că, datorită întrupării Fiului lui Dumnezeu „se pot picta icoane cu materia cea nevrednică”. Ca atare, reprezentarea iconică este pentru ei o metodă josnică, o artă moartă, odioasă²⁹.

Chip viu – Chip mort era criteriul după care iconoclastii deosebeau o icoană adevărată de un idol. Iată de ce pentru ei o icoană pictată era inevitabil un idol. Icoana adevărată este aceea care reproduce exact prototipul „ea trebuie, spune Constantin al V-lea Copronimul, să fie de o ființă cu prototipul, pentru ca întregul prototip să fie păstrat, altfel nu este chip³⁰. Pentru aceea icoana nu are voie să existe, ea fiind idol și nu „chip”.

Sinodul de la Hieria îi acuza pe iconofili atât de monofizitism, cât și de nestorianism. „Pictorul, afirmă sinodalii iconoclasti, când face o icoană a lui Hristos îi poate picta fie numai omenitatea, separându-o astfel de Dumnezeu, fie pictează atât omenitatea, cât și Dumnezeirea Lui. În primul caz el este nestorian, în al doilea caz el socotește că Dumnezeirea este circumscrisă de omenitatea, ceea ce este absurd; sau că ambele sunt omenitate, în care caz este monofizit³¹”.

Iconoclasmul nu s-a bucurat de sprijinul nici unui partizan de vază, provocând o indignare generală. Singurul „teolog” de vază al iconoclastilor

²⁷ Ed. Malioranskij, XIII, citat la Christoph Schönborn, *Icoana...*, p. 123.

²⁸ Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 123.

²⁹ Ed. Malioranskij, XXI, citat la Christoph Schönborn, *Icoana...*, p. 124.

³⁰ Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 124.

³¹ *Mansi*, XIII citat la John Meyendorff, *Teologia ...*, p. 63.

a fost împăratul Constantin al V-lea Copronimul. „Teologia” iconoclastă a „Sinodului ecumenic” de la Hieria își avea de fapt izvorul în argumentatiile teologice ale lui Constantin al V-lea. Răspunsul ortodox a fost dat de trei mari Sfinti Părinti: Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Nichifor, patriarhul Constantinopolului și Sfântul Teodor Studitul.

Sfântul Ioan Damaschin (675) călugăr în Mănăstirea Sfântul Sava din Palestina, a reușit să dea consistentă răspunsului ortodox la acuzele iconoclastilor, prin cele trei tratate ale sale în apărarea icoanelor. Temeiul principal al posibilității reprezentării iconice este, după el, întruparea Logosului „Cel Nevăzut S-a făcut văzut”.

Pentru că Dumnezeu a luat trup și S-a făcut Văzut, El poate fi reprezentat iconic. Sfântul Ioan Damaschin a denunțat, de asemenea, identificarea de către iconoclasti a icoanei cu prototipul; numai Fiul și Duhul Sfânt sunt „icoane naturale” ale Tatălui, de-o Ființă deci cu El, iar celelalte icoane diferă ființial de prototipul lor ca atare, nu sunt idoli. Horosul dogmatic al Sinodului VIII ecumenic va avea la bază teologia iconodulă a Sfântului Ioan Damaschin.

Cu toate că Sinodul VII ecumenic și-a atins deplin scopul propus, nu a putut încheia definitiv criza iconoclastă care a cunoscut o nouă răbufnire între anii 815-842. O contribuție importantă la revenirea iconoclastismului a avut atât poziția Bisericii Apusene față de hotărârile Sinodului VII ecumenic, cât și criza politică și bisericească pe care o traversa Imperiul și mai ales capitala bizantină la sfârșitul secolului al VIII-lea și începutul celui de al IX-lea³².

Scaunul papal, „marele nedreptătit” căruia nu i se restituiseră teritoriile scoase de sub jurisdicția lui și trecute sub cea a Scaunului constantinopolitan, și-a îndreptat tot mai mult privirea și speranțele spre regele franc. Scaunul papal părăsește pe suveranul bizantin la Crăciunul anului 800, când Leon al III-lea încoronează ca împărat al Apusului pe Carol cel Mare.

Regele Carol cel Mare care primește o traducere defectuoasă a hotărârilor dogmatice ale Sinodului VII Ecumenic – în traducerea latină nu se făcea distincție între adorare și venerare – a cerut teologilor săi își spună părerea în ceea ce privește icoana. Sinodul niceean a fost aspru

³² Pr. dr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, vol. II, p. 298.

criticat de către teologii franci în Libri Carolini, cultul icoanelor era respins deoarece nu se face referință la el în Sfânta Scriptură, iar icoanei i se atribuie doar o funcție didactică și estetică. Icoana nu mai era necesară, fiind o urmare firească a întrupării Fiului lui Dumnezeu, cum învăța Sfântul Ioan Damaschin și Sinodul al II-lea niceea, ci este în cel mai bun caz „Biblia nestiutorilor de carte”, cum învăța cu două veacuri înainte Papa Grigorie cel Mare.

În sinodul de la Frankfurt a fost condamnat atât sinodul iconoclast de Hieria, cât și Sinodul VII Ecumenic pentru că a hotărât, cum greșit se credea, că icoanelor li se cuvine adorare.

Împăratul Leon al V-lea Armeanul (813-820) va fi cel care va arunca Imperiul în a doua criză iconoclastă. Patriarhul Nichifor, care se opune cu dârzenie reinstalării iconoclasmului, este înlăturat în primăvara lui 815 și în locul lui este așezat un adept înflăcărat al iconoclasmului. Un nou sinod iconoclast se întrunește la Sfânta Sofia în care este condamnat cultul icoanelor și se reabilitează hotărârile Sinodului de la Hieria, iar cele de la Niceea sunt respinse.

Cei mai de seamă apărători ai icoanelor în secolul IX, asupra cărora vom zăbovi mai mult, având în vedere tema lucrării noastre, au fost patriarhul Nichifor I Mărturisitorul al Constantinopolului și Sfântul Teodor Studitul.

Patriarhul Nichifor Mărturisitorul (750-829) s-a implicat în apărarea cultului Sfințelor icoane încă din anul 878, când participă ca reprezentant al Curtii imperiale la lucrările Sinodului VII ecumenic.

S-a născut la Constantinopol, tatăl său fiind secretar imperial al împăratului Constantin al V-lea Copronimul. După 787 se retrage la o mănăstire construită de el la Propontius, unde se dedică studiului. În anul 802 este numit administrator al celui mai mare cămin pentru săraci din Constantinopol, iar după moartea patriarhului Tarasie, în 806, este ridicat în scaunul patriarhal. La reînceperea crizei iconoclaste este părăsit de majoritatea episcopilor săi, care au acceptat poziția iconoclastă a împăratului Leon al V-lea Armeanul. Neacceptând să facă compromisuri iconoclastilor și doctrinei lor, a fost depus din treaptă în anul 815.

Se retrage la mănăstirea sa, dedicându-se scrisului. Scrierile sale sunt îndreptate cu precădere împotriva iconoclastilor. A scris trei tratate: Antirrheticus, Apologeticus minor și Apologeticus major. Are, de asemenea, alcătuită și o „Istorie pe scurt” a evenimentelor din Bizant între anii 602 și 770 și o cronică de la Adam și până la anul nasterii sale³³.

El nu aduce ceva cu totul nou în problematica icoanei, dar vastele sale cunostinte teologice i-au permis să aprofundeze în chip minunat cele spuse de înaintașii săi³⁴. Sfântul Nichifor respinge cuvânt cu cuvânt scrierile care contestau cultul icoanelor, începând cu Eusebiu al Cezareei, Epifanie de Salamina și Macarie cel Mare și continuând cu scrierile împăratului Constantin al V-lea și ale sinodului iconoclast din 815.

O primă clarificare pe care o aduce Nichifor este deosebirea conceptuală dintre a circumscrie și a picta. În limba greacă cuvântul *ἁπόφασις* înseamnă a picta, dar și a scrie, iar *ἁπόφασις* – a contura, a circumscrie. Patriarhul evidentiază distincția, dar și legătura dintre cei doi termeni. Iconoclastii întretineau, în mod voit, o confuzie nepermisă între cei doi termeni, confuzie pe care să-și întemeieze erezia iconoclastă. Bazându-se pe această confuzie, iconoclastii au găsit o nouă formulă prin folosirea conceptului de „necircumscriere”. În linii mari, argumentația iconoclastă referitoare la circumscriere era următoarea. Dacă Iisus Hristos este fiul lui Dumnezeu, de o ființă cu Acesta, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, iar dumnezeirea este necircumscrișă, atunci în chip logic, Iisus Hristos nu poate fi reprezentat, deci pictat.

Sfântul Nichifor învată că în timp ce pictura, deci icoana, stă numai într-o relație de asemănare cu prototipul, circumscrierea este o însușire care însoteste permanent prototipul și are un înțeles mult mai larg. Ceea ce se poate picta este întotdeauna circumcis, însă nu și invers³⁵.

Gândirea lui Nichifor este îndreptată cu totul împotriva concepției origeniste a lui Eusebiu de Cezareea. Pe temeiul acestei concepții, iconoclastii respingeau posibilitatea reprezentării iconice a lui Hristos după

³³ Remus Rus, *Dictionar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003, p. 603 – 604.

³⁴ Pr. dr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, vol. II, p. 303.

³⁵ *Ibidem*, vol II, p. 305.

Înviere. Nichifor arată că, desi după Înviere trupul lui Hristos este cu totul îndumnezeit nemaisupunându-se legilor pământesti, el rămâne în continuare circumscris pentru că a putut fi văzut de ucenici, deci poate fi reprezentat iconic³⁶.

O dată făcută această clasificare conceptuală, Sfântul Nichifor putea să formuleze mai precis conceptul de chip. Întrucât împăratul Constantin al V-lea Copronimul considera că singura icoană adevărată a lui Hristos este numai aceea care este de o ființă cu El. patriarhul face o distincție clară între icoană, imagine naturală și icoană, imagine artificială. Icoana zugrăvită este o imagine artificială, ea reproducând ipostasul, dar neidentificându-se cu el. Chipul (icoana) este întru totul relational. Caracteristicile chipului artistic nu mai sunt fundamentate pe ideea de participare la ființă ca la Sfântul Ioan Damaschin, ci numai pe relația de asemănare. Icoana se deosebeste de prototip după natură.

Singurul reproș care i se poate face lui Nichifor este o anumită tendință nestoriană din cauză că vorbește despre reprezentarea iconografică a umanității lui Hristos. „Tendința nestoriană” a Sfântului Nichifor, vesnicul luptător pentru icoana lui Hristos, rămâne firește în limitele Ortodoxiei. Mărturie ne stau cuvintele sale „Prin reprezentarea aspectului originar, primim cunoașterea celui reprezentat și în această reprezentare putem privi *persoana* celui pictat”³⁷.

Sfântul Teodor Studitul (759 – 826) este ultimul și cel mai mare apărător al icoanelor, cel care a desăvârșit prin opera sa lucrarea tuturor teologilor iconoduli dinaintea sa a fost.

Cheia de boltă a teologiei iconice a marelui Studit este că icoana nu reprezintă natura, ci Persoana lui Hristos, așa cum S-a descoperit și S-a arătat oamenilor la Întrupare, căci natura nu poate exista fără persoană. El fundamentează teologia sa pe paradoxul: „Cel nevăzut se face văzut”³⁸.

Dar înainte de a vorbi de iconologia sa, să-i prezentăm în linii mari viața și activitatea. Sfântul Teodor se naște într-o familie foarte

³⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 306.

³⁷ P.G., 100, 280 A, citat la Christoph Schönborn, *Icoana...*, p. 165.

³⁸ Pr. dr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, vol. II, p. 307.

credincioasă. Mama sa, Teoctista, se îngrijeste de educatia lui, iar sub influenta unchiului săi, Platon, egumenul mănăstirii Saccudion, din Muntele Olimpului, Bitinia, îmbrătisează viața monahală. Este hirotonit preot în 787 și ajunge egumen în locul unchiului său în 794. când fiul împărătesei Irina, împăratul Constantin al VI-lea își părăsește soția legitimă, recăsătorindu-se necanonic, Teodor devine cel mai aspru critic al împăratului adulter, dar nu numai al lui, ci și al Patriarhului Tarasie, deoarece acesta acceptase tacit săvârșirea cununiei. Începea celebra ceartă miheană. Până la urmă, patriarhul îl canonisese pe săvârșitorul celei de a doua cununii.

Pentru atitudinea sa critică, este exilat la Tesalonic în 796, de unde revine după un an, când Constantin al VI-lea este orbit și depus, Irina luându-i locul. Este prima femeie care conduce Imperiul Bizantin fără regentă. În anul 799, Teodor se mută împreună cu întreaga sa obște la mănăstirea Studion din Constantinopol. În foarte puțin timp de la venirea sa aici, printr-o activitate laborioasă duhovnicească și prin spiritul de excelent organizator, Studionul devine principalul centru cultural și spiritual al capitalei bizantine.

Neobositul și vajnicul luptător pentru respectarea întru totul a canoanelor și rânduielilor bisericești, dar și pentru deplina libertate și independentă a Bisericii față de Stat, a intrat din nou în conflict cu Împăratul și înalta ierarhie bisericească, atunci când noul patriarh îl reabilitează pe preotul Iosif, cel care oficiase căsătoria nelegitimă a Împăratului Constantin al VI-lea. Este nevoit pentru aceasta să suporte, din nou, supliciile exilului. Revine la Studion după moartea împăratului Nichifor (802-811). După 813 este nevoit să suporte un al treilea exil, de data aceasta la Smirna, datorat opoziției sale radicale față de reinstalarea iconoclasmului prin împăratul Leon al V-lea Armeanul (813-820). Chiar și din exil, prin scrisori și prin intervenții pe lângă Papa Pascal I, el continuă să lupte pentru icoane. După asasinarea lui Leon al V-lea, noul împărat – Mihail al II-lea, adoptă o politică mai moderată și conciliantă în controversa icoanelor.

Lui Teodor i se permite să se întoarcă din exil, dar nu în Constantinopol, ci în împrejurimi. Trece la cele vesnice la 11 noiembrie 826. Moastele sale sunt aduse la Studion abia în 844³⁹.

Opera Sfântului Teodor Studitul are, după H.G. Beck, importanța operelor Sfinților Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin⁴⁰. Operele sale polemice, toate îndreptate împotriva iconomahilor sunt: *Trei Tratatate antiretice împotriva iconomahilor*, *Probleme puse iconomahilor* și *„apte capitole*. Sunt celebre, de asemenea, cele *300 Cateheze*, adresate monahilor. Amintim de asemenea cele *134 Cuvântări* adresate monahilor și alte 13 ocazionale, *Testamentul* său lăsat ucenicilor săi și peste 550 de scrisori.

Sfântul Teodor Studitul a sesizat foarte bine punctul „nevralgic” formulat de Constantin al V-lea, camuflat de teologii de la Hieria, ocolit până la el de teologii ortodocși și abordat imprecis de Sfântul Nichifor: refuzul misterului kenoziei. Prin Întrupare, Persoana dumnezeiască a Logosului, nu natura sa divină, se „circumscrie”, astfel încât trăsăturile individuale ale fetei lui Hristos reprezentabile iconic exprimă Ipostasul Fiului lui Dumnezeu. Icoana confirmă în chip deplin misterul kenoziei divine⁴¹.

Împăratul Constantin Copronimul, remarcă Christoph Schönborn, a avut dreptate când spunea că icoana lui Hristos ar „circumscrie” Cuvântul cel vesnic al lui Dumnezeu, dar a tras de aici concluzia greșită că este cu neputință a reprezenta iconic Logosul întrupat. Prin Întrupare, Cuvântul lui Dumnezeu S-a circumscriș, S-a limitat, S-a micșorat pe El Însuși atât de mult încât El a putut să se exprime și să se comunice într-o individualitate omenească, individualitate care a devenit existența Sa proprie⁴².

³⁹ Remus Rus, *op. cit.*, pp. 817-818.

⁴⁰ H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur in byzantinischen Reich*, citat la Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, pr. Prof. dr. Milan Alesan, pr. prof. dr. Teodor Bodogae *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, p. 519.

⁴¹ Diac. Ioan I. Ică jr., *Prefată* la: Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 40.

⁴² Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 175.

„Persoana lui Hristos, spune el, este «circumcisă», nu după dumnezeire, pe care nimeni nu a văzut-o vreodată, ci după firea umană, care în Persoana Fiului s-a făcut văzută ca fire umană individuală”⁴³.

Spre deosebire de Nichifor, Sfântul Teodor nu trage o linie puternică de demarcație între „a circumscrie” și „a picta”. Întrebarea hotărâtoare la care răspunde magistral este cea pe care o pusese Constantin al V-lea: „poate picta cineva Persoana lui Hristos?” și sfântul Teodor Studitul răspunde foarte clar „Da” și găsește de asemenea punctul slab al teologiei iconoclaste: înțelegerea insuficientă sau reaua înțelegere a noțiunii de persoană.

Dacă Nichifor a accentuat foarte mult deosebirea dintre icoană și prototip, asezându-se la polul opus față de Sfântul Ioan Damaschin, care nu face o separație clară între natură și icoană, Sfântul Teodor merge pe calea mijloc, spunând: „prototipul nu este în icoană după ființă, altfel icoana ar fi numită și ea prototip, și invers, [...] prototipul este deci în icoană din cauza asemănării cu persoana”⁴⁴. El merge până acolo că spune că Hristos și icoana au același ipostas.

Sfîntenia icoanei își are izvorul în relația dintre icoană și prototip. De aici și importanța inscripționării icoanei cu numele celui reprezentat. Rostul acestei inscripționări este mijlocirea unei relații personale cu cel reprezentat în icoană.

O altă întrebare la care răspunde marele Studit este: „Ce loc are icoana în viața contemplativă? Este ea oare numai o concesie făcută slăbiciunii omenești și celor începători pe drumul contemplării?”

„Ce ar fi mai util și mai analogic decât icoana? se întreabă Teodor Studitul, ea este reflectarea adevăratei vederi, și pentru a face o comparație, ea este ca lumina lunii în raport cu lumina soarelui”⁴⁵.

Icoana trimite dincolo de ea, este fereastră spre Absolut. Imaginea nu este rea, ea este o facultate a firii umane. De aceea, ea nu trebuie înlăturată încet, încet în urcusul pe drumul contemplării, ea are nevoie

⁴³ P.G., 401 A, citat la Christoph Schönborn, *Icoana...*, p. 175.

⁴⁴ *Ibidem*, 420 D.

⁴⁵ *Ibidem*, 1220 A.

numai de curățire, iar imaginația este curățită nu atunci când nu este folosită, ci atunci când este determinată, din ce în ce mai mult, de continuturi sfinte. „Întipărește-ti pe Hristos în inimă, acolo unde El locuiește deja; dacă citești despre El într-o carte sau Îl privești într-o icoană, El va lumina cugetarea ta ca să-L cunoști îndoit prin cele două căi de percepere”⁴⁶.

Sfântul Teodor Studitul rămâne în conștiința tuturor ca un neobosit apărător al Icoanei și marele reorganizator al vieții călugărești pe baze neovasiliene. El subliniază idealul vietuirii de obște al călugărului, punând ca temei al ei ascultarea, și încadrate în aceasta, munca manuală și studiul, într-o disciplină perfectă. Catehezele și scrisorile sale sunt o mărturie nezdruccinată în acest sens.

Fără arme și violență, monahii studiti au reușit să biruiască „teocrația” imperială iconoclastă, care practica o politică eretică secularistă și nationalistă, politică materializată sub chipul ereziei iconoclaste al cezaro-papismului imperial și al grecismului eclesial⁴⁷.

După Mihail al II-lea, iconoclasmul este revigorat pentru ultima oară de ultimul împărat iconoclast – Teofil (829-842). După moartea sa, domnia a fost încredințată fiului său minor Mihail, sub regenta mamei sale, împărăteasa Teodora. Împărăteasa a ordonat de îndată chemarea din exil a iconodulilor, iar în scaunul patriarhal l-a așezat pe Metodie (843-847), iconodul persecutat, om al păcii și reconcilierii.

Sinodul de la Constantinopol din 11 martie 843 a condamnat cele două sinoade iconoclaste: Hieria (754) și Constantinopol (815) și a confirmat cele șapte Sinoade ecumenice, aprobând cultul icoanelor și anatemizând pe iconoclaști. Restaurarea cultului icoanelor s-a făcut cu mare solemnitate în cadrul Liturghiei săvârșite la Sfânta Sofia în 11 martie 843. Prima Duminică din Postul Mare a fost rânduită amintirii acestei biruințe a Ortodoxiei asupra tuturor ereziilor. Ea rămâne în conștiința Ecclesiei ca Duminica Ortodoxiei⁴⁸.

⁴⁶ *Ibidem*, 1213 CD.

⁴⁷ Diac. Ioan I. Ică jr., *Prefață* la: Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos...*, p. 46.

⁴⁸ Pr. dr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, vol II, p. 311.

IV. Cultura teologică în a doua jumătate a sec. IX. Personalitatea Patriarhului Fotie. „Schisma fotiană”

Dacă criza iconoclastă a marcat din toate punctele de vedere prima jumătate a secolului al IX-lea, cea de a doua jumătate a fost marcată de uriasa personalitate a Patriarhului Fotie.

„După o perioadă secetoasă în viața duhovnicească bizantină de la jumătatea secolului VII până la sfârșitul crizei iconoclaste se iversează ca o piatră de hotar, răsărit ca un vârf de munte din pustietatea câmpiei”⁴⁹; astfel îl caracterizează K. Krumbacher pe marele Patriarh Fotie, în monumentală sa operă asupra literaturii bizantine.

Sfântul Fotie se născuse la Constantinopol într-o familie nobilă, înrudită cu cea imperială, în jurul anului 810. Mama sa se numea Irina iar tatăl său Sergiu, având funcția de spătar. După cum mărturisese chiar marele Fotie, părintii săi au trebuit să îndure crucea exilului și a privațiilor de tot felul, deoarece nu au acceptat politica iconoclastă a ultimului împărat iconomah – Teofil. Întreaga sa familie, precum și unchiul său patriarhul Tarasie, au fost anatimizati la unul dintre sinoadele iconoclaste⁵⁰.

În ciuda confiscării averilor și a privațiilor pe care a trebuit să le îndure familia sa, Fotie primește o educație aleasă. „i-a însușit toată știința timpului său: literatura, filosofia, medicina, dreptul, retorica, diplomația, patristica, și nu în ultimul rând, teologia – știința științelor.

Având o extraordinară capacitate de învățare și o disciplină exemplară, depășește în cultură și știință pe toți din timpul său, atât din Răsărit, cât și din Apus fiind recunoscut ca cel mai mare geniu al timpului său. „Își petrecea nopțile în studiu și citire, devenind o „bibliotecă vie”⁵¹.

Aflând de cultura sa impresionantă primul ministru Teoctist, favoritul împărătesei Teodora, văduva împăratului iconoclast Teofil, îl numește profesor de filozofie la Universitatea din Constantinopol, nou înființată.

Deși conducerea școlii a fost încredințată lui Leon Matematicianul, fostul mitropolit de coloratură iconoclastă al Tesalonicului după din treaptă

⁴⁹ K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Leipzig, 1897, p. 223.

⁵⁰ Remus Rus, *op. cit.*, p. 282.

⁵¹ Popescu Ioan-Fierbinti, Ciufriță Ioan, *Curs de Patrologie*, dactilografiat, București, 1940-1941, p. 287.

după moartea împăratului Teofil, totuși „sufletul scolii” a fost Fotie, celebrul erudit. La Universitate, Fotie „se interesa” în mod special de logică și dialectică, scriind în acest scop tratatele (cursurile) necesare elevilor săi. În prelegerile sale se ocupa de „Categorii” de gen, de specie urmându-i pe Porfir, Ammonios și Damaschin. Prefera pe Aristotel lui Platon. Găsea filosofia lui Aristotel mai întemeiată pe necesitatea logică, mai profundă⁵².

Deși a fost un promotor și un cunoscător, ca nimeni altul, a culturii antice, promovând această cunoaștere în înalta școală bizantină prin reorganizarea ei, aceasta nu înseamnă că Fotie a lăsat în umbră Teologia. „Calitățile științifice ale lui Fotie – spune cunoscutul profesor, Nikolaos A. Matsoukas – formația teologică și cultura lui se află într-un echilibru de invidiat... nu există nici o dialectică între teologie și cultura greacă”⁵³. După părerea aceluiași autor avizat, „Fotie – personalitate explozivă, plină de harisme, este dincolo de orice și înainte de toate o figură teologică, prin excelență”. Fotie a contribuit considerabil la înflorirea culturii grecești, la reorganizarea Universității din capitala Imperiului și la atragerea multor studenți la cursurile din Constantinopol.

Fotie – Patriarh al Constantinopolului

Deși după 843 Biserica nu a fost lipsită de încercări și noi provocări, totuși depășirea crizei iconoclaste a însemnat un pas înainte enorm pentru viața, misiunea și liniștea ei.

În 847 Metodie este înlocuit cu Ignatie, unul dintre cei trei fii ai împăratului Mihail Rhangabe (811-813) care fuseseră făcuți eunuci pentru a nu mai putea aspira la tronul imperial. Era preot când a fost ridicat în scaunul patriarhal constantinopolitan, fiind susținut pentru aceasta de împărăteasa Teodora.

Evlavia și moralitatea sa severă l-au plasat în curând în sfera conflictelor cu clericii viciosi și camarila din jurul împăratului⁵⁴.

Printr-o acțiune bine pusă la punct, ministrul Teoctist este ucis, iar împărăteasa Teodora este detronată. Printul mostenitor Mihail a fost

⁵² Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 329.

⁵³ Nikolaos A. Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, trad. Pr. prof. dr. Constantin Coman, Nicusor Deciu, Editura Bizantină, București, 2003, pp. 116-117.

⁵⁴ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, vol. III, p. 89.

desemnat de Senat singur suveran, iar conducerea efectivă a Imperiului dată lui Bardas. Fără să verifice zvonurile care circulau despre cezarul Bardas, că ar întreține relații conjugale cu nora sa văduvă, Ignatie refuză să-l împărtășească pe acesta, opunându-se și cererii acestuia de a tunde în monahism pe fosta împărăteasă Teodora și fiicele acesteia. Descoperind între timp noi conspirații, de care Ignatie nu era cu totul străin, Bardas a hotărât în noiembrie 858 înlăturarea și exilarea patriarhului⁵⁵.

Hotărârea cezarului Bardas a stârnit reacția vehementă a susținătorilor lui Ignatie, care formau partida conservatoare din conducerea Ecclesiei. De cealaltă parte se afla partida liberală, susținută de curtea imperială. Până și Ignatie a fost de acord cu alegerea unui nou patriarh, cu condiția ca el să nu fie condamnat și să i se elogieze meritele personale printr-o declarație solemnă⁵⁶.

Dezbaterile, discuțiile, intervențiile pentru alegerea unui nou patriarh au fost tensionate. Până la urmă, privirile tuturor s-au îndreptat către Fotie, care era laic și nici nu figura pe lista candidaților, dar care se situa pe o poziție neutră, nefăcând parte din nici una dintre partidele aflate în conflict.

Fotie era pe atunci mare demnitar la curtea imperială: prim-secretar și șef al gărzii imperiale. Era recunoscut de toți ca un mare erudit și teolog și ca un om de rară distincție și curăție sufletească, ca neîntrecut politician și diplomat. Ignatienii, care bineînțeles nu erau de acord cu înlăturarea lui Ignatie de pe scaunul patriarhal, asteptau de la Fotie continuarea liniei trasate de Ignatie, în caz contrar considerau ca patriarh de drept pe acesta. Fotie, care nu făcea parte din nici o tabără, trebuia să conducă corabia Bisericii printre pretențiile și condițiile impuse de aceste partide, fără a se lăsa manipulat de ele.

Primirea lui Grigorie Asbestos, persoană controversată și dușmanul lui Ignatie, în soborul slujitor de la hirotonia noului Patriarh Fotie a iritat pe ignatieni, care au deschis de îndată discuția asupra canonicității alegerii lui Fotie. Adunați în Biserica Sfânta Irina din Constantinopol, ei au hotărât depunerea lui Fotie și reabilitarea lui Ignatie.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 90.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 90.

În astfel de împrejurări, noul Patriarh se vede nevoit să convoace un sinod care să confirme alegerea sa. Sinodul întrunit în 859 în Biserica Sfinților Apostoli anulează hotărârile ignatienilor și îl recunoaște pe Fotie ca patriarh legitim, iar pe Ignatie îl amenință cu excomunicarea dacă nu va respecta hotărârile sinodului.

Având recunoașterea sinodală, Fotie trimite Papei Nicolae și patriarhilor răsăriteni enciclica prin care îi înștiințează despre alegerea sa.

Împreună cu Enciclica fotiană sosesc la Roma și scrisorile împăratului Mihail al III-lea, care cerea Papei să trimită delegați la sinodul ce se va ține la Constantinopol, având pe ordinea de zi ultimele probleme legate de iconoclastism.

Omologul lui Fotie de la Roma, Nicolae I era condus de un singur gând, și anume, realizarea universalismului roman, fiind considerat de istoricii catolici ca cel mai de seamă papă al Evului Mediu timpuriu⁵⁷. A intervenit pretutindeni și pe tot parcursul păstoririi sale pentru „drepturile de origine divină ale Papalității” considerându-se îndreptățit să pretindă cu un imobilism și o intransigentă, nemaîntâlnite la papii dinaintea lui, suprema autoritate atât în cele bisericesti, cât și în cele lumesti. Ca suprem apărător a credinței, el a pretins cea mai înaltă putere a magisteriului, iar ca Vicar al lui Hristos, jurisdicția universală asupra întregii Biserici. Fotie, cel care se afla acum pe tronul patriarhal de la Constantinopol, va fi obligat să înfrunte și să stăvilească asemenea pretenții papale, care se doreau „de drept divin”.

În răspunsul său papa se arată surprins de retragerea lui Ignatie din scaun fără stirea sa și instalarea în locul lui a unui laic. Refuză să se pronunțe până delegații lui nu vor analiza situația la fața locului. Papa cere de asemenea împăratului Mihail al III-lea restituirea Illyricului și a sudului Italiei, care fuseseră scoase de sub jurisdicția Romei de către împărații iconoclasti în secolul VIII. Aceasta era o rană netălmăduită, care a însemnat foarte mult în iconomia schismei dintre Răsărit și Apus, mai ales prin acutizarea ei după încreștinarea Bulgariei (și jurisdicția asupra ei).

⁵⁷ August Franzen, Remigius Bäumer, *Istoria papilor*, trad. pr. Romulus Pop, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1996, p. 132.

În luna mai a anului 861 în Biserica „Sfintii Apostoli” din Constantinopol s-a ținut un mare sinod la care au participat 381 de episcopi. Papa a fost reprezentat de doi delegați, episcopii Ronaldo de Porto și Zaharia de Anagni.

Sinodul, deci și delegații Romei, au aprobat depunerea lui Ignatie – alegerea lui nefiind rezultatul unei decizii sinodale, ci al voinței arbitrare a împărătesei Teodora. S-a anulat, de asemenea, excomunicarea rostită de Ignatie împotriva arhiepiscopului Grigorie al Siracusei. Sinodaliile au demontat de asemenea, impedimentul alegerii lui Fotie din rândul laicilor, arătând că există precedente acceptate de Biserica Romei, precum patriarhii Tarasie (784-806) și Nichifor I (806-815).

La început papa a fost multumit de hotărârea sinodului și de comportarea delegaților săi, cu toate acestea n-a validat însă alegerea lui Fotie, sperând că va putea repune în discuție problema Illyricului.

Nemulțumit de nerezolvarea problemei de jurisdicție asupra Illyricului și sudului Italiei și incitat mereu de partida conservatoare ignatiană, papa, care întemeiat pe doctrina despre universalismul roman se considera răspunzător „înainte de toate și pentru toți lui Iisus Hristos, când va cere seamă fiecăruia de faptele sale”⁵⁸, se decide pentru o acțiune în forță.

Convoacă un sinod în august 863, de la început antifotian. Fotie și clerul hirotonit de el au fost excomunicați, iar Ignatie recunoscut ca patriarh legitim.

Fotie a păstrat o tăcere deplină asupra acestei hotărâri arbitrare a sinodului roman, doar împăratul bizantin reacționează și aceasta abia după izbucnirea crizei de jurisdicție asupra Bulgariei. Împăratul îl atenționează pe un ton imperativ, că nu există premise canonice și istorice care să-i permită papei imixtiunea grosolană în problemele interne ale Bisericii din Constantinopol⁵⁹.

Anul 863 și cei care au urmat au avut o încălcătură de evenimente și realizări cu urmări de o importantă covârșitoare în viața Bisericii Răsăritene și a Imperiului Bizantin; este de ajuns să amintim încreștinarea

⁵⁸ Wladimir Guettée, *Papalitatea schismatică*, trad. Iosif Gheorghian, Editura Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2001, p. 210.

⁵⁹ Pr. dr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, vol. III, p. 94.

Bulgariei prin convertirea tarului Boris în 864 si demararea mării misiuni de convertire a slavilor, prin cei ce vor fi numiti apostolii lor: Chiril – Constantin si Metodi în 863. Distinsul si eruditul patriarh Fotie are marele merit de a fi prevăzut si sesizat însemnătatea capitală a acestei misiuni în lumea slavă.

Încrestinarea Bulgariei de către Bizant si rămânerea acesteia, precum si a celei mai mari părți a Peninsulei Balcanice sub influenta Imperiului Bizantin a transat definitiv disputa juridictiei ecclesiale dintre Roma si Constantinopol asupra Illyricului. Disputa juridictională asupra Bulgariei a deschis însă poarta larg către schismă.

Cneazul Boris a primit botezul în 864 la Constantinopol, de vreme ce îl avea nas – părinte spiritual pe împăratul Mihail al III-lea, drept pentru care primește si numele de crestin Mihail. La indicatiile marelui Fotie, clerul a pornit de îndată la convertirea bulgarilor si la organizarea Bisericii Bulgare.

Curând după Botezul lui Boris, Fotie – capul Bisericii Bizantine – trimite o scrisoare noului suveran crestin. Într-un limbaj amplu si savant, care ni-l arată pe Fotie încă o dată ca fiind unul dintre cei mai mari savanti bizantini, ca un desăvârșit stilist si retor, expune învățătura Bisericii cum a fost ea definită de către Sinoadele Ecumenice, arată superioritatea crestinismului față de păgânism si, combinând înțelepciunea clasică cu teologia si morala crestină, zugrăveste pentru noul domnitor convertit un portret ideal al conducătorului crestin, stăpân pe sine si slujind pentru binele si bunăstarea supusilor săi⁶⁰.

Frustrat în planul de autonomie ecclesială si dezamăgit, probabil, de faptul că era tratat în multe privinte ca un vasal, Boris – Mihail încearcă pentru un timp să întoarcă spatele Bizantului si să se orienteze către Apusul latin. Astfel, în vara 866 trimite două solii în Occident: una la curtea lui Ludovic cel Pios, cerând misionari franci pentru Bulgaria, si alta la Roma, cerându-i papei un patriarh si preoti si de asemenea îi cere să-i răspundă la 106 întrebări de credință. Papa Nicolae I, care era cel mai interesat ca această zonă să intre sub juridictia romană, a trimis de îndată doi episcopi împuterniciti în Bulgaria: Paul si Formasus si un lung si

⁶⁰ Dimitri Obolensky, *op. cit.*, p. 102.

atent răspuns la întrebările primite, în care nu uită să precizeze că prin Sfântul Petru scaunul Romei este izvorul episcopatului și al apostolatului, pentru aceasta bulgarii nu trebuie să primească episcopul și învățătura decât de la Roma⁶¹. Cum era de așteptat, odată cu noua misiune catolică s-a adoptat de către bulgari ritul apusean, iar clericii bizantini, care creștinaseră de fapt poporul, au fost izgoniți.

Odată cu misiunea trimisă în Bulgaria, papa Nicolae I mai trimite alți trei legati la Constantinopol cu scrisori către Basileu, familia imperială, senat și către Ignatie și Fotie. Wladimir Guettée, le numește monumente de slavă desartă a universalismului papal⁶². Cea mai incisivă și mai plină de invective era cea adresată Patriarhului Fotie, care nu era recunoscut ca ierarh, ci era numit simplu bărbat: „viro Photio”, tâlhar, adulter, ucigător de oameni, viperă, nou Ham și jidov și îl amenință cu excomunicarea până la moarte.

Dacă până acum înțeleptul și răbdătorul Fotie nu a răspuns în nici un fel anatemele și imixtiunilor nepermise ale papei în problemele interne ale Bisericii de Răsărit, acum el reacționează energic, apărând cu demnitate și dârzenie autonomia scaunului său patriarhal față de amestecul necanonic al papei în problemele interne bisericesti și în zonele misionate de Bizant. Era începutul schismei dintre Răsărit și Apus.

În primăvara anului următor, 867, episcopul Romei celei Noi trimite o scrisoare enciclică conducătorilor celorlalte patriarhii răsăritene. În cea mai mare parte, enciclica avea în centrul atenției evenimentele recente din Bulgaria. El îi descrie pe misionarii latini, care activau acum în Bulgaria, ca fiind „lipsiți de cucernicie și blestemati”, apăruti din tenebrele Apusului, comparându-i cu un porc mistret care calcă în picioare via Domnului, sau ca niște lupi răpitori nimicind osteneala preoților greci⁶³.

El îi mai acuză de următoarele:

- că postesc sâmbăta;
- că despart prima Săptămână a Postului Mare de restul lui;

⁶¹ Scrisoarea Papei Nicolae I, *Responsa ad consulta bulgarorum*, citată la Wladimir Guettée, *op. cit.*, pp. 213-214.

⁶² Wladimir Guettée, *op. cit.*, p. 214.

⁶³ P.G. 102, col. 721-741.

- că încep acest post miercuri și nu luni;
- că disprețuiesc preotii răsăriteni pentru că sunt căsătoriti;
- că nu recunosc ungera cu Sfântul Mir săvârșită de preoti, ci numai cea săvârșită de episcopi.

Chiar dacă unele dintre aceste deosebiri, practici și inovații par a avea o importanță minoră, Fotie îi atenționează pe patriarhii răsăriteni că „cea mai mică neglijare a tradiției duce la nesupunerea totală față de dogmă”, lucru care s-a și întâmplat, de vreme ce misionarii latini răspândesc învățătura „dublei purcederi a Duhului Sfânt” (Filioque), care este o erezie absolută. Îndeamnă de asemenea patriarhatele surori să trimită reprezentanți la sinodul ce avea să se țină la Constantinopol pentru a condamna greselile latinilor⁶⁴.

Sinodul convocat de Patriarhul Fotie s-a ținut în 867 la Constantinopol cu acordul și susținerea celor doi împărați bizantini: Mihail al III-lea și Vasile I Macedoneanul, fiind prezenți reprezentanții patriarhiilor răsăritene, mulți episcopi, stareți și preoti, precum și trei episcopii din Occident: episcopul exarh de Ravena și arhiepiscopii de Treva și Colonia, aflați în conflict cu despoticul papă Nicolae I. Au fost de față la lucrările sinodului cei doi împărați precum și membrii Senatului.

După ce s-a citit în plen scrisoarea lui Nicolae I, toți sinodalii l-au considerat nevrednic de episcopat, excomunicându-l. Au fost înfierate amestecul necanonice al papei în Patriarhia de Constantinopol, amestec care a provocat schisma dintre cele două patriarhii, faptele săvârșite de misionarii latini în Bulgaria și „inovațiile latine” care au fost declarate eterodoxe. Actele sinodului, semnate de împărați, membrii Senatului și de peste o mie de episcopi și clerici, au fost trimise la Roma.

Primul exil

Evenimentele neasteptate din a doua jumătate a anului 867 au schimbat situația radical atât la Constantinopol, cât și la Roma. În 23 septembrie 867, după una din numeroasele petreceri scâldate în valuri de vin, cu care obisnuise împăratul Mihail al III-lea pe supușii săi, acesta a fost asasinat în dormitoarele sale din palatul Sfântul Mamas din afara orașului impe-

⁶⁴ Dimitri Obolensky, *op. cit.*, p. 109.

rial, de acolitii lui Vasile I Macedoneanul, cel care fusese asociat la domnie. Era firesc ca ucigasul cezarului Bardas, si acum al Basileului Mihail să se îndoiască de loialitatea lui Fotie, care fusese sustinut si protejat de acestia. La aceasta s-a adăugat neprimirea împăratului la împărtășire de către Fotie, la încoronare, pe motivul complicității la crimă. În acest context Fotie își pierde scaunul patriarhal, fiind depus la 25 septembrie si internat – exilat în mănăstirea Stenas.

Noul împărat Vasile I Macedoneanul, care beneficia de sprijinul eclesiastic al lui Ignatie pe care l-a reinstalat ca patriarh, nu își permitea din ratiuni de politică externă si internă să riste, în situatia în care se afla, un conflict cu Roma si cu Apusul⁶⁵.

Noul Papă, Adrian al II-lea, a convocat un sinod local tinut la Roma în 868, care a numit sinodul constantinopolitan din 867 „tălhăresc”, actele acestuia fiind călcate în picioare, sfâșiata cu săbiile si arse în chip sol-emn. Patriarhul Fotie a fost excomunicat împreună cu toti episcopii hirotoniti de el.

La 7 octombrie 869 si-a început lucrările la Constantinopol, în Biserica Sfânta Sofia, „al VIII-lea sinod ecumenic”. Alături de legatii împăratului franc si ai papei, care aveau misiunea clară de a impune primatul papal răsăritenilor, la sinod au mai participat doar 12 episcopi, până la sfârșitul lucrărilor adunându-se abia 102. Sinodul a anatemitizat pe Fotie si pe sustinătorii lui în februarie 870. Episcopilor care îl susțineau pe fostul patriarh Fotie nu li s-a permis să participe la Sinod si nici să-l apere. La a cincina sedintă a fost adus cu forta si Fotie, care plin de demnitate, nu a rostit decât câteva cuvinte în care îi înștiinta pe sinodali că nu recunoaste acel sinod si, ca atare, nu răspunde la învinuirile ce i se imputau. Fotie era scârbit când vedea că cei care până nu demult erau partizanii lui călduroși, l-au renegat. „Fotie – spune marele istoric Nicolae Iorga – a preferat să fie condamnat si anatemitizat, decât să răspundă unor adversari josnici si pe care avea tot dreptul să-i dispretuiască pentru lipsa lor de consecvență în atitudinea lor si loialitatea față de el”⁶⁶.

⁶⁵ Harald Zimmermann, *Papalitatea în Evul Mediu*, trad. Adinei Ciprian Dincă, Editura Polirom, Iasi, 2004, p. 89.

⁶⁶ Nicolae Iorga, *Istoria vietii bizantine*, Editura Enciclopedică Română, Bucuresti, 1974, p. 276.

La trei zile după încheierea lucrărilor sinodului, pe care catolicii îl consideră „al VIII-lea ecumenic”, a sosit la Roma cea Nouă o delegație bulgară cu întrebarea părelnic naivă: „De cine trebuie să aparțină canonic Biserica bulgară?” De fapt, întrebarea trăda noua schimbare de atitudine politică și bisericească a tarului Boris – Mihail. Cu toată împotrivirea legatilor papali, reprezentanții celorlalte patriarhii răsăritene, în frunte cu Ignatie, au hotărât ca Biserica Bulgariei să recunoască jurisdicția canonică a Patriarhiei ecumenice, bucurându-se de o anumită autonomie și având rangul de arhiepiscopie.

Împăratul Vasile I Macedoneanul însă, nu-i purta dușmănie lui Fotie, ci doar îl sacrificase intereselor momentane politice și bisericești. Evenimentele care vor urma vădesc acestea. Deși retras la Mănăstirea Stenas, Fotie ține legătura prin scrisori cu prietenii și susținătorii săi din Constantinopol și din afara lui. El era informat foarte bine despre toate mișcările și schimbările care interveneau la Patriarhia bizantină. În câțiva ani, Fotie reușește să câștige pe deplin încrederea împăratului, care îi cerea sfaturi în multe privințe. În anul 875 Fotie revine la Constantinopol, împăratul încredințându-i educația celor doi fii ai săi. După cum mărturiseste chiar Patriarhul Fotie în fața sinodului de la Constantinopol din noiembrie 879 „Dacă Dumnezeu a voit (îngădui) ca să fiu alungat (din tronul patriarhal) n-am căutat a reveni... Am stat liniștit, multumind lui Dumnezeu și supus judecăților Sale, fără a supăra urechile împăratului, fără dorință, nici nădejde de a fi readus... Am dorit să mă împac cu Ignatie în toate chipurile. Ne-am văzut la palat, ne-am aruncat unul la picioarele celuilalt și ne-am iertat unul pe altul. Când el a căzut bolnav m-a chemat la el; l-am vizitat de mai multe ori și i-am dat toate mângâierile de care am fost în stare. După moartea sa (a lui Ignatie), împăratul însuși îmi ceru stăruitor în particular și în public, veni el însuși la mine ca să mă îndemne să mă supun voinței episcopilor și clerului. Am cedat la o schimbare atât de minunată, pentru ca să nu mă împotrivesc lui Dumnezeu”⁶⁷.

Cuvintele marelui teolog, filosof și savant sunt revelatoare și concludente pentru această perioadă a vieții sale de exil (recluziune) și

⁶⁷ Wladimir Guettée, *op. cit.*, p. 226.

reabilitare. În decursul anilor de exil, el s-a edificat și adâncit și mai mult în teologie și argumentația teologică „a cărei cunoaștere cea mai desăvârșită era pentru el o datorie”⁶⁸.

Revenirea în scaunul patriarhal și ultimul exil

La trei zile după trecerea la cele vesnice a bătrânului patriarh Ignatie, 23 octombrie 877, a fost reinstalat Fotie în scaunul patriarhal. Soluția reinstalării lui Fotie a surâs tuturor, mai ales că astfel s-a evitat formarea unui al treilea partid ecleziastic. Ignatienii nu se mai opuneau lui Fotie după ce Ignatie încâlcise flagrant „dispozițiile”, papei de a suspenda clerul hirotonit de adversarul său, din contră, desemnându-l să preia după sinodul din 869/870 organizarea și conducerea Bisericii Bulgariei. De fapt, Ignatie se delimitase de clerul extremist. La scurt timp după moartea patriarhului Ignatie, Fotie îl canonizează.

O delegație bizantină a plecat spre Roma cu scrisorile împăratului și noului patriarh. Împăratul cerea papei Ioan al VIII-lea să recunoască pe Fotie ca patriarh și astfel să stingă conflictul dintre Roma și Constantinopol și de asemenea, să trimită legati pentru sinodul care se dorea a fi ținut la Constantinopol în cel mai scurt timp posibil.

Condițiile trimiterii de legati la sinod și a recunoașterii reinstalării patriarhului Fotie au fost ca patriarhul Fotie să-și ceară scuze în fața sinodului și legatilor papei și să-și retragă administrația bisericească din Bulgaria⁶⁹.

În luna noiembrie 879 au început lucrările sinodului constantinopolitan în catedrala Sfânta Sofia, care au durat până în primăvara anului următor (10 martie), fiind prezenți 383 de episcopi. Din instrucțiunile și pretențiile papei care s-au citit în fața sinodului au fost omise acelea în care se cerea ca patriarhul Fotie să-și ceară scuze publice. De altfel, Fotie nu avea de gând să facă o astfel de „canosă” pentru că nu se considera cu nimic vinovat. Actele sinodului „al VIII-lea ecumenic” au fost abrogate cu acordul legatilor papali. În ceea ce privește Biserica Bulgariei, Fotie preciza că nu tine de competența lui retragerea jurisdicției Patriarhiei

⁶⁸ Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 276.

⁶⁹ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, vol. III, p. 101.

Ecumenice și a clerului grec din Bulgaria, deoarece chestiunea a fost reglementată de împăratul bizantin și țaratul bulgar.

Într-un fel, acum acuzațiile gratuite, excomunicarea și suferințele exilului au fost răzburate. Fotie a fost, după atât împotrivire, recunoscut de Roma ca patriarh legitim, iar jurisdicția constantinopolitană asupra Bulgariei s-a păstrat nezdruccinată. Nu a mai existat, așa cum bine și foarte argumentat demonstrează F. Dvornik, „o a doua schismă fotiană”⁷⁰, despre care vorbesc unii istorici apuseni. În cea de a doua perioadă de patriarhat fotiană, 877-886, comunicarea dintre Constantinopol și Roma a rămas nestirbită.

Schisma s-a vindecat superficial, conflictul izbucnind mult mai puternic și cu consecințe mult mai grave pentru lumea creștină la 1054.

Urmasii lui Ioan al VIII-lea au tratat în chip diferit problema relațiilor cu Biserica Răsăritului (Constantinopolului), care îl avea din nou în frunte pe marele Fotie, Papa Maximus (882-884) care fusese legat papal la sinodul din 869-870 din Constantinopol, unde Fotie fusese condamnat, nu a trimis enciclica de întronizare. Urmasul său, Adrian al III-lea (884-885) a trimis, iar aștefan al V-lea (885-891) nu și-a permis să redeschidă cearta cu Biserica Bizantului, pentru că avea nevoie de ajutor militar bizantin⁷¹.

După moartea Bazileului Vasile I Macedoneanul urmează la tron fiul acestuia Leon al VI-lea Înteleptul (886-912). Deși Patriarhul Fotie fusese dascălul său, acesta în convinge să renunțe la patriarhat. Fotie, deși era totuși „gloria epocii”⁷² a fost nevoit să se retragă a doua oară, renunțând la scaunul patriarhal, după unii istorici întorcându-se la ceea ce jinduise o viață întreagă și de care fusese obligat să se despartă – liniștea studiului, mai ales teologic, iar după alții, izolându-se într-o tragică tristete care-l va răpune, el trecând la cele vesnice cinci ani mai târziu în 891.

În afară de învolburata sa lucrare în aria Bisericii, ca ierarh, pe care am prezentat-o în rândurile de mai sus, personalitatea uriasă a lui Fotie se reazemă pe acești doi mari pandanți: 1) inițierea unei excepționale mișcări misionare de convertire a popoarelor slave, și nu numai, și 2) rolul jucat

⁷⁰ F. Dvornik, *Schisma fotiniană*, citat la Timothy Ware, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, Editura Aldo Press, București, 1997, p. 61.

⁷¹ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, vol. III, p. 104.

de el ca teolog, filosof, ca cel mai mare savant al veacului său, în renasterea culturală bizantină, care începe la jumătatea secolului IX.

Opera teologico-literară

Cunoscătorii superficiali ai teologiei și culturii bizantine îl consideră pe Fotie ca un spirit revolucionar, care a rupt sistemul și a schimbat direcția, respingând sau corectând, într-un fel, tradiția anterioară lui, caracterizându-se aceasta printr-o așa-zisă renastere a elenismului. Dar, chiar dacă marele Fotie a cunoscut, ca nimeni altul, filosofia și cultura antichității, chiar dacă a predat cursuri de filozofie la Universitatea din Constantinopol, aceasta nu înseamnă că această cultură fusese dată cu totul uitării sau că era necunoscută, din contră, în Bizanț „au avut loc întâlniri cosmogonice ale filosofiei și teologiei, iar geniul elenistic a fost asimilat în toate formele artei”⁷³.

După cum am menționat încă de la începutul lucrării noastre, Fotie întruchipează trăsăturile caracteristice ale geniului bizantin și ale vitalității lui, în care nu exista nici o dialectică între teologie și cultura greacă. Ea – cultura greacă – fusese asumată – asimilată de lumea creștină a Bizanțului. Raporturile dintre ele nu erau de excludere, „schismă”, nici de obediență, nici una nedevenind ancila celeilalte, ca în scolasticismul occidental.

Operele lui teologice, filosofice, literare, de drept și de cunoaștere științifică de bază sunt următoarele:

1) *Cuvânt despre purcederea Sfântului Duh*. Este un tratat teologic și polemic împotriva învățăturilor latinilor și mai ales împotriva învățurii purcederii Duhului Sfânt și de la Fiul – „Filioque”. Fotie demonstrează atât teologic, cât și rațional, netemeinicia unei astfel de învățături, ea fiind împotriva învățurii Evangheliei, se opune hotărârii Sinoadelor Ecumenice și falsifică doctrina Sfinților Părinți⁷⁴. El demonstrează că o eroare în învățătura despre Duhul sfânt constituie o eroare antitrinitară, introducându-se „două cauze în Sfânta Treime, amestecându-se însusirile

⁷² Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 276.

⁷³ *Ibidem*, p. 116.

⁷⁴ *Enciclica lui Fotie către Patriarhii Orientali (867)*, text tradus de Prof. T. M. Popescu în rev. „Studii Teologice”, an I, nr 2/1930, pp. 62-63.

Persoanelor⁷⁵. Fotie nu atacă direct Biserica Apuseană sau papalitatea ei, ci tratează chestiunea în sine. Lucrarea a constituit baza polemicii anti-latine până la Conciliul I Vatican, când pe primul loc a trecut învățătura despre infailibilitatea papală.

2) *Miriobilion* sau *Bibliotheca*, considerată cea mai importantă lucrare a sa. Este o descriere a 270 de cărți cu analize uneori exhaustive și citate bogate. Lucrarea este alcătuită, după cum arată și titlul, la cererea fratelui său Tarasie, pentru a avea un manual de instruire cât timp va lipsi, fiind trimis într-o ambasadă la Bagdad. Sunt cărți de care fratele său nu auzise la Academie, mai puțin cunoscute în vremea aceea, și deci, lucrarea este cu atât mai valoroasă deoarece ne dă informații și citate din opere, care în cea mai mare parte s-au pierdut de multă vreme și știm de existența lor, avem pasaje întregi din cuprinsul lor, păstrate numai în această lucrare de tinerete a lui Fotie.

3) *Amfilohia* este o lucrare cu caracter hermeneutic în care, cu o privire ascuțită, dezleagă probleme cu conținut teologic și filosofic. Este scrisă în timpul primului exil (869-877), sub formă de întrebări și răspunsuri.

4) *Predici, cateheze, cuvântări*. Hergenröther consideră că s-au păstrat foarte puține, doar 22 de predici. Logotetul Aristarhis care le-a editat în două volume la Constantinopol, în 1900, consideră că au rămas de la el 83 de omilii și cuvântări. Fiind cel mai mare erudit și savant al veacului său, precum și un teolog excepțional, predicile sale ocazionale și la diferite sărbători sunt pe măsură. Două cuvântări pot fi menționate în mod cu totul deosebit: *Cuvântarea Patriarhului Fotie la asedierea Constantinopolului de către rusi* – rostită la 18 iunie 860 o flotă însumând 200 de corăbii de luptă rusești s-a strecurat neobservată prin Bosfor și au atacat cetatea de pe mare și *Omilia din Sâmbăta Patimilor*, însemnată prin descrierea mormântului nou al Mântuitorului și reflecțiile asupra patimilor și morții Lui.

5) *Despre reparația maniheilor sau pavlicienilor*, în patru cărți. Operă polemică și dogmatică în care se bazează pe tratate teologice anterioare.

6) *Epistole* sau scrisori. Ioan Valetas a adunat și editat în 1864, 260 de epistole ale lui Fotie către papi, împărați, înalți demnitari și oameni simpli, scrisori de condoleanță și sfătuire.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 64.

Dar, într-un mod cu totul deosebit, i se atribuiă acestui „munte într-o câmpie întinsă” – cum îl numeste Krumbacher – culegerea de legi sub numele de *Epanagoga*. Noua eră a imperialismului bizantin, care putem zice încercând să așezăm o bornă cronologică, începe odată cu Duminica Ortodoxiei – 11 martie 843 – și continuă cu uriașele izbânzii militare și economice pentru Imperiu ale dinastiei Macedonene, marchează și o nouă etapă în istoria gândirii politice a Bizantului.

Fundamentul noii orientări a politicii Bizantului, care constituie totodată fundamentul noii ideologii a imperiului este magistral explicat și expus, într-o manieră concentrată și revelatoare, de către Patriarhul Fotie, uriașă personalitate politică și ecleziastică a epocii sale și a istoriei Bizantului, în *Epanagoga*⁷⁶.

Epanagoga a fost întocmită și făcută publică în 883-886 sub forma unei culegeri de legi care le conferă un caracter oficial și chiar universal în cadrul lumii bizantine. După o introducere consacrată noțiunii de „lege” și de „justiție”.

„Scopul Patriarhului – se stipulează de asemenea în *Epanagoga* – este mântuirea credincioșilor încredințați... iar împăratul trebuie să fie fără greșală în respectarea învățăturilor ortodoxe... Patriarhul trebuie să apere dogmele fără teamă în fața Împăratului... Singur Patriarhul trebuie să interpreteze definițiile sfinților Părinți sau definițiile Sinoadelor Ecumenice...”⁷⁷.

Epanagoga este monumentul clasic al „simfoniei” bizantine. Statul bizantin creștin era legat în mod organic cu Biserica Statului în această minunată „simfonie” bizantină, Patriarhul era reprezentantul Bisericii în Stat, garantul „Ortodoxiei” imperiului, de aceea numai el avea dreptul, împreună cu sinodul, să interpreteze învățătura Bisericii.

Întruchipare a geniului bizantin: teolog, filosof, istoric, om politic, conducător bisericesc neîntrecut, Fotie a știut să țină într-un echilibru de invidiat formația lui teologică și cultura sa.

⁷⁶ Hélène Ahrweiler, *Ideologia politică a Imperiului Bizantin*, trad. Cristian Jinga, Editura Corint, București, 2002, p. 10.

⁷⁷ Pr. dr. Emanoil Băbus, *op. cit.*, p. 203.

Fotie a fost unul din principalii protagoniști ai renasterii bizantine. El a fost unul dintre teologii eminenti ai Bisericii Ortodoxe, și unul dintre cei mai influenți umanisti bizantini. Opera sa teologico-literară majoră stă mărturie în acest sens⁷⁸.

Considerat sfânt în Răsărit și mare ierarh apărător prin faptă și cuvânt a dreptei credințe în fața învățăturilor apusene, mai ales al adaosului „Filioque”, el a luptat ca nimeni altul pentru apărarea drepturilor canonice și jurisdicționale ale Scaunului patriarhal constantinopolitan, și nu numai, în fața pretențiilor universaliste de jurisdicție ale Scaunului Roman. Omul de o credință și moralitate, recunoscute și de dușmanii lui, „ireproșabile” a trebuit să înfrunte războiul nedrept declansat împotriva sa de papa Nicolae I, în virtutea universalismului roman pe care se întemeia, precum și fluctuațiile grațiilor și dizgrațiilor determinate de interesele politice și diplomatice bizantine. Cele două depuneri și exiluri stau mărturie incontestabilă în această privință.

Concluzii

Veacul al IX-lea este unul dintre cele mai zbuciumate veacuri din viața milenară a Imperiului Bizantin, dar și din viața lumii. Evenimente importante au influențat și marcat profund generații întregi. Veacul al IX-lea este poarta unei noi ere în istoria omenirii. Întreg evul mediu bizantin, răsăritean și European în ceea ce privește curente spirituale și evoluțiile gândirii își are rădăcinile în acest secol.

Prima jumătate a acestui secol a fost zguduită, în chip dramatic, de controversa iconoclastă. Deși principalul teatru de luptă a fost între fruntariile Imperiului bizantin, întreaga lume cunoscută atunci: Răsăritul și Apusul creștin, deopotrivă, au luat parte la această luptă în care au aruncat toate resursele lor spirituale. Nu este nicidecum străină de această criză lumea islamului, care, după opiniile multor istorici, a avut o influență majoră în ceea ce privește concepțiile iconoclaste ale împăraților bizantini din perioada celor două crize iconoclaste.⁷⁹

⁷⁸ T. G. Bulat, *Fotie, patriarh al Constantinopolului*, Chisinău, 1940, citat la Pr. dr. Emanoil Băbus, *Bizantul...*, p. 220.

⁷⁹ Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie de Mare*, trad. Marius Popescu, Editura Sofia, București, 2005, pp. 9-10.

Ceea ce surprinde pe toti cei ce au studiat această perioadă este înflorirea resimtită în toate planurile activității bizantine, după declinul foarte puternic din secolele VI-VII și în mare parte și VIII. Această redesteptare a dat naștere unor realizări spirituale pe toate planurile.

Două mari personalități teologice au marcat prima jumătate a secolului al IX-lea, fiind actorii principali ai luptei împotriva iconoclasmului: Sfântul Nichifor Mărturisitorul și Sfântul Teodor Studitul. Am încercat să prezentăm, în măsura în care ne-a permis iconomia lucrării de față, activitatea și opera lor excepțională.

După triumful deplin al Ortodoxiei asupra iconoclasmului și asupra tuturor ereziilor din 843, renasterea spirituală nu a stagnat ci, din contră, s-a întărit.

Personalitatea care a aureolat a doua jumătate a veacului IX și a dat nimb întregului Ev mediu bizantin este Fotie, patriarh ecumenic și sfânt al Răsăritului ortodox, ale cărui calități excepționale de erudit, dascăl, ierarh, misionar, diplomat și om al Bisericii nu a fost contestate și nu sunt contestate de nici un specialist important din domeniile istoriei sau culturii.

Nu în ultimul rând, am încercat să arătăm că aluatul de la care s-a dospit toată această frământătură a renasterii bizantine este celebra Universitate Constantinopolitană, un fenomen unic, ea contribuind în chip major și la conceperea și susținerea programului misionar fără precedent al Patriarhiei ecumenice.

Marius tepelea

Latinii percepuți în Imperiul Bizantin, în secolele XI-XII

Summary

As modern study of the medieval past advances, it becomes more and more doubtful that the dispute between Cardinal Humbert and Patriarch Michael Keroularios in 1054 (let alone that of Photios and Pope Nicholas I almost two hundred years earlier) created an actual schism, a separation of the two churches and two cultures. The Byzantines forged alliances with some western and northern neighbours against other such neighbours, married western notables, accepted western warriors not only as defenders of their borders but also as Saints of the Greek Orthodox Church, and developed theological and secular intellectual exchanges with the allegedly schismatic West. The relations were too complex to reach a plausible conclusion based on common sense alone. The Greek term Latinos first appears as a generic appellation of Westerners in a patriarchal decision of 1054. By the twelfth century, the notion of Latin peoples (and of Latin habits) was firmly established: wrongly or rightly, Byzantine Intellectuals began to consider the West as a unified entity.

Studiile și tratatele despre Apus și Răsărit, mai ales evenimentele din perioada Evului Mediu timpuriu și clasic, abordează cele două lumi

prezentând contrastele clare ce existau între cele două lumi. Unii autori merg și mai departe, căutând să evedentieze deosebiri și acolo unde ele cu greu pot fi menționate. Alții se merge înapoi în timp, până în secolele III-IV, când, în vremea împăraților Dioclețian și Teodosie cel Mare, s-au produs principalele individualizări între cele două părți ale Imperiului Roman. Aceste deosebiri au fost văzute drept limpezi, mai ales în perioada secolelor VIII-XII, când cele două lumi se intersectează și interesele lor chiar se ciocnesc.

Firește că au existat diferențe între cele două lumi, diferențe de ordin politic, cultural, religios și chiar social, care au afectat evoluția istorică și religioasă a Apusului și a Răsăritului. De prea multe ori se dă importanță deosebirilor, firește până la urmă, ce existau între cele două părți ale Europei, scăpându-se din vedere evenimentele cu adevărat importante, care au marcat istoria relațiilor celor două lumi, cea de cultură greacă și cea de cultură latină. Chiar dacă au existat și puncte comune de interes între Orient și Occident, cele două părți europene având aceleași rădăcini, în Imperiul Roman unit din secolele I-IV, pot fi scoase în evidență și deosebiri mai mici sau mai mari, reliefate poate prea tare de specialiști¹.

Apusul și Răsăritul au cunoscut o dezvoltare proprie, din secolul al V-lea, dar au existat un minim de valori comune, respectate în cele două lumi. Anumiți istorici au încercat să prezinte aspectele diferite ale Orientului și Occidentului, încercând astfel să explice mai ușor dezvoltările diferite și ciocnirile dintre cele două părți ale Europei: Ortodoxie și Catolicism, feudalism și regim monarhic absolut, civilizație și barbarism, economie de schimb și circulația neîntreruptă a banilor, tendințe războinice și o politică diplomatică înclinată spre pace, toate aceste aspecte pot fi întâlnite într-un mod diferit în Apus și în Răsărit. Evident că s-ar putea găsi multe alte aspecte care să fie puse în antiteză, în relațiile dintre cele două lumi².

¹ A. Laiou, *Byzantium and the West*, în vol. *Byzantium: A World Civilization*, ed. by A. Laiou and H. Maguire, Washington D.C. 1992, p. 67.

² M. Whittow, *How the East Was Lost: The Background to the Komnenian Reconquista*, în vol. *Alexios I Comnenos*, ed. by M. Mullett and D. Smythe, Belfast, 1996, p. 56.

Sigur că aceste aspecte menționate mai sus au fost realități ale Evului Mediu, iar fiecare regiune a Europei, nu doar Apusul și Răsăritul privity generic, a avut propria evoluție și identitate, în toate aspectele vieții. Trebuie subliniat, însă, faptul că, în perioada secolelor XIX-XX aceste aspecte au fost mult supraevaluate de istoriografia naționalistă și religioasă confesională partinică. O privire scurtă asupra secolelor XI și XII, în domeniile politic și religios, va evidenția cele mai importante evenimente care s-au impus în conștiința istorică și mentală. Această perioadă, a secolelor XI-XII, a începutului celui de-al doilea mileniu, este marcată de un eveniment teologic, despărțirea celor două Biserici, a Apusului și a Răsăritului, în anul 1054, diviziune numită impropriu schismă, în literatura de specialitate, și un eveniment militar-politic, ce încheie această perioadă tratată, cucerirea și jefuirea Constantinopolului, în 1204, de cavalerii apuseni ai Cruciadei a IV-a. Analizând doar aceste două evenimente marcante din istoria secolelor XI-XII, cine va putea nega existența unui conflict clar între cele două lumi?

Conflictele politice dintre Apusul și Răsăritul Europei nu oferă o privire de ansamblu asupra relațiilor dintre cele două culturi. Relațiile culturale și religioase dintre Orient și Occident nu trebuie văzute doar în alb și negru, există și mult gri și multe nuanțări în istoria religioasă a Europei medievale. Dacă în Răsărit putem vorbi despre aproape o singură voce, când ne referim la puterea politică, și anume Imperiul bizantin, puternic încă în secolele XI-XII, în Apus, după destrămarea Imperiului lui Carol cel Mare, nu se poate vorbi despre o voce unitară. În Occident au existat tensiuni și conflicte între papii Romei și împărații germani, între regii englezi și cei francezi, astfel încât nu se poate vorbi despre faptul că în Europa apuseană medievală exista un punct de vedere comun politic, religios și cultural. Ideea potrivit căreia bizantinii îi priveau pe toți apusenii în același mod nu este adevărată, deoarece istoria creștinismului și istoria Imperiului Bizantin demonstrează contrariul. Răsăritenii erau conștienți de faptul că pot avea relații bune cu anumite state apusene și chiar cu Biserica Romei, dacă interesele cer acest lucru. Imaginea istoricilor asupra evenimentelor din secolele XI și XII este încă, de multe ori, influențată de anumite clișee și retorici improprii cercetării moderne. Se știe că cearta dintre cardinalul Humbert și patriarhul Mihail Kerularios, din anul 1054, nu a produs o

ruptură imediată și totală între Biserica Răsăriteană și cea Apuseană, precum și între cele două lumi, greacă și latină³.

Lucrările apologetice, redactate în diferite perioade în lumea ortodoxă și în cea catolică, cu precădere în perioada războiului rece, amintesc de „Marea schismă din 1054”. Istoricii și cronicarii secolelor XI-XII nu folosesc asemenea expresii, nici cercetătorii moderni. Cearta dintre doi oameni ai vremii nu poate fi considerată o ruptură între Biserica Răsăriteană și cea Apuseană, ea nici nu a fost văzută astfel de contemporanii acestui eveniment. Drept dovadă că relațiile dintre Răsărit și Apus nu au rămas încordate, stau mărturie anumite evenimente din perioada imediat următoare, care nu puteau avea loc dacă ar fi existat resentimente între bizantini și apuseni. Bizantinii au continuat să facă alianțe cu state puternice din Apus, împotriva unor alte state, deși, conform ruperii legăturilor religioase, acest lucru trebuia să nu aibă loc, pentru că componenta religioasă era una importantă în diplomația vremii. Statul bizantin s-a aliat, conform intereselor de moment, cu anumite state apusene împotriva altora, iar, în câteva momente din istoria secolelor XI-XII, chiar papii au cerut ajutorul bizantinilor împotriva dusmanilor lor, pe care l-au și primit. Numeroși împărați bizantini s-au căsătorit cu printese apusene, crescute în tradiția creștinismului apusean⁴.

După înmărmurirea bizantinilor din armata imperială, datorită schimbării sistemului de recrutare, împărații bizantini au apelat adesea la mercenarii apuseni, inclusiv după anul 1054. Soldații apuseni, mercenari în armata bizantină, s-au dovedit a fi buni luptători, participând la apărarea granitelor unui imperiu a cărui Biserică dezvoltase un alt tip de creștinism decât al lor, fără ca acest lucru să le producă probleme de conștiință. Evenimentele cele mai semnificative care arată că legăturile dintre cele două Biserici s-au păstrat și după cearta din 1054, sunt canonizările reciproce de Sfinți. Dacă în Biserica Apuseană se cunosc cazuri de canonizare a unor sfinți din Răsărit după anul 1054, prea puțin se cunoaște că și în Răsărit au fost canonizați sfinți din Apus, și anume Sfinții Alamanii din insula Cipru, ceea

³ P. Lemerle, *L'Orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiéval: Les origins du schisme des Eglises*, în rev. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, nr.2, iunie 1965, p.228.

⁴ G. Wolf, *Die byzantinisch-abendländische Heirats- und Verlobungspläne zwischen 750 und 1250*, în rev. *Archiv für Diplomatik*, nr. 37, 1991, p. 15.

ce arată că cele două Biserici se priveau cu mult respect și în secolul al XI-lea, iar în insulele grecești din Marea Mediterană preoții greci și latini încă se împărtășeau împreună, în aceeași perioadă⁵. Relațiile și schimburile culturale, politice, militare și religioase au continuat neschimbate, după anul 1054, între Răsărit și Apus. În mentalitatea vremii de atunci, nu exista încă cuvântul „schismatic” pentru a-l desemna pe „celălalt”, lucru care a venit abia după Cruciada a IV-a, când au ieșit la iveală toate răbufnirile trecutului și au fost descoperite greselile „celuilalt”. Relațiile dintre cele două lumi erau atât de complexe, încât e greu să se facă o demarcație netă în anumite privințe, între Orient și Occident⁶.

În relațiile dintre Constantinopol și Apus au existat și tensiuni, în secolele XI-XII, neîncredere, suspiciune și chiar ură, dar aceste elemente nu au fost dominante, ci parte a unui întreg. A interpreta legăturile dintre Apus și Răsărit doar prin prisma contrastelor și a ostilității ar însemna să reducem totul la o judecată sumară și neadevărată. Adesea, legăturile dintre cele două lumi, în aspecte diverse, au fost ignorate sau greșit interpretate, din diferite motive, unele ce nu țin de buna credință a cercetătorilor. În primul rând terminologia folosită în perioada menționată mai sus era cu totul alta, decât cea pe care o percepem și o folosim astăzi. Bizantinii, sau romeii, așa cum se numeau ei înșiși, nu îi vedeau pe cavalerii apuseni drept niște cruciați, nici expedițiile lor militare nu le socoteau cruciade, acești termeni fiind adoptați târziu în literatura de specialitate. Bizantinii percepeau cruciadele drept expediții militare apusene, dar fără a întrebuinta vreun termen specific, nici nu se refereau la apuseni prin numirea de latini, adresată generic tuturor⁷.

În general, literatura de specialitate definește întreaga lume apuseană, diferită de Răsărit, în perioada Evului Mediu, prin termenul de *latini*. La origine, cuvântul era unul foarte vechi, latini, iar românii îl foloseau pentru a-i desemna pe cei originari din provincia Latium. În perioada republicană

⁵ C. P. Kyrris, *The Three Hundred Alaman Saints of Cyprus*, în vol. *The Sweet Land of Cyprus*, ed. by A. Bryer, Nicosia, 1993, p. 203.

⁶ H. G. Beck, *Byzanz und der Westen im 12. Jahrhundert*, în vol. *Vorträge und Forschungen*, nr. 12, Konstanz, 1969, p. 227.

⁷ A. Kolia-Dermizaki, *Die Kreuzfahrer und die Kreuzzüge im Sprachgebrauch der Byzantiner*, în rev. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, nr. 41, 1991, p. 163.

și imperială, termenul latini era folosit de romani pentru a desemna anumite grupuri din Imperiul Roman, cărora le erau acordate anumite drepturi civile. Prin legea iuniană, latinii erau o categorie de sclavi, care erau declarați liberi în timpul vietii, dar, la moartea lor, tot ceea ce posedau revenea stăpânilor lor, mostenirea fiind numită *peculium*. Împăratul Justinian cel Mare desființează statutul sclavilor latini în anul 531, iar instituația creată în Roma republicană este abolită, termenul de latini nemaifiind întrebuințat. Scriitorii bizantini ai secolelor IX-XII au folosit prea puțin termenul latini, pentru a-i desemna pe locuitorii țărilor apusene, preferând să individualizeze geografic atunci când doreau să descrie un popor apusean.

Istoricii bizantini din perioada secolelor VIII-IX nu foloseau termenul latini, pentru a se referi la creștinii din Apus, mai ales Teofan Mărturisitorul și Patriarhul Nichifor al Constantinopolului. Vorbind despre vecinii Imperiului Bizantin, de-a lungul timpului, Patriarhul Nichifor, într-o scriere de la începutul secolului al IX-lea, vorbește mai mult despre cei de la nord, precum avarii, hunii, bulgarii, khazarii, scitii și slavii. Descrierea lui Nichifor nu este prea exactă, de exemplu el îi localizează pe goti în Crimeea și neglijează popoarele din centrul și vestul Europei⁸.

Spre deosebire de Patriarhul Nichifor, Teofan Mărturisitorul cunoaște mai bine geografia și istoria Europei, referindu-se la vecinii bizantinilor în ultimele veacuri. Teofan cunoștea lucrarea lui Nichifor, menționându-i și el pe avari, bulgari, huni, sciti, dar aminteste de numeroase popoare din vestul Europei, pe care le desemnează prin numele lor specifice: celti, galli, goti, germani, gepizi, vandali, alemani, alani, toate aceste popoare fiind active în timpul marilor migrații, din vremea de apus a Imperiului Roman. Teofan aminteste și de popoare contemporane cu epoca sa, precum francii, sicilienii, descriind și anumite regiuni geografice: Cartagina, Spania, Gallia, Italia, Calabria, Campania. În descrierea lui Teofan Mărturisitorul nu apare nici măcar o dată termenul de latini, referitor la creștinii apuseni, ceea ce înseamnă că nu era în uz în acea vreme. Iosif

⁸ Patriarhul Nichifor al Constantinopolului, *Scurtă istorie*, 42, 7, în vol. *Nikephoros, Patriarch of Constantinople: Short history*, Dumbarton Oaks Texts, vol. 10, transl. By Cyril Mango, Washington D.C., 1990, p. 178.

Genesios, într-o lucrare din secolul al X-lea, numeste câteva teritorii apusene, precum Spania, Italia, Sicilia, Longobardia, Francia, dar nu vorbește nici el de latini⁹.

Informatiile cele mai precise ale acestei perioade, contemporane cu Genesios, sunt date de un grup de lucrări, ai căror autori se consideră continuatori ai scrierilor lui Teofan. Autorii acestor șase scrieri sunt numiți de obicei Teophanes Continuatus. Acești istorici și geografi dau cele mai bune și mai complexe informații etno-geografice din secolul al X-lea. Teophanes Continuatus aminteste de Italia, Sicilia, Calabria, Longobardia, Francia, Gallia, Spania, Andaluzia, numindu-i pe maurii din Spania *spanoi*, dar termenul de *latinoi* nu este întâlnit¹⁰. Continuatorii lui Teofan cunosteau bine triburile slave, printre care croatii, sârbii, zaclumienii, terbuniotii, kanalitii, numiți cu termenul generic de sciti, aplicat și bulgarilor și rusilor¹¹. Teophanes Continuatus avea conștiința că popoarele slave formează o unitate, deși folosește termenul de sciti pentru a le desemna, dar nu același lucru se poate spune despre popoarele din Apus, care, în opinia autorilor, nu formează o unitate.

Împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul, în lucrarea sa *De administrando imperio*, redactată în jurul anului 950, menționează multe triburi și popoare, precum avari, bulgari, sârbi, croati, dalmati, pecenegi, rusi, turci, lăsând impresia că este și el conștient de unitatea triburilor slave. Spre deosebire de Teophanes Continuatus, Constantin al VII-lea nu folosește termenul de sciti pentru a se referi la triburile slave, ci doar pentru ruși¹². Popoarele apusene și descrierile geografice ale unor regiuni din Occident apar frecvent în această lucrare a împăratului Constantin al VII-lea. Sunt amintite Spania, Lusitania, Germania, Italia, Longobardia, Venetia, Gallia, Francia, Gepidia, dar termenul *latinoi* lipsește din scrierea lui Constantin. Un alt scriitor bizantin, Ioan Skylitzes, a redactat în jurul

⁹ Iosephus Genesisius, *Genesisii Regum libri quattuor*, 24, 18-19, ed. by A. Lessmuller-Werner and J. Thurn, ed. Berolini and de Gruyter, Berlin-New York, 1978, p. 89.

¹⁰ *Teophanes Continuatus*, 474, 22, ed. I. Becker, Bonn, 1838.

¹¹ *Teophanes Continuatus*, 186, 6-7.

¹² Împăratul Constantin al VII-lea, *Despre administrarea Imperiului*, 13, 25, în vol. *Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio*, Dumbarton Oaks Texts, transl. by R. J. H. Jenkins, ed. by G. Moravcsik, Washington D.C., 1967, p. 79.

anului 1100 o lucrare, numită *Cronică*. În această scriere a lui Skylitzes sunt menționați spaniolii, calabrezii, italienii, francii, rusii, pecenegii, sârbii, croații, bulgarii, dar nici de această dată nu se folosește termenul de latini. Toți istoricii și scriitorii bizantini din secolele IX-XII, începând cu Teofan Mărturisitorul și terminând cu Ioan Skylitzes, au fost conștienți că lumea apuseană nu este unitară, de aceea nu au folosit un singur termen pentru a desemna popoarele din Occident, așa cum au făcut cu popoarele slave.

În viețile sfinților din secolele VIII-XI, cuvântul *latin* este folosit destul de rar. Viețile sfinților din sudul Italiei, unde existau comunități răsăritene importante și înfloritoare în acea perioadă, menționează limba latină doar pentru a fi exprimat contrastul cu limba greacă, folosită în sudul Italiei, inclusiv în cult. Un autor italian, care a redactat viața Sfântului Nilos, sau Nilus, din Rossano, trecut la cele vesnice în anul 1004, folosește termenul *latinoi*, pentru a deosebi locuitorii creștini din sudul Italiei care aparțineau Bisericii Apusene, de locuitorii care aparțineau Bisericii Răsăritene. Biograful Sfântului Nil afirmă că acesta folosea limbile „elenică” și „romană”¹³.

Cuvântul grec *latinos* este folosit pentru prima dată pentru a-i desemna generic pe apuseni, într-un act oficial al Patriarhiei de Constantinopol, din anul 1054. În același document se vorbește și despre limba italiană, ceea ce înseamnă că autorul actului era conștient de faptul că limba italiană era vorbită în Italia, iar cuvântul latin era utilizat pentru a se referi la apuseni, în totalitatea lor, din punct de vedere religios și geografic¹⁴. Mihail Attaleiates, în lucrarea „*Historia*”, redactată spre sfârșitul secolului al XI-lea, folosește cuvântul *latinos* de câteva ori, vorbind despre apuseni, pe care îi apreciază ca fiind buni războinici. Este interesant că Attaleiates utilizează termenul *latinos*, iar anumiți scriitori bizantini, contemporani ai săi, folosesc termenii de franci sau normanzi¹⁵.

¹³ Βίος και πολιτεία του οσίου πατροσ ημων Νειλου του Νεου, ed. G. Giovanelli, Grottaferrata, 1972, p. 112.

¹⁴ *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, ed. V. Grumel, Constantinople, 1947, fasc. 3, n. 869.

¹⁵ *Michaelis Attaliotae Historia*, 35, 12-13, ed. I. Becker, Bonn, 1853.

După încheierea primei cruciade, scriitorii bizantini folosesc termenul latini mai des, asociind imaginea apusenilor cu acest cuvânt. Printesa Anna Comnena folosește cuvântul *latinos* de 97 de ori, în scrierea sa *Alexiada*¹⁶. Pe lângă acest termen, printesa Anna Comnena folosește cuvântul *keltos*, pentru a se referi la apuseni, de 176 de ori. Pe lângă acești termeni, autoarea Alexiadei se referă și la franci, italieni și germani. Un alt autor contemporan cu printesa Anna Comnena, Niketas Choniates, folosește termenul *latinos* de 127 de ori, în lucrarea sa *Chronike diegesis*. La fel ca și Anna Comnena, și Choniates vorbește despre *keltos*, *frankos*, referindu-se la apuseni. Choniates vorbește și despre italieni și englezi, ceea ce înseamnă că, deși cronicarul era bine informat despre situația politică din Apusul Europei, era conștient că deja se putea vorbi despre un termen care să îi desemneze generic pe apuseni¹⁷. Un alt autor din aceeași perioadă, a secolelor XI-XII, Ioan Kinnamos, folosește cuvântul latin de multe ori, referindu-se la: armatele latine, obiceiurile latine, popoarele latine și limba latină. Deși găsim la acest autor o utilizare frecventă a etnonimului latin, Kinnamos se referă și la italieni, germani, vorbind despre popoarele apusene¹⁸.

Cu puțin înainte de sfârșitul secolului al XII-lea, bizantinii vedeau Apusul organizat în teritorii separate și distincte, cu popoare bine definite, având cunoștință despre italieni, venetieni, spanioli, franci, germani, englezi. Cuvântul latin, referitor la limba latină, a fost folosit în literatura greacă din sudul Italiei, din secolul al X-lea. În secolul al XII-lea, bizantinii se refereau la apuseni prin termenul de latini, vorbind deja despre armate latine, obiceiuri latine și chiar creștinism de tip latin. Scriitorii bizantini vedeau deja Occidentul ca pe o entitate unită, pe care o puteau numi cu acest termen.

Treptat, cuvântul latin a început să fie folosit de bizantini pentru a desemna ce este apusean, adjectivul fiind folosit vorbindu-se despre: limba

¹⁶ Anna Comnena, *Alexiada*, în vol. *Anne Comnène, Alexiade*, ed. P. Gautier, Paris, 1976, vol. 4, p. 73.

¹⁷ Niketas Choniates, *Istoria*, 264, 64, în vol. *Nicetae Choniatae Historia*, ed. J. L. Van Dieten, Berlin-New York, 1975.

¹⁸ *Ioannis Cinnami Epitome*, 19, 6, ed. A. Meineke, Bonn, 1836.

latină, popoare latine, obiceiuri latine. Nu numai Ioan Kinnamos se referă la obiceiurile latine, despre ele vorbește și printesa Anna Comnena¹⁹. Printre obiceiurile observate la latini, Anna Comnena este impresionată de cele militare. În *Alexiada* sunt menționate frecvent trupele latine, atacurile lor irezistibile, caii și armele latinilor, iar mulți dintre cei mai buni luptători latini erau nobili, semn că meseria de mânănuire a armelor nu era la îndemâna oricui²⁰. Dintre obiceiurile rele ale latinilor, printesa Anna descrie mândria, zgârcenia, setea de putere, dar și obiceiul considerat bun al jurământului, practicat cu sfîntenie și în diferite ocazii. Autoarea *Alexiadei* este conștientă că latinii, adică apusenii, interpretează în mod diferit problemele teologice ce sunt în discuție între Roma și Constantinopol, adăugând că latinii îl privesc pe papa de la Roma drept centrul întregii lumi. Anna menționează că un latin educat este atât de rar, precum un scit elenizat, adică aproape nu îl poți întâlni²¹.

La autorul bizantin Niketas Choniates întâlnim un alt tablou al latinilor, destul de mult diferentiat față de descrierea printesei Anna Comnena. Choniates vorbește despre limba latină, despre popoare latine, ajungând la concluzia că se poate vorbi despre latini ca fiind uniți, deși ei trăiesc în mai multe popoare²². Referindu-se la cruciatii care au cucerit Antiohia, Choniates îi numește latini, iar atunci când vorbește despre latinii din Constantinopol, autorul arată că ei sunt alcătuiți din mai multe popoare. Latinii din Constantinopol sunt germani, normanzi și sicilieni²³. La fel ca și printesa Anna, Niketas Choniates este impresionat de iscusința militară a latinilor, vorbind despre soldații și mercenarii latini. Choniates aminteste în scrierea sa de infanteriștii latini, de cavalerii și de armele lor. Autorul lucrării *Chronike diegesis* este impresionat, la fel ca și printesa bizantină, de lăncile cavalerilor latini, pe care le consideră deosebit de folositoare în sarjele cavaleriei. Choniates este atât de încântat de forța militară a latinilor, încât aminteste despre forța aproape invincibilă a latinilor și despre precizia

¹⁹ Anna Comnena, *Alexiada*, 3, 79, p. 28.

²⁰ *Ibidem*, 2, 97, p. 10.

²¹ *Ibidem*, 2, 218, p. 18.

²² Niketas Choniates, *Istoria*, 350, 47.

²³ *Ibidem*, 360, 48.

lor în luptă, arătând că erau soldați desăvârșiți. Bizantinii sunt comparați cu latinii în ceea ce privește tehnica militară, primii fiind niște cerbi, iar ultimii fiind adevărați lei²⁴.

Referitor la credința religioasă a latinilor, Choniates menționează doar în treacăt faptul că aceștia folosesc un simbol al credinței diferit de cel răsăritean. Vorbind despre obiceiurile rele ale latinilor, autorul bizantin este mai generos decât Anna Comnena, folosind epitete jignitoare la adresa latinilor: el enumeră cruzimea, trădarea, prostia, mândria, ostilitatea față de bizantini. Într-un mod batjocoritor, Choniates îi numește pe latini mâncători de carne, aluzie la faptul că posteau prea puțin, pe când răsăritezii respectau posturile cu strictete. La fel ca și Anna Comnena, desigur Niketas Choniates are o părere în general proastă despre latini, nu uită să menționeze, atunci când este cazul, grația și cultura unora dintre apuseni, care impresionau prin modul lor desăvârșit de a se purta²⁵.

Niketas Choniates vede o clară distincție între latini și bizantini, pe unii îi descrie așa cum îi vede, respectiv pe apuseni, iar pe cei ai săi, pe răsăritezi, îi favorizează puțin, lucru de înțeles în contextul vremii de atunci. Autorul bizantin este de părere că între latini și bizantini există o anumită distanță, cele două lumi sunt separate și diametral opuse²⁶. Choniates îi prezintă pe bizantini drept credincioși, smeriți, manierati, pe când latinii sunt văzuți diametral opus, superstitioși, aroganți, disprețuitori, iuți la mânie, prosti, fără maniere. Cine citește lucrarea *Chronike diegesis* are impresia că latinii sunt niște barbari fără civilizație, al căror comportament nu poate fi scuzat, iar eventualele lor părți bune sunt cam trecute cu vederea.

Desigur, la o primă lectură, Niketas Choniates poate părea un anti-latin convins, care a scris cu patimă și fără dreaptă socoteală, alte pasaje ale aceluiași autor descoperă un Choniates moderat, gata să laude latinii, atunci când este cazul și să le recunoască meritele. Care este adevăratul Choniates? Adevăratul cronicar bizantin a reușit să scoată în evidență și scăderile și părțile bune ale latinilor, așa cum le-a perceput el, un contemporan al apusenilor. Spre deosebire de Kinnamos, care afirma că

²⁴ *Ibidem*, 561, 21.

²⁵ *Ibidem*, 557, 22.

²⁶ *Ibidem*, 301, 27.

autorii tuturor nenorocirilor din Răsărit sunt cavalerii cruciați, Choniates are o viziune mai echilibrată, fiind gata să laude anumiți oameni din Apus, atunci când realitatea cerea acest lucru. Niketas Choniates este un cronicar onest, pentru secolul al XII-lea, nu se sfieste să îl critice pe împăratul Manuel I Comnenul, atunci când este cazul, arătând că împăratul s-a purtat nedrept și viclean cu participanții la cruciadă, cavalerii apuseni având tot dreptul să fie dezamăgiți de purtarea bizantinilor²⁷.

Surprinderea unui cititor modern față de afirmațiile lui Choniates nu se opreste însă aici, după ce același autor îi criticase pe latini. Dacă scoaterea la iveală a greselilor bizantinilor se poate încadra într-o onestitate față de propriul popor, lauda și cinstirea adusă unor bărbați admirabili din Apus, unor latini, este de admirat la un cronicar bizantin medieval. La Choniates găsim unul dintre cele mai pozitive prezentări și fermecătoare portrete ale împăratului german Frederic I Barbarossa, comparabile doar cu cronicile germane ale vremii²⁸. Niketas Choniates îi face împăratului Frederic Barbarossa un exceptional panegiric, laudând virtutile sale, ca și cum ar fi fost un împărat ortodox bizantin. Choniates laudă măreția și noblețea lui Frederic, înțelepciunea sa, capacitatea sa de mare strateg, neînving în bătălii, dragostea sa pentru Mântuitorul Iisus Hristos, asemenea marilor sfinți, comparându-l cu Sfântul Apostol Pavel²⁹.

Autorul scrierii *Chronike diegesis* laudă și alte personaje remarcabile ale vremii sale, printre care și Conrad de Montferrat. Choniates laudă curajul și puterea lui Conrad, înțelepciunea și bunătatea sa, precum și purtarea frumoasă față de bizantini. Niketas laudă și moartea vitejească a lui Balduin de Antiohia la Myriokephalon, precum și pe alți nobili latini, oameni de ispravă și prieteni cu bizantinii, precum Raymond de Poitiers și Petru de Bracieux, ceea ce arată că autorul bizantin stia când să scrie obiectiv și faptul că apusenii aveau părți luminoase și mai întunecoase, după cum nici bizantinii nu erau numai oameni ai virtuții³⁰.

²⁷ *Ibidem*, 66, 18.

²⁸ F. Böhm, *Das Bild Friederich Barbarossas und seiner Kaisertums in den ausländischen Quellen seiner Zeit*, Berlin, 1936, p. 49.

²⁹ Niketas Choniates, *Istoria*, 416, 29.

³⁰ *Ibidem*, 201, 93.

Spre sfârșitul lucrării sale, Choniates relatează modul în care s-a împrietenit cu un negustor venetian, pe care îl ajută, iar negustorul îi întoarce favorul mai târziu, salvându-l de la moarte pe Niketas, împreună cu familia sa³¹. În încheierea lucrării sale, Choniates deplânge nebulia bizantinilor și animozitatea acestora față de toți apusenii, fără discernământ. Autorul bizantin își dă seama că le lipsea conaționalilor săi până și dorința de a distinge între bine și rău în ceea ce îi privește pe latini, pe care îi priveau la fel, fără să individualizeze³².

Până în secolul al XI-lea, bizantinii priveau lumea apuseană nu ca pe o unitate, ci erau conștienți că fiecare țară și națiune are rolul său, neputând fi denumiți cei din Apus printr-un singur termen generic. Această idee a unității lumii apusene, de care apusenii însisi erau străini, s-a dezvoltat în Răsărit în secolele XI-XII. Bizantinii au început să folosească termenul generic de latini, în ceea ce îi privea pe cei din Apus, fie că era vorba de chestiuni politice sau religioase. În secolul al XI-lea, când s-a produs despărțirea celor două Biserici, apusenii și răsăritenii nu puneau încă pret pe deosebirile religioase dintre ei, abia după primele cruciade a devenit evidentă o distanțare a Răsăritului față de Apus și invers, inclusiv în ce privește problemele religioase.

³¹ *Ibidem*, 588, 13.

³² *Ibidem*, 552, 79.

Mihai Brie

Gavriil Musicescu, repere bio-bibliografice

Abstract

The following study presents some biographical references of the great music teacher and composer from Iasi, Gavriil Musicescu, as well as his fruitful musical activity dedicated to the Orthodox Church.

Gavriil Musicescu se naste în micul orășel Ismail, la 20 martie 1847. El însuși, în schita autobiografică trimisă lui Iosif Vulcan, directorul revistei Familia din Oradea-Mare, apărută în nr. 33 din 26 august 1900, pagina 391 a acestei foi, nu indică decât anul nasterii – 1847. Mihail Grigorie Poslusnicu, fostul său elev, în „Gavriil Musicescu, viata si opera sa muzicală” arată ca zi de nastere într-un loc 20 martie, într-un altul 28 martie; revista Arta (sub îndrumarea lui Titus Cerne) indică 25 martie; tot 25 martie si Gazeta artelor (Juarez Movilă), iar revista Musica (Maria Ana Muzicescu) arată că este „fiu de tãran din Ismail, nãscut la 2 martie 1847”. La rugãmintea adresatã de cãtre George Breazul profesorului N. N. Mihailov de la Conservatorul de muzicã din Kiev, „D-sa ne transmite urmãtoarele date comunicate de Arhiva orasului Ismail: «În materialele documentare ale fondului bisericii Sfântul Nicolae din orasul Ismail, în registrul de nou-nãscuti, la 20 martie 1847 este trecut Muzicenco Gavriil

Vaculovici; părintii, mici burghezi din Ismail, tata: Muzicenco Vacul Onisimovici, mama: Muzicenco Varvara Danilovna; ambii părinți de origine ortodoxă”. Prin urmare, data nasterii lui Musicescu este de 20 martie (stil vechi) 1847, dată care se confirmă și prin relațiile pe care însuși le dă în noiembrie 1901 societății Ateneul Român (act descoperit de Cristian Ghenea în Arhiva Ateneului)¹.

O altă problemă care nu corespunde la toți autorii istoriei muzicii la români constă în grafia numelui marelui muzician. Același George Breazul face precizarea că a fost înscris la Seminarul „pentru preoții de pe la comunele rurale” din Husi, sub numele de Musicencu² – deci cu „u” și nu cu „o” după numele tatălui, deși tot el afirmă că se înscrisa în actele învățământului moldovenesc: Musîcenco³. La alți istorici ai muzicii precum A. D. Atanasiu, Grigore I. Gheorghiu, Ionel Maței, figurează Muzicescu. În condica de prezentă a domnilor profesori de la Conservatorul de muzică și declamație din Iași, pe anul 1900-1901 apare semnătura profesorului de armonie, „domnul G. Musicescu”.⁴ În corespondența purtată cu Vasile Mandinescu, directorul Cancelariei episcopale (născut în 1831, decedat la 14 iulie 1906) și cu episcopul Melchisedec^atefănescu, multe din scrisori au la început inscripționată monograma înflorită artistic în culori GM. Excepție fac cele două scrisori în rușește, unde iscălește G. Musicescu, în toate scrisorile sale subscrie numele său de G. Musicescu, rămânând să fie astfel consacrat, conform dicționarului ortografic⁵.

Gavriil Musicescu urmează primele studii în orașul său natal, distingându-se prin talentul său muzical și prin vocea sa clară de alto.

În preajma anului 1860, mici grupuri de copii din Ismail pleacă spre Iași la învățătură, la Seminarul teologic de la Socola. Erau mai toți coriști instruiți de vestitul ansamblu de pe atunci al preotului Simion Vigurzinski. „Dirijorul, excelent bas și el, a venit în acel an în Iași, împreună cu doi

¹George Breazul, *Gavriil Musicescu. Schiță monografică*, Editura Muzicală, București, 1962, p. 21

² *Ibidem*, p. 22.

³ *Ibidem*, p. 21.

⁴ *Arhivele Statului* din Iași, Fondul Academiei de Muzică, Dosar 21/1900.

⁵ Paul Mihail, *Viata și opera lui Gavriil Musicescu oglindită în scrisorile anilor 1871-1899*, în “Studii muzicologice”, nr. 2/1956, p. 101.

soprani, un altist si un tenor; si asa de frumos au cântat, cã multã vreme dupã aceea corul lor a fost pomenit ca pildã de urmat în strãduintele corale ale iesenilor. Afarã de dirijor tuspatri coristii au si rãmas în corul Socolei. Îsi aducea aminte de acestea si le nota contribuind la descoperirea datelor privitoare la istoria începuturilor si dezvoltarea muzicii corale în Moldova, Gavriil Musicescu.”⁶ Dupã terminarea cursurilor scolii elementare, din localitatea unde se nãscuse, în acelasi an, in 1850, si el, în vârstã de 13 ani, a plecat din orasul de pe Dunãre si a venit în Moldova; era corist, altist apreciat.

Timp de 4 ani îl aflãm ca elev seminarist la Seminarul Teologic din Husi. Aici îl atrage în special muzica coralã, care era foarte importantã în scoalã pentru pregãtirea slujitorilor Bisericii. Gavriil Musicescu terminã aceastã scoalã cu un desãvârșit succes distingându-se de pe atunci printr-o frumoasã voce de alto si dispozitii deosebite pentru arta muzicalã, ceea ce a atras protectia directorului Seminarului din Husi. Prin raportul numãrul 176, acestaface cunoscut Ministerului cã a numit în functiunea de „bibliotecare si pedagog pe junele Musicencu Gavriil”⁷. Iscãleste în state din iulie pãnã în noiembrie 1864.

Vine la Iasi, având sã-si continue studiile muzicale la Conservatorul de muzicã de curând înfiintat. Dar aici, talentul si muzicalitatea nu i se puteau constata dintr-o datã. De aceea, când tânãrul Gavriil Musicescu se prezintã la examenul de admitere îi sunt contestate aptitudinile muzicale si numai în urma interventiei profesorului din Conservator, Gustav Wagner, e primit la cursul de violã. Pe lângã acest curs, A. D. Atanasiu face precizarea cã Musicescu a frecventat si cursurile de teorie si solfegiu, cu domnul Pietro Mezzetti fiind trecut în catalogul scolii de muzicã si declamatiune din Iasi sub numãrul 2, la clasa de principiu⁸, canto cu domnul Pasquale (sub nr. 3)⁹, armonie cu I. Scholtich¹⁰. În Registrul alfabetic al

⁶ George Breazul, *Pagini din istoria muzicii romãnesti*, vol. I, editie îngrijitã si prefatã de Vasile Tomescu, Editura Muzicalã a Uniunii Compozitorilor din R.S.R., Bucuresti, 1966, p. 337.

⁷ Idem, *Gavriil Musicescu. Schitã monograficã*, Editura Muzicalã, Bucuresti, 1962, p. 25.

⁸ *Arivele Statului* din Iasi, Fondul Conservatorului Iasi, Dosar nr. 1/1864-1869, f. 315.

⁹ *Arivele Statului* din Iasi, Fondul Conservatorului Iasi, Dosar nr. 1/1864-1869, f. 315.

¹⁰ George Breazul, *Pagini din istoria muzicii romãnesti*, vol. I, p. 105.

elevilor si elevelor scoalei de muzică pe 1865-1866, Musicescu G. este înscris la violină si armonie¹¹. El mai apare ca elev la clasa de violină II a domnului Gustav Wagner¹² si ca elev la cor la domnul Gh. T. Burada, dirijorul coralei mitropolitane din acea vreme. Astfel nu pierde legătura cu practica corală, ca tenor al doilea în corul Mitropoliei (iubit din primul moment pentru priceperea sa în ale muzicii). Cu aceeași îndeletnicire muzicală îl găsim în corul Teatrului National de la Copou – Iasi¹³, având prilejul să cunoască operele marilor compozitori europeni. Cu toate părerile controversate de la început asupra talentului lui Musicescu, el termină totuși toate cursurile muzicale în numai doi ani (1864-1866) si imediat, în 22 mai 1866, în urma concursului depus „directiunea scoalei de muzică recomandă Onor. Minister pentru ocuparea catedrei de muzică vocală de la Seminarul din Ismail pe d. G. B. Musicescu” (initiala B, care apare aici în numele lui Musicescu este V-ul rusesc, prescurtarea din Vacul sau Vaculovici – Musicescu, Gavriil Vacul – a fost însurat cu Stefanida Fetov, decedată la 22 decembrie 1898¹⁴, având cu ea următorii copii: Neculai, Juju, Valenta, Sofia si Sonia)¹⁵.

Episcop al Dunării de Jos fiind protectorul său Melchisedec ^atefănescu îi înjghebează la Ismail un cor bisericesc episcopal care îi va pregăti viitorul activității muzicale a lui Musicescu.

Să amintim ce spunea Vasile Alexandrescu Ureche: „Cine stie cu ce dificultate, cu ce piedici a avut de a lupta (si încă are) muzica vocală, până a putut să fie introdusă în câteva biserici din țară. Cine ca noi regretă nimicirea multor coruri, prin votul precipitat al Camerei, la ocaziunea bugetului cultului va stima cu deosebire pe acei care au lucrat si lucrează pentru mentinerea si îmbunătățirea corurilor bisericesci ce au rămas.

Dintre acestia este mai cu seamă, eminentul episcop al Dunării de Jos, P.S. Melchisedec. Pre comptul său (si Dumnezeu stie câți trăiesc din

¹¹ Idem, *Gavriil Musicescu...*, p. 25.

¹² *Arivele Statului* din Iasi, Fondul Conservatorului Iasi, Dosar nr. 1/1864-1869, f. 315

¹³ Mihail Gr. Poslusnicu, *Din trecutul muzical al românilor: Gavriil Musicescu. Viata si opera sa muzicală*, Editura Cartea Românească, Bucuresti, 1925, p. 10.

¹⁴ George Breazul, *op. cit.*, p. 25.

¹⁵ Paul Mihail, *op. cit.*, p. 101.

obolul său generos, pe lângă atâtea lucrări literare și religioase cel costă sume mari); pe contul său venerabilul episcop a întreținut și continuă a întreține, la Ismail, un cor bisericesc admirabil prin excelență și progresele sale.

Conducătorul acestui cor, din simplă onoare a artei sale, este un june profesor, de merit și prea cunoscător al profesiei sale. Domnul Musicescu, magistrul de cântare la Seminarul din Ismail, conduce fără nici o remuneratiune de mulți ani, corul catedralei episcopale. Dar nu este atâta meritul d-lui Musicescu: domnul este un june plin de viitor, compozitor de muzică eclesiastică. Am ascultat cu adevărată mirare și uimire, frumoasele bucăți ce a introdus în serviciul Bisericii, și mai ales, concertele sale, cântate la chinonice. Domnul Musicescu a avut fericirea să-și vadă publicată, sunt câteva luni, importanta sa compozițiune și prelucrare a Imnurilor dumnezeiestii Liturghii a Sfântului Ioan Hrisostom. O prefată a P.S. Sale Episcopului Melchisedec, se recomandă ca primă lucrare a lui Musicescu apărută în 1869, această operă, bisericii, în cuvinte pline de încurajare pentru domnul Musicescu și mai ales, cuvinte meritate, judecate după lectura operei.”¹⁶

Trecând peste toate consideratiile lui Ureche, e drept că, acela care îl apreciază sincer, și care, de la început își pusese toată nădejdea în viitorul regenerator al vieții muzicale românești, era marele învățat Episcopul Melchisedec. De altfel, Gavriil Musicescu era considerat copilul răsfățat al episcopului încă de pe când era la Husi și Roman¹⁷.

Dintr-o călătorie în Rusia, episcopul Melchisedec îi aduce diferite cărți de muzică. Din ele Musicescu ia cunostință de alte forme de viață muzicală pe care a avut ocazia, la Seminarul din Ismail, de a cunoaște din repertoriul coral bisericesc al clasicilor ruși. Atenția lui Musicescu se îndreaptă spre Josef K. Hunke, profesor de contrapunct la Conservatorul din Petersburg, șef-director al Bibliotecii Conservatorului, iar din 1864 și

¹⁶ Vasile Alexandrescu Ureche, *Opere complete*, seria E, tomul I, editia a II-a, 1883, p. 392.

¹⁷ Mihail Gr. Poslusnicu, *Istoria muzicii la români de la Renastere până la epoca de consolidare a culturii artistice*, Editura Cartea Românească, București, 1928, p. 217.

profesor de compozitie la Capela Imperială, cu care intră în corespondență¹⁸.

Astfel vocatia îl îndeamnă spre sfere mai înalte ale artei și încurajat de autoritățile locale, în special de episcopul Melchisedec, este recomandat prin consulul rus din Ismail, Paul Romanenco la Capela Imperială din Petersburg unde va fi primit în 1870. Aceleiasi explicatii i se datorează și faptul că există un permanent schimb de seminaristi cu Chisinaul, stiut fiind că în acele timpuri, seminariile erau singurele scoli unde se putea dobândi o instructie muzicală sistematică.

Gratie aptitudinilor și sânguintei sale, a atras atentia Directorului Capelei Imperiale, Generalul Nicolae Bahmetev (1807-1891, a scris muzică bisericească, simfonii, cvartete pentru coarde, lieduri și piese pentru pian și vioară), cât și a profesorului de contrapunct Josef Hunke (1801-1883, de origine ceh, din Praga, a murit la Petersburg; profesor de cânt al capelei cântăretilor curtii imperiale, autor a numeroase compozitii religioase, a publicat un tratat de armonie și unul de compozitie) care reusesc a-l introduce în Conservatorul imperial din Petersburg și ca stipendist al Împăratului tuturor Rusiilor Alexandru al II-lea.

În cei doi ani cât a functionat ca bursier al corului imperial, a căpăta și o bursă de studii, absolvind și conservatorul. Atât în timpul petrecerii lui Musicescu la Petersburg, cât și mai devreme, din studiul repertoriului liturgic rusesc, tânărul muzician luase cunostintă de problema armonizării melodiilor bisericești bizantine. În 1871, din timpul când se afla la studii în Rusia, a apărut în București „Rânduiala cununiei”, muzică prelucrată și aranjată de Gavriil Musicescu, în care, sub titlul *canto fermo*, se face pentru prima oară în istoria muzicii românești încercarea de transpunere în notatia apuseană și armonizare a melodiilor bisericești traditionale grecești¹⁹. Aici, la Petersburg, a avut ocazia să cunoască îndeaproape viața muzicală din Rusia, lucrările compozitorilor mai vechi ca: Bortneanski și pe acelea lui Gavriil Lamakin; lucrările acestuia din urmă le va introduce în repertoriul său imediat ce se va întoarce în țară.

¹⁸ Viorel Cosma, *Muzicieni români. Lexicon*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1970, p. 8.

¹⁹ *Ibidem*, p. 9

În 1872, cu studiile terminate și – cum el însuși scrie – după „obținerea diplomelor de la ambele institutii de învățământ superior muzical din Rusia”, Musicescu se înapoiază în țară, deși fusese ademenit cu propunerea că i se va încredința conducerea corului catedralei Sfântului Isaac din Petersburg. În acești ani petrecuți la studii, personalitatea artistică a marelui Musicescu a crescut mult. Plin de elan creator și stăpânit de dorința sinceră a dezvoltării artei corale românești, își îndreaptă privirile cu intenția de a lărgi orizontul și de a îmbogăți activitatea corală.

Publicându-se vacantă catedra de armonie de la Conservatorul din Iași, printre concurenți se înscrie și Musicescu, care tocmai se înapoiasese în țară; era, de altfel, singurul înscris. Astfel în zilele de 15-17 septembrie 1872²⁰ se afla la București depunând examenul respectiv în fața următoarei comisii: Eduard Wachmann, Louis Wiest, Alexandru Flechtenmacher și Ioan Cartu. Examenul consta în trei probe:

- a) realizarea unui bas și cânt dificile (la care obține nota 8)
- b) examen oral asupra cursului de armonie (obține nota 9)
- c) compoziție în scris asupra unui subiect de fugă (obține nota 7)²¹.

Astfel, în urma examenului, prin decretul 9780 din 23 septembrie 1872, Gavriil Musicescu este numit profesor cu titlul provizoriu la catedra de armonie de la Conservatorul din Iași, disciplină care fusese predată în anii 1865-1866 de Scholtych. Se mai face mențiunea că Gavriil Musicescu ar fi deșur jurământul cerut de lege în ziua de 10 octombrie 1872²². Din acest moment au fost puse bazele unei școli serioase de compoziție corală, armonia fiind înscrisă în bugetul institutiei²³. Gavriil Musicescu era în vârstă de numai 25 de ani. Timp de mai bine de trei decenii cu competență și exigentă a îndrumat generațiile de discipoli instaurând o tradiție de seriozitate și de adâncă trăire emoțională artistică în lucrările elaborate. La catedră a fost un zelos propagator al cântecului popular, stăruind

²⁰ *Arivele Statului* din Iași, Fondul Conservatorului Iași, Dosar nr. 3/1879-1880, f. 23.

²¹ George Breazul, *op. cit.*, p. 27.

²² *Arivele Statului* din Iași, Fondul Conservatorului Iași, Dosar nr. 2/1872, f. 250, 270.

²³ George Pascu, Iosif Sava, *Muzicienii Iasului*, Editura Muzicală, București, 1987, p. 74.

neîncetat a arăta studenților calea dezvoltării muzicii românești prin axarea ei pe creația populară.

Din 15 ianuarie 1876, Musicescu, în vârstă de 29 de ani, profesor la catedra de armonie a Conservatorului din Iași – în urma morții lui G. T. Burada, devine și dirijorul corului mitropolitan din localitate, în care cu zece ani mai înainte fusese simplu corist. Musicescu a condus corul mitropolitan aproape neîntrerupt (în 1879 Musicescu a fost înlocuit cu G. Skelletti care în numai câteva luni a izbutit să convingă pe toți că înlocuirea lui Musicescu fusese o mare greșală), de la 1876 până la 1903 când a închis ochii.

Pentru a desfășura o adevărată artă muzicală Musicescu trebuia să lupte cu politica burgheză a statului, cu canoanele bisericesti, cu starea înapoiată în care se afla profesionalismul muzical. Pentru el lupta era și mai grea deoarece educația muzicală și-a căpătat-o la Petersburg și nu la Paris, după cum era moda; se menționează într-o scrisoare către Melchisedec din 16 ianuarie 1872 „că a fost educat în Rusia și nu în Franța”.

În activitatea sa, Musicescu a vrut să ridice nivelul profesionist al corurilor, precum și a muzicii corale, deoarece corurile bisericesti se aflau atunci într-o stare dezastruoasă. Iată cum descrie Musicescu situația corului Sfântul Spiridon din Iași în scrisoarea din 17 august 1874: „acesta nu este cor, ci oarecare tipete de oameni sălbatici, care nu au nici un fel de idei despre estetica frumosului ... deplin se poate numi – strigățul fără minti de la betie”²⁴.

Fiind în fruntea mișcării corale de la Iași, Musicescu a valorificat cunoștințele sale și întreaga sa experiență artistică până atunci, câștigată, ridicând în scurt timp la un nivel destul de înalt pentru vremea aceea corul mitropolitan care a devenit temeliea vieții muzicale din Iași. Trebuie subliniat că este începutul unei prodigioase cariere interpretative și totodată al unui important fapt de cultură: începutul mișcării corale culte organizate în țările Române. Activitatea susținută a coralei conduse de Musicescu avea să joace un rol dintre cele mai importante în viața muzicală autohtonă de la sfârșitul veacului trecut, era un pas substanțial pe calea cunoașterii

²⁴ Gavriil Musicescu, *Coruri*, Editura de Stat a Moldovei, Chisinau, 1958, p. 5.

valorilor perene ale artei occidentale, ca și a creațiilor compozitorilor noștri și în plus pentru propagarea muzicii în rândul marilor mase orășenesti sau rurale.

Corala stăpânea un repertoriu vast, cuprinzând lucrări din perioada de aur a polifoniei vocale – Orlando di Lasso, Palestrina, Haendel, Bach – din epocile clasicismului (Mozart, Haydn, Beethoven), romantismului (Schumann, Brahms) și în egală măsură piesele autorilor contemporani. Astfel, muzica corală rămâne un capitol viabil al muzicii românești, premergător muzicii de cameră, de operă și simfonice, care, după tatonările din preajma lui 1848, avea să-și trăiască începuturile, primele manifestări mai organizate ale învățământului muzical, înscris printre reformele însemnate ale epocii de făurire a statului român modern.

Paralel cu activitatea dusă la corul mitropolitan, Musicescu își exercită, cu fidelitate, funcția de profesor. În anul 1873, în luna iunie, figurează ca director suplinitor pe timpul concediului directorului Eduard Caudella, plecat la băi²⁵, iar în 1882 era subdirector al Conservatorului, activitate puțin cunoscută, de care aminteste George Breazu²⁶.

În urma demisiei lui Eduard Caudella în 1900, Musicescu a fost numit director al Conservatorului din Iași. Primul gând i-a fost să intensifice creația orchestrală a lui Caudella, să reorganizeze școala pe baze corespunzătoare vremurilor de civilizație și cultură înaintate. Era într-adevăr un mare ideal pe care și-l propusese Gavriil Musicescu a-l îndeplini. „^ai a luptat cum am luptat și eu – afirmă Eduard Caudella – făcându-și datoria cu conștiință spre a dobândi rezultate cât mai satisfăcătoare.”²⁷

Gavriil Musicescu inițiază acțiuni menite să contribuie la educarea muzicală a publicului larg, la a căror reușită colaborau deopotrivă profesorii și elevii Conservatorului. Deschiderea unui ciclu de audii muzicale suplina lipsa orchestrei simfonice, care, pe atunci, funcționa la București, dar ducea lipsă de public.

Prima audie precedată de un cuvânt introductiv al lui Musicescu a avut loc la 11 noiembrie 1901. Desprindem din program:

²⁵ *Arivele Statului* din Iași, Fond Academia de muzică Iași, Dosar nr. 2/1873, f. 225.

²⁶ George Breazu, *op. cit.*, p. 150.

²⁷ Eduard Caudella, *Cronici din trecut*, Editura Muzicală, București, 1975, p. 69.

Briot: Concertul al VII-lea, partea I va executa Anghelescu Mircea.
Va acompania d-ra Cobâlcescu Margareta

Zoote Arthur: Aubade Villageoise, pentru oboi, va executa Horbocea Gh.
Va acompania d-ra Bonciu Ecaterina

Chopin: Nocturne

Moszkowski: Etincelles, va executa d-ra Cedriski Ana, eleva doamnei
Aspasia Sion.

Niculescu: Dor si jale. Va declama d-ra ^atefănescu Eugenia

Rossini: Cavatina din opera Bărbierul din Sevilla. Va cânta d-ra Bârsan
Lucretia. Va acompania d. prof. Enrico Mezzetti

Liszt: Polonaise. Va executa d-ra Topliceanu Elena, eleva d-rei
Warlam Aspasia

Au mai avut loc încă alte patru auditii, la 3 decembrie 1901, la 3 februarie 1902, la 10 martie si la 5 aprilie 1902, la care s-au adăugat si două productii de fine de an. S-au cântat, printre altele si bucăti ale lui Gh. ^atephănescu (Fluierasul, aranjat de Sofia Teodoreanu, fiica lui G. Musicescu si profesoară la Conservatorul din Iasi), apoi lucrări de Chopin, Rode, Gottesman, Mendelssohn Bartholdy, Beethoven, Mozart, Tartini, Donizetti, Weber, Bellini etc.

Comitetul muzical al Conservatorului Iesean, compus din Garabet Ibrăileanu, Pennescu si I. Găvănescu, în raportul fată de minister, a subliniat eforturile lui G. Musicescu, director si compozitor, gratie căruia s-a dezvoltat si a luat amploare miscarea muzicală ieseană. Prin dinamismul său a reusit să scoată din inertie pe elevi si pe profesori si să atragă cu programele concertelor un public numeros. Membrii comitetului muzical fuseseră impresionati si de mica formatie feminină, prima de acest fel în tara noastră, alcătuită si condusă de Sofia Teodoreanu. În raport s-a vorbit cu deosebită admiratie si de orchestra dirijată de către Gavriil Musicescu²⁸.

Această orchestră era compusă din 28 de elevi. Primul concert s-a dat în 20 decembrie 1902, în beneficiul colegilor săraci. Atunci s-au executat două bucăti, nu prea grele, uvertura la Fiica regimentului de Donizetti si

²⁸ C. C. Ghenea, *Din trecutul culturii muzicale românești*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.P.R., Bucuresti, 1965, p. 166.

gavota La Belle ille de Seville de Czibulka. Iată și componenta aceluși mugure de orchestră simfonică a Iasului:

Violina I: Anghelescu M., Barbu M., Vasiliu G., Damian T., Boucescu I., Andriescu M.

Violina II: Spinceanu G., Boucescu G., Ionescu C., Nicolau D., Vrânceanu V., Constantin G.

Violă: Ciolan Antoniu, Stefaniu D.

Violoncel: Sculy M., Lebel M., Cuculeț C.

Flaut: Neta G.

Oboi: Horhocea G.

Clarinet: Marian M., Pancu I.

Contrabas: Vasiliu G., Cozma M.

Trombon: Ciubotaru G.

Trombă: Bauli G., Hună M.

Corni: Ciocârlan A.C., Alexandrescu N.

Audițiile date de orchestră și combinate cu conferințele profesorilor au continuat ani de zile, cu toate piedicile întâmpinate din partea autorităților care acordau cu greutate sala de spectacole.

La aceste realizări obținute vom adăuga și introducerea diapazonului, etalon muzical normal cu 870 vibrații pe minut. Acesta a fost impus mai întâi la Conservatorul din București în 1902 pentru unificarea instrumentelor muzicale²⁹, iar mai târziu, toate formațiile muzicale din țară au fost obligate să-și acordeze instrumentele în conformitate cu noul diapazon³⁰.

Gavriil Musicescu n-a ajuns să-și vadă îndeplinite multe din dorințele sale, deși părea omul în puterea bărbăției care făgăduia multă nădejde de izbândă. La 8 decembrie 1903, la orele 2 p.m.³¹, cade doborât de o boală ce nu iartă, diabetul, murind în casa din str. M. Zlataust, casa ginerei lui său Osvald Teodoreanu. În cererea domnului Al. Aurescu (director delegat al Conservatorului) în care aduce la cunoștință ministrului Haret de decesul marelui Musicescu, făcând mențiunea: „Rugăm suspendați cursurile pe

²⁹ *Ibidem*, p. 167.

³⁰ Se știe că acum etalonul internațional are frecvența de 440 Hz.

³¹ *Arivele Statului* din Iași, Fondul Conservatorului Iași, Dosar nr. 22/1903, f. 412

trei zile si expunerea corpului în sala mare a Conservatorului. Musicescu care a făcut onoare țării si care a murit la postul său, moare sărac, în consecință binevoiti a aproba ca înmormântarea să se facă pe comptul statului si a ne delega în efectuarea cheltuielilor”.³²

A.D. Xenopol, în 1903 rostea în fata criptei ce se deschidea la Eternitatea (cumpărată fiind de Musicescu alături de sotia sa, în parcela I ortodoxă):³³

„Moartea lui Gavriil Musicescu este o durere natională. Sufletul neamului românesc întreg s-a învălit în doliu, ziarele si revistele din toate țările locuite de români jelesc pierderea acestuia care stia, prin cântecele sale, să întărească legătura ideală dintre inimile fratilor despărțiti si despărțati. Valorosul Director al Conservatorului din Iasi, culegătorul pios si entuziast al cântecelor nationale, izvoditoarele simtirii poporului, organizatorul inimitabil al neîntrecutului cor mitropolitan, Gavriil Musicescu a fost o personalitate marcantă în miscarea culturii noastre contemporane. Memoria sa va trăi vesnic în istoria artei muzicale la români.”³⁴

Iată câteva date care jalonează drumul parcurs de artistul din corul de la Ismail până la o catedră de armonie de la o institutie de specialitate si până la dirigentia unui cor de catedrală mitropolitană. Oricât de elocvente ar fi aceste date, nu sunt decât piscuri în ascensiunea rapidă a tânărului muzician. Ele trec sub tăcere belsugul de daruri înnăscute care mână neconținut înainte si mai sus vointa creatoare care se dezlăntuie realizatoare. Pregătirea sa profesională, măiestria sa artistică, puterea lui de muncă si toate acele minunate daruri care se înmănușează în pedagogul si dirijorul Gavriil Musicescu, întrezăresc înfăptuirile care se înscriu în paginile istoriei muzicii noastre.

Muzician de înaltă pregătire, dirijor si organizator de talent al uneia dintre cele mai impunătoare formatii corale care au fiintat pe pământul României – corul mitropolitan din Iasi – unul dintre primii muzicologi care au pătruns în esenta comorilor folclorului românesc, excelent pedagog

³² *Ibidem*, f. 412-413 si 416-417.

³³ *Idem*, Fond Primăria Municipiului Iasi, Dosar nr. 48/1898, f. 252-253.

³⁴ Mihail Gr. Poslusnicu, *Istoria muzicii la români*, Editura Cartea Românească, Bucuresti, 1928, p. 364.

muzician, Gavriil Musicescu a desfășurat, pe cele mai diverse planuri o adâncă operă de creație, de promovare a valorilor artistice românești, de educație muzicală. Activitatea muzicală a lui Gavriil Musicescu trebuie privită din mai multe direcții:

- a) pedagog
- b) organizator și dirijor de cor
- c) compozitor

Ca pedagog, Musicescu nu se cruta pe el, nu cruta pe nimeni și nimic pentru realizarea ideilor sale de înălțare a nivelului culturii muzicale. În anul 1876, Gavriil Musicescu, alături de colegii săi, profesorii din Conservatorul de muzică din Iași, Eduard Caudella, Constantin Gros, Pietro Mezzetti și alții, luptă din răzputeri pentru reînființarea Conservatorului, care în 1875 fusese desființat de ministrul de Instrucție Titu Maiorescu³⁵, lucru obținut la 26 august 1886³⁶.

Marea majoritate a profesorilor din acea vreme de la Conservator erau formați la școlile apusene. Musicescu avea pregătirea făcută la Conservatorul din Petrograd, unde se zămislise școala națională rusă. Fată de academismul steril care stăpânea pe unii profesorii, concepția creatoare a lui Musicescu, formată în ambianța școlii muzicale ruse, impunea respect și dădea elevilor săi o încredere nemărginită în maestrul lor. În clasă era de o neînduplecată severitate, în ceea ce privește calitatea lucrului impunând elevilor săi o seriozitate deosebită în practica artei, fiindcă Musicescu învățase că „muzica nu este un simplu divertisment, ci o oglindire a ceea ce este mai adânc în sufletul omului”³⁷, pe când în societate era un adevărat prieten al elevilor săi³⁸. Ca profesor își crează din elevii săi „sateliți”, mulți la număr care extind cultura muzicală în școlile provinciale din vechiul regat, unii chiar trecând culmile Carpaților, în școlile ardelenene, ca vestitiți maestri Ion Vidu din Lugoj, Timotei Popovici din Sibiu și alții³⁹.

³⁵ *Ibidem*, p. 219.

³⁶ George Breazu, *op. cit.*, p. 158.

³⁷ Preot Țefan Verdes – Iași, *Gavriil Musicescu*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, serie nouă, anul XXX (1954), nr. 3-4, p. 70.

³⁸ A. D. Atanasiu, Membru al Asociației Generale a Artistilor din Iași, nr. 3, Iași, joi 11 martie 1904, p. 2.

³⁹ Mihail Gr. Poslusnicu, *op. cit.*, p. 219.

Întelegând rolul muzicii ca factor educativ, Musicescu face o critică amănunțită planurilor de învățământ primar și secundar, stăruind asupra necesității de predare a muzicii încă din clasele primare: „În toate țările civilizate și cu deosebire în Germania, studiul muzicii se începe în clasa I primară rurală și urbană și continuă până la Universitate. La noi însă, în școlile rurale nu se predă deloc, iar în cele urbane, numai în cursul secundar. Aceasta este o lipsă mare. Răspândirea muzicii în popor este reclamată de timp. Pentru atingerea acestui scop, adică a răspândirii culturii muzicale în popor, cel mai nimerit lucru ar fi a se pune în studiul muzicii în mod practic în școlile primare, rurale și urbane”⁴⁰. Astfel consideră el că se pot familiariza copii cu muzica, învățând după auz o multime de cântece, iar în clasa a IV-a primară se pot învăța și primele notiuni de scriere a muzicii, ceea ce va usura predarea ei în învățământul secundar. Se pare că în „organizarea propusă prin noul proiect de lege, chestiunea studiului muzicii a fost cu nepăsare privită”⁴¹. În acest sens, încă din 1877, redactase și multiplicase litografic un „Curs practic de muzică vocală pentru uzul gimnaziilor, școlilor secundare și institutelor private”⁴² care a stat la baza inițierilor teoretice și a exercițiilor practice ale generațiilor mai vechi. Nu trebuie trecute sub tăcere, în legătură cu învățământul și educația tineretului, cele „25 cânturi pentru una, două, trei, patru și mai multe voci destinate uzului școlilor”⁴³.

Într-un discurs festiv la finele anului școlar 1883-1884 Musicescu arată importanța studiului muzicii, progresul ce face aceasta în societate, în genere, binefacerile influenței ei asupra culturii și înnobilării spiritului, de la individ până la națiune, precum și interesul ce chiar societatea poartă acestui segment al culturii. „Ea – spunea el – ne e mângâietorul cel mai sincer în zile grele și tot ea e aceea care ne încântă în momentele cele mai fericite ...”⁴⁴.

În vara anului 1864 aflăm pe Musicescu în fața învățătorilor moldoveni strânsi în conferințele lor anuale la Iași, informându-i asupra chestiunilor

⁴⁰ A. D. Atanasiu, *op. cit.*, p. 2.

⁴¹ *Ibidem*, p. 3.

⁴² George Breazu, *op. cit.*, p. 150.

⁴³ Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁴ George Breazu, *op. cit.*, p. 164

muzicale ce se agitau atunci în tară, adică – spunea el – transpunerea muzicii bisericești pe notatia modernă, de care ne vom ocupa în continuarea capitolului; si se pune în acelasi timp la dispozitia corpului didactic primar pentru lectii si îndrumări pedagogice si metodice muzicale. Nu era pentru prima oară când ele se interesa de învățământul muzical din scolile primare si secundare după cum am arătat. Din initiativa si sub directa lui supraveghere, elevi sau fosti elevi ai clasei sale de armonie predau muzică în câteva scoli primare, precum si la o scoală de meserii din Iasi; el însusi mai predă cursuri, în afară de Conservator, si la scoala normală „Vasile Lupu”⁴⁵. Să amintim si cuvintele lui Musicescu despre locul muzicii în viata socială, din articolul „Muzica în popor”, apărut la 22 iulie 1889 în ziarul Epoca: „care din lumea civilizată – se întreba el – nu s-a convins că muzica este elementul cel mai necesar pentru înobilarea caracterului omenesc. Chiar în timpurile cele mai vechi, popoarele care făcuseră popas în civilizatie au privit studiul muzicii ca ceva indispensabil pentru cultura poporului. Licurg, legislatorul Spartei, pentru a forma cetățeni voinici, le-a prescris exercitii ajutătoare, iar Solon, legislatorul republicii Atheniene, pentru a avea pe cetățenii săi onesti, mărinimosi, cu caracter nobil, iubitori de patrie, a făcut obligatoriu studiul muzicii... Prin nimic nu se poate transmite unui popor o aceeași idee si aceleasi sentimente ca prin muzică. Puterea muzicii, într-un mod magic, însufleteste sute de mii de oameni... Muzica exercită o influență foarte puternică asupra omului, prin mijlocul ei omul își înobilează caracterul, iar sufletul îl înaltă spre regiunile ideale... Ea singură e aceea care se răspândește cu iuteala fulgerului si a cărei putere s-a probat prin fapte, începând din timpurile cele mai vechi si până în zilele noastre”⁴⁶. Până în anul 1876 corul ce cânta la Mitropolie era alipit si depindea de Conservatorul din Iasi. După încetarea din viață a lui Gheorghe Burada, începând din anul 1876, la data de 15 ianuarie sarcina cade pe profesorul de armoniu, Gavriil Musicescu⁴⁷.

⁴⁵ Idem, *Pagini din istoria muzicii românești*, vol I, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.S.R., editie îngrijită si prefată de Vasile Tomescu, București, 1966, p. 350.

⁴⁶ George Pascu, Iosif Sava, *Muzicienii Iasului*, p. 75.

⁴⁷ Titus Cerne, *Gavriil Musicescu*, în „Arta”, Iasi, an III, nr. 3 din 1 februarie 1894, p. 34.

Astfel, între catedră și cor își desfășoară el prodigioasa sa activitate. În afară de corul mitropolitan, mai existau în Iași la acea vreme, încă două coruri, la bisericile Nicorita și Sfântul Lazăr, care au fost date tot în grija lui Musicescu⁴⁸. Urmând îndeaproape viața muzicală pe care o desfășurau aceste coruri, dată fiind însărcinarea dirijorală pe care o avea, constată nivelul scăzut a acestor coruri din punctul de vedere al interpretării. Pentru a înlătura acest neajuns alcătuiește un proiect cu scopul de a îmbunătăți aceste coruri bisericești din Iași întretinute de stat. De aceea „prima problemă ridicată în proiect a fost aceea a unificării celor trei coruri existente în Iași”⁴⁹. Printr-o stăruință fără preget Musicescu reusește să creeze acea podoabă muzicală, acel neîntrecut ansamblu de voci al corului mitropolitan care a dus faima acestui cor, chiar dincolo de hotarele țării. „Jesenii independenți și ateii veneau să asculte cu admirație pe marele maestru care, din cafasul ridicat sub boltile catedralei, răspândea vraja atotbiruitoare a melodiilor sale bisericești, străbătute de un suflu mistic din Biserica de la Răsărit. Deși în acea vreme capitala Moldovei tinea în cinste moda intelectuală liber-cugetătoare, totuși printr-un contract ciudat, această lume emancipată și liber-cugetătoare își crease o religie nouă, religia muzicii lui Musicescu”⁵⁰.

⁴⁸ Diac. prof. Ghe. I. Moiescu, *O jumătate de veac de la moartea lui Gavriil Musicescu*, în B.O.R., anul LXXII (1954), nr. 1, p. 48, nota 16.

⁴⁹ Magistrand Ioan Stănculescu, *Gavriil Musicescu, precursor al transcrierii muzicii psaltice pe notatie liniară*, în GB, anul XX (1961), nr. 5-6, p. 422.

⁵⁰ Gala Galaction, *Gavriil Musicescu*, în “M.M.S.”, an XIII (1937), nr. 11, p. 425.

Dorin Costescu

Logosologia maximiana. Metanoia umanului

Abstract

The „Logos” is one of the great themes of philosophy and theology. In the Greek philosophy, the „logos” was a principle, a universal impersonal reason, in the oriental religions it appears under the mythological form and the Hebrew „logos” (dabar), by divine utterance becomes concrete through the immanent close to the hypostasis. But in Christianity, we meet a quasi-specialized meaning: The Logos is God the Son, consubstantial and coeternal with God the Father and the Creator and the Redeemer of the man.

Saint Maxim the Confessor has a deeper vision of this sui-generis theology. The incarnation of the eternal Logos in the patio-temporal world dimension represents an aporia for the human mind, but it is a historical reality.

The maximian analysis of the diophysionism is of an unequalled depth. The incarnated Logos, the human nature becomes divine nature; according to this paradigm, each human hypostasis, through the personal relation with the Logos of Life, can surpass the limits of the fallen nature, can transform itself, the personal metanoia reaching even divine nature through the Holy grace and the” immobile stability” in the resemblance with God.

Introducere

„Logos”-ul reprezintă una dintre cele mai mari teme în creațiile literare de factură filozofică și teologică ale spiritului uman.

Fără a fi o noțiune creată în creștinism (originile aflându-i-se în filozofia greacă), aici își primește, însă, valoarea absolută. Nimeni și niciodată nu va mai putea spune ceva mai înalt, în scopul augmentării conținutului acestei noțiuni, decât a făcut-o creștinismul, începând cu scrierile ioaneice, deziderat de altfel irealizabil, deoarece acest conținut este dezvoltat în „plioma” sa de logozofia creștină.

În cronologia precreștină, întâlnim abordări ale temei „logos”-ului în doctrina diferitelor religii orientale și în sistemele filozofiei grecești. Religii precum: indiană, chineză, babiloniană, egipteană, vor vorbi despre „cuvântul” zeilor, dar, doar în sensul unei personificări poetice, niciodată ca Persoană divină concretă. Filozofia greacă, începând cu Heraclit, va crea adevărate sisteme conceptuale pe baza acestei teme. Ideile logozofice ale lui Heraclit („Logosul” – principiu cosmic impersonal) și Zenon („Logosul” – rațiune universală creatoare și providențiatoare, dar imanentă materiei) vor influența considerabil mediul evreiesc alexandrin; întâlnirea religiei mozaice cu filozofia greacă în scrierile lui Filon Alexandrinul se va constitui într-un sistem filozofico-religios aparte. Filon depășește caracterul abstract al „logos”-ului în filozofie, dându-i concretete (a unui demiurg creat de Dumnezeu absolut transcendent), dar nicidecum acceptiunea ce o primește prin Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan. Aici „logos” devine „Logos”. Nu mai este „cuvânt”, ci este „Cuvântul” prin excelență. Aici termenul este folosit cu un sens quasi-specializat, este vorba de „Logosul vietii” („ο Λογος της ζωης”).

Pornind de la scrierile ioaneice (care contin chintesenta logozologiei creștine) și dorind să aprofundeze, toți scriitorii creștini ulterioari, nu vor omite a teologhisi despre Logos. Pentru unii Logosul va reprezenta piatra unghiulară a teologiei lor (Clement, Origen, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Maxim Marturisorul).

Dar logosologia maximiana este inegalabilă. Preluând „hristologia Logos-anthropos a Părintilor capadocieni”,¹ o aprofundează genial. Expunerea nu este speculativă, totul este „pe linia Parintilor,, dar forma expunerii încarnează o teologie profundă, disecată în cele mai mici detalii pentru pătrunderea sensurilor adânci și pentru apologia drepte credințe. Scrisul aproape ermetic „întrupează,, tainele divine în forme ce nu se lasă în mod facil descifrate. Astfel că, adâncimea conținuturilor și expunerii lor erudită l-au făcut pe Dumitru Staniloae (marele său comentator român) să afirme imposibilitatea epuizării în comentarii a teologiei maximiene.²

Sfântul Maxim este și un deschizător de drumuri prin tema ratiunilor Logosului existente în creație după paradigma ratiunilor lor corespunzătoare, aflate din eternitate în Ratiunea Supremă, sau prin modul său propriu al apologiei diofizismului ortodox. Apoi însăși viața sa reflectă autentic ortopraxia în ortodoxie. Între viața și opera sa (aflate sub harul Logosului) nu există nici o discrepantă; în viață se vede teologul, în operă se vede teoforul, astfel că viața lui devine o operă teologică practică, iar opera, o viață teoforică scrisă.

Logosul, pentru Sfântul Maxim, este Ipostas dumnezeiesc etern încarnat istoric „la plinirea vremii” (Galateni 4, 4). „Taina cea din veac ascunsă în Dumnezeu” (Efeseni 3, 9) devine fapt palpabil prin asumarea firii umane în vesnicul Ipostas al Logosului, iar experiența ei, prin împrăștiere, înseamnă înnoirea, metanoia firii omenești proprii până la îndumnezeire („θεωσις”) și a tuturor celorlalți oameni prin participarea lor liberă la viața teandrică a Logosului. Cum vede Sfântul Maxim Mărturisitorul un asemenea proces, își propune să expună lucrarea de față. Structura internă a lucrării:

- I. Căderea adamică și damnarea naturii;
- II. Enantropia Logosului asarcos;
- III. Deplina actualizare a umanității hristice (îndumnezeirea);
- IV. Teandria paradigmatică a Logosului înomenit.

¹ Irineu, P.S. Slătineanu : „*Iisus Hristos sau Logosul înomenit. Viața teologică et monastică*”, Editura România creștină, București, 1998, p. 22.

² Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, PSB 80, introducerea traducătorului, p. 42.

I. Căderea adamică și damnarea naturii

Dumnezeul-Iubire crează prin lucrare directă omul „după chipul” (κατ’εικονα) și „după asemanarea” (κατ’ομοιωσιν) Sa, sădind ontologic în el ratiunea creșterii spre asemanarea cu Dumnezeu. Chipul „nu se referă la natură, nici fiindcă omul are proprietăți comune ori analoge celor divine, ci pentru că e un ipostas ontologic liber”.³

Având „chipul” în potență, prin libertate (ca dat ontologic), omul trebuia ca să transforme „asemanarea” din virtualitate în actualitate. Iar aceasta s-ar fi putut realiza dacă omul ar fi acționat conform ratiunii firii sale (legată ontologic de Dumnezeu, creată pentru ca omul să comunice perpetuu în relație iubitoare cu Creatorul său), până a ajunge la o stabilitate în bine, dar „o stabilitate mereu mobilă”. Însă darul ontologic, libertatea, „încarnează înspăimântătoarea posibilitate a omului de a se măsura cu Dumnezeu”⁴, astfel primul om dorind „asemanarea” nu prin asistența și cu ajutorul lui Dumnezeu, ci fără Dumnezeu.

Dar alegerea primordială a independentei naturale are consecințe uriașe: „Natura este fragmentată în voințe individuale parțiale care exprimă necesitatea și efortul pe care îl face existența individuală ca să supraviețuiască în chip de independentă naturală (...) fiecare nouă persoană umană se naște supusă, prin însăși natura-i individuală, necesității de a supraviețui ca independentă existentială. Ea se naște deci osândită să poarte o voință individuală supusă necesității absolutizate a supraviețuirii”.⁵ Comentând pe Sfântul Maxim, Dumitru Stăniloae afirmă tot în acest sens: „Firea cea una e tăiată într-un anumit fel în însăși în care e ipostaziată. E tăiată în măsura în care firea din unul nu simte durerea (...) din altul, deși în fond este aceeași. Acesată despărțire o produce manifestarea voinței în mod individual și separat, sau chiar contrar, în fiecare (...). S-a creat în firea purtată de un individ o dusmanie împotriva firii purtată de un alt individ. (...) E o luptă a firii umane împotriva ei însăși”.⁶ Astfel dimensiunea egocentrică a vieții umane nu mai recapitulează

³ Christos Yannaras : „*Libertatea moralei*”, trad. de Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2004, p. 14.

⁴ Ibidem, p. 41.

⁵ Ibidem, pp. 25-26.

⁶ D. Stăniloae, PSB 81, nota 72, p. 39.

posibilitățile naturii în eveniment existential de comuniune iubitoare, omul nu mai trăiește ca și pentru altul, ci numai pentru conservarea eului său biologic și psihologic.

Astfel, după cădere, natura se schimbă cu privire la raportul dintre ipostasele în care se concretizează (dimensiunea ei comunitară se alienează în individualism egocentric), pentru că se schimbă în esență proprie. Ipostasul, purtătorul acestei naturi, omul, cade în irationalitate, nu mai vede nici Ratiunea Supremă, nici ratiunile lucrurilor, nici ratiunea proprie (ca sens al existenței „după natură”).

Această irationalitate se manifestă prin vietuirea în zona îngustă a simțirii, rămânându-se doar la suprafața sensibilă (materială) a lucrurilor. Simțirea (ca percepție a simțurilor) a fost lăsată de Dumnezeu ca prin ea mintea sesizând ratiunile din lucrurile sensibile, să urce spre cunoașterea lui Dumnezeu. Dar mintea decăzută nu mai percepe ratiunile, ci doar „carnea” lucrurilor sensibile, legând de aceasta plăcerea sau durerea simțurilor. Dar simțirea ca plăcere sau durere prilejuită de lucruri e simțirea condamnată, întrucât îl leagă pe om de lucruri privite și trăite numai în exterioritatea lor, făcându-l să uite de sensurile lor mai înalte. Mintea se pune în slujba simțurilor, născocind modurile plăcerii. Spune Sfântul Maxim: „În starea de curăție cugetarea (mintea) era prezentă în simțire, dar nu ca să slujească simțirii în vederea plăcerii, ci ca să desprindă din aspectele sesizate prin ea ratiunile lucrurilor. În starea de curăție mintea era în simțire, dar deasupra ei (...). Acum este sub simțire, fiind condusă de aceasta (...). Astfel omul e mai jos decât animalul pe care l-a întrecut în irationalitate, mutând ratiunea cea după fire, în ce e contrar firii”.⁷

Deci căderea înseamnă instalarea irationalului, prin orientarea de la spiritual la sensibil. Această irationalitate este caracterizată prin afecte (pătimiri). Sfântul Maxim vede în aceste afecte trăsături irrationale pătrunse în firea omului după căderea în păcat: „Afectele acestea, ca și celelalte, nu au fost create la început împreună cu firea oamenilor. Căci astfel ar intra în definiția firii (...). Ele odrăslesc în fire după ce au pătruns în partea cea mai puțin rațională a ei, din pricina căderii din starea de desăvârșire. Prin ele, în loc de chipul dumnezeiesc și fericit, îndată după

⁷ Idem, Filocalia, vol. III, cuvânt înainte, p. 13.

călcarea poruncii s-a făcut în om străvezie și vădită asemănarea cu dobitoacele necuvântătoare. Căci trebuia, după ce s-a acoperit demnitatea rațiunii, ca firea oamenilor să fie chinuită pe dreptate de trăsătura irationalității la care a fost atrasă prin voia ei, Dumnezeu rânduind preaînțelept ca omul să vină în felul acesta la conștiința măretiei sale de ființă rațională”.⁸

Aceste afecte prin impulsul lor, prin puterea lor de acțiune, pot deveni factori benefici, pot fi transformate în elemente rationale: „Afectele devin bune în cei ce se străduiesc, ca desfăcându-le cu înțelepciune de lucrurile trupești, le folosesc spre câștigarea lucrurilor lumesti. De pildă: pofta o pot preface în miscarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești; plăcerea, în bucuria curată pentru conlucrarea de bunăvoie a minții cu darurile dumnezeiești; frica, în grija de a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatelor; iar întristarea, în pocăința care aduce îndreptarea de pe urma păcatului din timpul de aici”.⁹ Că afectele pot deveni posibilități ale naturii (și modalitatea cum pot deveni acestea), o afirmă și Dumitru Stăniloae: „Posibilitatea de convertire a puterilor sufletesti irrationale în pătimiri rele sau în simțiri curate se explică prin faptul că, spre deosebire de animale în care ele sunt exclusiv forță de apărare și de apetit al biosului, în om ele sunt inelul de legătură între spirit și trup, sau ele sunt comune trupului și spiritului. Când se activează pornind mai mult de la trup, ele sunt irrationale, vehemente și coboară pe om la o viață inferioară. Când legătura lor cu rațiunea e mai activă, atunci se dezvoltă mai mult ca iubire și bucurie a spiritului pentru valorile spirituale ale lui”.¹⁰

Sfântul Maxim vorbește și de afecte conforme cu firea: pofta de mâncare și frica de durere și de moarte, văzute ca manifestări ale instinctelor de conservare somatică. Până sunt ținute în frâu rațiunii, limitându-se la ceea ce este necesar existenței trupului, aceste afecte sunt ireprosabile. Dar când sunt satisfăcute cu exagerare, ele devin patimi păcătoase.¹¹

⁸ Maxim Marturisorul, Sfântul, „*Despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*”, Filocalia, vol. III, trad. din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2005, pp. 39-40.

⁹ Ibidem, p. 40.

¹⁰ D. Stăniloae, PSB 80, nota 23, p. 69.

¹¹ Idem, Filocalia, vol. III, cuvânt înainte, p. 15.

Astfel vedem că alterarea existentială a naturii nu înseamnă distrugerea totală sau transformarea integrală în natură rea. Dar ratiunea umană nu mai avea puterea și limpezimea primordială. Atrasă aproape irezistibil spre teluric, controlată aproape implacabil de puterea simturilor, cugetarea umană e lipsită de puterea de a mai sesiza ratiunile lumii, de a percepe lumea ca mijloc de relaționare cu Ratiunea supremă.

Perpetuând căderea prin păcat continuu omul ajunge la marginea dincolo de care e căderea în neființă. Dar Dumnezeu a sădit la creație ratiunea existentei vesnice a omului. Omul nu o mai putea împlini, ci mai mult se îndepărta de ea aluneând spre inexistentă. Pentru împlinirea ei Însuși Dumnezeu iese din „lumina neapropiată” (I Timotei 6, 16) pentru a veni în dimensiunea mundică, împlinindu-se astfel „marea taină a dreptei credințe”. (I Timotei 3, 16)

II. Enantropia Logosului asarcos

Prin pătrunderea Logosului vesnic în dimensiunea spațial-temporală a istoriei „se săvârșeste cea mai mare noutate din toate noutățile, singurul nou sub soare”.¹² „Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετω” (In. I, 14) devine „taina tainelor”. Natura umană („σαρξ”-ul iouaneic este, desigur, o sinecdocă) este împrăștiată de Logosul divin, devenit acum „sarcos”, în unicul Său Ipostas vesnic. Astfel în Iisus Hristos natura umană a primit existență concretă nu ca un centru propriu, ci într-un centru preexistent, în unitatea Ipostasului divin al Logosului. De o subzistentă autonomă a naturii umane în cadrul acelei unități superioare în care a luat existență nu poate fi vorba, pentru că s-ar constitui într-un ipostas. De o tinere a ei în stare de pur obiect iar nu poate fi vorba, căci natura umană nu poate exista neipostaziată, nesubiectivizată. Dar modalitatea de subiect, sau valența de subiect a naturii umane, nu se mai realizează însă, în cazul lui Iisus Hristos ca o modalitate de sine, ca subzistentă autonomă, ci se împlineste în întregul ipostatic divino-uman, din care face parte.¹³

¹² Ioan Damaschin, Sfântul, „*Dogmatica*”, Editura Scripta, București, 1994, p. 96.

¹³ D. Stăniloae, „*Teologia dogmatică ortodoxă*”, vol. II, EIBMBOR, București, 2003, p. 40.

Taina Logosului înomenit, Sfântul Maxim o prezintă astfel: „Această taină este desigur unirea negrăită și neînțeleasă a dumnezeirii și a umanității într-un singur ipostas. Unirea aceasta adună umanitatea la un loc cu dumezeirea în ratiunea ipostasului și face din amândouă un singur ipostas compus fără să aducă nici un fel de micșorare a deosebirii lor fiintiale. Astfel se înfăptuiește un singur ipostas al lor și totuși deosebirea firilor rămâne neatinsă, ceea ce face ca și după unire să se păstreze nemicsorată integritatea lor după fire, măcar că sunt unite(...). Căci se cădea Făcătorului a toate ca făcându-se prin fire, potrivit iconomiei, ceea ce nu era, să se păstreze pe sine neschimbat, atât ca ceea ce era după fire (κατα φύσιν), cât și ceea ce a devenit prin fire, potrivit iconomiei (φύσει)”.¹⁴

Vedem evidentiată astfel, în minunatul stil maximian, formula calcedoniană: firile unite în chip neamestecat (ασυγχυτος, inconfuse), neschimbat (ατρεπτος, immutabiliter), neîmpărțit (αδιαιρετος, indivise), nedespărțit (αχωριστως, inseparabiliter). Această unire negrăită este posibilă pentru că Logosul „nu S-a unit cu o persoană, ci a asumat în Persoana Sa, pe lângă firea dumnezeiască ce o are din veci, firea omenească, fără să-i lipsească nimic acesteia prin faptul că a fost constituită ca fire a Persoanei Sale dumnezeiești și nici Persoana dumnezeiască nepierzând ceva din caracterul Ei de Persoană a firii dumnezeiești prin faptul că s-a făcut și Persoană a firii omenești”.¹⁵

Ratiunea unirii firilor nu ignoră deosebirea lor: „Cuvântul este Dumnezeu după fire și nu trup, desi și-a făcut trupul propriu în chip iconomic, iar trupul nu este după fire Dumnezeu, desi a devenit propriu al Cuvântului după unire”¹⁶, dar înlătură împărțirea: „Firile în Hristos sunt așa de unite că se poate vorbi nu numai de o nedespărțire a lor, ci chiar de o neîmpărțire a lor, așa cum de suflet și de trup se poate spune nu numai că nu pot fi

¹⁴ Sfântul Maxim Marturisitorul, op. cit., p. 286.

¹⁵ D. Stăniloae, „Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat și înviat ca om, Reunificatorul creației în El pe veci”, în rev. «Mitropolia Olteniei», anul XXXIX, nr. 4, 1987, p. 17.

¹⁶ Sfântul Maxim Marturisitorul, „Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești”, PSB 81, trad. din gr., introducere și note de Pr. Prof. Dumnitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1990, p. 72.

despărțite, ci și că unitatea lor poate fi socotită chiar neîmpărțită¹⁷; împărțirea nu mai este posibilă pentru că „cele două firi în Hristos nu mai sunt văzute separat după unire. Ele sunt mai mult gândite în mod abstract existând ca două. Căci în concret firea umană e atât de penetrată de cea divină, încât nu se mai vede ca distinctă”¹⁸.

Desigur că taina unirii firilor rămâne inaccesibilă firii umane, fiind o taină nu neratională, ci supraratională; rămâne neînțeleș „cum a reușit Dumnezeu cel întrupat să acopere divinitatea cu omenitatea (...), să încerce și sentimentul omenesc al părăsirii de Dumnezeu”¹⁹.

Unitatea de Ipostas face ca Hristos să fie un singur Eu. El Se trăiește atât ca Dumnezeu, cât și ca om, dar cu un Eu unitar. Trăiește în Eu Său absolutul, dar și relativul creat de El. E ca Om subiectul minunilor dumnezeiești și ca Dumnezeu subiectul pătimirilor omenesti. Dar se simte că e Dumnezeu în pătimiri și e Om în minuni. Trăiește dumnezeiește pătimirile noastre și omeneste înălțimea faptelor minunate.

Deasemenea unitatea Ipostasului salvgardează neschimbată ontologia firilor (în Logosul înomenit sunt două firi, două voințe și două lucrări naturale unite), dar și unitatea lor inseparabilă, concretizată în „lucrarea teandrică”, adică lucrarea dumnezeiască și omenească „cunoscute una în alta și una prin alta prin compenetrare reciprocă (συμφυωσ)”²⁰, căci spune Sfântul Maxim: „Lucra cele dumnezeiești trupește, pentru că le lucra prin trupul nelipsit de lucrarea naturală. ^ai cele omenesti, dumnezeiește, pentru că le făcea cu voia în chip liber (...). Căci nu lucra cele dumnezeiești dumnezeiește, pentru că nu era Dumnezeu gol, nici cele omenesti trupește, pentru că nu era simplu om”²¹.

Această taină minunată „a plasticizării dumnezeiești (τεοπλαστικο) în forma omului a Cuvântului lui Dumnezeu”²², s-a putut realiza numai prin prisma unei asemănări, unei conformități a naturii divine cu natura

¹⁷ Vezi D. Stăniloae, PSB 81, nota 123, p. 74.

¹⁸ Idem, PSB 81, nota 126, p. 76.

¹⁹ Serghei Bulgakov, „Lumina neînserată. Contemplatii și reflexii metafizice”, Editura Anastasia, București, 1999, p. 47.

²⁰ Sfântul Maxim Marturisitorul, „Scrieri și epistole...”, p. 238.

²¹ Ibidem, p. 154.

²² Ibidem, p. 208.

umană, pentru că „cele două naturi nu puteau să se întrepătrundă dacă erau străine una de alta. Natura umană n-ar fi putut primi și purta în sine Ipostasul Logosului, să se ipostazieze în el, dacă n-ar fi purtat chipul Lui. ^ai invers. Logosul nu putea ipostazia natura umană, dacă nu era într-un anumit sens co-uman, dacă chipul umanului n-ar fi existat și n-ar fi fost prezent din vesnicie în însăși viața Lui, El fiind «Protochip al chipului».”²³

Dumnezeu încarnat într-un trup, Dumnezeu vietuind în dimensiunea timpului, un Ipostas compus, două naturi, două energii, două vointe, două lucrări nedespărțite, iată o adevărată aporie pentru mintea umană. Adevărul tainei, oricât s-ar încerca, nu face obiectul ratiunii, ci al credinței, „căci cine a cunoscut cum se întrupează Dumnezeu, rămânând Dumnezeu? ^ai cum rămânând Dumnezeu adevărat este totodată om adevărat, arându-Se pe Sine, ca fiind cu adevărat amândouă într-o subzistentă naturală și prin fiecare din ele arătând pe cealaltă, neschimbându-se prin nici una dintre ele? Aceasta numai credința le cuprinde, cinstind prin tăcere pe Cuvântul”.²⁴

Această enipostaziere a firii umane în Ipostasul Logosului va însemna salvagardarea, transformarea și elevarea ei până la cel mai înalt grad posibil de acțiune și chiar de gândire.

III. Deplina actualizare a umanității hristice (îndumnezeirea)

Sfântul Nicodim Aghioritul deosebea trei feluri de „uniri” sau „comuniuni”: cel după ființă, propriu Persoanelor divine, cel după lucrare (energie), propriu unirii lui Dumnezeu cu oamenii și cel după ipostas, propriu naturii dumnezeiești și omenesti în Ipostasul lui Hristos.²⁵ Unirea deplină a lui Dumnezeu cu noi nu se poate face decât în modalitatea ultimă. O unire prin ființă ar însemna transformarea naturii umane în natura divină. Dar o asemenea unire nu este posibilă: dumnezeirea nu se poate naște decât din dumnezeire, nu dintr-o natură diferită transformată în esența ei, iar pe de altă parte limitările ontologice umane nu pot deveni nicidecum

²³ Boris Rădulescu, „Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu”, în rev. «Glasul Bisericii», an XXXIV, 1975, nr. 5-6, p. 502.

²⁴ Maxim Marturisitorul, Sfântul, „*Ambigua*”, PSB 80, trad. din gr., introducere și note de Pr. Prof. Dumnitru Stăniloae, EIBMBOR, Buc., 1983, p. 62.

²⁵ D. Stăniloae, „*Teologia dogmatică...*”, p. 47.

elemente quasipotentiale. Unirea prin energie este o unire prin relație care ține pe Dumnezeu în afara umanității, dar unirea după Ipostas este „unirea culminantă – η ακρα ενωσις – între Dumnezeu și lume.”²⁶

Această unire paroxistică este concretizată prin asumarea umanului de către persoana Logosului vesnic. Realitatea asumării asigură învățătura despre preexistentă vesnică a Cuvântului și despre libertatea actului de întrupare a Lui. Altfel ar fi fost și Hristos un om constituit fără voia Lui în temelul unei legi a firii. Asumarea implică deosebirea de ființă a Cuvântului asumător și a firii asumate. Ea explică unirea lor nu printr-o lege a firii, ci prin voia Cuvântului asumător. Asumarea arată deosebirea, dar și integritatea firilor după unirea ipostatică.²⁷

Astfel, în Ipostasul divin este enipostaziată întreaga natură umană, fără cea mai mică schimbare sau privare (la fel și natura divină nu se schimbă, deoarece coborârea –καταβασις kenotică spre uman nu alterează sub nici o formă ontologia firii). Spune Sfântul Maxim: „Cuvântul lui Dumnezeu (...) S-a înomenit desăvârșit, adică S-a făcut om desăvârșit prin asumarea trupului cu suflet înțelegător și rational (...). S-a făcut compus după Ipostas Cel prin fire simplu și necompus, Unul și Același rămânând în persistenta părților din care s-a constituit neschimbat, neîmpărțit și neamestecat”²⁸, căci „umanitatea extremă a monadei Sale Ipostatice n-a primit nici o împărțire din cauza deosebirii păstrate în mod natural (între naturi) în El după unirea celor din care S-a compus. Ființă unită cu trupul însufletit mintal, S-a arătat prin minuni rămânând neschimbat ceea ce era, iar prin pătimiri S-a arătat păstrând în mod nealterat ceea ce S-a făcut”²⁹.

Sfântul Maxim a adus ultima precizare învățăturii despre deplinătatea umanității asumate de Fiul lui Dumnezeu prin întrupare, pentru restaurarea ei din slăbiciunea și sfâșierea interioară în care a căzut prin păcatul despărțirii de Dumnezeu. După ce a respins prin noi reflexiuni erezia nestoriană care slăbea unirea umanității cu dumnezeirea în Hristos și

²⁶ Idem, PSB 81, nota 135, p. 78.

²⁷ Ibidem, nota 216, p. 113.

²⁸ Sfântul Maxim Marturisitorul, „*Scrieri si epistole...*”, p. 127.

²⁹ Ibidem, p. 145.

monofizismul care anula de fapt în mod panteist deosebirea dintre umanitate și dumnezeire, Sfântul Maxim a devenit, odată cu apariția monotelismului, care reducea umanitatea asumată de Fiul lui Dumnezeu la o entitate pasivă, incapabilă de fapt de o adevărată și demnă relație cu Dumnezeu, apărătorul integrității ei. Căci cum ar fi putut, se întrebă și Părintele Stăniloae, să fie vinovată de despărțirea de Dumnezeu prin păcat o umanitate lipsită de voință și ce bucurie ar fi putut procura lui Dumnezeu ridicarea unei umanități fără de voință.³⁰ Spune același: „Dumnezeu Cuvântul n-a venit să desfinteze firea pe care a creat-o, deci nici voia pe care a sădit-o în ea ca să fie în armonie cu voința Lui și să sporească astfel în ceea ce-i este propriu prin comunicarea cu Dumnezeu, lucrând conform voinței Lui. Deci însusindu-^ai firea noastră ^ai-a însusit și voia ei în mișcarea ei dreaptă, deci în Dumnezeu, întrucât El a sădit în firea noastră această voie spre El. A venit să readucă voia firii noastre la conformitatea cu voia Sa, dar nu silindu-o spre aceasta. S-a făcut El Însuși ca Dumnezeu subiectul acestei voci a creaturii Sale, întărind libertatea pe care i-a dat-o ca să meargă pe calea proprie firii ei în conformitate cu voia lui dumnezeiască.”³¹ Astfel în Hristos avem două voințe naturale, corespunzând firilor, unite ipostatic-perihoretic și devenite o singură voință a Persoanei divino-umane. S-a realizat astfel în unitatea unei unice Persoane, o singură voință a celor două voci. Un singur Voitor voințește, atât să mântuiască pe om, ca Dumnezeu, cât și să fie mântuit ca om de Dumnezeu. „Tot misterul acestei unități a celor două voințe într-o socotintă se reduce la misterul unității Ipostasului”.³²

Monotelistii, confundând natura cu persoana și atribuind proprietățile naturii persoanei și invers, spuneau că în Hristos există o singură voință, pentru că este o singură persoană, iar voința aparține persoanei, nu naturii. Sfântul Maxim arată că voința aparține mai întâi naturii, iar numai apoi persoanei. Căci voința este o putere rațională naturală. Această voință naturală înseamnă că este înnăscut naturii noastre de a voi totdeauna pur

³⁰ D. Stăniloae, „*Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*”, art online: http://www.crestinortodox.ro/Hristologia_Sfantului_Maxim_Marturisitorul-254-11775.html.

³¹ D. Stăniloae, PSB 81, nota 474, p. 220.

³² Idem, art. online, „*Hristologia...*”.

si simplu. Dar vointa naturală devine, prin intermediul persoanei, o voință gnomică. Vointa naturală este o năzuință ontologică totdeauna spre bine. Cea personală sau gnomică are posibilitate alegerii.³³

Deci, Hristos Dumnezeu-Omul are această voință naturală umană, dar modul în care e activată vointa aceasta e ales de Ipostasul divin, pentru că în El „vointa si tendintele naturii umane nu sunt strâmtorate de un subiect autonom purtat de porniri individuale, ci de Ipostasul divin care le dă o actualizare favorabilă tuturor dar si conformă cu voia lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu Cuvântul Cel întrupat, departe de a împiedica sau altera tendintele voii si potentele firii umane, tocmai El le-a putut actualiza în mod autentic, în conformitate cu voia Lui”.³⁴

Dar nu numai vointa naturală a restabilit-o Hristos, ci si ratiunea umană. Aceasta e adusă din nou la stadiul activării „după natură”. Vectorul de orientare al mintii nu mai este somaticul, ci pnevmaticul; dar ea primește si mai multe daruri: limpezime, putere si iluminarea Logosului. Astfel că, enipostazierea în Ratiunea supremă, îi aduce ratiunii umane împlinirea culminantă. Am putea spune că devine minte pură (νοῦς). Însusi trupul hristic este transformat, dar nu în ratiunea firii sale, ci în modul de existență: „preamăritul trup al lui Hristos a dobândit o spiritualitate desăvârșită. Acest trup spiritual este apt sederii , prezentei în cer de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl, el neapărând incompatibil cu duhovnicitatea, cu pnevmaticitatea absolută a lui Dumnezeu”.³⁵

Dar înomenirea lui Dumnezeu nu înseamnă asumarea unei umanități ideale, ci tocmai natura umană decăzută si pedepsită pentru păcat. Chiar dacă omul nu ar fi căzut „taina cea din veac ascunsă în Dumnezeu” tot s-ar fi concretizat. Logosul tot ar fi realizat unirea maximală cu umanul pentru a ajuta sau chiar a pecetlui îndumnezirea omului prin asemănarea cu Dumnezeu. Întruparea are, indiferent de situație, tintă umanul. Păcatul primordial nu schimbă ratiunea întrupării, ci doar modul realizării ei. Dar păcatul consumându-se ca fapt istoric a transformat natura în păcătoasă

³³ Pr. Dr. Constantin Băjău, „*Patrologia*”, Tipografia Universității din Craiova, 2002, p. 386.

³⁴ D. Stăniloae, „*Teologia dogmatică...*”, p. 43.

³⁵ Serghei Bulgakov, „*Dogma euharistică*”, Editura Librăriei Pavel Suru, Bucuresti, 1932, p. 57.

si „muritoare”. Tocmai această natură decăzută ^ai-a împroriat, o experiază, o expiază ca pedeapsă, o vindecă, îi actualizează la maximum potentele, o îndumnezeieste. Sfântul Maxim spune: „Această stricăciune si alterare a firii voind Dumnezeu nostru s-o îndrepteze, a luat toată firea si astfel a avut si El, în firea luată, trăsătura pătimitoare,(dar) împodobită cu nesticăciunea voii libere. ^ai asa a devenit, prin fire, din pricina trăsăturii pătimitoare, păcat de dragul nostru, dar necunoscând păcatul din aplecarea voii, datorită statorniciei neschimbabile a voii Sale libere, El a îndreptat trăsătura pătimitoare a firii spre nesticăciunea voii Sale libere, făcând din sfârșitul trăsăturii pătimitoare a firii, adică din moarte, începutul prefacerii spre nesticăciunea cea după fire”.³⁶

Dar Fiul lui Dumnezeu, însusidu-^ai trăsătura pătimitoare a firii, nu ^ai-a însusit si împătımirea. Trăsătura pătimitoare (το παθητον), desi a intrat în firea noastră după căderea în păcat, a devenit o slăbiciune a firii create , care putea fi tinută în frâu de fire si putea fi folosită ca mijloc de biruire a păcatului. Împătımirea este o dispozitie contrară firii si contra lui Dumnezeu, căci foloseste trăsătura pătimitoare a firii contrar firii si lui Dumnezeu. Această împătımire este produsul voii noastre libere (gnomice) potrivnice firii, adică satisfacerea contrară lui Dumnezeu a afectelor naturii.³⁷

Astfel, Cuvântul a pătimit, dar nu a păcătuit; a luat trăsătura pătimitoare a firii, dar nu a săvârșit păcatul. Prin acesta El adus si nesticăciunea firii: „^ai, precum printr-un om care si-a mutat de bunăvoie libera alegere de la bine s-a săvârșit în toti oamenii prefacerea firii din nesticăcioasă în stricăcioasă, la fel printr-un om, Iisus Hristos, care nu si-a mutat libera alegere de la bine, s-a săvârșit în toti oamenii restabilirea firii din starea de stricăciune în cea de nesticăciune (...). Precum în Adam hotărârea liberă a voii lui proprii spre rău a desfiintat podoaba comuna a nesticăciunii firii...(tot asa) Dumnezeu judecând că e drept ca omul care nu si-a schimbat voia liberă spre rău să primească iarăși firea nemuritoare. Iar omul acesta este Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat. Căci dacă patimirea, stricăciunea si moartea cea după fire le-a adus în Adam povârnia voii

³⁶ Sfântul Maxim Marturisitorul, „*Despre diferite locuri grele...*”, p. 143.

³⁷ Vezi D. Stăniloae, PSB 80, nota 6, p. 52.

libere, pe drept cuvânt neclintirea vocii libere din Hristos a adus nepătimirea, nesticăciunea și nemurirea cea după fire, prin înviere.”³⁸

Afectele firii asumate le limitează pe de o parte în satisfacerea lor (foamea, de exemplu), sau pune toată răbdarea, întârită în El de dumnezeirea Lui, în suportarea lor (a chinurilor mortii). Prin urmare le satifac sau le rabdă în chip nepăcătoș, sau înfrânge ispita care vine de obicei prin ele spre păcățuire.³⁹

Prin experierea în chip dumnezeiesc a umanitatii Logosul a luminat ratiunea, a potentat sensibilitatea, a întârit vointa împotriva „exigentelor” negative ale naturii, iar prin suportarea mortii nedrepte (pentru că nu săvârsise păcatul), a înlățurat moartea ca pedeapsă pentru păcat: „Luând deci Domnul osândă aceasta a păcatului meu liber ales, adică pătimirea, stricățiunea și moartea cea după fire, S-a făcut pentru mine păcat prin pătimire, moarte și stricățiune îmbrățând de bunăvoie, prin fire osândă mea, El, care nu era osândit după voia liberă. Aceasta a făcut-o ca să osândescă păcatul și osândă mea din voie și din fire, scotând în același timp din fire păcatul, pătimirea, stricățiunea și moartea. În felul acesta s-a făcut taină comună iconomia Celui ce, din iubirea de oameni, pentru mine, cel căzut din neascultare, ^ai-a însusit de bunăvoie prin moarte osândă mea ca să mă mântuiască, hărăzindu-mi prin această faptă înoirea spre nemurire.”⁴⁰

Dar Cuvântul nu numai a eliminat din fire slăbiciunile și moartea, dar a îndumnezei firea umană, ceea ce nu înseamnă că a scos-o din granitele ratiunii existentei ei, ci tocmai a eliberat și a potentat la maximum posibilitățțile umanului, ridicându-l în întreaga sa unitate psiho-somatică la asemănarea cu Dumnezeu: „Însusi Cuvântul, golindu-Se, smeridu-Se fără schimbare și primind în sens propriu caracterul pătimitor pe care-l avem noi prin fire, și prin întrupare supunându-Se cu adevărat simțiri naturale, S-a numit Dumnezeu văzut și Dumnezeu de jos, făcând arățată puterea suprainfinită prin trup din fire pătimitor. Căci trupul s-a împreunat în chip vădit cu Dumnezeu și a devenit unul (cu El), partea superioară biruind

³⁸ Sfântul Maxim Marturisitorul, „*Despre diferite locuri grele...*”, pp. 143-144.

³⁹ Vezi D. Stăniloae, PSB 80, nota 2, p. 48.

⁴⁰ Sfântul Maxim Marturisitorul, „*Despre diferite locuri grele...*”, p. 144.

asupra celeilalte, întrucât prin identitatea ipostatică a îndumnezeit în sens propriu trupul pe care l-a luat”.⁴¹

IV. Umanitatea paradigmatică a Logosului înomenit

Dumnezeu este creatorul, dar și îndumnezeitorul omului. După creație nu l-a părăsit retrăgându-Se în transcendentă Sa, după cădere nu-l lasă neridicat, nu-l lasă fără de providență și iubirea Sa. Dar mai mult, Dumnezeu, printr-o cheneză inexprimabilă, își împropriază umanul, care prin libertatea sa naturală, prin energia (puterea) perihoretică a divinului realizează ceea ce trebuia să realizeze omul-Adam în rai, adică să atingă asemanarea cu Dumnezeu, să încarneze existential stabilitatea mereu mobilă în bine și în iubirea de Dumnezeu.

Această „împropriere” arată imensă valoare a firii umane în fata lui Dumnezeu: „(...) faptul că prezenta factorului divin în lucrarea umană se lasă limitată la granițele ontologice ale naturii umane, faptul că factorul uman e suportat în lucrarea divină, dovedește consideratia cu care Dumnezeu cinsteste natura umană, pe care n-a creat-o ca s-o desființeze, ci s-o desăvârșească prin prezenta Sa.”⁴²

Logosul își îndumnezeiește propria natură umană, dar aceasta este „pângă a întregii firi omenesti”.⁴³ Astfel ne îndumnezeiește și pe noi, dar această îndumnezeire nu este congenitală (cum nu a fost nici în cazul Logosului, care, uman vorbind, „creștea și se întărea cu duhul” – Luca 2, 52), ci se lucrează individual în relație personală cu Logosul înălțat cu trupul pnevmatizat la cer. Iar această relație înseamnă iubirea Cuvântului și vițuirea după paradigma Sa.

Asumându-și firea umană cu afecțiile ei naturale și vindecându-o „din interior”, Logosul a arătat că omul poate să stea tare în fata păcatului, că cerințele naturii decăzute nu acționează irezistibil, ci pot fi stopate, dacă natura umană nu se închide în autosuficiența sa (ca fals mod existential), ci se deschide prezentei divine: „El a procurat astfel, prin firea Lui întărită, imunizată împotriva patimilor, un aluat care a rămas în

⁴¹ Idem, „*Ambigua*”, p. 50.

⁴² D. Stăniloae, „*Isus Hristos sau restaurarea omului*”, apud Pr. Prof. Corneliu Sârbu, „*Întruparea ca revelație*”, în rev. Ortodoxia, an XXII, 1970, nr. 4, p. 149.

⁴³ D. Stăniloae, *Filocalia III*, p. 17.

solidaritate cu toată frământătura firii omenesti. Fiecare om dacă stă în legătură cu Hristos poate câștiga această tărie, această imunitate. Aceasta o poate mai ales prin faptul că Hristos Însusi e în el, ajutându-l la lupta de întărire a firii, de eliberare de patimi, adică de restabilire a ratiunii și a minții ca organe de unire cu Dumnezeu.”⁴⁴

După modelul și cu ajutorul Logosului, omul poate experia acea viață „κατα φύσιν”, poate realiza starea antropoteică a existenței sale. Însă aceasta nu se referă unidirecțional numai la „φύση”, pentru că omul este o unime psiho-somatică; și sufletul, și trupul trebuie să transformate, curățite până la a ajunge la o eliberare (καταρξίς), la o imunitate față de păcat, după cum Logosul întrupat, ontologic, o posedă, dar aceasta nicidecum într-o atitudine de negare a trupului: „(...) după concepția creștină omul este cu atât mai distins și mai duhovnicesc, cu cât se devotază mai energic prelucrării și spiritualizării materiei (...). Creștinismul înseamnă cea mai puternică afirmare a vieții, el este spiritul întrupat în locul spiritului abstract.”⁴⁵

Imunizarea sufletului, trăirea vieții virtuoză sau a vieții raționale (pentru că virtutea înseamnă revenirea la rațiunea naturală), este în direcție dependentă cu purificarea trupească. Dar pentru aceasta e nevoie de o schimbare de perspectivă în ceea ce privește orientarea către materie (materia proprie și materia lumii), e nevoie de o spiritualizare a ei, printr-o reorientare duhovnicească (de fapt, naturală) către „carnea lumii”: „(...) precum omul slăbănogit de păcat, omul căzut din legătura cu Logosul, e un om rob de latura materială a lumii, lupta de eliberare ce trebuie pornită în firea omenească trebuie să fie o luptă de descleștare din această latură materială a lumii. În contact cu lumea cade omul, într-o atitudine față de ea trebuie să se și ridice. Prin lumea redusă numai la latura materială cade, prin lumea redescoperită în adâncurile ei spirituale se ridică spre Dumnezeu.”⁴⁶

Toată această ascensiune a umanului își va putea atinge telos-ul, dacă umanul ipostaziat va depăși „filavtia” și o va transforma în „filia”,

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ W. Fr. Foerster, „*Hristos și viața omenească*”, trad. de Nicolae Colan, Tiparul Tipografiei Săteanului, Sibiu, 1925, pp. 162-163.

⁴⁶ D. Stăniloae, Filocalia III, p. 17.

dacă se va deschide harului divin, care nu acționează irezistibil, dar odată lăsat să pătrundă fiinta, aseamănă pe om cu Dumnezeu. Logosul trebuie lasat în mod liber (constient) să devină paradigmă a vietuirii noastre, trebuie lasat să ne pătrundă fiinta, și astfel prin relația iubitoare cu El, „σαρξ”-ul nu mai este înamorat de lumea sensibilă, este pnevmatizat, devine „σὺ ἰά”, sufletul este curat, întreg omul devine autentic „chip al Protochipului”.

Realizarea unei structuri antropoteice (prin har, nu prin fire) după modelul teandriei Logosului, este scopul vietuirii. „θεὸσός”-ul este data ca posibilitate, se realizează „cu frică și cu cutremur” (Filipeni 2, 12), prin „credința lucrătoare prin iubire” („ἡ πίστις διὰ ἀγάπης ἐνεργοῦμενη” – Galateni 5, 6), care înseamnă ieseirea din egocentrism, înseamnă dinamism al dăruirii, înseamnă însăși pecetea existenței: „Iubesc, deci sunt” (Patriarhul Calist al Constantinopolului). Cine nu are iubire, nu are Logosul, pentru că El este iubire (I Ioan IV, 8), iar cine nu are Logosul se poate spune că există, dar că nu trăiește. Fără iubire, nici chiar Logosul euharistic, nu-^ai activează puterile în ființarea lui. Numai prin această iubire chipul ajunge la asemănarea cu Protochipul, prin ea își evedențiază frumusețea și bunătatea („Kalokagathia”), mergând spre „θεὸσός”-ul vesnic.

Adina Rosu

Socrat: *Istoria ecclésiastică*

Résumé

“L’histoire Ecclésiastique” de Socrate constitue une inestimable source d’informations concernant des faits importants de la vie de l’Église. Socrate continue l’histoire d’Eusèbe de Césarée, en traitant les événements ecclésiastiques passés entre 305 et 439, contenus dans les 7 livres du volume 67 de la “Patrologie grecque” de Migne.

Leur traduction découvre des détails concernant la controverse arienne, les conciles de Nicée, Chalcédoine, Constantinople, Ephèse, des données concernant les éléments biographiques des vies des empereurs, évêques, moines, données concernant le baptême des certains peuples, données concernant la persécution des Juifs, la controverse pascale.

Într-un timp în care se insistă asupra recuperării trecutului, aplecarea cercetătorului către unele studii inedite cititorului român, cum este cazul și Istoriei Ecclésiastice a lui Socrat, poate să contribuie la pregătirea unui viitor mai bun.

Volumul 67 din „Patrologia greacă” a lui J. P. Migne cuprinde Istoriile Ecclésiastice ale celor mai valorosi continuatori ai lui Eusebiu de Cezareea, numit și „Herodotul creștin”,¹ pentru că a fost cel care începând cu secolul IV propunea o istorie care să cuprindă viața Bisericii.

¹ Ioan G. Coman, *Patrologia*, Sfânta Mănăstire Derwent, 2000, p. 105.

Amplizarea operei lui Eusebiu i-a inspirat pe multi si i-a făcut să-i urmeze, născându-se astfel o adevărată școală de istorici ai Bisericii.

Cei care au rămas prin istoriile lor sunt Socrat, Sozomen si Theodoret. Dar cea care continuă direct opera lui Eusebiu este istoria lui Socrat, ce tratează în șapte cărți evenimentele bisericești cuprinse între anii 305-439, perioadă plină de evenimente importante : trei dintre cele mai cunoscute concilii- Niceea(325), Constantinopol(381), Ephes(431), timp în care Biserica nu mai e persecutată ci poate să se ocupe de elaborarea teologică a credinței sale.

Marea iubire pentru istorie, mai ales pentru cea contemporană timpului său, respectul pentru Eusebiu si aprecierea lui Theodosie căruia îi dedică opera sunt câteva dintre motivele lui Socrat pentru continuarea operei lui Eusebiu.

Împărțirea în șapte părți are la bază succesiunile la tron din Imperiul Roman. Sunt acoperite opt domnii ale unor împărați din est: Constantin cel mare (306-337), Constantin II (337-360), Iulian si Iovian (360-364), Valens (364-378), Theodosius cel Mare (379-395), Arcadius (395-408), Theodosius cel Tânăr (408-450).

Asa cum arată titlul „Istoria Ecclesiastică”, lucrarea cuprinde vicisitudinile si experientele Bisericii Crestine, dar autorul face referiri si la unele afaceri de stat, având conștiinta faptului că cele două aspecte nu sunt separate „printr-un fel de atractie, spune el, Biserica ia parte la problemele statului si întrucât împărații deveniseră creștini, afacerile Bisericii erau dependente de ei si marile sinoade au fost si sunt tinute la cererea lor”.

Stilul atent si informat (documente publice, scrisori pastorale si episcopale, decrete, acte nementionate până atunci) a dus la obtinerea unor date complete, demne de încredere.

Istoriile lui Socrat, Sozomen si Theodoret au fost traduse de Epiphanius (Histori' Ecclesiastic' Tripartit) în 12 cărți revăzute de Beatus Rhenanus si publicate în 1585.

Prin sursele folosite si trimerile pe care le face, Socrat se dovedeste a fi un istoric constient de timpul si mediul în care trăia.

Formația gramaticală a acestuia, primită de la cei doi gramaticieni Helladius si Ammonius se oglindește în stilul caracterizat prin simplitate si acuratete.

Iubitorii istoriei ecleziastice au în opera lui Socrat o nepretuită sursă de informații privind fapte importante din viața Bisericii-amintim doar controversa ariană, detaliile asupra conciliilor din Niceea, Calcedon, Constantinopol, Ephes, date privind elementele biografice ale vieților împăraților, episcopilor, călugărilor, date privind creștinarea saracenilor, gotilor, burgunzilor, ibericilor, persilor, persecuția evreilor controversa pascală etc.

Vom da în cele de mai jos traducerea din latină și greacă a primelor trei capitole din „Istoria Ecleziastică” a lui Socrat, nu doar un autor de istorie ci și un scriitor care a cugetat la mecanismul limbajului și la structura limbii (dorea să devină orator sau avocat chiar dacă a practicat această meserie un timp) fiind supranumit Scholasticus.

Capitolul I.

Proemium totius libri

1-5 Eusebius Pamphili² res in Ecclesia gestas decem libris complexus, principatu Constantini Augusti Historiam suam terminavit: quo tempore persecutio Diocletiani adversus Christianos finem accepit.

Idem in libris quos de Vita imperatoris Constantini conscripsit, ea quae ad Arium pertinent, obiter tantum perstrinxit: quippe cui, ut in encomiis fieri solet, imperatoris laudes et panegyricam orationem contexere magis curae esset, quam res gestas accurate commemorare.

Nos vero quibus propositum est ea quae ab illis temporibus ad

Eusebiu [numit] al lui Pamphil, scriind Istoria Bisericii în zece cărți, a terminat Istoria sa cu domnia împăratului Constantin: timp în care persecuția lui Diocletian împotriva creștinilor a luat sfârșit.

Acelasi [autor] în cărțile în care a scris despre viața împăratului Constantin a povestit foarte sumar acele [probleme] care se refereau la Arie, ca unul care are grijă mai mult să alcătuiască o lucrare elogioasă și cu laude [aduse] împăratului decât să amintească în mod exact faptele precum se întâmplă să fie în elogii.

De fapt noi alegem exordiuul operei noastre prin a încredința

² Eusebiu îl numeste pe Pamfil „stăpânul meu” datorită legăturii dintre el și celebrul preot Pamfil; cei doi au lucrat împreună la Apologia lui Origen, pe care Eusebiu a terminat-o după moartea lui Pamfil din februarie 310; își dă apelativul „al lui Pamfil” sau „palestineanul”.

nostram usque aetatem in Ecclesia gesta sunt, scriptis mandare, ab iis rebus quas ille intactas reliquit, operis nostris sumemus exordium.

Ac de inani quidem verborum pompa parum solliciti, quaecumque aut litterarum monumentis prodita reperimus, aut ab iis qui rebus ipsis interfuerant auditu accepimus, singillatim exponemus.

Et quoniam ad institutum nostrum plurimum confert nosse qua ratione imp. Constantinus ad Christianam religionem transiverit, ea de re pro virili parte pauca dicam.

Capitolul II **Qua ratione imp. Constantinus ad Christianam religionem se contulit.**

Ordinar porro ab iis temporibus quibus Diocletianus³ et Maximianus cognomento Herculus, imperio deposito³, ex compacta privatam vitam⁵ amplexi sunt: Maximianus vero is qui Galerius cognominatus est, et qui cum iisdem illis impera-

scrisului [pornind] de la acele lucruri pe care el le-a lăsat nedezbătute, în care a expus acele [detalii] care s-au întâmplat în Biserică din acele timpuri până în zilele noastre.

^ai desigur precauți în privința exprimării pompoase a cuvintelor, [exprimare] lipsită de valoare, am tratat individual orice [informații] putine, fie le-am descoperit din documentele scrierilor apărute, fie le-am primit de la aceia care au fost prezenti la evenimente, ei însisi ascultându-le.

^ai pentru că la planul nostru aduce o contribuție în foarte mare măsură a cunoaște din care rațiune împăratul Constantin ar fi trecut la creștinism, am să prezint pe scurt în această parte despre eveniment după mijloacele proprii.

Conjunctura prin care împăratul Constantin a trecut la creștinism.

Pe de altă parte am să încep cu acele timpuri în care Diocletian și Maximian, numit Hercule, deoarece au renunțat la conducere conform

³ Diocletian și Maximian își luaseră titlurile de Jupiter și respectiv Hercule, prin aceasta reafirmând religia ancestrală și în același timp sugerând supușilor lor că se bucură de patronaj divin. Hans A. Pohlsander "Împăratul Constantin", p. 22, editura Artemis, 1996.

⁴ La 1 mai 305, Diocletian și Maximian își anunțau retragerea.

⁵ Vitam privatam – după retragerea Diocletian și Maximian au devenit simpli cetățeni: Diocletian s-a retras la palatul pe care și-l construise la Salona, iar Maximian pe proprietatea sa din Lucania (sudul Italiei).

verat, in Italiam profectus, duos Caesares, Maximinum in Oriente, Severum in Italia constituit.

In Britannia vero Constantinus creatus est imperator, in locum patris sui Constantii, qui primo ducentesimae ac septuagesimae primae Olympiadis anno, ante diem octavum Kalend. Augusti e vivis excesserat.

Romae denique Maxentius Maximiani Herculii filius, tyrannus potius quam imperator a praetorianis militibus levatus est.

Qua occasione Herculus, recuperandi imperii cupiditate raptus, Maxentium filium suum conatus est interficere.

Sed tum quidem milites, quominus id perficeret, obstitere.

Postea vero Tarsi in Cilicia extremum diu obiit.

Severus autem Caesar, a Galerio Maximiano Romam missus ad comprehendendum Maxentium, militum suorum prodicione interemptus est.

Postremo Galerius Maximianus, totius imperii clavum regens, abivit e vita, cum Licinium prius imp. creavisset, veterem amicum et contubernalem suum, qui ex Dacia erat oriundus.

Întelegerii privind viata privată, sunt sustinuti: Maximian desigur cel care a fost supranumit Galerius si care domnise cu ei în acelasi timpuri, ajuns în Italia, a numit doi caesari: pe Maximin [Daia] în Orient si pe Sever în Italia. În Britania a fost numit împărat Constantin, în locul tatălui său Constantiu, care a murit în primul an al celei de-a 271 olimpiade, pe 25 iulie. Apoi, Maxentiu, fiul lui Maximian Herculus era considerat mai degrabă un tiran decât un împărat de către soldatii pretorienii ai Romei.

În această împrejurare, Herculele împins de dorinta de a recâştiga conducerea, a încercat să-l omoare pe fiul său Maxentiu. Dar atunci fără îndoială soldatii au hotărât ca să nu permită acest lucru. Curând după aceea a murit la Tarsus, în Cilicia. Însă cezarul Sever trimis la Roma de Galeriu Maximian pentru a-l prinde pe Maxentiu, a fost înjunghiat de soldatii săi printr-o trădare.

În cele din urmă, Galeriu Maximian, cel care detinuse cârma conducerii în totalitate (autoritatea), a murit după ce l-a numit împărat pe Liciniu, vechiul său prieten si tovarăs de arme, care s-a născut în Dacia. Între timp Maxentiu îi

Interea Maxentius Romanos gravissime oppressit, tyrannum se potius erga illos quam imperatorem gerens.

Nam et ingeniorum hominum uxores impudentissime constuprabat, et plurimos civium indicta causa perimebat, aliaque id genus facinora perpetrabat.

Quibus compertis, imp. Constantinus Romanos jugo tyrannicae servitutis liberare studuit; statimque sollicito coepit inquirere qua ratione tyrannum oppressurus esset.

Huiusmodi sollicitudine districtus, perpendebat animo quemnam sibi Deum ad hoc bellum adiutorem vocaret.

Venitque illi in mentem, Diocletianum quidem, qui gentilium deos impense coluisset, nullum ex eo fructum percepisse; Constantinus vero parentem suum, qui a Graecorum superstitione alienus fuisset, vitam longe feliciorum traduxisse.

Porro dum in tam ancipiti deliberatione versatur, forte illi cum militibus inter facienti admirabilis quaedam, et quae omnem dicendi vim superat, visio oblata est.

asuprea foarte tare pe romani, asadar comportându-se mai mult ca un tiran decât ca un împărat față de ei. Căci și pe sotiile nobililor le viola cu foarte mare nerusinare, și pe mai mulți cetățeni îi trimitea la moarte fără motiv, înfăptuia și alte nelegiuri de acest fel.

Fiind informat de acestea, împăratul Constantin a căutat să-i elibereze pe romani de sub jugul sclaviei tiranice (a lui Maxentiu) și a început imediat să se gândească foarte atent prin ce mijloc l-ar fi putut înlătura pe tiran.

Încurcat de neliniștea acestei măsuri, se gândea pe care Divinitate să și-o cheme în ajutor în acest război.

^ai-a amintit că Diocletian, care nu a venerat din plin zeitățile nemurilor [păgâne], nu a avut nici un folos din aceasta; și-a dat seama că propriul său tată Constantin care a fost străin de religia grecilor, dusese o lungă viață fericită.

Pe de altă parte în timp ce trăia într-o atât de ambiguă chibzuire, i-a apărut o viziune supranaturală, ceva admirabil celui care mergea cu soldatii și care era peste toată puterea de a spune (dincolo de cuvinte);

Horis enim meridianis, cum iam dies vergeret in vesperum, lucis columnam instar crucis in coelo videt, cui inscripta erant haec verba: In hoc vince.

Huiusmodi signo statim obstupefactus est imperator.

Nec iam suis ipse oculis satis fidens, interrogavit eos qui aderant, num et ipsi idem signum vidissent.

Quibus idem sibi quoque visum esse testantibus, imp. quidem confirmatus est divina illa ac mirabili visione.

Nocte vero superveniente Christum in somnis vidit, iubentem ut signum instar eius quod viderat fabricaretur, eoque tanquam certissimo adversus hostes tropaeo uteretur.

Hoc inductus oraculo, tropaeum ad crucis similitudinem construi iubet, quod etiamnum servatur in palatio. Deinceps vero maiore fiducia animi rebus agendis incubuit.

Et cum hoste congressus, ad portas urbis Romae circa Mulvium pontem victoriam retulit, demerso exstinctoque in amne Maxentio. Septimus hic erat imperii eius annus, cum de Maxentio victoriam reportavit.

Căci la orele după amiezii, când ziua deja se apropie de seară, el a văzut pe cer un stâlp de lumină sub formă de cruce, pe care erau scrise aceste cuvinte: „Sub acest semn vei învinge”.

Împăratul a fost uimit pe loc de apariția acestui semn. ^ai el însuși neâncrezându-se destul în proprii ochi, i-a întrebat pe aceia care erau acolo dacă într-adevăr văzuseră acelasi semn.

^ai fiindcă i-au declarat că au văzut acelasi lucru, împăratul a fost întărit fără îndoială de acea apariție divină și extraordinară.

În noaptea care a urmat, el l-a văzut pe Christos în somn care l-a ghidat ca să construiască un simbol de mărimea aceleuia [din vis] și să-l folosească împotriva dusmanilor ca semn foarte sigur al victoriei.

Îndemnat de oracolul [divin], a poruncit ca acest semn al victoriei să fie construit sub formă de cruce, și care mai mult să fie păstrat în palat.

În continuare într-adevăr l-a păzit o mai mare încredere de sine în a face față situațiilor.

Ciocnirea cu inamicul a întors victoria dincolo de portile Romei aproape de podul Milvius, Maxentiu înecându-se și murind în râu. Acesta era anul al șaptelea de domnie al

Post haec cum Licinius eius collega, quem etiam sibi generum asciverat, data illi in conjugem sorore sua Constantia, in Oriente moraretur, ipse tot tantisque acceptis a Deo beneficiis, auctori suo gratias retulit.

Christianos siquidem persecutione liberavit : exsules ab exilio revocavit : carceribus inclusos dimitti, proscriptis bona sua restitui iussit.

Ad haec ecclesias reparare aggressus est, eaque cuncta maxima cum animi alacritate gessit. Sub idem tempus Diocletianus qui se principatu abdicaverat, Salonae quae civitas est Dalmatia, e vivis excessit.

Capitolul III Quomodo dum Constantinus res Christianorum amplificaret, Licinius eius collega eosdem persecutus sit.

Et Constantinus quidem imp. Christi religionem amplexus, cuncta agebat tanquam Christianus: ecclesias construens, easque magnificis exornans donariis: gentilium autem templa claudens ac diruens, et statuas in illis positas publicans.

Licinius vero eius collega, gentilium erroribus implicatus,

acestuia, când a anunțat victoria cu Maxentiu.

După acestea, în timp ce Liciniu, camaradul lui, pe care chiar și l-a chemat cumnat a rămas în est, Constantia, sora lui fiindu-i dată în căsătorie, el însuși a închinat numeroase ofrande binefăcătorului său pentru beneficiile primite de la Dumnezeu.

Dat fiind că i-a eliberat pe creștini de persecuție i-a rechemat din exil pe cei exilați, a poruncit ca bunurile proscrisilor să fie restituite, ca cei închiși în închisori să fie eliberați. Pe lângă acestea, a încercat să reconstituie bisericile și toate acestea le-a înfăptuit cu cea mai mare ardoare. În aceeași perioadă, Diocletian, care abdicase de la conducere în Salona, care era un oraș al Dalmatiei, a murit.

Modul în care, în timp ce Constantin dădea importanță problemelor creștinilor, Liciniu, camaradul său îi persecuta.

Desigur împăratul Constantin, îmbrățișând în întregime religia creștinilor se comporta precum un creștin: construind biserici, și îmbogățindu-le pe acestea cu donații splendide, însă închizând sau

oderat Christianos. Et palam quidem persecutionem adversus eos concitare minime audebat, metu principis Constantini.

Multis tamen occulte struebat insidias. Tandem vero eos aperto Marte persequi aggressus est. Atque haec quidem persecutio localis fuit.

In iis enim duntaxat partibus grassata est quae sub ditione erant Licinii. Haec et eiusmodi alia tyrannice gerens Licinius, Constantinum haudquaquam latuit.

Quem cum idcirco gravissime commotum esse intelligeret, purgare se apud illum instituit.

Et blandis assentionibus eum delinens, simulatae amicitiae cum eo foedus⁶ pepigit, identidem iurans se nihil unquam tyrannice moliturum. Sed iuramentis coniunctum erat perjurium.

Nunquam enim nec a tyrannicis adversus Constantinum machinationibus, nec a persecutione Christianorum abstinuit

Quippe lege lata, episcopos ad gentilium aedes vetuit acedere, ne scilicet Christianorum religio huius modi obtentu propagaretur.

Eratque haec persecutio aper-

distrugând templele păgânilor și expunând statui pe acele asezări. Dar Liciniu, camaradul său, amestecat în greselile păgânilor, îi ura pe creștini. ^ai din teamă fată de împăratul Constantin îndrăznește foarte puțin să stârnească o persecuție pe fată împotriva lor. Totuși, în secret, pune la cale multe capcane. În cele din urmă a căutat să-i urmărească printr-un război deschis. De fapt această persecuție a fost locală. Căci a pornit-o cel mult în acele zone care erau sub stăpânirea lui Liciniu. Acestea și altele de acest fel pe care le săvârșea Liciniu în mod tiranic, în nici un fel nu le putea ascunde de Constantin.

De aceea a început să se scuze față de el (față de Constantin) fiindcă înțelegea că a fost grav tulburat de această situație.

^ai cu măgulitoare linguseli descriindu-l pe acesta, a stabilit un tratat de falsă prietenie cu el, de multe ori jurând că nu va mai pune la cale nimic vreodată în mod tiranic. Însă de jurămintă era unit printr-un sperjur.

Căci nu s-a abținut niciodată nici de la siretlicuri tiranice împo-

⁶ S-au întâlnit la Milano la începutul anului 313 și au căzut de acord asupra unei politici religioase comune și au stabilit sferile de control.

ta simul et occulta. Nam verbis quidem dissimulabatur: reipsa vero erat manifestissima. Ii enim qui persecutioni subiacebant, intolerabilia mala tum in bonis, tum in corporibus suis perpetiebatur.

triva lui Constantin, nici de la persecutia crestinilor. Într-adevăr printr-o lege propusă, a interzis ca episcopii să se apropie de casele păgânilor desigur doar dacă sub un pretext de orice fel i-ar converti la religia creștină.

Persecutia era astfel în acelasi timp si deschisă si secretă. Căci desigur teoretic era ascunsă: în realitate era foarte evidentă. Caci cei care erau expusi persecutiei, au fost afectati de ticălosii insuportabile atât asupra bunurilor lor cât si ca persoane (fizic).

Vasile Vlad

Rugăciunea Domnească în Cuvântările Fericitului Augustin

Abstract

As bishop of Christ's Church, Augustine was one of the few clerical personalities who has discussed and tried to find a solution for the main issues of Christian theology. His theological and philosophical thought was concentrated upon these problems. The present study analyzes the demands in the Lord's Prayer as they are revealed in the sermons of Saint Augustine.

Ca păstor și ierarh al Bisericii, Augustin a fost una din putinele personalități patristice care a pus în discuție și a încercat să soluționeze aproape toate problemele teologiei creștine.¹ Cugetarea sa teologică și filozofică este o încercare de a da soluții încheiate în sistem majorității problemelor cu care conștiința Bisericii contemporane lui se confruntă.² Întreaga strădanie pastorală ca și osteneala scrisului și a predicilor erau subordonate menținerii curate a doctrinei în raportul acesteia cu filozofiile

¹ Mag. Ioan I Ică, *Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime după tratatul „De Trinitate”*, în «Studii Teologice», 3-4/1961, p. 166.

² Mgs. Cornilescu Constantin, *Fericitul Augustin: Despre Sfântul Duh*, în «Studii Teologice», 5-6/1965 p. 334.

si ereziile timpului, precum si a păstrării unității Bisericii.³ Păstrarea nealterată a doctrinei si unității Bisericii nu era pentru Augustin „o idee aruncată în treacăt, ci un adevăr mereu reluat, afirmat, explicat si dezvoltat... Augustin a dat acestei învățături o dezvoltare mai deplină si nimeni n-a predicat-o atât de frecvent si cu atâta forță.”⁴

Pe de altă parte, Augustin, „om vestit pentru eruditia lui divină si umană, cu credință curată, cu viață nepătată,”⁵ cum îl numea Ghenadie de Marsilia, s-a străduit să poarte un dialog pertinent cu toate curentele filosofice ale vremii. Opera sa cuprinde cea mai vastă lucrare de confruntare a creștinismului cu filosofia antică⁶ constituind totodată „tranzitia dintre filosofia antică si filosofia Evului Mediu”. Augustin este socotit de unii specialisti ca „unul dintre cei mai mari maestri ai Evului Mediu”⁷ fără de care „filosofia Evului mediu n-ar fi existat” întrucât „multe din sistemele de filozofie de mai târziu poate că nici n-ar fi apărut fără hrana substantială pe care multi gânditori au aflat-o în opera lui. Nu numai un Thomas d’ Aquino, un Descartes, un Melabranche, un Leibnitz, ca unii ce si-au clădit sistemele pe temeliile gândirii lui Augustin, dar nici chiar cei cu sisteme opuse n-ar fi gândit poate asa cum au gândit, dacă n-ar fi folosit, direct sau indirect, adoptând sau respingând elementele gândirii sale”.⁸

Însă ceea ce constituie baza si structura gândirii scrisului si vietii Fericitului Augustin este Sfânta Scriptură. Dotat cu o memorie de exceptie, Augustin cunostea pe de rost Biblia,⁹ iar o statistică din veacul al XVII-lea a identificat în scrierile sale 42816 versete din Sfânta Scriptură citate

³ Hans-Urs von Balthasar, *Agustinus. Das Antlitz der Kirche*, Köln, 1942, p. 17.

⁴ Marie-François Berrouard, *L’eglise, communauté d’amour et de vie selon Saint Augustin*, în „Lumière et vie”, tom XVI, 1967, iul-aug. nr. 83, p. 42.

⁵ Gennadius, Massiliensis, *De scriptoribus ecclesiasticis*, 38, «P.L.» 48, 1078.

⁶ Asist. C-tin Pavel, *Condițiile colaborării ratiunii cu credința în opera Fericitului Augustin*, în «Studii Teologice», 9-10/1955, p. 640.

⁷ Charles Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris, ed. Beauchesne, 1920, p. 3

⁸ Pr. Prof. Dr. C-tin Pavel, *Creștinismul si filosofia antică în gândirea Fericitului Augustin, II*, în «Studii Teologice», 2/ 1990, pp. 20-21.

⁹ P. de Labriolle, G. Bardy, E. Bréhier, G. de Plinval, *op. cit.*, p. 56; P. de Labriolle, *Introduction*, la trad. *Saint Augustin, La Cité de Dieu*, Paris, 1957, p. XII.

si comentate.¹⁰ Tâlcuirea Scripturii a fost preocuparea sa zilnică fapt care a făcut ca opera scrisă-exegetică a lui Augustin să întreacă în extensiune pe toti scriitorii Bisericii, cu exceptia lui Origen.¹¹ Posedând „desăvârșit arta cuvântului”¹² si comentând „popular Sfânta Scriptură” de pe pozitia „catehetului de geniu, a moralistului înțelept, bun si plin de râvnă”,¹³ „a păstorului ce vorbea unei turme încă slabe”,¹⁴ predicile Fericitului Augustin sunt „o capodoperă de elocvență populară, de o vervă si originalitate de neimitat”.¹⁵

Încercând să sintetizeze variata si vasta cultură a Fericitului Augustin, precum si uriasa sa personalitate, istoricul francez H. Ir. Marrou, scria: Augustin este un „filosof al esentei, contra maniheilor, doctor al Bisericii, contra donatistilor, teolog al istoriei, contra păgânilor, campion al harului (gratiei), contra pelagienilor”.¹⁶

Fericitul Augustin a explicat în repetate rânduri catehumenilor si crestinilor din Hippo, *Rugăciunea domnească*. Am identificat în opera autorului nostru sapte comentarii la *Tatăl nostru*. Este vorba de tâlcuirea din *De sermone Domini in monte*¹⁷, de cele din *Sermones 56-59*¹⁸,

¹⁰ M. Meslin, *Augustin (Saint)* în „Encyclopaedia Universalis”, vol. 2, Paris, 1968, p. 798.

¹¹ Opera lui Augustin se întinde pe 16 volume în quarto în Migne, «P.L.» 32-47, fără a fi însă completă, lipsind cea mai mare parte a omiliilor sale. În lucrarea sa de recenzie critică, pe care o consacră operelor sale, intitulată *Retractări*, Fericitul Augustin apreciază că el si-a recenzat 93 din Opere în 232 de cărți, dar nu stia dacă avea să mai recenzeze si altele (Augustin, *Retractări II*, 67, «P.L.» 32, 656)– apud Pr. Prof. Dr. I. Coman, *Opera Fericitului Augustin si critica personală teologică din Retractările sale*, în «Studii Teologice», 1/1959, p. 5.

¹² Umberto Moricca, *Storia della letteratura latina christiana*, vol. 5. Torino, 1934, p. 682.

¹³ Pr. Prof. G. Cristescu, *Activitatea omiletică, teoretică si practică a Fericitului Augustin*, în «Studii Teologice», 1/1931, p 18.

¹⁴ Diac. Drd. M. Pană, *Activitatea omiletică a Fericitului Augustin*, în «B.O.R.», 11-12/ 1973, p 1254.

¹⁵ E. Portalié, *Saint Augustin*, în «Dict. de Théol. Cath.», 1-2, Paris, 1931, col. 2301.

¹⁶ H. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1965, la Pr. Prof. Dr. I. Rămureanu, *op. cit.*, p 17.

¹⁷ Augustin, *De Sermone Domini in monte*, II,4, 15-9,35, «P.L.», 34, 1276-1285.

¹⁸ Augustin, *Sermones 56-59* în «P.L.», 38, 377-402.

dedicate fiecare în mod special *Rugăciunii domnesti*, apoi de cea din *Epistola 130 ad Probam*¹⁹, în care face un scurt rezumat la *Tatăl nostru*, și de tâlcuirea din *De dono perseverantiae*²⁰.

Sermones 56-59

Sermones 56-59 sunt predici rostite de către Augustin „competentilor” în preajma primirii Botezului la Praznicul Pastilor.

Întrucât și destinatarii sunt cu același statut – „competentes” – iar tematica predicilor aceeași (explicarea *Rugăciunii domnesti*) și perioada rostirii lor este apropiată (410-416) – exprimând o etapă unitară din evoluția gândirii teologice a Fericitului Augustin –, conținutul celor patru comentarii este foarte asemănător.²¹ Din aceste motive prezentarea lor separată ar implica foarte multe repetitii și, totodată, o fragmentare a gândirii Fericitului Augustin. Se impune deci o prezentare concomitentă a celor patru *Sermones*.²²

Datarea scrierilor Sermones 56-59. Destinatarii

Din conținutul celor patru predici lipsesc indicii clare asupra anului în care s-au rostit. Critica de specialitate a stabilit cu suficientă exactitate și unitar timpul redactării lor. Astfel P. Verbraken, într-un studiu,²³ a ordonat cronologic, cu demonstrația de rigoare, datele rostirii scrierilor ce le

¹⁹ Augustin, *Epistola 130: Augustin Probae viduae diviti praescribit quomodo sit orandus Deus*, Migne, «P.L.», 33, 502-503, «C.S.E.L.», 44, „S. Aureli Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae recensuit et commentario critico instruxit”, Al. Goldbacher, p. 63-67 și 450-452, F. Tempsky-G. Freytag, Vienne. Leipzig, 1904.

²⁰ «P.L.», 45, 993-1034; și ed. A. Mutzenbecher, în «Corpus Christianorum Latinorum», t.44, Turnhout, Paris 1970 și Ed. din «Bibliothèque Augustinienne», t.24, p. 600-764.

²¹ Klaus Bernhard Schnurr, *Hören und handeln, Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5 Jahrhundert*, Herder–Freiburg–Basel–Wien, 1985, p. 110.

²² P.P. Verbraken, *Les sermons CCXV et LVI de Saint Augustine, De symbolo et De oratione dominica*, în «Revue Bénédictine», nr. 68/1958, p. 5u (art. p. 5-40).

²³ P. P. Verbraken, *Études critiques sur les sermons authentiques de Saint Augustin*, Steenbrugge, J.P. 12/1976, p. 66 u

prezentăm. Acelasi lucru l-a făcut înaintea lui, A. Kunzelmann,²⁴ S. Poque,²⁵ date preluate si de J. Carmignac.²⁶ Conform acestora, *Sermo 56* a fost rostit cu opt zile înainte de Pasti între 410 si 412, *Sermon 57*, cu opt zile înainte Pastilor din 410, *Sermon 58*, cu opt zile înainte de Pasti între 412 si 416, iar *Sermon 59*, cu opt zile înainte Pastilor din 410. K. B. Schnurr,²⁷ încercând datarea celor patru predici, prezintă mai întâi pe larg argumentatia internă ce-o propune A. Kunzelmann. Astfel explicarea *Rugăciunii domnesti*, după rânduielile perioadei catehumenatului, se făcea după predarea Simbolului de credință si imediat înaintea Botezului. Mai întâi se anunta oficial numele celor care urmau să primească Botezul.²⁸ Acestia formau grupa „competentes” care trebuia să urmeze instruirea adecvată²⁹, introductivă. În urma acesteia se preda „traditio symboli”, adică explicarea Crezului, care se încheia în sâmbăta dinaintea Duminicii a patra a Postului mare.³⁰ Se insista încă o săptămână asupra Simbolului de credință după care, în sâmbăta dinaintea Duminicii a cincia se preda „traditio orationis”, adică explicarea *Rugăciunii domnesti*.³¹ În săptămâna care urma, *Tatăl nostru* era învățat si de asemenea erau aprofundate

²⁴ Adalberto Wilhelm Kunzelmann, *Die zeitliche Festlegung der Sermones des Hl. Augustinus*, St. Rita – Verlag, Wurtzbourg, 1928, p. 40,83 – pt. Sermon 56; p. 33si 83 pt. Sermon 57; p. 45 si 83 pt. Sermon 58; p. 33 si 83 pt. Sermon 59; Idem, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, în *Miscellanea Agostiniana*, vol. 2 Rom, 1931, p. 417-520; *Sermo 57 si 59* an 410, p.452; *Sermo 56* – între 410-412– p. 460; *Sermo 58* – între 412-416, p. 464 si p. 466.

²⁵ S. Poque, *Augustin d’Hippone. Sermons pour la pâque. Introduct., texte critique, trad. et notes S. Poque*, în *Sources Chretiennes*, vol. 116, p. 186-199, Paris, 1966.

²⁶ Jean Carmignac, *Recherche sur le «Notre Père»*, Editions Letouzey et Anée, 87, Boulevard Raspail– Paris– VI^e, p. 162 – *Sermo 56* – „probabil între 410-412”; p. 161 – *Sermo 57* – „fără îndoială puțin înainte de 410”; p. 162 – *Sermo 58* – „între 412-416”; p. 161 – *Sermo 59* – „înainte de 410”.

²⁷ K. B. Schnurr *op. cit.*, pp. 110-111.

²⁸ W. Roetzler, *Die heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle. Eine liturgie– geschichtliche Studie*, München, 1930, p. 143.

²⁹ *Ibidem*, pp. 144-146.

³⁰ *Ibidem*, p. 149; G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, apud K. F. Müller, W. Beankenburg, *Leiturgia*, vol. 5, Kassel, 1970, p. 239.

³¹ W. Roetzler, *op. cit.*, p. 149; G. Kretschmar, *op. cit.*, p. 239 si Augustin, *Sermones 56.1; 56,7; 57,1; 58,1; 59,1*, în «P.L.», 38, col. 377, 380, 386, 393, 400.

explicațiile primite. „Retineti bine această rugăciune pe care va trebui să o repetați opt zile. Aceia dintre voi care nu ar ști încă foarte bine Simbolul, au acest timp înainte ca să-l învețe, pentru că sâmbătă, această mare zi a Sâmbetei viitoare, când voi veti primi botezul, va trebui să-l rostiti (pe de rost) în prezenta tuturor celor ce vor fi de față. ³²În aceste opt zile, începând cu azi, să repetați continuu rugăciunea pe care o învățați astăzi”.³² Acum totul era pregătit pentru botezul din noaptea Învierii.³³ Asadar toate cele patru predici (*Sermones* 56-59) au fost rostite de către Augustin Sâmbăta, dinaintea Duminicii a cincina din Postul mare, când se „preda *Tatăl nostru*”.³⁴

Se citea atunci, probabil, pericopa de la Matei 6, 9-13,³⁵ împreună cu Epistola către Romani 10, 13-15, la care Augustin face referire în toate cele patru predici.³⁶

Întelegem deci, că destinatarii *Cuvântărilor* 56-59 sunt în primul rând cei nominalizați și pregătiți pentru primirea Botezului, însă din rândul auditoriului nu era exclusă și cealaltă parte a comunității divers alcătuită, de la tărani simpli la bogatii și marii proprietari de bunuri.³⁷ Predicile lui Augustin au fost înregistrate, probabil, de notarii episcopului de Hippo, fiind, apoi, parțial corectate de autor. Însă Augustin nu și-a scris el însuși cuvântările nici înainte nici după expunerea lor.³⁸

Referitor la anii în care s-au rostit *Sermo* 56 și *Sermo* 58, datate așa cum am văzut în perioada 410-412, respectiv 412-416, K.B. Schnurr spune că „se pare că suntem îndreptățiți să transpunem redactarea tuturor celor patru predici în perioada de dinainte de anul 410.”³⁹ El își motivează această devansare în timp a celor două *Cuvântări*, din studiul intern al acestora. Respectiv doctrina despre păcat a lui Augustin este proprie perioadei antepelagiene. Kunzelmann era însă de părere că indiciul (chiar

³² Augustin, *Sermo* 58,1, «P.L.», 38, 393; 59,1, «P.L.», 38, 400.

³³ Augustin, *Sermo* 58,13, «P.L.», 38, 399; Kretschmar, *op. cit.*, p. 239.

³⁴ K.B. Schnurr, *op. cit.*, p. 111.

³⁵ Augustinus, *Sermo* 58,1, «P.L.», 38, 393.

³⁶ Augustin, *Sermones*, 56,1; 57,1; 58,1; 5, «P.L.», 38, 377, 386, 393, 400.

³⁷ Brown, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt, 1973, p. 165.

³⁸ K.B. Schnurr, *op. cit.*, p. 119.

³⁹ *Ibidem*, p. 121.

vag) din *Sermo 56, 13* despre botezul copiilor legat de păcatul strămoșesc, si accentul lui Augustin asupra păcătoșeniei generale „indică sigur perioada controverselor pelagiene”.⁴⁰

De partea lui Schnurr este si Flasch care subliniază că Augustin aproape în toate scrierile „insistă mult si în mod afectat (lacrimogen) asupra păcatului”.⁴¹ De asemenea L. Scheffczyk⁴² arată că în *Sermones 56 si 58* Augustin nu insistă mai mult si diferit asupra păcatului, decât în alte scrieri. Iar indicatia din *Sermo 56, 13* nu îndreptătește legătura dintre botez si păcatul originar, întrucât la Augustin botezul apărea necesar din pricina descendentei tuturor din Adam. Doar în *Epistola 58* zice Schnurr, Augustin pune pentru prima oară în mod clar botezul în legătură cu păcatul originar.⁴³ Pe aceiași linie Bonnardière, comentând simultan Matei 6,12 si Ioan 1,8 în viziunea lui Augustin, este de părere că doctrina lui Augustin despre păcat din cele două *Cuvântări (56 si 58)* este antepelagiană.⁴⁴

Ca atare perioada de dinainte de 410 pare cea mai probabilă pentru datarea celor patru cuvântări.

Tatăl nostru care esti în ceruri

În câte-o scurtă introducere, la fiecare din cele patru cuvântări, Fericitul Augustin, aminteste catehumenilor, despre etapa pregătirii lor în vederea primirii botezului. Au trecut de momentul învățării si explicării Simbolului de credință. „Ordinea care trebuie urmată în educatia voastră spirituală urmărește să vă învete mai întâi ceea ce trebuie să credeți si după aceea ce trebuie să cereți...La început ati fost învățati să credeți, iar azi sunteți sfătuiti să-L chemati pe Cel în care credeți”.⁴⁵ Cunoasterea

⁴⁰ Kunzelmann, *op. cit.*, p. 460.

⁴¹ K. Flasch, *Augustin Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1980, p. 186.

⁴² L. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde von der Schrift bis Augustinus*, în H.D.G., II, 3a, 199-203.

⁴³ K.B. Schnurr, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁴ A. M. Bonnardière, *Les commentaires simultanés de Mt. 6,12 et de In. 1,8 dans l'oeuvre de Saint Augustin*, în «Revue de Etudes Augustiniennes», nr. 1/1955, Paris, p. 142 (art. p. 129-148).

⁴⁵ Augustin, *Sermo 57,1*, «P.L.», 38, 386.

lui Dumnezeu s-a dobândit mai întâi prin prooroci apoi desăvârșit prin Iisus Hristos. El ne-a învățat despre Cel în care trebuie să credem și tot El „a învățat pe ucenicii și apropiații Săi” cum trebuie să ne rugăm. Starea Sa, de Fiul lui Dumnezeu, vrea s-o împartă „fără lipsire” tuturor celor care-L vor numi pe Dumnezeu *Tatăl nostru*. *Competenților* li s-a împărtășit prin starea catehumenatului o apropiere oarecare de Dumnezeu ca *Tată*. „Ati început deja să-L aveți pe Dumnezeu ca Tată. Însă nu-L veți avea în mod deplin decât după nașterea voastră duhovnicească când, duși în sânul Bisericii, prin fântâna baptilmală, veți fi înfiati și renăscuți prin har”.⁴⁶ Asadar, distincția lui Augustin este netă: Dumnezeu este *deplin Tată* pentru cei pe care sânul Bisericii îi naste tainic în apele botezului. Din acest moment pe lângă părintii pământesti „care ne-au născut spre osteneli și spre moarte, am găsit un alt Tată și o altă Mamă, Dumnezeu și Biserica. Ei ne dăruiesc viața vesnică. Să ne gândim, dragii mei, ai cui fii începem să fim și să trăim cum se cuvine a trăi când ai un astfel de Tată. Aveți în vedere că însuși Creatorul nostru a binevoit să devină și *Tatăl nostru*”.⁴⁷

O astfel de înfiere se dăruiește tuturor celor ce coboară în „fântâna baptilmală”. Apele ei creează nu numai un raport nou cu Dumnezeu dar și un tot atât de nou raport între membrii Bisericii. „Zicem cu totii: «*Tatăl nostru*». Câtă bunătate! Aceste cuvinte sunt rostite atât de împărat cât și de cerșetor, și de slugă și de stăpân. Toti zic: «*Tatăl nostru* care esti în ceruri». Ei stiu deci că sunt frați de vreme ce au acelasi Părinte. ^ai de ce i-ar displace unui stăpân să aibă ca frate pe sluga sa devreme ce Hristos, Domnul nostru, binevoieste să numească, de asemenea, pe slugă, frate al său”.⁴⁸

Dialectica lui Augustin este impecabilă. Cu har retoric, constrânge ideile într-o logică ireproșabilă. Crestinismul aduce, prin urmare, o nouă rânduială socială, un nou raport între oameni: din ordinea religioasă, din înfierea în Hristos, decurge ordinea socială: egalitatea sau frățietatea deplină între împărat și rob, între stăpân și cerșetor.

⁴⁶ Augustin, *Sermo 56,1*, «P.L.», 38, 377.

⁴⁷ Augustin, *Sermo 57, 2*, «P.L.», 38, 387 și *Sermo 59, 2*, «P.L.», 38, 400.

⁴⁸ Augustin, *Sermo 58,2*, «P.L.», 38, 393.

Sfintească-se numele Tău

În toate cele patru Comentarii interpretarea este similară cu cea prezentată și în „*De Sermone Domini in monte*”. Numele lui Dumnezeu este sfânt prin sine la modul absolut, iar cererea noastră nu vizează un plus de sfințenie pentru Dumnezeu. „Dar dacă tu vrei să te gândești mai bine să ști că pentru tine te rogi. Ce ceri tu la urma urmei? Ca ceea ce este sfânt în mod esențial și vesnic, să fie sfințit și întru tine”. „Prin urmare pentru noi ne rugăm aici și nu pentru Dumnezeu”.⁴⁹

Vie Împărăția Ta

Ca și-n celelalte două comentarii, *Predica de pe munte și Epistola 130...*, și-n *Sermones 56-59*, Augustin urmează, aproape cu aceleași cuvinte și aceeași structură, o tâlcuire similară. Împărăția pe care o cere va veni indiferent de voința și rugăciunea noastră. „Ori vrem, ori nu vrem această Împărăție va veni cu siguranță”.⁵⁰ Însă cererea are un aspect eshatologic. „Este vorba aici de Împărăția lui Dumnezeu care va veni la sfârșitul lumii”. Dacă n-am înțelege-o așa ar fi o impietate ce-ar sugera că Dumnezeu nu este un Împărat vesnic ci unul căruia noi îi dorim să-și înceapă împărățirea. Însă „Împărăția Sa nu a avut început și nu va avea sfârșit. Să știm deci că pentru noi și nu pentru Dumnezeu ne rugăm. Noi nu spunem «Vie Împărăția Ta» ca și cum am dori să stăpânească El peste o Împărăție căci noi vom fi împărăția lui Dumnezeu dacă vom înainta totdeauna în dragostea sa prin credință. De asemenea totii credincioșii dobândiți prin Sângele Unicului Său Fiu vor alcătui această Împărăție”.⁵¹ „Cererea pe care o formulezi este deci pentru binele tău, căci pentru tine te rogi! Ceea ce ceri tu în rugăciune este harul unei vieti bune, ca să intri într-o zi în Împărăția lui Dumnezeu pregătită pentru totii sfinți”.⁵²

Împărăția solicită priveghere. Apostolul iubit scria că a sosit ceasul din urmă și se cuvine, prin urmare, veghea duhovnicească. „Să fii precum un om care priveghează, care se culcă și care se scoală pentru a împărăți.

⁴⁹ Augustin, *Sermo 56*, 5, «P.L.», 38, 379 și *Sermo 57,4*, «P.L.», 38, 387.

⁵⁰ Augustin, *Sermo 57*, 5, «P.L.», 38, 388.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Augustin, *Sermo 56*, 6, «P.L.», 38, 379.

Să priveghem acum, căci dacă vom adormi prin moarte, la sfârșit vom învia pentru a împărăti vesnic”.⁵³

Facă-se voia Ta precum în cer și pe pământ

În toate cele patru cuvântări Augustin urmează aceeași structură și același comentariu. Lucrarea lui Dumnezeu față de creație se împlineste cu sau fără aportul nostru. „Rugăciunea ta este necesară pentru ca Dumnezeu să facă voia Sa? Aminteste-ti de ceea ce tu tocmai ai rostit în Simbol: «Cred în Dumnezeu, Tatăl atotputernicul». Dacă El este atotputernic, la ce bun să te mai rogi ca voia Sa să fie făcută?”.⁵⁴ Desigur, răspunde Augustin, e vorba de o rugăciune pentru noi: „Să se facă întru mine voia Ta, să nu mă împotrivesc voii Tale.”

Observăm aici, ca de altfel în toate scrierile sale, accentul pe care Augustin îl pune pe lucrarea harului: „El Însuși face în tine tot ceea ce se face prin tine. Niciodată nu se face nimic prin tine pe care El Însuși să nu-l facă în tine. Câteodată El săvârșeste (operează) în tine fără de tine, însă niciodată nu se face nimic de către tine dacă El Însuși nu lucrează (operează) în tine”.⁵⁵ În mod limpede, în astfel de afirmații, se conturează fermitatea unei poziții de intransigentă față de viitoarele dispute pelagiene. Pe aceeași linie trebuie înțelese tâlcuirile și la celelalte cereri: sfintirea numelui, venirea Împărăției, facerea voii Sale – care, după Augustin, se împlinesc indiferent de implicarea sau nu a omului.

Comentând „facă-se voia Ta...” Augustin propune aceeași schemă interpretativă în toate cele patru *Sermones*. Astfel, prin „cer și pământ” putem înțelege:

- *cerul*, adică îngerii, care împlinesc firesc voia lui Dumnezeu; *pământul*, adică oamenii. „Îngerii te slujesc în cer, fă ca și noi să nu te supărăm pe pământ. Să împlinim voia Ta precum ei o împlinesc”.⁵⁶

- *cerul*, adică oamenii duhovnicești, precum patriarhii, proorocii, apostolii; *pământul*, adică oamenii care încă nu au devenit duhovnicești.⁵⁷

⁵³ Augustin, *Sermo 57, 5*, «P.L.», 38, 388.

⁵⁴ Augustin, *Sermo 56, 7*, «P.L.», 38, 379-380.

⁵⁵ *Ibidem*, col. 380.

⁵⁶ Augustin, *Sermo 58, 4*, «P.L.», 38, 394.

⁵⁷ Augustin, *Sermo 57,6*, «P.L.», 38, 388.

• *cerul*, adică spiritul; *pământul*, adică trupul. „Când tu spui împreună cu apostolul că prin spirit eu sunt supus legii lui Dumnezeu, iar prin trup legii păcatului, voia lui Dumnezeu se face în cer însă încă nu si pe pământ. Atunci când trupul se va pune în acord cu sufletul, atunci când moartea va fi înghită de biruintă, atunci când nici o dorință trupească nu va lupta împotriva duhului, atunci când va înceta orice discordie și orice luptă lăuntrică pe pământ, atunci când se va sfârși starea descrisă prin cuvintele: „carnea (trupul) luptă împotriva duhului și duhul împotriva cărnii” amândouă fiind într-o acută opoziție, astfel încât să nu puteți face ceea ce voiti—atunci când starea aceasta (de opoziție) va înceta, iar concupiscenta (plăcerea ca poftă iratională) va ceda locul iubirii și trupul nu va mai face nimic care să se împotrivescă duhului, nimic care să trebuiască să fie îmblânzit, înfrânat sau distrus, iar omul întreg se va îndrepta armonios către dreptate (sfîntenie), atunci voia lui Dumnezeu se va face în cer și pe pământ”⁵⁸

• *cerul*, adică Biserica; *pământul*, adică dusmanii Bisericii. „Să ne imaginăm Biserica cer, pentru că ea îl ține pe Dumnezeu, și să vedem în notiunea de „pământ” pe necredincioși despre care zicem: „tu esti pământ și te vei întoarce în pământ”. Prin urmare, atunci când ne rugăm pentru dusmani, pentru dusmanii Bisericii, pentru dusmanii numelui de creștin, noi cerem lui Dumnezeu ca „voia Sa să se facă pe pământ precum în cer”, în cei care-L blasfemiază precum în cei care-L laudă, astfel încât totuși să devină cer”⁵⁹

Până aici, spune Augustin, au fost cereri a căror obiect este viața veșnică. Cele ce urmează vizează cererea celor vremelnice.

Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi

^ai-n interpretarea acestei cereri, în toate cele patru *Sermones*, Fericitul Augustin prezintă un comentariu asemănător cu cele anterioare. Respectiv „pâinea” are un întreg sens: cel material, cel euharistic și cel spiritual, al cuvântului. „Fie că am cere Tatălui subsistența trebuitoare trupului nostru – pâinea semnificând necesarul

⁵⁸ Augustin, *Sermo 56*, 8, «P.L.», 38, 380.

⁵⁹ Idem, *Sermo 58*, 6, «P.L.», 38, 389.

pentru viata trupului – fie cã am întelege prin «pãinea cea de toate zilele» pe Cel pe care voi îl primiti la Altar /.../ (fie) Cuvântul lui Dumnezeu, care ne este vestit în fiecare zi...”⁶⁰

„Dã-ne nouã bunurile vesnice, dar dãruieste-ni-le si pe cele vremelnice. Ne-ai fãgãduit Împãrãtia, însã nu ne lipsi nici de cele trebuitoare pentru subsistentã. Ne vei dãrui lângã Tine o slavã vesnicã, iar acum dãruieste-ne pe pãmânt si hrana trupeascã”.⁶¹ Iatã, asadar, întâiul sens al pâinii: „dacã în aceste cuvinte: «pãinea noastrã cea de toate zilele dã-ne-o nouã astãzi», întelegem pe bunã dreptate tot ceea ce se referã la nevoile zilnice, de ce sã ne mirãm cã notiunea de pãine cuprinde în sine toate celelalte alimente necesare?”⁶² Pildã spre aceasta este istorisirea despre Iosif si fratii sãi. Zicând „acesti oameni vor mânca azi pãinea cu mine”, vrea sã spunã cã vor mânca toate cele ale mesei. Nu este o rusine a cere pãinea materialã de la Dumnezeu. Cãci El este Marele Bogat cãtre care se îndreaptã si ruga cersetorului si cea a bogatului. Abundenta de bunuri din casa bogatului este tot de la Dumnezeu si nu de la eforturile proprii. De aceea pãinea trebuie cerutã zilnic, atãta vreme cât suntem pe pãmânt. Însã „dupã viata aceasta vom mai cere oare pãinea cea de toate zilele? Atunci nu se va mai zice în fiecare zi, ci astãzi. Acum se zice în fiecare zi pentru cã zilele trec urmând una dupã alta. Vom mai zice oare dã-ne-o în fiecare zi, atunci când nu va mai fi decãt o singurã zi, ziua vesniciei?”⁶³ Asadar, pãinea materialã apartine vremelniciei si este darul lui Dumnezeu si pentru bogat si pentru sãrac si pentru cel ce laudã pe Dumnezeu si pentru cel ce-L blasfemiazã. „Aceastã pãine, iubirii mei frati, care saturã stomacul si reface zilnic puterile trupului este datã de Dumnezeu nu numai celor ce-I cântã laude dar si celor care-L blestemã. El face sã rãsarã soarele si peste cei buni si peste cei rãi si revarsã ploaia si peste cei drepti si peste cei pãcãtosi. Tu Îl binecuvintezi si El te hrãneste, tu-L blasfemiezi dar si pe tine te hrãneste. Însã dacã refuzi sã te întorci la El, te pedepseste”⁶⁴.

⁶⁰ Idem, *Sermo* 59, 6, «P.L.», 38, 401.

⁶¹ Augustin, *Sermo* 57, 7, «P.L.», 38, 489.

⁶² Augustin, *Sermo* 56, 9, «P.L.», 38, 381.

⁶³ Augustin, *Sermo* 57, 7, «P.L.», 38, 389.

⁶⁴ Idem, *Sermo* 56, 9, «P.L.», 38, 381.

Dacă așa stau lucrurile cu pâinea materială care este dăruită deopotrivă tuturor oamenilor fără deosebire în vederea menținerii vieții trupesti, mai există, spune Augustin, o *pâine* care este rezervată doar celor ce au primit înfierea. „Nu trebuie să confundăm ceea ce ne hrănește orgoliul (pâinea materială când este abundentă poate deveni sursă de orgoliu n.n.) cu ceea ce ne hrănește viața. În vreme ce pâinea materială este acordată deopotrivă celor buni și celor răi, există o pâine de toate zilele rezervată doar celor înfiati”.⁶⁵ Această pâine spirituală are mai multe accepțiuni: Sfânta Împărtășanie, Cuvântul lui Dumnezeu, lecturile duhovnicești și imnurile. „Această cerere «pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi» se aplică în mod deplin Euharistiei Tale Mântuitorule, această hrană de fiecare zi. Credincioșii știu, asadar, că, în această viață, le este mântuitor și absolut necesar să se împărtășească zilnic cu această hrană”.⁶⁶ „Ea (Euharistia) este pâinea noastră cea de toate zilele. Însă primind această pâine, noi nu încetăm a ne hrăni și trupul nostru, însă, ne săturăm în mod fundamental sufletul. Virtutea proprie a acestei hrane dumnezeiești este forța unirii. Ea ne uneste cu Trupul Mântuitorului făcându-ne mădulare ale Sale, astfel încât devenim ceea ce am primit. Euharistia va fi, asadar, adevărata noastră pâine de toate zilele”.⁶⁷

Pâinea cea de toate zilele o găsim de asemenea „în lecturile pe le auziți în fiecare zi în Biserică, apoi în imnurile care se cântă”. De toate acestea avem trebuință în peregrinajul vieții prezente. Când vom ajunge dincolo și vom fi asemenea îngerilor ele vor înceta. „Au nevoie îngerii de cărți, de tâlcuitori sau de lecturi? Nicidecum! Pentru că lectura lor stă în a privi, iar ei văd pe Însuși Adevărul. Ei se adapă din acest izvor profund din care noi primim doar câteva picături”.⁶⁸

Observăm, din tâlcuirea acestei cereri, o evoluție în gândirea lui Augustin față de comentariul *De sermone Domini in monte*.⁶⁹ I acolo, autorul nostru, urma aceeași structură și aceleași idei, dar aici accentele către Euharistie sunt mult mai pronunțate în prezentarea sensurilor

⁶⁵ Idem, *Sermo 56, 10*, «P.L.», 38, 381.

⁶⁶ Idem, *Sermo 58, 5*, «P.L.», 38, 395.

⁶⁷ Idem, *Sermo 57, 7*, «P.L.», 38, 389.

⁶⁸ *Ibidem*, «P.L.», 38, 390.

spirituale ale *pâinii*. Acolo centru de greutate cădea pe cuvântul biblic ca principala hrană spirituală, în timp ce în *Sermones* sensul euharistic este mai subliniat.⁶⁹

“i ne iartă nouă greselile noastre precum si noi iertăm gresitilor nostri

În nici o altă tâlcuire la cererile din *Rugăciunea domnească* decât în „si ne iartă nouă...”, nu apare mai pregnant măiestria oratorică dar si sensibilitatea si profunzimea sufletească a Fericitului Augustin. Tâlcuirea asupra sensurilor „iertării”, dă prilejul autorului nostru să dezvolte, sub titlul a mai multor predici, un comentariu neîntrecut!

Astfel în *Sermo 56* avem de fapt trei cuvântări: una ce vizează attentionarea celor ce vor primi botezul asupra datoriei de-a ierta neconditionat si din inimă greselile si ofensele venite din partea semenilor, apoi, ce-a de-a doua, o meditatie asupra „păcatelor zilnice”, iar ce-a de-a treia un vibrant îndemn la „iubirea vrăjmasilor”. *Sermo 58* mai dezvoltă, pe larg, problema mîniei si a urii în raport cu iertarea, în vreme ce *Sermones 57 si 59* sunt mult mai rezumative si cu acelasi continut de idei.

Structura comentariului în toate cele patru *Sermones* este următoarea: „competentes” sunt în pragul Botezului. Păcatele si iertarea se pot aborda de pe două pozitii. Respectiv cele dinainte de Botez, care, indiferent de gravitatea lor primesc o unică si întregă iertare, si păcatele de după încrestinare a căror iertare este exprimată într-un mod conditionat „si ne iartă precum iertăm”. Nimeni nu este fără de păcat. Mari sau mici greselile se adună si după Botez. Ele solicită rostirea *Rugăciunii domnesti* însă numai în conditiile în care în contextul vietii dezlegăm prin iertare toate ofensele si neajunsurile pe care semenii ni le pricinuiesc.

În *Sermo 58*, pe care o parte a criticii patristice o datează între 412-416⁷⁰, Augustin attentionează asupra practicii unora, de a scoate din *Tatăl nostru* „fie întreaga cerere «si ne iartă nouă greselile noastre precum si noi iertăm gresitilor nostri», fie doar partea «precum si noi iertăm...»”.

⁶⁹ W.Dürig, *Die Exegese der virten Vaterunserbitte bei Augustinus*, Liturgisches Jahrbuch, nr. 22/1972, p. 60u; F. Schnitzler, *Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus*, Freiburg, 1968, pp. 160-161.

⁷⁰ Vezi notele 24,25,26 si 40.

Problema va fi pusă asemănător de Augustin în disputa pelagiană. Astfel în septembrie 416, episcopii reuniti în cel de al doilea sinod de la Mileve, printre care un rol important l-a avut Augustin, scriau Papei Inocentiu I, pentru a denunța pelagianismul.: „o nouă erezie și deosebit de periculoasă încearcă să se ridice (constituie), cea a dusmanilor față de harul lui Hristos, care se străduiește prin discutii nepioase să modifice (înlocuiască) până și *Rugăciunea domnească*. Față de ceea ce Domnul ne-a învățat a zice: «și ne iartă nouă greselile noastre, precum și noi iertăm gresitilor nostri», acești oameni spun că omul, cunoscând poruncile lui Dumnezeu, se poate desăvârși (poate ajunge la sfințenie) în această viață, doar prin liberul arbitru al voinței sale fără a mai avea nevoie de harul Mântuitorului, astfel că nu mai e de trebuință să zică: «iartă-ne nouă greselile noastre»”.⁷¹

Doi ani mai târziu *Conciliul al XVI-lea* de la Cartagina din 418, unde, de asemenea Augustin a avut o participare activă, va promulga două canoane⁷² pe aceeași temă: „Oricine spune că sfinții nu rostesc pentru ei însisi cuvintele din *Tatăl nostru* «și ne iartă nouă greselile noastre» pentru că ei n-ar avea nevoie să zică această cerere pentru ei însisi, ci pentru păcătoșii din popor, și în acest înțeles cineva ar zice «și ne iartă nouă greselile noastre», lăsând să se înțeleagă că dreptul se roagă mai mult pentru altul decât pentru sine, acela să fie anatema!” „Cei care spun că sfinții rostesc cuvintele din *Tatăl nostru* «și ne iartă nouă greselile noastre» doar dintr-un sentiment al smereniei și nu dintr-un realism autentic, să fie anatema!”

Comparând textele celor două sinoade cu cel din *Sermo 58*: „Pentru a spune cu folos (cu rod) «și ne iartă nouă greselile», trebuie să fie împlinite cu adevărat «precum și noi iertăm gresitilor nostri»; nepronunțând aceste din urmă cuvinte sau spunându-le în chip mincinos facem zadarnică rostirea celor dintâi”,⁷³ semnalăm că la data rostirii *Cuvântării 58* practica pelagiană nu era încă o amenințare. Căci dacă ar fi fost, atunci accentul

⁷¹ «P.L.», 33, 763.

⁷² Aceste canoane sunt considerate ca al optulea și al nouălea ale *Sinodului de la Milève din 416*, însă E. Amann (în art «*Milève (Conciles de)*» din «*Dictionnaire de Théologie Catholique*», tom., 10, II ème partie, col., 1752-1758, ed. Letouzey et Ané, Paris, 1929), le consideră ca fiind canoanele *Sinodului al XVI-lea de la Cartagina* din 1 mai 418.

⁷³ Augustin, *Sermo 58 7*, «P.L.», 38, 396.

lui Augustin n-ar fi căzut doar pe „precum si noi iertăm”, ci pe întâia parte «si ne iartă nouă...». Credem, asadar, că anul 410 semnalat de K.B. Schnurr⁷⁴ este mai aproape de adevăr decât concluziile lui Kunzelmann si a celorlalti amintiti.

În toate cele patru Cuvântări, Augustin accentuează nevoia iertării din inimă a celor ce ne-au gresit. Iertarea este cu atât mai stringentă pentru „competentes”: „În mod deosebit vouă celor ce vă apropiați de Sfântul Botez, vă spun: Iertati din adâncul inimii tot ceea ce aveti împotriva semenului; însă să iertati chiar până acolo unde pătrunde ochiul lui Dumnezeu. Se întâmplă câteodată că iertăm doar cu buzele, pentru ochii oamenilor si nu iertăm din inimă pentru că nu ne temem de privirea (ochiul) lui Dumnezeu. Voi să iertati în întregime. Orice resentiment pe care l-ati păstrat (în inimă) până azi, cel puțin azi să-l iertati de tot”.⁷⁵

Grija trebuie să se îndrepte spre cauza supărărilor care duc la neiertare—respectiv la mânie: „păziti-vă de socotinta că mânia n-ar însemna nimic /.../ Ce-i mânia? Dorinta de răzbunare! Cum!? Un om vrea să se răzbune în vreme ce Hristos n-a fost încă răzbunat, iar martirii nu sunt nici ei răzbunati! Dacă răbdarea dumnezeiască încă mai asteaptă convertirea dusmanilor lui Hristos si ai martirilor, cine suntem noi, să căutăm răzbunarea? Oare ce-ar mai rămâne din noi dacă Dumnezeu ar căuta să se răzbune la rândul Său? /.../ Ce este mânia? Dorinta de răzbunare! Ce este ura? O mânie învederată (înrdăcinată, înrăită)! Când mânia este înrdăcinată ea poartă numele de ură... Ceea ce la început nu era decât mânie a îmbătrânit. Mânia este un fir de iarbă, ura un copac mare. Uneori dojenim pe un om care este doar tulburat în vreme ce în inima noastră noi păstrăm ura. Este ceea ce Hristos zicea: «Tu vezi paiul în ochiul fratelui tău si bârna din ochiul tău n-o vezi!» Cum a crescut firul de iarbă de a devenit bârnă? Pentru că nu s-a smuls imediat. De atâtea ori tu ai lăsat ca soarele să răsară si să apună peste mânia ta! Astfel tu l-ai înrdăcinat! Tu ai căutat justificări urâte si cu ele ai udat firul de iarbă si udându-l l-ai hrănit si hrănindu-l l-ai făcut bârnă.”⁷⁶

⁷⁴ K.B. Schnurr, *op. cit.*, p. 121.

⁷⁵ Augustin, *Sermo 58*, 7, «P.L.», 38, 396.

⁷⁶ *Ibidem*, 58, 8, «P.L.», 38, 397.

Sermo 56: Păcatele zilnice

Asa cum am arătat mai sus, în *Sermo 56*, pe lângă îndemnurile spre iertare adresate „competenților”, Fericitul Augustin mai rosteste două predici asupra „păcatelor zilnice” și asupra „iubirii vrășmasilor”. Ele constituie perle ale omileticii creștine.

În prima predică, intenția autorului este de a sublinia păcătoșenia tuturor, chiar și a celor care socotesc că nu se fac vinovați de păcate grele, și apoi de a atenționa asupra gravității păcatelor obișnuite, mici sau zilnice.

Creștinii, zice Augustin, trebuie să se abțină de la idolatrie, de la magie, erezii și schisme, de la adulter, omucideri, false mărturii și altele asemenea acestora. ⁷⁷Într-adevăr cei mai mulți nu comit astfel de păcate. Lor li s-ar putea părea că-n acest fel, pentru greselile zilnice, neînsemnate, n-ar trebui să se îngrijească. „Să presupunem, scrie Augustin, că mâna nu săvârșeste nici un rău, că piciorul nu-si dă concursul la nici o faptă condamnabilă, că ochiul nu se complăce la nici un spectacol obscen, că urechea nu primește nici un cuvânt rusinos, și că limba, în sfârșit, se opreste de la orice cuvânt nepotrivit! Însă, gândurile cine le poate tine oare în frâu? O, fratilor, de obicei, chiar în plină rugăciune, vin deodată gânduri străine, făcându-ne să uităm pe Cel în fata căruia stăm, pe Cel înaintea Căruia îngenunchem! Această multime de mici greseli, cu puterea de a se îngrămădi asupra noastră, nu ne vor copleși, oare? Ce importantă are dacă vom fi copleșiți sub greutatea plumbului ori sub cea a nisipului! Ce importantă are dacă vom fi copleșiți de o masă compactă a plumbului sau de abundența micilor grăunte ce alcătuiesc nisipul din moment ce și acestea, de asemenea, te strivesc! Greselile mele sunt mici spui tu! Oare nu vezi că infinitatea picăturilor mici umplu fluviile și le fac să nimicească locuitorii pământului? Putin contează că greselile sunt mici, dacă ele sunt numeroase!”⁷⁷

Sermo 56: Să ne iubim vrășmasii

Fiecare om, zice Augustin, are, pe acest pământ vrășmasi. Ei constituie o categorie aparte în rândul celor ce trebuie iertați. Porunca

⁷⁷ Augustin, *Sermo 56, 12-13*, «P.L.», 38, 382-383.

Domnului solicită mai mult decât iertarea, iubirea! Desigur că nu este ușor să ierti și să iubești pe cei ce te vrăjmășesc, însă nimeni nu câștigă absolut nimic prin ură. Dimpotrivă, neiertarea atrage după sine călcarea poruncii dumnezeiești și osândirea noastră din partea lui Dumnezeu și stergerea din cartea vieții. Dusmanii sunt și ei de două feluri, consideră Augustin: unii care se întorc și cer iertare, și alții care n-o fac. Cei dintâi nu numai că trebuie iertați, ci primiți cu iubire. Pentru ceilalți trebuie rugăciune până când vom primi puterea iertării de la Dumnezeu. Apoi, dusmanii pot veni din rândul fraților creștini sau dinafara Bisericii. Toti trebuie tratați în același fel: cu rugăciune, iertare și apoi iubire.

Întă câteva texte din analiza ce ne-o îmbie Fericitul Augustin. Orice vrăjmas este un om asemenea nouă, însă căzut în plasa răutății: „Dacă el îți este vrăjmas aceasta nu vine de la firea sa umană, ci de la păcat. Ți este oare dusman prin aceea că are trup și suflet? Dar el este ceea ce ești și tu! Tu ai un suflet, el de asemenea, tu ai un trup, el de asemenea! Este din aceeași fire ca și tine, este plămădit din același pământ și aveți amândoi viața de la Acelasi Dumnezeu. Vezi, asadar, în el, pe fratele tău!”⁷⁸

Să ne rugăm împotriva răutății dusmanului și nu în contra lui: „Roagă-te împotriva răutății vrășmasului tău. Ca aceasta să piară, iar el să trăiască! Dacă-ti moare dusmanul tu vei avea cu un vrășmas mai puțin, însă, nu vei avea cu un prieten în plus. Însă dacă va pieri răutatea din vrășmasul tău, tu vei pierde un dusman, însă vei câștiga un prieten”.⁷⁹

Rugăciunea pentru vrășmasi și iertarea lor tine de sufletele nobile și duhovnicești. Cei ce se împărtășesc cu Sfintele Taine și nu se silesc la iertare și iubire vor fi aspru judecați: „Putem să socotim printre ele (sufletele nobile, duhovnicești) pe totii cei ce se apropie de Altar și primesc trupul și sângele lui Hristos? Au ei această dispoziție?”⁸⁰ și totuși, totii spun această rugăciune: «și ne iartă nouă greselile noastre precum și noi iertăm greselile noastre». Dumnezeu le-ar putea răspunde: pentru ce-Mi cereti să împlinesc ceea ce am făgăduit de vreme ce voi refuzați să faceți ceea ce Eu am poruncit? Ce am făgăduit? Să vă iert păcatele! Ce am poruncit?

⁷⁸ *Ibidem*, 56, 14, «P.L.», 38, 384.

⁷⁹ *Ibidem*.

Să iertati si voi, de asemenea, greselile gresitilor vostri! Cum veti împlini aceasta dacă voi nu vă iubiti vrăsmasii?⁸⁰

Dacă nu putem să iubim pe vrăsmasii care ne pricinuiesc rele, totusi suntem obligati la iertare. Iar fată de cei care-si cer iertare pentru răutățile comise împotriva noastră suntem datori cu iubirea. „Dacă tu nu poti să iubești pe cel care te insultă, iubeste măcar pe cel care te roagă. Iubeste pe omul care zice: frate, eu am gresit, iartă-mă! Dacă, si-n acest caz, tu nu vei ierta, eu îsi spun: nu numai că îndeapărtezi din inima ta *Rugăciunea Domnului*, ci tu însuti vei fi sters din cartea vietii!.../ Cineva îți cere iertare: iartă, iartă din străfunduri! Dacă refuzi, nu pe el ci pe tine te păgubesti. Slugă fiind tu însuti, refuzi să ierti pe cel asemenea tie. Dacă el va merge către Stăpânul amândurora si va spune: Stăpâne, am cerut tovarăsului meu să-mi ierte datoriile si a refuzat! Iartă-mi-le Tu! Nu va avea oare Stăpânul dreptul să ierte datoriile slugii Sale? ^ai el va pleca de la Stăpânul său cu certitudinea iertării, iar tu vei rămâne cu constiinta obligatiilor tale! Cum? Prin aceea că va veni vremea rugăciunii, vremea când tu vei cere: «si ne iartă nouă greselile noastre precum si noi iertăm gresitilor nostri». ^ai Domnul îți va răspunde: «Slugă rea îți iertasem toată datoria pentru că m-ai rugat. Nu trebuia oare, la rândul tău, să ai milă de tovarăsul tău, precum Eu am avut milă de tine?» (Matei 18,32-32). Acestea sunt cuvintele Evangheliei! Ele nu sunt ale mele.»⁸¹

“i nu ne duce pe noi în ispită

Tâlcuirea acestei cereri este strâns legată de cea anterioară. De aceea în comentariul ei, ca si-n cel al următoarei cereri „ci ne izbăveste de cel rău”, Augustin face dese reveniri la problema iertării si a renunțării la răzbunare. *Sermo 57* comprimă cele două cereri „si nu ne duce...”, „ci ne izbăveste...” într-una singură, autorul nemaipunând accent pe simbolismul numerelor ca si-n *De Sermone Domini in monte*. Comentariul este larg, iar ideile sunt subordonate temei iertării. *Sermo 58* prezintă problema ispitei similar cu celelalte tâlcuiri ale lui Augustin, insistând asupra privigherii în fata ispitei. În *Sermo 59* Augustin spune că : „si nu ne duce

⁸⁰ *Ibidem*, 56, 15, «P.L.», 38, 384.

⁸¹ *Ibidem* 56, 17, «P.L.», 38, 385.

pe noi în ispită” însemnează și nu ne lăsa să intrăm în mrejele ei, în capcanele și piedicile ei, să nu consimțim la tentatiile ei. „Cel ce consimte ispititorului intră în ispită. În sfârșit, în această viață ne este de folos a fi ispititi, însă nu este bine să consimțim (să ne lăsăm cuprinși) cu ispita...”⁸². Întrucât *Sermones 56 și 59* nu pun în discuție ideile noi, vom prezenta doar celelalte două comentarii.

Sermo 58: “i nu ne duce pe noi în ispită

Augustin face apel la textul din Iacob 1, 13-15 pentru a arăta că Dumnezeu nu ispitește pe nimeni, ci fiecare, atunci când e ispitit, este purtat de propriile lui poftă.

„Asadar nu te lăsa antrenat de poftă (senzualitate). Păzește-te de-a consimți cu ea. Ea nu se poate concepe decât cu ajutorul tău. A consimți cu pofta înseamnă a te uni cu ea în interiorul tău. Chiar dacă ea te îmbie refuz-o și nu-i urma. Căci ea este condamnată, atâta vreme și josnică pentru că te desparte de Dumnezeu. Pentru ca să nu ajungi să plângi din pricina urmărilor ei nu-i da sărutul (girul) consimțământului. Repet, ea nu se poate zămisli dacă tu nu consimți și n-o primești. ^ai «pofta zămislind naste păcatul». Nu te înfricoșezi de aceasta? «Păcatul odată născut aduce moartea». Teme-te cel puțin de moarte. Dacă nu te temi de păcat să te temi de urmările lui. Păcatul este dulce, însă moartea amară”⁸³ Amăreala morții stă în aceea că plăcerea din păcat se stinge iar despărtirea de Dumnezeu, păcatul, merge și dincolo de lumea aceasta. „Tu păcătuiești pentru bogăție, va trebui, însă să o lași aici! Ori pentru o moșie – încă și pe aceasta o vei lăsa! Ori pentru o femeie – de asemenea! Astfel tot ceea ce poftesti și pentru care păcătuiești, tu le vei lăsa aici atunci când moartea îți va închide ochii și vei duce cu tine acele păcate pe care le-ai săvârșit”⁸⁴.

Nu sunt de neglijat nici micile neatentii și greseli. Asemenea apei care pătrunde prin cea mai mică fisură și umple și apoi scufundă corabia, și păcatele mici covârșesc și strivesc pe cel neatent la ele. Nu este însă

⁸² Idem, *Sermo 59*, 8, «P.L.», 38, 402.

⁸³ Idem, *Sermo 58,9*, «P.L.», 38, 398.

⁸⁴ *Ibidem*.

de ajuns doar să ne curățim sufletul de păcatele fie mari, fie mici. Sunt de trebuință faptele bune: hrănirea celui flămând, adăpostirea celui străin, îmbrăcarea celui gol. „Fă tot ceea ce poti si cu toate mijloacele de care poti să dispui. Fă binele cu bucurie si înaltă rugăciunea ta cu încredere. Ea se va înalta pe două aripi, pe cele două feluri ale milosteniei. Care sunt acestea? «Iertati si vi se va ierta»; «dati si vi se va da». Întâia milostenie se săvârșeste în inimă, atunci când iertăm fratelui greselile, iar cealaltă se împlineste cu fapta atunci când dăm pâine săracului. Fă-le pe amândouă, ca rugăciunii să nu-i lipsească nici o aripă.”⁸⁵

Sermo 57: Nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de rău

Ispita este inerentă vietii pământești, zice Augustin citându-l pe Iov 7, 1. Înțelesul ei este de *încercare*, ca noi să ajungem „să stim dacă-L iubim pe Dumnezeu”. Judecățile, pe cât de profunde pe atât de tainice, ale lui Dumnezeu, fac uneori, ca anumiti păcătoși să fie părăsiti de către El. Această „părăsire” înseamnă tot ispită, caz în care bietul om este o victimă usoară a răului, iar putinul lui bine este spulberat. „Asadar, Dumnezeu nu trimite nimănui o încercare care să-l însele si să-l seducă. Însă în judecățile Sale, pe cât de adânci pe atât de tainice, sunt unii oameni pe care El îi părăsește. Iar atunci când sunt părăsiti, ispititorul stie ce are de făcut cu ei, astfel încât, în nenorocitul abandonat, el nu găsește un luptător care să i se împotrivescă”.⁸⁶

Desi *Tatăl nostru*, atât în formularea sa cât si în continutul său, „nu îndreptătește în nici un fel o astfel de interpretare – abandonul omului de către Dumnezeu (n.n.) – Părintii latini⁸⁷ si mai ales Augustin, au interpretat adesea în acest sens cererea «si nu ne duce pe noi ...»”⁸⁸

^ai nu numai în această problemă Augustin este destul de izolat de contextul Părintilor, fie răsăriteni, fie apuseni, ci si-n problema

⁸⁵ *Ibidem*, 58, 10, «P.L.», 38, 398.

⁸⁶ *Idem*, *Sermo 57*, 9, «P.L.» 38, 390.

⁸⁷ Spre exemplu: Hilaire de Poitiers, *Commentaire du Psaume 118*, lettre alph, nr 15, «P.L.», 9, 510; Augustin, *De Sermonibus Domini in monte*, IX, 30, «P.L.», 34, 1282; Augustin, *Epistola 130...*, 11,21, «P.L.», 33, 502; Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 4,4, «P.L.», 44, 153; Augustin, *Epistola 157 ad Hilarium* 2,5, «P.L.» 33, 675; Petru Hrisologul, *Sermons 67,68,70,71*, «P.L.» 52, 393,396,400,403.

⁸⁸ J. Carmignac, *op. cit.*, pp. 251-255.

concupiscentei.⁸⁹ Aici el este suficient de confuz. Pe de o parte, afirmă, repetat, că botezul renaste și curăță pe om de tot păcatul („veti fi botezați și toate păcatele voastre vor fi atunci curățite, sterse *nemairămânând absolut nici unul*. Tot răul pe care l-ati putut face fie prin fapte, fie în cuvinte, prin dorinte și prin gânduri va fi sters *în totalitate*”⁸⁹) și, pe de altă parte, restaurarea din botez nu înlătură *înclinarea* spre poftă. Ca atare ispita va găsi întotdeauna un „cârlig” în interiorul omului de care să se agate. „Fiecare, spune Sfântul Apostol Iacob, «este ispitit de către pofta sa care-l antrenează și-l seduce; apoi pofta fiind zămislită naste păcatul, iar păcatul odată săvârșit naste moartea» (Iac. 1, 14-15). La ce se reduce această învățătură? La lupta împotriva poftelor nemăsurate. *Căci dacă toate păcatele sunt sterse prin botez, poftele rămân*. Crestini renășcuti, nu renunțați la luptă. *Căci războiul continuă în voi*. Nu te teme de vrășmasul din afară. Biruitor asuprați, tu vei fi învingătorul lumii. Ce ti-ar putea face cel ce te ispiteste din afară, fie demonul, fie complicele său? Pentru a te seduce ti se îmbie un câștig neobisnuit! Dacă această propunere nu găsește în tine complicitatea setei de câștig, nu poate asupra ta nimic. Însă, dacă lăcomia *domnește în inima ta*, vederea câștigului va aprinde dorintele tale. Aici astfel te vei prinde în plasa unei momeli vinovate. Dacă, dimpotrivă, tu nu esti stăpânit de lăcomie în zadar ti se întinde capcana”⁹⁰.

Sermo 57: Ci ne izbăveste de rău

Întrucât în *Cuvântările* 56, 58, 59, interpretarea cererii „ci ne izbăveste...” este foarte redusă, vom prezenta-o pe cea din *Sermo 57*. Aici, Augustin o legă de „și ne iartă...” și de „și nu ne duce pe noi în ispită”.

Se completează reciproc, spune Augustin, pentru că neducându-ne în ispită suntem sloboziți de rău și invers, slobozindu-ne de rău, nu suntem în ispită. Iar ispita fundamentală care, copleșindu-ne, ne aduce tot rău este „neiertarea” pe care o vizează cererea „și ne iartă...”. „Marea ispită,

⁸⁹ Augustin, *Sermo 57*, 8, «P.L.», 38, 390: „ecce baptizabimini, omnia ibi vestra peccata delebuntur: nullum omnino ibi remanebit. Si quid mali aliquando gessistis, fecistis, dixistis, concupistis, cogitastis, totum delebitur”.

⁹⁰ *Ibidem*, 57, 9, «P.L.», 38, 390-391.

frati preaiubiti, marea ispită a acestei vieti este cea care vizează însusi mijlocul pe care Dumnezeu ni l-a dăruit pentru a obtine iertarea greselilor în care suntem căzuti. Da, ispita de temut aceasta este, întrucât ne lipseste de singurul remediu care ar putea să vindece rănilor tuturor căderilor... Care este, deci, această înfricosătoare funestă si de temut ispită, împotriva căreia trebuie să ne împotrivim din toate puterile si cu toată îndrăzneala? Care este ea? Este cea care ne împinge să ne răzbunăm! Aprins de mânie esti pe punctul de răzbunare: iată ispita cea înfricosătoare! Căci, vai, aceasta pierde totul! Pierde remediu de a dobândi iertarea de toate celelalte nedreptăți. Te-ai lăsat cuprins de gânduri nesănătoase, de pasiuni vinovate si puteai să-ti vindeci aceste răni spunând: «si ne iartă nouă greselile noastre precum si noi iertăm gresitilor nostri». Însă lăsându-te împins la răzbunare, aceasta a zădărnicit valoarea acestui cuvânt: «precum si noi iertăm gresitilor nostri». ⁹¹ i pierzând dreptul exprimat în acest cuvânt, tu rămâi cu toate păcatele tale nefiind descărcat de nici unul.”⁹¹

Gresim în multe feluri: fie prin vorbărie, fie prin răs necuviincios, prin mâncare si băutură fără măsură, fie prin auz sau prin gânduri rusinoase. Însă tuturor acestor căderi Dumnezeu le-a rânduit un leac: „si ne iartă nouă...”. „Dacă tu nu poti să spui aceasta, esti pierdut!”

Apelul Fericitului Augustin la „iertare” depășeste toate subtilitățile artificiale ale retoricii si dezvăluie sufletul frământat al episcopului față de mântuirea credinciosilor: „Gânditi-vă fratii mei! Gânditi-vă copii mei! Gânditi-vă, copii ai lui Dumnezeu! Gânditi-vă la ceea ce v-am spus! Luptati din toate puterile împotriva inimii voastre atunci când vedeti mânia înfiripându-se în ea si implorati ajutorul lui Dumnezeu contra ei căci Dumnezeu te va face biruitor! Da, El te va face biruitor nu împotriva vrășmasului dinafară ci acelu dinăuntru sufletului tău. Roagă-te si El îți va veni negresit în ajutor! Căci Lui îi place nespus mai mult să ne vadă cerând acestea (ajutor împotriva mâniei) decât ploaia!”⁹²

⁹¹ *Ibidem*, 57, 11, «P.L.», 38, 391-392.

⁹² *Ibidem*, 57, 13, «P.L.», 38, 392.

Ioan-Octavian Rudeanu

Cadrul geografic si istoric al aparitiei Religiei geto-dace

Abstract

This study, in the beginning, refers to the geographical context of the existence of different geto-dacian tribes, after which it lines up the historical context of these, referring directly to the main historical moments. The explaining of the terminology used regarding the naming of these tribes, but also references to their religion, religion recognized in the entire ancient world are being presented afterwards. The connection with the wolf as totemic animal, ancestor of the tribe is not forgotten. In all these aspects, many confessions of the historians from the ancient times, appealing to historical sources in the process of grounding different statements are being revealed.

Istoria si civilizatia unui popor se desfasoară pe coordonatele spatio-temporale pornind de la Creatie si străbătând prezentul, se îndreaptă spre viitor. Studiind viata socială, politică, economică, gândirea si idealurile omenirii, istoria ne arată viata în toată complexitatea sa, cu aspectele sale bune sau rele, ne arată mai ales tendintele vietii umane – căutarea unei trăiri mai bine organizate care să-i satisfacă dorinta de fericire,

reîntoarcerea la Dumnezeu pe care l-a părăsit prin neascultarea poruncii. Milenii de istorie umană, din nefericire, au arătat că atunci când oamenii s-au îndepărtat de Divinitate, s-a ajuns la stări conflictuale, care au împins istoria umană spre lumea animală, spre primitivism și spre negarea valorilor umane.

În decursul evoluției sale, omenirea a fost preocupată de situația sa într-un prezent dat. „Oamenii sunt anume preocupați să înțeleagă înainte de toate prezentul, pe baza căruia aspiră să se proiecteze în viitor”¹. Pentru aceasta, caută să înțeleagă diferitele aspecte ale vieții umane – realitățile economice, aspectele sociale, idei și idealuri, explicații, înțelegeri și uneori, probleme neclare, inexplicabile. Și atunci când aspectele vieții concrete nu oferă soluții, omul caută să se apropie de lumea divină, de care s-a îndepărtat. De fapt, privind altfel lucrurile, istoria omenirii este și relația omului cu Divinitatea pe care o numim religie.

Ar fi interesant și necesar a scrie și rescrie istoria, în raportul, în relația om-Divinitate, relațiile umane în lumina învățaturii religioase. O astfel de istorie ar avea voința lui Dumnezeu în istorie – reîntoarcerea omului la Dumnezeu, la ascultarea liberă a poruncilor dumnezeiești, care asigură afirmarea deplină a ființei umane.

Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemanarea Sa, spune Sfânta Scriptură, făcându-l pe om stăpânul întregii naturi. Neascultarea l-a îndepărtat pe om de Dumnezeu. Dar Dumnezeu este iubire și fiind iubire, caută să-l facă pe om să se reîntoarcă la starea sa inițială.

De aceea Dumnezeu s-a revelat diferitelor popoare în mod diferit. Dumnezeu creștinilor este Dumnezeu popoarelor și nici nu poate fi altfel, fiind Iubire față de tot și față de toate. Nu i-a uitat nici pe strămoșii noștri.

Istoria umanității este cuprinsă între coordonatele spațiului și ale timpului. Învățăm în Sfânta noastră Biserică că Dumnezeu, la începuturile lumii – deci în timpuri îndepărtate l-a creat pe om – deci, l-a fixat într-un anumit timp. Și Sfânta Scriptură ne precizează că „Apoi Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden, spre răsărit și a pus acolo pe omul

¹ Mihail Diaconescu, *Istorie și valori*, Editura Min. de interne, București, 1974, pag. 11.

pe care-l zidise“ (Facere 2,8). Iată-l pe om asezat în spatiul grădinii Raiului, având acolo toate cele necesare existentei.

Istoricii și teologii n-au localizat cu exactitate locul Edenului, dar fiecare popor consideră că spatiul geografic pe care-l ocupă, unde l-a lasat Dumnezeu să locuiască, este cel mai frumos din lume. Pentru fiecare, pământul țării sale, este locul cel mai minunat. Românii consideră și ei că locurile noastre natale, ale mosilor și strămosilor nostri sunt cele mai minunate.

Încă din secolul al XIX-lea, când se constituiau științele istorice și geografice, istorici și geografi ca A.D. Xenopol, D. Onciu, N. Iorga, G. Vâlsan, S. Mehedinti și alții, remarcău poziția geografică deosebită a țării noastre. Ei vorbeau de un triunghi de ape format de Nistru – Tisa – Dunăre, în interiorul căruia se afla triunghiul Carpatilor, munti străbătuti de văi și trecători – adevărate părți de legătură între cetatea naturală a Ardealului și zona de deal și de câmpie din jurul acesteia. ³i tot ei remarcău proportionalitatea reliefului – o treime din spatiul românesc îl ocupă muntele, altă treime dealurile și podisurile și a treia parte este formată din câmpii și lunci. La această proportionalitate a reliefului se adaugă poziția geografică a României la distanțe egale de punctele cardinale extreme ale Europei, fiind o țară aproximativ central europeană. Clima temperat-continentală, completează caracterul echilibrat al zonei geografice în care Dumnezeu a îngădui asezarea populațiilor din care s-a format poporul român.

La această caracterizare geografică sumară, se adaugă o alta caracteristică a spațiului de locuit a strămosilor nostri – bogățiile solului și ale subsolului.

O legendă din părțile Țării Hategului spune că atunci când Dumnezeu și Sfântul Petru umblau pe pământ, s-au hotărât să împartă bogățiile solului și ale subsolului, dând fiecărui tinut ce i se cuvenea. Dar când au ajuns în părțile noastre sacul cu bogății fiind greu, a atins crestele ascutite ale Retezatului și toate bogățiile s-au vărsat pe pământul acesta. De atunci, spune legenda, țara noastră este așa de bogată. S-a milostivit Dumnezeu de aceste locuri făcându-le favorabile asezării omului, creând condițiile favorabile vieții omenești.

De aceea, din cele mai vechi timpuri, istoricii constată existența vieții umane pe aceste meleaguri. O dovedesc descoperirile arheologice de la

Bugiulesti (Olt), Nandru si Cioclovina (Hunedoara), Baia de Fier (Gorj), Ceahlău (Neamt) – pentru paleologic, sau creatorii ceramicii neolitice, de o rară frumusețe – Ariusd – Cucuteni, a statuetelor din lut care reprezintă pe Gânditorul si sotia să de la Cernavodă (cultura Hamargia). Istoricii dovedesc apoi, continuitatea si evolutia societății omenesti în epoca bronzului si a fierului. De acum apar si izvoarele scrise, care precizează numele poporului care a locuit pe aceste meleaguri – tracii. Acest popor se cristalizează prin mileniul al II-lea î.Hr., în epoca bronzului, într-o regiune cuprinsă între Carpatii Nordici, Marea Neagră, râurile Tisa, Vardar si Morava. În viața lor, un loc important l-a avut exploatarea aramei, mai ales este dovedit acest lucru în centrul Transilvaniei între 1800-1200 î.Hr..

Triburile trace populează o mare parte din Peninsula Balcanică, din insulele Marii Egee, partea septentrională a acesteia purtând numele de Marea Tracică, iar Peninsula Gallipoli se mai numea si Chersonesul Tracic.

În izvoarele istorice tracii apar de timpuriu. Astfel în poemele Iliada si Odiseea, atribuite lui Homer, populatiile din răsăritul Peninsulei Balcanice, din Asia Mică si din nordul Mării Egee, apar sub numele de thrax sau thraex. Lingvistii consideră că acest nume a fost dat de greci. Istoricul Herodot ne arată din ce familie fac parte, vorbește despre numărul mare al acestora: „După indieni, neamul tracilor este cel mai mare dintre toate popoarele: dacă ar avea o singură conducere si ar fi uniti în cuget, ei ar fi după părerea mea, de neînfrant si cu mult cei mai puternici dintre toate semintiile pământului. Dar unirea lor este cu neputință si nu-i chip să se înfăptuiască, de aceea ei sunt slabi. Tracii poartă multe nume, fiecare după tinutul în care locuieste, dar cu totii au toate obiceiurile asemănătoare, în afară de geti, de trausi si de cei care locuiesc mai sus de crestoni”².

Din textul de mai sus remarcăm că Herodot este uimit de numărul locuitorilor traci, pe care-i considera nu numai numerosi, dar si puternici („cei mai puternici dintre toate semintiile pământului”). Nefiind uniti „în cuget“ si „sub o singură conducere”, tracii sunt „slabi“. Desi au multe nume, (istoricii constată între 150-200 de triburi tracice), „cu totii au în toate obiceiuri asemănătoare“. Dar face precizarea „în afară de geti, de trausi si de cei care locuiesc mai sus de crestoni”. Cu acest prilej sunt

² Herodot, *Istoriei*, cartea a V-a, 3, Editura științifică, Bucuresti, 1961.

amintiti si getii, neam tracic, dar deosebit de traci, neavând aceleasi obiceiuri cu tracii, Herodot constata o separare a populatiei tracice nord-dunărene de marea masă a tracilor sudici.

Aflati în vecinătatea grecilor, triburile tracice au fost puternic influentate de civilizatia greacă, în special prin intermediul coloniilor grecesti de la Marea Neagră, de la Olbia la Apollonia, între care se remarcă coloniile grecesti de pe tărmurile getice ale Pontului Euxin – Histria, Tomis, Callatis. Influențele grecesti asupra băștinasilor se realizează prin coloniile grecesti, dar si prin intermediul tracilor sudici – determinând progrese considerabile în metalurgia bronzului si a fierului. S-a creat o puternică civilizatie tracică pe valea fluviului Dunăre. „Toate marile civilizatii au înflorit pe văile unor mari fluvii si în special la gurile de vărsare a acestora. Cea europeană, pe valea Dunării si în special în zona deltei acesteia. Acesta este leagănul adevărat al civilizatiei proto-europene, în străvechea vatră tracică a Carpatilor, a Dunării Carpatice”³.

Geto-dacii fac parte din marea familie a popoarelor tracice, de neam indo-european. Sunt amintiti în diferite izvoare antice, care-i consideră autohtoni. „Daco-getii s-au desprins din masa triburilor tracice, începând să-si contureze un profil de civilizatie distinctă pe la începutul mileniului I î.Hr. Câteva secole mai târziu, numele lor apare la autorii greci, alături de cel al scitilor”⁴.

Primul care scrie despre geti este Herodot. Acesta povesteste întâmplările legate de expeditia lui Darius, regele persilor, expeditie organizată contra scitilor în anul 514 î.Hr. Cu această ocazie cei care se opun mării armate persane sunt getii – fapt pentru care Herodot îi considera nesăbuiti, adică nu si-au dat seama că vor fi învinsi de marea armată persană, dar adaugă: „măcar că ei sunt cei mai viteji si mai drepti dintre traci”. Din nou Herodot face deosebirea dintre traci si geti; mai înainte precizase că au obiceiuri diferite, iar acum, comparându-i cu tracii, îi considera „drepti si viteji”.

³ Napoleon Săvescu, *Noi suntem urmasii Romei*, Editura ALL, Bucuresti, 1999, pag. 91.

⁴ Ovidiu Drâmba, *Istoria culturii si civilizatiei*, Editura Seculum I.O., Bucuresti, 1998, pag. 344.

Getii apar si în alte izvoare istorice si literare grecesti. Dramaturgul atenian Sofocle (sec. V î.Hr.), într-un fragment din tragedia „Triptolem“ aminteste pe „Carnabon, care în timpurile de față domneste peste geti“⁵.

Un alt istoric, Tricidide, care era cetățean atenian dar de origine tracă, în „Războiul peloponeziac“ (II, 96, 1) descrie „getii de la nord de Muntii Hemus („getii peste care dai dacă treci Muntii Hemus“).

În comediile lui Mendandru apar sclavi cu numele Daos, indicand originea dacică a acestora (sau Geta). Strabon (13 î.Hr. – 19 î.Hr.) afirma că atenienii îi numeau pe sclavii lor după numele sclavilor de unde îi aduceau” (Geografia II, 96; VII, 27)⁶.

Numele de daci apare prima dată la Cezar (De bello gallico, VI,25). Un alt izvor istoric pentru daci este Frontinus, om politic din secolul I î.Hr. care-i aminteste pe daci în lucrarea sa Stratagemele (II,4,3). În prologul cărții, de fapt un fragment scris de Pompeius Tragus (200 î.Hr.) se povesteste despre luptele lui Oroles arătând „cresterea puterii dacilor sub regele Rubobostes“.

Cel care face precizări în legătură cu neamul getilor si al dacilor este Strabon în „Geografia“ (VII, 3, 2; 3, 12-13). El ne arată că getii se întind spre Pont si spre răsărit, iar dacii care locuiesc în partea opusă, spre Germania si izvoarele Istrului. Face precizări si în legătură cu numele fluviului Dunărea, care spre vest se numeste Danubius, iar spre vărsare Istru. Cea mai importantă precizare este afirmatia: „Dacii au aceeasi limbă că si getii“⁷; deci e vorba de unul si acelasi popor.

În Istoria Romană a lui Casius Dio se precizează că pe locuitorii Daciei, el, autorul, îi numeste daci, asa cum își spun ei însisi si cum îi numesc romanii, desi „stiu prea bine că unii dintre greci îi numesc geti“ (4, 15)⁸. Asemenea precizări apar la Tragus Pompeius Iustinus („dacii sunt un vlăstar al getilor“) sau la Pliniu cel Bătrân, unde „getii sunt numiti de romani daci“. În acelasi sens trebuie înțeleasă si expresia din

⁵ I. Horatiu Crisan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Editura Albatros, Bucuresti, 1986, pag. 36.

⁶ *Ibidem*, pag. 37.

⁷ *Ibidem*, pag. 38.

⁸ *Ibidem*, pag. 39.

„Descrierea pământului“ de Dionisie Periegetul, care vorbea despre geti si despre tara imensă a dacilor”⁹.

Unitatea neamului geto-dac relatată de izvoarele antice este susținută si de unitatea civilizatiei materiale si spirituale a geto-dacilor. „Aspectul unitar al culturii materiale a geto-dacilor se evidentiază cu pregnanță începând încă din secolul al VII-lea î.Hr. si se va desăvârși în perioada statului, înscrisă între domnia lui Burebista si Decebal”¹⁰ si cei contemporani au căutat să explice cuvintele „dac”, respectiv „get”.

Pornind de la Strabon, unii consideră că „dac“ ar însemna lup în limba indo-europeană. Hesychios din Alexandria (sec. V-VI) alcătuind un lexicon, considera cuvântul „daos“ că ar avea corespondent în greacă cuvintele „lumină“, „foc“, precizând că în frigiană are sensul de lup. Se observă relatarea asemănării dac-lup probabil pornind de la totemul dacilor sau de la stindardele cu cap de lup pe care dacii le purtau în luptă.

Referitor la „get“ s-a considerat că ar proveni de la indo-europeanul „guet“, adică a vorbi, sau guem – a merge. Denumirea de get si dac se mentine până la cucerirea romană de la sud si de la nord de Dunăre. În timpul lui Traian si Decebal – poporul dac unitar, viteaz se confruntă cu marea stăpânire romană. Urmarea este sinteza daco-romană, care evoluează în istorie în directia unui popor unic, neo-latin – poporul român, vorbitorul unei limbi unitare în tot spatiul carpato-danubiano-pontic, făuritorul unei civilizatii aparte într-o veche vatră de istorie.

Revenind la daci, pare destul de probabil că numele lor etnic derivă, în ultimă instanță, de la epitetul ritual al unei confrerii razboinice. Etapele procesului, prin care apelativul ritual al unui grup a devenit numele unui întreg popor, ne scapă. Dar ne putem reprezenta lucrurile în două feluri: 1) fie că datorită eroismului si ferocității tineretului razboinic al unui trib, epitetul lor ritual – lupii – a devenit numele întregului trib; 2) fie că epitetul ritual al unui grup de tineri imigranti victoriosi a fost acceptat de aborigenii învinsi si supusi. În acest ultim caz putem crede că acesti cuceritori au devenit aristocratia militară si clasa dominantă. În stadiul actual al cercetărilor noastre e greu de optat pentru una din aceste două posibilități.

⁹ *Ibidem*, pag. 40.

¹⁰ *Ibidem*, pag. 41.

Ceea ce este sigur e că a trebuit să treacă un timp îndelungat până când epitetul ritual al unui grup să se transforme în numele unui popor. Dacă luăm în calcul prima ipoteză, porecla unui popor mic s-a extins asupra triburilor vecine pe măsură ce se cristalizau organizatii politice mai largi. În al doilea caz, trebuie să ținem cont de simbioza între imigranții victorioși și aborigenii supuși, proces mai mult sau mai puțin îndelungat, dar terminându-se fatal prin asimilarea celor dintâi.

Oricare ar fi fost originea eponimului lor – epitet ritual al tineretului razboinic sau poreclă a unui grup de imigranți victorioși – dacii erau desigur constienți de raportul între lup și război: dovada, simbolismul stindardului lor. La început numele de daci se referea la unul dintre triburile trace din nord-vestul Daciei (Stabon, 304 :VII, 3 12). În general, numele de geti era mai răspândit spre Pontul Euxin, din Balcani până la Nistru (unde erau situați tiragetii), în timp ce numele de daci era mai frecvent în nord – vest, vest și sud. (Dakidava în nord-vestul Daciei, daursii în Dalmatia, daoii și dioii în Rodope, etc). Numele de daci, utilizat de autorii latini, se impune mai ales în timpul lui Burebista și Decebal, când unitatea și organizarea politică a țărilor erau la apogeu și când, după spusele lui Strabon, armata dacă putea mobiliza 200000 de oameni. Epitetul ritual razboinic a triumfat în momentul expansiunii maxime, politice și militare, a regatului. Era triumful tinerilor „lupi”. Iulius Caesar înțelesese bine pericolul pe care-l reprezenta această nouă putere militară și se pregătea să atace „lupii” de la Dunăre, când a fost asasinat.

Pârvan credea că numele dacilor (ca de altfel numele getilor) era scitic; altfel zis, el ar fi trecut de la cuceritorii iranieni la populațiile trace ale Carpatilor. Desi e plauzibilă, originea scitică a numelui dacilor nu ne pare demonstrată. Cum am mai spus, rădăcina dhau-, „a sugruma”, se găsește în numele frigian al lupului, daos. Toponimia Daciei a conservat un caracter trac accentuat, chiar în regiunile ocupate de sciti. De altfel persistența onomasticii traco-frigiene (cimeriene) în nordul Mării Negre, acolo unde scitii se așază în număr mare începând cu secolul al VII-lea, demonstrează strălucit fenomenul supraviețuirii elementului aborigen sub dominația unei minorități militare iraniene. Astăzi se consimte la reducerea proporțiilor, mai degrabă modeste, ale aportului scitilor la cultura dacă. Chiar în zona transilvană unde s-au menținut până în secolul IV

Î.e.n., scitii n-au reusit să transforme civilizatia indigenă. Pentru că dacii își aminteau că numele lor mai vechi era daoi, nu este exclus ca acest nume să fie de origine cimeriană. Într-adevăr, cimerienii locuiseră o parte a Daciei, în special regiunea Carpatilor. Cimerienii erau un popor traco-frigian cu anumite elemente iraniene. Dacă preferăm să explicăm numele dacilor prin iraniană, trebuie să ne gândim mai degrabă la elementele iraniene arhaice atestate la cimerieni decât la aportul destul de recent al scitilor¹¹.

În sud-estul european și în regiunea mediteraneană, asemenea ideologii religioase arhaice au fost modificate și în final înăbusite de influentele culturale orientale și egeene. În epoca istorică nu se găsesc, în Grecia, în Italia și în Peninsula balcanică, decât fragmente mitologice și anumite urme de ritualuri inițiatice. Numele original al dacilor trebuie să fie asezat printre aceste relicve mutilate, alături de fragmente mai ilustre, ca legenda lui Romulus și Remus. Desigur, o parte din această moștenire a supraviețuit sub formă de obiceiuri populare și creații folclorice, în aceste regiuni prin excelență conservatoare care sunt Balcanii și Carpații. Nu ne gândim doar la credința în vârcolaci, ci și la anumite obiceiuri și mai ales la folclorul despre lupi. Sfântul Sava și Sfântul Teodor în Iugoslavia, Sfântul Petru în România sunt considerați că patroni ai lupilor. Este necesar un întreg studiu asupra ansamblului acestor obiceiuri și credințe arhaice supraviețuind în zona balcano-carpatică.

În încheierea acestor observații, să spunem un cuvânt despre ceea ce s-ar putea numi dimensiunea mitică a istoriei dacilor. Este semnificativ că întregul popor care a reușit să-i învingă definitiv pe daci, care le-a ocupat și colonizat țara și le-a impus limba a fost poporul roman; un popor al cărui mit genealogic s-a constituit în jurul lui Romulus și Remus, copiii Zeului - Lup Marte, alăptati și crescuți de Lupoaița de pe Capitoliu. Rezultatul acestei cuceriri și a acestei asimilări a fost nașterea poporului român. În perspectiva mitologică a istoriei, s-ar putea spune că acest popor s-a născut sub semnul Lupului, adică predestinat războaielor, invaziilor, și emigrărilor. Lupul a apărut pentru a treia oară pe orizontul

¹¹ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis - Han*, Editura^a tiintifică și Enciclopedică, București, 1980, pag. 30.

mitic al istoriei daco-romanilor si al descendentilor lor. Într-adevăr principatele române au fost întemeiate în urma marilor invazii ale lui Genghis-Han si ale succesorilor săi. Or, mitul genealogic al genghis-hanizilor, proclama că strămosul lor era un lup censusu care a coborât din cer si s-a unit cu o caprioară¹².

Izvoare

Izvoarele pentru cunoasterea religiei geto-dacilor sunt sărace si nesigure. Mărturiile scrise de geto-dacii însisi nu ne-au rămas, iar de la scriitorii latini am fi putut să avem informatii mult mai ample dacă nu s-ar fi pierdut „Comentariile” lui Traian în legătură cu războaiele duse de el în Dacia si în „Getica” medicului grec Criton, care l-a însoțit pe acesta în aceste războaie. „Totusi, de la scriitorii greci si latini s-a putut afla câte ceva”¹³. Astăzi însă afirmatiile istoricilor despre religia si obiceiurile religioase ale dacilor sunt întemeiate pe numeroase descoperiri arheologice, care completează cu detalii pretioase tabloul general, si de multe ori vag si confuz, pe care ni l-au lăsat autorii antici greci si romani.

Cel dintâi dintre scriitorii antici care ne dă stiri despre religia geto-dacilor este Herodot din Halicarnas, „părintele istoriei”. Acesta a avut o importantă lucrare despre istoria popoarelor din vremea sa. A adunat date importante călătorind prin Asia Mica, Persia, Egipt până pe coasta Mării Negre, acestea fiind primele izvoare scrise. În călătoriile sale prin cetățile grecesti de pe coastele nordice ale Mării Negre, acesta a aflat de la conationalii săi unele lucruri despre religia geto-dacilor, pe care le notează, împreună cu unele informatii pe care se pare că le avea mai dinainte, în cartea a IV-a a celebrelor sale „Istorii”, descriind popoarele si vietuitorii de aici.

Despre Dunăre ne spune: „este cel mai mare fluviu dintre toate fluviile pe care le cunoaste, curge mereu cu acelasi debit, vara si iarna ...el (adica Istrul) ajunge fluviul cel mai mare, deoarece primeste apele mai multor râuri... unul numit de sciti Porata, iar de eleni Pyntos, apoi Tiarantos, Ara ros, Naparis si Ordessos... râul Maris izvorăste din tara agatarsilor

¹² *Ibidem*, pag. 37.

¹³ Emilian Vasilescu, *op.cit.*, pag. 138.

si se varsă si el în Istru”¹⁴. Aflăm astfel numele mai multor râuri pe teritoriul țării noastre: Prutul, Siretul, Buzăul, Aresul si Muresul, enumerate în ordinea scrisă de Herodot.

Herodot, povestind războiul pe care l-a purtat pe la anul 514 î.Hr. regele persan Darius I împotriva scitilor, face un lung excurs în care ne vorbește îndeosebi despre religia geto-dacilor. Este cel mai amplu si în acelasi timp cel mai complet text care ni s-a păstrat cu privire la credintele strămosilor nostri. Acesta se poate spune că este singurul izvor care contează, cele care au urmat mărginindu-se cel mai adesea să-i reproducă esentialul, cu mici adaosuri sau înflorituri. Astfel: „Înainte de-a ajunge la Istru, birui mai întâi pe geti, care stiu a se face nemuritori (...) getii, însă, fiindcă s-au purtat nechibzuit, au fost îndată înrobiti, măcar că ei sunt cei mai viteji si cei mai drepti dintre traci”¹⁵.

Ion Horatiu Crisan ne prezintă modul cum trebuie făcută traducerea textelor. El este de acord că cele arătate de I. M. Linforth, încă de la 1918, că verbul nu înseamnă „a se crede nemuritor”, ci „a se face nemuritor”. Deci, nu getii care cred în nemurire, ci getii care se stiu nemuritori. Este motivul pentru care Herodot insistă asupra religiei geto-dacilor, întrerupând nararea războiului lui Darius I.. „Credinta într-o viață de după mormânt nu-l putea frapa pe marele istoric din Halicarnas, deoarece el stia că ea era prezentă la multe alte neamuri. Ce era cu totul deosebit si demn de mentionat era faptul că getii stiau, ori pretindeau, că stiu metodele, practicile prin care se puteau face nemuritori”¹⁶.

De asemenea cuvântul „daimon” a fost tradus cu „zeul Zamolxis”. Pentru greci însă „daimones”, desi reprezintă forte supranaturale, este o notiune distinctă de cea de zeu”¹⁷. Astfel, Herodot ne arată: „Iată cum stiu să se facă nemuritori getii: ei cred că nu mor si că acel care dispare din lumea noastră se duce la daimonul Zamolxis. Unii dintre ei socotesc că acesta (este) Gebeleizis (Nebeleizis)... Despre acesta se stie însă că

¹⁴ Herodot, *op. cit.*, Cartea a IV-a, 48, apud Liviu Marghitan, *Civilizatia geto-dacilor*, Editura Ion Creangă, Bucuresti, 1981, p. 6.

¹⁵ *Ibidem*, p. 6.

¹⁶ Ion Horatiu Crisan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Editura Albatros, Bucuresti, 1986, p. 347.

¹⁷ *Ibidem*, p. 347.

a fost un zeu geto-dacic al cerului înnourat și pluvial, diriguitor al furtunii și al fulgerelor, în onoarea sau împotriva căruia dacii trăgeau cu arcurile (după unii spre a-i purifica fața zeului ceresc, risipindu-i norii, după alții spre a-i reproșa norii excesivi, aducători de grindină și de trăsnete primejdioase pentru păduri, gospodării, grâne și pentru viața de vie). Această practică e înregistrată și în alte zone geografice, tirul aglomerat de săgeți și strigătele masive puteau crea curenți de aer ce risipeau norii. Gebeleizis e amintit numai de Herodot care îl citează imediat după Zamolxis, ceea ce a dus la false presupuneri că cei doi s-ar confunda.

„Așa cum am aflat eu de la elinii care locuiesc pe țărmurile Hellespontului și ale Pontului Euxin, Zamolxis despre care vorbesc, fiind doar un muritor, a fost rob în Samos ca sclav al lui Pythagoras, care era fiul lui Mnesarchos. După aceea, ajungând liber, strânse bogățiile mari și după ce se îmbogăți, se întoarse în patria lui... În privința lui Zamolxis și a locuinței sale subpământene nici eu nu resping cele spuse, dar nici nu le dau crezare prea mult; mi se pare însă, că el a trăit cu mulți ani înainte de Pythagoras. Fie Zamolxis om ori vreun daimon de-al getilor, să-i fie de bine¹⁸.

Descoperirile arheologice și studiile recente au adus textului lui Herodot completări și rectificări. Că Zamolxis ar fi fost la origine întemeietorul unui cult inițiativ și mistic, un personaj istoric real, un taumaturg și un reformator care ulterior a fost divinizat, este o ipoteză acceptabilă. Diodor din Sicilia îl situează alături de ceilalți doi mari întemeietori de religii ai omenirii, Zarathustra și Moise. Că ar fi fost un sclav al lui Pythagoras – este însă o legendă naivă, repetată și de Strabon și respinsă chiar de Herodot, care era convins că „acest Zamolxis a trăit cu multă vreme înaintea lui Pythagoras”. Iar V. Pârvan, respingând această legendă, considera total gresită ideea grecilor că daco-getii ar fi fost adepții teoriei pitagoreice a metempsihozei.

Dar o asemenea legendă s-a putut naște tocmai pentru că anticii greci credeau că au sesizat asemănarea dintre Pitagora și Zamolxis, atât în ce privește doctrina, cât și practicile cultului. Daco – getii credeau într-o existență fericită după moarte; nu propriu-zis în „nemurirea sufletului”,

¹⁸ *Ibidem*, pp. 345-346.

căci nimic nu ne îndreptătește să presupunem că ar fi cunoscut ideea de „suflet”, în sens spiritual. „Nu poate fi vorba de o concepție superioară de prelungire ori transformare a vietii, în forma spirituală, ca suflet absolut imaterial, ci numai de o trăire fără de sfârșit, deplin constientizată și identică celei pământești, cu deosebirea că se adăugau fericirile unei îndestulări desăvârșite, cu toate bunătățile” (I.I.Rusu).

Privită sub raportul practicilor de cult, religia daco-getilor era o religie inițiativă și misterică (asemeni celei din legenda relatată de Strabon – în care Zamolxis s-a retras și a petrecut o bucată de vreme într-o peșteră). Pentru această religie, caracteristic era actul inițiativ al retragerii temporare în ceea ce semnifică „cealaltă lume”, și anume, într-o locuință subterană sau într-o grotă. Această retragere temporară era un echivalent ritual și simbolic al unei „coborâri în Infern”, al unei „mori și renasteri” într-o nouă viață, un act ritual de inițiere misterică atestat nu numai în cazul lui Pitagora, al legendarului Minos sau al lui Dionysos, ci și în alte religii, iraniene și asiatice. De asemenea, semnificative pentru concepția religioasă și practicile cultice geto-dacice – și din nou confirmate de Herodot – erau și banchetele rituale ale asociațiilor religioase secrete pe care le formau inițiatii. Aceste practici de cult sunt atestate în lumea tracilor din sudul și nordul Dunării.

Hellanicos din Mitilene, contemporan cu Herodot în parte, în opera sa „Obiceiuri barbare”, ne spune: „Zamolxis a fost un grec care a arătat getilor din Tracia ritul inițierii religioase. El le spunea că nici el și nici cei din tovărășia lui nu vor muri, ci vor avea parte de toate bunurile. În vreme ce spune aceasta, și-a construit o casă sub pământ, apoi, dispărând pe neașteptate din ochii tracilor, a trăit într-înșea, iar getii îi duceau dorul. În al patrulea an a reapărut, și traci credeau tot ce le spunea... Cred în nemurire și terizii și crobizii. Ei spun că cei morți pleacă la Zamolxis și ce se vor întoarce. Dintotdeauna ei au crezut că aceste lucruri sunt adevărate. Aduc jertfe și banchetuiesc ca și cum mortul s-ar întoarce”¹⁹. Acesta reproduce cele spuse de Herodot, adăugând că în nemurire cred și terizii și crobizii, triburi geto-dacice care au locuit, după câte se pare, pe teritoriul de azi al Dobrogei.

¹⁹ *Ibidem*, p. 348.

Informatii despre geti aflăm si de la Sofocle din Colones (497-405 î.Hr) care în piesa de teatru „Triptolim” are replica: „si Charnabon, care în timpurile de față domnește peste geti ...”²⁰. Mai aflăm si de la istoricul Tucidide (460-396 î.Hr) despre geti, descriind războiul peloponeziac dintre anii 431-404 î.Hr.: „getii, peste care dai dacă treci Muntii Haemus... se învecinează cu scitii, au aceleasi arme si sunt toti arcasi călare”²¹.

În piesa „Aricultorul” a lui Menandru apar si dacii, ei nefiind implicati în război ca si getii. Apare aici numele Daos (Dacul). Dovezi ne aduce si Caius Iulius Cezar în scrierile sale „Comentarii privind războiul galic”. Încercând să descrie pădurea Hercinice, spune: „se prelungeste în linie dreaptă, paralelă cu Dunărea, până la hotarele dacilor si anartilor”²². Sallustius din Amitermene (87-35 î.Hr) face si el referiri la geto-daci spunând că sunt „un neam aprig”. Publius Vergilius Maro (70-19 î.Hr) si Quintus Horatius Flacus (65-8 î.Hr) poeti romani, spun despre geto-daci: „acolo unde curge Dunărea, sălăsluiesc oameni neînfrânti...carora Marte le ocroteste ogoarele”²³, făcând aluzie că oricine ar încerca să le fure pământurile ar fi opriti. Horatiu ne arată că dacii aveau ca principală activitate cultivarea pământului: „getii cei aspri, căroră pământul nehotărnicit le dă roade si cereale bune”²⁴, iar „zestrea cea mai de seamă este cinstirea părintilor”²⁵.

Platon, în dialogul intitulat „Charmides” ne vorbește despre descântecele pe care Socrate le-a învățat de la un medic trac, unul din ucenicii lui Zamolxis, despre care se zice că îi face pe oameni nemuritori. Platon îl arată pe Zamolxis ca „zeu, rege si medic, care vindecă bolile printr-o metodă specială, îngrijind întreg corpul penru a vindeca un membru bolnav si îngrijind sufletul pentru a vindeca trupul”²⁶. Diodor din Sicilia, în marea lui operă „Biblioteca istorică”, ce cuprinde întreaga istorie a

²⁰ Liviu Marghitan, *op. cit.*, p. 7.

²¹ *Ibidem*, p. 7.

²² *Ibidem*, p. 8.

²³ *Ibidem*, p. 8.

²⁴ *Ibidem*, p. 9.

²⁵ *Ibidem*, p. 9.

²⁶ Emilian Vasilescu, *Problema religiei geto-dacilor în lumina cercetării istorice si arheologice*, în „Ortodoxia”, an V, (1953), nr. 4, pp. 634-650.

lumii, pune pe Zamolxis în legătură cu cultul zeitei Hestia: „la asa-numitii geti, care își închipuie că sunt nemuritori, Zamolxis pretindea că si lui îi dăduse legile Hestia, zeitatea lor”²⁷.

Iulian Apostatul (331-363 d.Hr) scriind despre Traian, cuceritorul Daciei, pune în gura acestuia cuvinte de laudă la adresa getilor „care au fost mai războinici decât oricare dintre oamenii ce au trăit cândva, si aceasta nu numai datorită tăriei trupului lor, dar si pentru că îi convinsese să fie astfel slăvitul lor Zamolxis”²⁸.

Strabon din Amasia (63-19 î.Hr.) a călătorit si el mult prin Asia Mica, Grecia, Siria, Italia, Egipt. El arăta despre geto-daci că sunt un singur popor unit etnic si lingvistic, fiind autorul, care după Herodot ne oferă cele mai multe date cu privire la credintele geto-dacilor. Iată ce ne spune: „Se povesteste că unul dintre geti, cu numele Zamolxis, a fost sclavul lui Pythagoras si cu acest prilej a învățat de la filozof unele stiinte ale cerului, altele apoi si le-a însusit de la egipteni, deoarece a pribegit si prin acele părți ale lumii. După ce s-a întors în patrie, el a câștigat o mare trecere înaintea mai marilor, si neamului său, deslusindu-le acestora semnele ceresti... Acest obicei a dăinuit până în vremea noastră; după datină, mereu se găsea câte un astfel de om care ajungea sfetnicul regelui, iar la geti acest om era numit chiar zeu. Până si muntele (cu peștera) a fost socotit sfânt si asa îl si numesc. Numele lui este Kogaionon, la fel ca al râului care curge pe lângă el...iar practica pythagoreică de a se abține de la carne a rămas ca o poruncă dată de Zamolxis”²⁹.

Vorbind despre Burebista, marele geograf ne mai spune: „Spre a tine în ascultare poporul, el si-a luat ajutor pe Deceneu...Ca o dovadă pentru ascultarea ce i-o dădeau (getii) este faptul că ei s-au lăsat înduplecati să taie vita de vie si să trăiască fără vin”³⁰.

Lucian, nascut la anul 125 d.Hr. pe malul Eufratului la Samosata din Comagena, a făcut o multime de călătorii, opera lui fiind originală si vastă. Referindu-se la diferite credinte, Lucian ne spune: „scitii jertfesc unui

²⁷ *Ibidem*, p. 636.

²⁸ *Ibidem*, p. 637.

²⁹ Ion Horatiu Crisan, *op. cit.*, p. 348.

³⁰ *Ibidem*, p. 349.

palos, tricii lui Zamolxis, care este un sclav din Samos venit la dânsii...”³¹. Clement din Alexandria în tratatul lui de introducere filosofică la creștinism ne spune că getii, „un neam barbar care a gustat și el din filozofie, alege în fiecare an un sol semizeului Zamolxis... asadar este înjunghiat cel socotit mai vrednic dintre cei ce se îndeletnicesc cu filozofia. Cei ce nu sunt aleși se mârșnesc amarnic, spunând că au fost lipsiți de un prilej fericit”³².

Iordanes, în „Getica”, ne spune: „În cel de-al doilea lăcas al lor, adică în Dacia, Tracia și Moesia, gotii au avut drept rege pe Zamolxe, despre care cei mai mulți scriitori de anale ne spun că a fost un filozof cu o eruditie de admirat...”³³. Dar Iordanes îi confundă pe geti cu gotii, ceea ce nu e real. La începutul erei noastre apar multe scrieri latine despre daco-geti prin prezenta în orasul Tomis a poetului Publius Ovidius Naso (43 î.Hr. -17 d. Hr.), fiind exilat aici de Augustus. El ne spune că limba getilor e foarte bogată, mărturisind că a devenit aproape poet get, scriind și o cântărie în limba getică. De asemenea de la Dioscorides Pedianus din Anazarba aflăm din lucrarea sa „Despre materia medicală” că geto-dacii puteau vindeca anumite boli cu ajutorul ierburilor cunoscute atunci: talpa găstii, izma, mura, etc.³⁴.

Dio Chrisostomos din Prusa, exilat fiind pe meleagurile getice, a scris o „Istorie a getilor”. El ne spune că getii nu luptau decât pentru patrie și libertate. Ptolomeu ne vorbește despre locurile pe care erau răspândiți geto-dacii: „Dacia se mărginește la miazănoapte cu acea parte a Dariatiei europene...la apus cu iazigii metanasti pe lângă râul Tibiscos (Tisa), iar la miazăzi cu acea parte a fluviului Dunărea... care se numește Istru”³⁵.

Iordanes ridică pe geto-daci deasupra tuturor barbarilor și îi face egali cu elenii: „Getii au fost întotdeauna mai înțelepți decât toți barbarii, egali întru totul cu grecii”³⁶. Iar Hesychios din Alexandria nu ezită să afirme că Zamolxis a propagat o învățătură despre un trai mai înțeles

³¹ *Ibidem*, p. 350.

³² *Ibidem*, p. 351.

³³ *Ibidem*, p. 354.

³⁴ cf. Liviu Marghitan, *op. cit.*, p. 11.

³⁵ *Ibidem*, p. 14.

³⁶ Teodor Vostinariu, *Spiritualitatea geto-dacilor*, în “Mitropolia Banatului”, an XXVII (1997), nr. 1-3, pp. 76-92.

decât cel al elenilor. De asemenea, Strabon menționează că în practica evlaviei geto-dacii mai erau îndemnați de femeile lor: „De bună seamă, întotdeauna s-a pus pe seama femeilor îndemnurile în ale cucerniciei, căci ele împing la o prea mare slăvire a zeilor, la serbări în cinstea lor și la acte de adorație”³⁷.

Ovidius descrie armele și îmbrăcămintea getilor și anume „un cojoc, un pantalon larg, un cutit lung la sold, un arc cu tolbă și săgețile aferente, muiate în otravă de sarpe. Cu informația aceasta coincid ilustrațiile dacilor de pe Columna romană și de pe monedele victoriei lui Traian. Căci pe ambele se văd daci bărbosi într-o haină care ajunge până la genunchi, cu pantaloni lungi, cu scuturi rotunde. Unii au capetele descoperite și luptă cu o spadă mare în formă de seceră. Alții poartă scurte peste haina lor și căciuli înalte motate. Căci exista o stare a nobililor sau a celor cu căciuli și a celor mai mărunți cu părul în plețe”³⁸.

Istoricul Heinrich Pantaleonis, un bun cunoscător al izvoarelor antice, a scris și despre Zamolxis. El susținea că acesta s-a născut la getii de miază-noapte, iar în momentul când a ajuns în floarea vârstei, a plecat în Italia din dragoste pentru virtute, pe vremea când la Roma domnea Tarquinius Superbus, în secolul al VI-lea î.Hr. Atunci când a aflat că în cetate și peste tot chiar, erau la mare pret învățăturile lui Pitagora (580-500 î.Hr.) a devenit un discipol al acestuia, pătrunzând în profunzime problemele de cunoaștere divină și luminează și chiar a devenit prietenul acestuia, locuind un timp la el. După această experiență a trecut la egipteni unde și-a completat cunostintele acumulate în trecut, cu studiul tainelor naturii. Zestrea de virtuți și cunostinte strănse, au făcut ca poporul să-l tină la mare cinste când s-a întors în patria sa, iar regele getilor l-a acceptat pe Zamolxis ca interpret al voinței divine, obligându-i pe toți să-l considere ca pe un preot al lui Dumnezeu. Dar el nu a acceptat, și disprețuind măreția regală, s-a retras într-o pesteră sub pământ, unde oamenii nu puteau să ajungă la el. Acesta a fost momentul când a făcut o serie de preziceri despre lucrurile ce vor urma. Din acest motiv, dacii i-au adus

³⁷ *Ibidem*, p. 79.

³⁸ Gebahardi Ludewig Albrecht, *Geschichte des Reichs Hungarn und der damit vernubden Stoaten*, I. Theil, Leipzig, 1778, apud Mircea Musat, *Izvoare și mărturii străine despre strămoșii poporului român*, Editura Academiei Române, București, 1980, p. 21.

ofrande si l-au considerat zeu. Asa a rămas până în timpul împăratului Tiberius (14-37 d.Hr.) obiceiul ca regii dacilor să aibă pe lângă ei tot timpul filozofi în treburile importante, si să nu facă nimic în cele spirituale si lumesti fără sfatul lor. Această functie a fost ridicată la mare cinste de împăratul Deceneu.

„Dualitatea guvernamentală care a existat în timpul lui Zamolxe a continuat si după moartea sa. Autoritatea a rămas împărțită între două personaje remarcabile: regele, suveranul temporal si pontiful-zeu, urmasul lui Zamolxis, pe care îl continua într-un anumit fel de divinitate si menire. Acest mod de guvernare pare să fi durat fără întrerupere până la cucerirea romană. Actiunea lui Theos nu se exercita numai în sfera religioasă. El avea un rol politic considerabil”³⁹.

„Unele regiuni din Dacia erau bogate în zăcăminte de aur si argint... Profiturile nu erau nici ele de dispretuit, căci nimeni nu ignora la Roma productivitatea filoanelor din muntii Bihor si importanta rezervelor metalice acumulate de daci, în tara în care râurile rostogoleau fără încetare paiete de aur”⁴⁰. „...numele tuturor oraselor ce există în Dacia se termină cu aceste două silabe: dava, deci Moldava, Utidava, Decidava, Comidava, Singidava, Marcidava, care toate au fost cetăți ale vechilor daci”⁴¹.

„Timp de decenii întregi, o rezistentă deosebit de îndârjită fată de cuceritorii romani au opus dacii (trib tracic înrudit cu getii) care ocupau teritoriul Transilvaniei, Valahiei, Moldovei si Basarabiei până la Marea Neagră si Nistru”⁴².

Religia daco-getilor este un subiect care fascinează si pune în încurcătură pe mai toti cercetătorii, ea fiind de o extraordinară profunzime si încă nu se lasă descifrată cu usurință omului modern, datorită puținelor date scrise referitoare la ea, si cele pe care le avem nu sunt tocmai atât de precise încât să nu ne pună în încurcătură, si datorită sărăciei descoperirilor arheologice si incapacității lor de a ne convinge în mod absolut de caracterul sau formele de manifestare a ei.

³⁹ Ubinici Abdolonyme, *Les origines de l'histoire Roumanie*, Paris, 1886, apud. Mircea Musat, *op.cit.*, p. 26.

⁴⁰ Carcopino Jerome, *Cesar*, Paris, 1937, apud Mircea Musat, *op.cit.*, p. 62.

⁴¹ Huszti Andras, *O es ujj Dacia*, Budapesta, 1971 apud *op.cit.*, p. 71.

⁴² Derjavin, *Istoria Bulgariei*, Sofia, 1934 apud *op. cit.*, p. 101.

Caius Cutaru

Rudolf Otto – interpret al sacralui

Abstract

The sacred represents one of the main meditation themes of the history of the religions, starting from Rudolf Otto, that puts into circulation many concepts such as numinous, the expression Das Ganz andere, mysterium tremendum or mysterium fascinans, ecc. In this study, I have described the main aspects of the conception of sacred from R. Otto, a sacred type released by the moral element, as it was presented in the past religions, as well as the human experiences close to the numinous. In the second part of the study I have described the criticism of the Catholics and Orthodox against this concept upon the sacred, which is experienced by the influence of the protestant theology, which is focused upon the religious feeling.

I. Eliade despre Rudolf Otto

Mircea Eliade vorbeste pentru prima dată despre Rudolf Otto si despre pozitia sa în domeniul problematiei sacralui în articolul intitulat: *La moartea lui Rudolf Otto* din 1937, articol inclus în lucrarea *Insula lui Euthanasius*. Eliade îl numeste în acest articol „cel mai popular filozof al religiei pe care l-a cunoscut secolul al XX-lea”¹, numele lui rămânând

¹ Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, Bucuresti, 1993, p. 227;

legat de cea mai cunoscută lucrare a sa *Das Heilige* (Sacrul)² și de ideea centrală a acestei cărți, caracterul irational al experienței religioase. „*Das Heilige* – spunea Eliade – este astăzi o lectură excelentă pentru oricine vrea să se apropie de realitatea religioasă, pornind de la date teoretice”³.

R. Otto porcede la alcătuirea acestei lucrări asupra elementului irational din experiența religioasă după ce cu opt ani înainte încercase să stabilească structura rațională a vieții religioase. Deși a scris mai multe lucrări, dintre care amintim *Reich Gottes und Menschensohn* München 1934, care îi se pare lui Eliade a fi cea mai originală, numele lui R. Otto rămâne totuși legat de lucrarea *Das Heilige*, al cărei succes se datorează noutății tezei, „strălucirii cu care R. Otto demonstrează bogăția și permanenta elementelor predialectice în experiența religioasă”⁴.⁵ Și totuși, cu un secol înainte, teologul protestant Fr. Schleiermacher (1768 – 1834) arătase că viața religioasă se naște din elemente irrationale: sentimentul și conștiința absolutei dependente a omului de Dumnezeu.⁵ Era o încercare de a elibera experiența religioasă din chingile concepției kantiene care lega atât de mult experiența religioasă de conștiința morală imanentă, lucru încercat și de Søren Kierkegaard. Numai că în această încercare, Schleiermacher ajunge să definească religia ca „intuitie și sentiment al Universului, ca simțământ al infinitului, ca trăire a dimensiunii eternității asupra lucrurilor vremelnice”, viziune ce putea fi ușor suspectată de panteism, și deci

² A se consulta traducerea românească a lui Rudolf Otto, *Sacrul*, Trad. de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, 214 p.;

³ *Ibid.*, p. 226;

⁴ *Ibid.*, p. 228;

⁵ R. Otto aduce un omagiu parțial, însă, lui Schleiermacher pentru felul în care acesta a identificat un element aparte al religiei: sentimentul dependentei omului religios de Creatorul său. Acest sentiment este născut de constientizarea neputinței noastre, a limitării în raport cu condițiile mediului în care trăim. Exemplul pe care-l dă Otto este cel al patriarhului Avraam care îndrăznește să vorbească cu Dumnezeu despre soarta locuitorilor din Sodoma. Avraam se exprimă în felul următor: „Am îndrăznit să vorbesc cu Tine, eu, care nu sunt decât pulbere și cenușă”. Acest sentiment este numit de R. Otto „sentimentul stării de creație, sentimentul creaturii care se prăbușește în propriul ei neant și dispăre în fata aceluia care este mai presus de orice creatură”, cf. L. Blaga, *op. cit.*, p. 222;

inacceptabilă pentru teologia creștină.⁶ Așa se și explică respingerea acestei viziuni asupra religiei propusă de teologul protestant Karl Barth, exponent al teologiei dialectice.

R. Otto reia intuiția lui Schleiermacher „și încearcă să schematizeze, în *Das Heilige*, întreaga fenomenologie religioasă, pornind de la sentimentul creaturalului, de la sentimentul originar al dependentei omului față de Creator (te simți făptură creată de altcineva, a cărui prezentă este, după împrejurări, terifiantă, maiestuoasă, fascinantă etc.)”⁷. Numinosul sau sacrul este accesibil la R. Otto numai pe această cale a sentimentului religios. Ca atare, sentimentul religios în esență să nu pună în relație cu misterul religios, cu obiectul sacru. Aceasta este asertiunea principală a lui Otto, prin care el se învecinează ideatic cu concepția lui Schleiermacher. Sentimentul sacrului se devoalează a fi însăși ființa religiozității. Sacrul este o categorie specială, nu intelectuală, o categorie cu care ne punem în legătură pe calea sentimentului. În partea a doua a studiului vom expune și pericolele acestei viziuni din punct de vedere doctrinar.

Ceea ce Eliade remarcă la R. Otto este claritatea și simplitatea expunerii, precum și strălucita analiză a factorilor irationali din experiența religioasă, care au făcut ca numele acestuia să fie legat de irationalism. Această etichetare l-a nemulțumit pe teologul german care „desi recunoștea în toate religiile bogăția și autenticitatea elementelor predialectice, el se trudea... să cucerească pentru *ratio* cât mai mult loc cu putință în acest sector”⁸. De fapt, el încerca să arunce o punte de legătură între rațional și irational în experiența religioasă.

R. Otto își revendică o misiune mult mai vastă decât aceea care i-a fost atribuită, și anume o misiune analoagă primilor Părinți ai Bisericii creștine, Origen și Clement Alexandrinul, care au încercat să concilieze cultura spirituală a timpului lor cu gândirea creștină. De aceea, calificarea

⁶ Lucian Blaga, *Curs de Filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia – Paris, 1994, p. 191; A se vedea în acest sens și Pr. prof. dr. Isidor Todoran și Arhid. prof. dr. Ioan Zăgărean, *Teologia Dogmatică. Manual pentru seminarile teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, pp. 30-31;

⁷ M. Eliade, *op. cit.*, p. 229;

⁸ *Ibid.*;

lui R. Otto printre „irationalisti” este gresită. El a fost mai mult un mediator, dar nu a făcut compromisuri. A mediat între fenomenele misticii occidentale și orientale, comparând gândirea lui Shankara cu cea a lui Meister Eckhart, a încercat medierea între gândirea religioasă ariană extrasă din texte indiene, iraniene și grecești și gândirea religioasă semită a Vechiului Testament, pentru ca în final să împace și metodele de cunoaștere: lingvistica și etnografia, istoria religiilor și teologia, psihologia și mistică, metafizica și estetica.⁹ Despre R. Otto Eliade spunea: „Ajuns de mult celebru, tradus și discutat în nenumărate limbi, profesor onorific la foarte multe universități străine, R. Otto a rămas totuși până în ultimul an al vieții sale muncitor și modest ca un student. Nu i-a fost niciodată rusine de știința sa când scria cărți de filozofie și nu se sfîia să filozofeze în lucrările sale tehnice. A avut mai ales curajul – atât de rar pentru o inteligentă originală ca a lui – să spună și să repete lucruri simple la mintea omului”¹⁰

II. Modalitățile experienței religioase

II. 1. Descrierea sferei sacralului

Pentru J. Martin Velasco „sacralul desemnează sfera în care se înscriu toate elementele componente ale faptului religios, câmpul semnificativ din care acestea fac parte, sacralul semnifică nivelul de realitate particular în care se înscriu elementele respective: Dumnezeu, om, acte, obiecte, adică multiplele manifestări ale faptului religios. Un asemenea nivel de realitate nu există separat de faptul religios ca o parte a acestuia; dar fără referire la acest nivel de realitate, nici unul din elementele faptului religios nu ar mai fi religios”¹¹.

Söderblom afirma că «sacralul este cuvântul – cheie în religie, chiar mai esențial decât „Dumnezeu”» și în lumina acestei afirmații se revelează și definiția dată de Mensching, după care „religia este întâlnirea vie cu sacralul și răspunsul activ al omului afectat de sacru”.

⁹ A se consulta în acest sens lucrarea lui Rudolf Otto, *Mistica Orientului și mistica Occidentului*, Trad. de Mihail Grădinaru și Friederich Michael, Editura Septentrion, București, 1993;

¹⁰ M. Eliade, *op. cit.*, pp. 230-231;

¹¹ Juan Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 56;

Din punctul de vedere al fenomenologiei religiilor sacru nu este un element al relației omului cu Dumnezeu sau divinitatea însăși, deci sacrul nu este echivalentul lui Dumnezeu ci o modalitate ce afectează atât relația, cât și subiectul și elementul de relație. În această perspectivă fenomenologică se înscrie și afirmatia lui N. Söderblom, care spunea că „religia nu trebuie înțeleasă ca *ordo ad Deum*, ci numai ca *ordo ad sacrum*, deci ca relație cu sacrul”¹², fiind diferit de *Deum*. De aceea, pentru ca o realitate (persoană, act, obiect etc.) să fie religioasă, trebuie să exprime o relație cu sacrul, trebuie să fie introdusă în ordinea sacrului. Înțelegerea sferei sacrului constituie cheia înțelegerii faptului religios, iar definirea acestei sfere a sacrului nu se poate face din exterior.

Prima trăsătură a oricărei manifestări religioase este ruperea de viața obișnuită, cotidiană, pentru că omul religios nu se comportă la fel ca ceilalți oameni. Comportamentul lui diferă și de felul în care se comporta el înainte de a fi religios. Realitatea religioasă diferă de realitățile „obișnuite”. Mircea Eliade vorbea despre „ruptura de nivel” care însoțeste orice pătrundere în sfera sacrului. Datorită acestei rupturi de nivel, sacrul se constituie ca o lume aparte, sensibil diferită de profan. Despre dihotomia sacru-profana, ca primul element al definirii religiei, É. Durkheim a vorbit primul în cunoscuta sa lucrare *Formele elementare ale vieții religioase*, în care spune că „împărțirea lumii în două domenii care cuprind: unul, tot ce este sacru, iar celălalt, tot ce este profan, constituie trăsătura dominantă a gândirii religioase”. De asemenea, É. Durkheim afirmă că lumea sacrului, care este o lume aparte, se opune prin toate caracteristicile ei lumii profane, și de aceea trebuie tratată într-o manieră specifică.¹³ Cele două realități formează două lumi fără nici o punte de legătură între ele, căci eterogenitatea este înțeleasă de Durkheim într-o asemenea manieră încât realitățile sacre sunt diferite de cele profane „prin natură”. Această dihotomie sacru-profana propusă de Durkheim a fost

¹² *Ibid.*;

¹³ Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Trad. de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Editura Polirom, Iași, 1995, p. 292;

acceptată de ³coala franceză de istorie a religiilor de orientare sociologică al cărei reprezentant a fost și Roger Caillois, care și expune concepția despre sacru și profan ca modalități ale experienței religioase în lucrarea *L'homme et le sacré*.¹⁴ Concepția lui Durkheim nu a primit, însă, aprecieri unanime, fiind astăzi criticată de către mai mulți specialiști. Fată de această viziune asupra religiei, J.M. Velasco își precizează poziția: «Precizările pe care le-am făcut asupra notiunii de ambitus sau de nivel de realitate¹⁵ ne îngăduie să distingem deosebirea sacru – profan, propusă de noi de cea stabilită de Durkheim și de școala sa și să afirmăm încă de pe acum că prin ea nu concepem sacrul ca pe un ansamblu de obiecte sau comportamente separate „prin natura lor” de ansamblul obiectelor sau comportamentelor profane.»¹⁶

Sacrul se manifestă ca o bresă făcută în omogenitatea realității și a existentei „obisnuite” și prin pătrunderea acestora într-o ordine ontologică diferită. Cuvântul „obisnuit” exprimă și valorifică viața sau realitatea, cărora li se opune sacrul. Viața „obisnuită” este viața de fiecare zi a omului, închisă în imanent, fără deschidere și comunicare cu realitățile de dincolo de lumea fizică; de ea tin funcțiile biologice, care-i permit omului să subziste, de ea tin activitățile care-i dau omului posibilitatea să transforme mediul înconjurător într-unul în care viața să se manifeste tot mai plener, activitățile umane de un nivel superior prin care omul își ordonează celelalte acțiuni și le dă un sens. Când omul, prin breșa făcută, pătrunde în sfera sacrului, se rupe de existența obisnuită, trăită doar într-un orizont istoric limitat având acces acum

¹⁴ Roger Caillois, *Omul și sacrul*, Trad. de Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1997;

¹⁵ Prin nivel de realitate, Velasco înțelege o realitate mundană care poate aparține mai multor nivele ontologice, fără ca prin aceasta să sufere o modificare în entitatea sa fizică și dă ca exemplu simbolismul care face ca un obiect – devenit simbol – să treacă într-un nivel diferit de realitate, fără a-i altera constitutia sau înfățișarea exterioară. Prin ambitus sau nivel de realitate, M. Velasco vrea să sugereze, într-o formă negativă, că sacrul nu este o realitate determinată și de aceea, el nu se poate defini nici în termeni obiectivi, nici în termeni subiectivi, și îmbrățișează ansamblul realității într-un nivel ce cuprinde relația cea mai radicală a omului cu această realitate.;

¹⁶ J.M. Velasco, *op. cit.*, p. 59;

la o realitate superioară, incomparabilă, absolută în raport cu realitatea mundană, luată în toate momentele și aspectele ei. Ruptura de nivel săvârșită prin apariția sacrului realizează contactul cu un *supra* și un *prius*, asadar cu un nivel de realitate sau realități superioare nu doar din punct de vedere cantitativ sau calitativ, ci structural față de realitatea lumii și a omului ca ființă pământeană¹⁷.

Ordinea în care se intră printr-o ruptură de nivel nu se va mai caracteriza prin istoricitate, printr-o dimensiune orizontală, cu repere temporale și spațiale, pentru că se va defini în mod fundamental prin transcendența sa și își va pune amprenta în chip definitiv asupra existenței cu care va intra în contact.

Prin modalitățile experienței religioase înțelegem atât dispozițiile sufletești, cât și actele de cult cu caracter social.

II. 2. Categoria numinosului

Cuvântul „numinos” exprimă esențialul experienței religioase în dimensiunea ei psihologică. Fr. Heiler, prezentând în fenomenologia religiei formele fundamentale ale trăirii religioase, afirmă că respectul religios constituie substratul oricărei trăiri religioase. Sentimentul acesta foarte complex cuprinde o întreagă paletă de nuanțe religioase, de la frică până la pierderea de sine, trecând prin admirație și zel la fel ca vasta gamă de trăiri religioase despre care vorbește R. Otto în lucrarea sa *Sacrul*. Cele două cărți înfățișează exemple luate din diferite arii culturale, fapt ce denotă că această trăire constituie o manifestare practic universală a experienței sacrului.¹⁸ Subiectul religios trăiește relația cu sacrul sub forma unei rupturi de nivel ce-l introduce într-o ordine a realității cu totul diferită de cea obișnuită.

În domeniul științei religiilor s-au făcut numeroase eforturi pentru descrierea și interpretarea fenomenului religios. În lucrarea *Das Heilige* a lui R. Otto avem o perspectivă teocentrică a religiei. Sacrul nu se mai identifică cu binele etic al subiectivității și nici nu depinde de acesta, aflându-se dincolo de orice estimare morală, rațională sau axiologică. Cu alte

¹⁷ *Ibid.*, cf. Ugo Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte*, pp. 77-93;

¹⁸ A se vedea în acest sens lucrarea lui R. Otto, *Despre Numinos*, Trad. de Silvia Irimia și Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996;

cuvinte, „R. Otto identifică sacrul în esența necuprinsă a divinității (*Das Numinose*)”¹⁹. Termenul a fost împrumutat de la Sfântul Ioan Gură de Aur. Pentru că e necuprinsă, divinitatea poate fi abordată și cunoscută numai prin revelație. De asemenea, sacrul nu poate fi prins în concepte și e irracional în esența sa. Pentru R. Otto, sacrul este o categorie de interpretare care nu există ca atare decât în domeniul religios. Chiar dacă despre categoria sacrului se vorbește și în alte domenii, cum ar fi etica, de exemplu, proprie nu îi este această categorie decât sferei religioase. Sacrul se descoperă ca un element special, care se sustrage înțelegerii rationale, fiind ceva inefabil.²⁰

R. Otto, folosind metoda lingvistică, încearcă să ajungă la înțelesul originar al termenului de sacru, care în limbile moderne s-a alterat în așa măsură încât astăzi nu mai exprimă semnificația sa cea mai proprie. Numai dacă se înlătură semnificațiile alterate din sfera moralei care s-au adăugat până acum se poate ajunge la sensul pe care sacrul îl avea în limbile antice și în ebraică, unde el acoperă nucleul cel mai intim al religiei. În semnificația sa cea mai puternică, termenul poate fi regăsit în religiile biblice. Aici se vorbește despre *qadosh*, căruia îi corespunde grecescul *hagios* sau latinescul *sacer* și *sanctus*. Fiindu-i atât de mult deteriorat înțelesul originar de înțelesurile ulterioare secundare și parazitare, R. Otto propune un alt termen pe care în mod voit l-a investit cu semnificațiile originare ale cuvintelor *qadosh* și *sacer*. „Termenul propus de Otto este acela de *numinos*, care derivă de la *numen*, și e alcătuit ca *luminos* din *lumen*”.²¹

Obiectul religios, mult mai vast în sfera fenomenologiei religioase decât în cea a teologiei creștine, deoarece înglobează o realitate transcendentă ce se întinde de la demoni până la Dumnezeu, este cu totul altfel decât toate lucrurile sau fenomenele naturale. El este un „*alienum*”, „*Das ganz andere*”, „*le tout autre*”, „*straniu*”, „*extraordinar*”, și ca atare „*de mirat*” – un „*mirum*” sau „*mirabile*”. Obiectul religios, sacru, ca *mirum* sau *mirabile* ne este cu totul străin, ne deconcertează,

¹⁹ Nikos Matsoukas, *Introducere în Gnoseologia Teologică*, Editura Bizantină, București, 1997, p. 107;

²⁰ A se vedea în acest sens L. Blaga, *op. cit.*, p. 221;

²¹ *Ibid.*, p. 222;

neînscrindu-se în nici o categorie de fenomene familiare. Acest *Das ganz andere* reprezintă nucleul concepției lui R. Otto despre sfera sacrului, ajungând să se impună în literatura de specialitate drept una dintre definițiile cele mai pertinente pentru sfera sacrului, în special cu aplicabilitate în zona religiilor cărții, unde distanța dintre creatură și Creator este scoasă foarte bine în evidență.

Mysterium tremendum și *Mysterium fascinans* sunt sentimentele provocate în suflet de revelația divină care este necuprinsă și iratională. Acești termeni sunt folosiți gresit, pentru că li se atribuie un sens antropocentric, în timp ce ei exprimă un real teocentrism. De aceea, poziția lui R. Otto nu are nimic de-a face cu teologia sentimentului dependentei a lui Schleiermacher, pe care o și respinge, consideră Matsoukas. După R. Otto, sacrul este irational și necuprins și invadează în om provocându-i întreaga gamă de sentimente despre care vorbește teologul german. Respingând orice formă de religie naturală sau înnăscută, R. Otto precizează apoi că revelația se realizează numai în spațiul istoric. Această nouă viziune în istoria religiilor nu a fost una izolată, avându-și corespondent în domeniul teologiei protestante la Karl Barth cu celebrul său *Comentariu la Epistola către Romani*, căci „ceea ce a făcut R. Otto în domeniul științei religiilor, a făcut K. Barth în cel al teologiei protestante. În ambele cazuri e vorba de o revoluție prin întoarcerea la teocentrismul absolut.” Barth observă faptul că între Dumnezeu și om există o diferență calitativă nemărginită și de aici decurge imposibilitatea de abordare antropocentrică a realității divine. Tezele acestea au fost folosite mai întâi de Kierkegaard, „subliniind în mod deosebit angoasa și groaza pe care o simte omul efemer în fața Dumnezeului vesnic. Conform cu Barth toate religiile sunt idoli ai omului căzut; nici o filozofie a religiei sau teologie filozofică nu e posibilă cu criteriul antropocentric”²². În teologia lui Barth, singurul lucru pe care-l poate face omul este acela de a accepta rezultatul, căci Dumnezeu vorbește și omul ascultă, istoria fiind o reflexie a dramei săvârșite din eternitate, este teatrul slavei divine. Avem la Barth ilustrată aceeași concepție predestinaționistă a teologiei protestante întâlnite de la Luther și ceilalți mari reformatori și până în zilele noastre.

²² *Ibid.*, pp. 109-110;

II. 3. Sacrul ca „*mysterium tremendum*” si „*mysterium fascinans*”

Sentimentul care se naste în proximitatea sacrului si pe care R. Otto îl numea *mysterium tremendum* este un sentiment care se învecinează cu frica,²³ dar se deosebeste de simpla frică nu numai prin intensitate, ci si din punct de vedere calitativ, căci frica are întotdeauna în obiect, o cauză, (mi-e frică de ceva anume), pe când sentimentul de *tremendum* se naste dintr-o realitate de asa natură încât aparitia ei zdruncină întreaga ființă, si-l face pe om să se simtă într-o foarte mare nesigurantă. Spaima sacră amenintă temeliile propriei fiinte, nu doar zona posesiunii, după cum afirmă Van der Leeuw. Iată de ce R. Otto consideră acest sentiment ca un ecou subiectiv trăit în sufletul subiectului religios de iminenta aparitie a Misterului, a „realității total diferite”.

Tremendum-ul poate avea mai multe înfățișări: spaima în fata Maiestății divine, sentimentul de culpabilitate, nimicnicia în fata plenitudinii ontologice absolute sau sentimentul „stării de creatură”, supunerea în fata absolutei superiorități. Toate aceste înfățișări pe care *tremendum*-ul le poate lua la nivel subiectiv reprezintă cea mai evidentă expresie a rupturii de nivel.

Sentimentul misterului care înfioară se manifestă în suflet cu diferite nuante si în registre emotionale de o mare diversitate, mergând de la stările de linistire si de profundă reculegere, până la stări de stranie excitatie, de betie mistică, extaz si poate chiar îmbrăca forme sălbatice si demonice. Ca atare, sentimentul sacrului posedă o mare capacitate de metamorfozare.

Când pune în discutie terminologia lui Otto, si se referă în mod strict la *mysterium tremendum* ca realitate ce descrie proximitatea sacrului, L. Blaga conchide în felul următor: „Otto descrie asadar «numinosul», «sacrul» ca «*mysterium tremendum*», adică «teroare», «fior», «majestate» si «energie devorantă»”.²⁴

²³ Numai prin analogie poate fi folosit termenul de „frică” pentru a desemna realitatea lui *tremendum*. Sentimentul fiorului sacru trebuie încercat. În Vechiul Testament există mai multi termeni care vor să desemneze acest tip de sentiment în fata sacrului. Unul dintre acestia este si termenul *emat* Yahweh, care ar însemna frica lui Dumnezeu, fiorul lui Dumnezeu, trimisă de Dumnezeu si care îi poate paraliza pe omul care-l încearcă. Fiorul acesta nu poate fi expresia nici unei perceptii sensibile, nu se aseamănă cu nici un sentiment produs de o realitate creată;

²⁴ L. Blaga, *op. cit.*, p. 226;

Celălalt termen pe care-l folosește R. Otto, *mysterium fascinans* reprezintă atracția pe care o exercită numinosul asupra subiectului religios și generează în sufletul acestuia sentimente de uimire și admirație. Subiectul religios rămâne uimit în fața apariției numinosului. Această uimire se deosebește de orice alt fel de uimire pe care ar provoca-o o realitate terestră precum și de mirarea filozofilor, căci «uimirea omului religios presupune în bună măsură o totală „deconcertare” produsă de întâlnirea cu realitatea complet diferită de realitățile obisnuite, familiare. În plus, uimirea omului religios nu invită la problematizarea realității care o determină, ci la recunoașterea și invocarea ei»²⁵. Acest *mirum* sau *mirabile* produs de prezența sacrului este de o cu totul altă natură decât tot ceea ce știm, decât natura însăși, reprezintă un *Das ganz andere*, care ne este străin și ne deconectează.

Teza lui R. Otto alcătuită sub vădita influență a protestantismului vorbește despre un *numinos* care produce o tensiune imposibil de controlat de către om, acesta din urmă simțindu-se atras irezistibil. În acest proces subiectul religios, care nu poate spune „nu” chemării *numinos*-lui, se depășește pe sine spre ceva de dincolo de el, iar pacea în care se resoarbe această atracție depășește orice experiență omenească și constituie o scufundare, o „stingere” într-o realitate care transcende propria-i condiție.

În existența mundană, omul se simte de multe ori în nesiguranță, insecuritate, iar încrederea în Mister care este o altă expresie a elementului fascinant al experienței sacrului, se întemeiază pe descoperirea că în Mister omul primește leacul propriei sale nesigurante: „de voi umbla în mijlocul morții, nu mă voi teme de rele” (Ps. 22); „puterea mea și scăparea mea ești Tu” (Ps. 30) sau „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi” – zice Mântuitorul.

Tremendumul și *fascinantul*, iată dublul caracter, de contrast, al numinosului, al sacrului. Această coincidentă a contrariilor sau coabitare a lor în sânul aceluiași fenomen religios poate fi urmărită în întreaga istorie a religiilor lumii. Divinul și deminicul reprezintă pentru sufletul uman obiect de teroare și de oroare, dar și de atracție, de fascinație (irezistibilă în viziunea influențată de Protestantism a lui R. Otto).

²⁵ J. M. Velasco, *op. cit.*, p. 61;

III. Pozitia ortodoxă si catolică fată de ideea de sacru la Rudolf Otto

Încă de la apariția ei, lucrarea lui R. Otto *Das Heilige* a suscitât un mare interes, primind deopotrivă aprecieri și critici vehemente. Totuși, ea rămâne pentru orice specialist care se apleacă asupra acestui domeniu un moment de referință peste care nu se poate trece cu vederea, cu riscul de a nu fi reflectat o interpretare originală și aparte dată sacralului. Noutatea lucrării era dată, pe de o parte de problema pe care o cerceta (ideea de sacru), iar pe de altă parte de metoda utilizată, menite a deschide noi orizonturi în delicata problemă a cunoașterii lui Dumnezeu și fiind „într-un anumit fel o replică dată în același timp și tomismului discursiv și luteranismului solafideist.”²⁶

Numele lui R. Otto va rămâne legat de încercarea temerară de a sonda profunzimea divinului prin studiul pe care-l întreprinde în sfera irationalului, a părții interioare, fundamentale a ideii de sacru. R. Otto face o distincție în ideea de divin, între partea rațională, care poate fi conceptualizată și, deci, supusă unei operații raționale și o parte care își găsește corespondentul doar în sensibilitatea umană, scăpând raționalizării. Această parte intimă a ideii de divin a primit un nume special fabricat de autor: *numinosul*, după cum afirmă la începutul lucrării: „Așa se face că este necesar să găsim un nume pentru acest element luat separat, un nume care, mai întâi, îi va fixa caracterul aparte și, în al doilea rând va îngădui, să i se sesizeze și să i se indice eventualele forme inferioare sau treptele de dezvoltare. Formez pentru aceasta cuvântul *numinos*...”²⁷. Numele pozitiv al sacralului este *Das Ganz Andere*, „cu totul altceva”, o altă formulă originală care a făcut carieră în studiile de specialitate și care vrea să sugereze absolută transcendență a divinului. Pentru R. Otto, sacralul este un mod de a fi al acestui „cu totul altceva”, fiind definit printr-o ideogramă pozitivă, pe când „la teologii dialecticieni Dumnezeu rămâne absolut altceva decât lumea și omul, definindu-se prin negația pură, fiind dincolo de orice comunicare, în afară de aceea prin credință”²⁸. La R.

²⁶ Ieromonah Magistrand Antonie Plămădeală, *Ideea de sacru la R. Otto, din punct de vedere catolic și ortodox*, în *Ortodoxia*, 3 (1958), p. 430;

²⁷ R. Otto, *Sacralul*, p. 13;

²⁸ Ierom. Magistr. A. Plămădeală, *art. cit.*, p. 430;

Otto *Das Ganz Andere* vorbește despre valoarea și calitatea sacrului care se descoperă numai în experiența religioasă personală. Această experiență a sacrului în viața omului naște în suflet stări care se gradează între repulsie și atracție, între *Mysterium tremendum* și *Mysterium fascinans*, toate aceste stări reflectând câte un aspect din categoria sacrului oglindit în sufletul omenesc.

Cunoașterea înseamnă trăirea, experiența sacrului, participarea la calitatea lui și nu o simplă determinare exterioară, prin concepte. Trăirea sacrului este o experiență personală, interioară fiind pentru R. Otto și singura posibilitate de a accede la transcendentă, de a sesiza irationalul, de a explora numinosul. Dar această experiență nu se poate descrie, ci numai simți, sentimentul uman redând în acest fel cel mai fidel acel *ganz andere*, care transcende înfinit tot ceea ce este creat, adică întreaga lume și profanul văzut ca o categorie opusă sacrului. Dintru început R. Otto pledează oarecum pentru trăirea sentimentală a divinului citându-l pe Faust a lui Goethe: „sentimentul e totul, numele nu-i decât sunet și fum.” Întâlnirea lui „cu totul altceva” provoacă în suflet o paletă vastă de trăiri emotionale: uluire, groază, măreție, putere, maiestate, fiind „ceva ce i se potrivește numai lui Dumnezeu, e atmosfera în care trăiește Dumnezeu, am putea zice, o atmosferă care iradiază din ființa sa, e o energie, un atribut exclusiv”²⁹.

La începutul discursului despre numinos, R. Otto vrea să scoată sacrul de sub orice implicație morală și rațională, numindu-l o categorie apriori și apreciindu-l ca fiind înainte de toate o categorie de evaluare ce nu există, ca atare, decât în domeniul religios. Ea a pătruns și în alte domenii, de exemplu în etică, dar nu își are rădăcinile acolo. Este o categorie complexă și prin urmare poartă în sine un element de un gen cu totul aparte, unul care se sustrage raționalului rămânând complet inaccesibil înțelegerii conceptuale, este ceva inefabil³⁰.

S-a ajuns treptat la o raționalizare și moralizare a sacrului, mai mult din motive practice religioase, începând cu religia lui Israel și continuându-se apoi cu creștinismul. Religia poporului ales de dinainte de Moise avea ceva din reprezentările animiste în imaginarea lui Yahweh, ceea ce ne

²⁹ *Ibid.*, p. 431;

³⁰ R. Otto, *op. cit.*, p. 12;

vorbesc despre un anumit stadiu în evoluția religiei acestui popor, potrivit ipotezei lui Söderblom. Odată cu religia lui Moise se manifestă tot mai accentuat «procesul de moralizare și, în general, de rationalizare a numinosului, ca și acela de desăvârșire a sa ca „sacru” în înțelesul deplin al cuvântului. Acest proces ajunge la capătul său în predicile profetilor și în Evanghelii. Tocmai în aceasta constă deosebita noblete a religiei biblice, care, încă de la al doilea Isaia, ridică pe bună dreptate pretenția de a fi o religie universală»³¹. În continuare, R. Otto precizează că moralizarea și rationalizarea nu au însemnat o impunere în dauna numinosului, ci o limitare a predominării lui excesive, realizată în lăuntru al numinosului și îmbrățisată de acesta.

Întrepătrunderea cea mai intimă a celor două elemente o avem la Isaia la care apare ca expresie preferată pentru a desemna divinitatea, „sfântul Israel”, care va ajunge să domine cu forța ei celelalte expresii. La cel de-al doilea Isaia (Isaia 40-66), avem de-a face cu un Dumnezeu conceput prin intermediul atributelor cum ar fi: atotputernicie, înțelepciune, bunătațe, dar în legătură cu acest Dumnezeu sunt utilizate și expresii de genul „înversunarea”, „pornirea”, „mânia” Sa, „focul Său mistuitor”. Toate acestea sunt în măsură să ne vorbească despre „Dumnezeu cel viu” care se deosebește de orice „ratiune cosmică” și care scapă oricărei filozofării, Dumnezeu – esență iratională, vie în conștiința tuturor profetilor Vechiului și Noului Testament. Ulterior, când s-a luptat «împotriva „Dumnezeului filozofilor” și pentru „Dumnezeu cel viu”, pentru un Dumnezeu al mâniei, al iubirii, al afectelor s-a apărut de fapt, fără să se știe, miezul irational al conceptului biblic de Dumnezeu, fiindu-l de o rationalizare totală»³².

Desăvârșirea procesului de rationalizare și moralizare a ideii de sacru se realizează în Noul Testament, în care sacralul devine o categorie compusă din elemente rationale și irationale. Aceasta face ca în creștinism „să putem avea despre Dumnezeu o cunoștință care se poate exprima în concepte, ceea ce e un semn de netăgăduit de superioritate”³³. R. Otto vorbește de importanța cunoașterii celor două componente ale sacralului, a elementului irational, care cu cât este mai viu, cu atât apără mai bine

³¹ *Ibid.*, p. 91;

³² *Ibid.*, p. 92;

³³ Ierom. Magistr. A. Plămădeală, *art. cit.*, p. 431;

religia de alunecare în rationalism și a elementului rational care o apără de fanatism și misticism. Valoarea creștinismului constă în aceea că el conservă aceste două elemente care merg în paralel fără a se întâlni vreodată.³⁴

Prin Evanghelie „s-a desăvârșit procesul de rationalizare, de moralizare și umanizare a ideii de Dumnezeu, proces care, încă din epocile cele mai îndepărtate ale tradiției vechiului Israel era viu mai cu seamă la profeti și în psalmi și care a reușit aici să îmbine numinosul tot mai abundent și mai deplin cu atributele clare și cu valorile sufletesti profund rationale”³⁵. Dar această rationalizare nu a dus la o înlăturare a numinosului.

Pentru R. Otto sacrul reprezintă sacrul teologic minus momentul moral și minus momentul rational. De aceea el nici nu se poate cunoaște decât prin sentiment.

Tezele lui R. Otto au primit și dezaprobări vehemente, precum cele formulate de Edmund Ernst, printre alții, care se întreabă în legătură cu posibilitatea de a delimita sfîntenia de alte momente irrationale, precum și cu ceea ce se ascunde în spatele sentimentelor cuprinse generic în *mysterium tremendum* și *mysterium fascinans*. Ernst afirmă că R. Otto ar putea fi învinuit că pune bazele unui misteriu extracreștin, prin faptul că folosește exemplele fără discernământ, din culturi diferite, creând un concept de sfîntenie care nu se mai încadrează nicăieri. Religiile și culturile din care și culege informațiile presupun stări de conștiință diverse.

Prin critica sa, Ernst încearcă să distrugă din temelii tezele lui R. Otto spunând că e imposibil să conceptualizezi irationalul în afara conceptelor, este imposibilă o epistemologie fără concepte. În teoria profesorului de la Universitatea din Marburg «cunoașterea ar consta doar

³⁴ Creștinismul nu numai că a conservat în tradiția sa elementul rational și cel irational, dar a și știut să le concilieze, astfel încât să nu apară schisme însemnate între cele două. Interesant este faptul că și în prezent, reflectia teologică le are într-o permanentă atenție și ele constituie până în actualitate un subiect important al acestei reflecții, lucru care ni se pare unul extraordinar. Pentru a sublinia coexistența acestor două trăsături ale divinului am dori să exemplificăm aici folosind o uzantă liturgică, aceea ca înainte de rostirea Simbolului credinței, care ar corespunde în cel mai evident mod încercării de rationalizare a divinului, să se cânte imnul *Iubi-Te-voi Doamne*, care prin versuri, dar și prin sensibilitatea interpretării se revelează a fi un imn închinat numinosului;

³⁵ R. Otto, *op. cit.*, p. 98;

într-o „zăpăcire a simturilor” pe care de altfel – zice Ernst exagerând evident – R. Otto o si recomandă ca pe ceva minunat. Or, la acest nivel, religia devine un fel de manipulare a ta însuti, prin actiuni magice»³⁶.

Ernst se împotrivesc accentului deosebit pe care R. Otto îl pune asupra simtirii în detrimentul gândirii, datorită faptului că sentimentul e mereu individual, în timp ce gândirea e generală. Iar dacă gândirea se caracterizează prin obiectivitate, sentimentul nu poate fi niciodată obiectiv, fiind prin excelență expresia subiectivismului persoanei umane atât de fragmentată datorită diversității umane. E o greșeală – zice Ernst – să pui sentimentele la baza apriorismului, căci „aprioricul trebuie să prezinte garanția unei universalități și a unei determinări formale”³⁷. În preferința lui R. Otto pentru calea emoțională se ajunge la o scindare între ceea ce este divin și uman în conștiință, surpându-se astfel însăși temeliea religiei care le presupune unite așa cum au fost ele unite în Persoana divino-umană a lui Hristos. Ernst observă în continuare două reductionisme, unul ar fi al teologiei liberale care a accentuat în așa măsură umanul, încât divinitatea lui Hristos a ajuns să fie socotită un simplu mit. Celălalt reductionism ar fi reprezentat de teologia ortodoxă care pune accent deosebit pe divinitatea lui Iisus, accentuând păcătoșenia omului în contrast sever cu această divinitate. Ambele reductionisme, prin stricarea raportului dintre divin și uman, rup unitatea dintre aceste două elemente așa de magistral realizată în Persoana Mântuitorului.

^ai teologia romano-catolică se opune tezelor lui R. Otto prin P. W. Schmidt, care a luat poziție împotriva lor, susținând că nu elementul rațional e secundar în religie, ci cel irational. „În cunoaștere – afirmă Schmidt – sentimentul nu se prinde decât pe sine, iar dacă sesizează un obiect atunci obiectul acela nu mai e irational.”³⁸ Această preeminentă a elementului rațional în cunoașterea lui Dumnezeu care domină teologia tomistă dovedeste faptul că dogmatistul amintit mai sus urmează linia tomistă exclusiv discursivă, eliminând astfel tainicul, irationalul, sentimentul în întâlnirea omului cu Dumnezeu și experiența absolutului divin.

³⁶ Ierom. Magistr. A. Plămădeală, *art. cit.*, p. 432, cf. Nota 15;

³⁷ *Ibid.*, pp. 432-433, cf. Nota 16;

³⁸ *Ibid.*, p. 433, cf. Nota 19;

A existat însă în teologia catolică un reprezentant, J. Hessen, care a adoptat o poziție diferită față de Schmidt, polemizând cu teologia oficială girată de Vatican. Urmând direcția trasată de R. Otto și în dezacord cu Schmidt, Hessen fundamentează valoarea sfinteniei pe experiența religioasă. El își ilustrează teoria făcând apel la a doua carte a Vechiului Testament, Iesirea, cap. III, în care se relatează evenimentul întâlnirii lui Moise cu Dumnezeu pe Muntele Horeb și spune că în acel loc Moise a trăit o realitate, nu o imagine sau o existență fictivă, dar nici o realitate oarecare, așa cum avem fiecare printr-o experiență cotidiană, căci la temelie ei se afla o esență supralumească. Această experiență a Celui „cu totul altceva” îl pune pe Moise față în față cu propria sa micime, îl pune în fața oglinzii în care se vede așa cum este în realitate, iar în urma acestei întâlniri se nasc în sufletul lui Moise sentimentul nimicniciei, al lipsei de valoare, al fricii. Lui Moise sfintenia îi apare nu ca o realitate indiferentă, „ci ca o existență de valoare, care se impune printr-o nespusă demnitate, care-l face pe om să-și ascundă fața. Dar – element pretios – nu să fugă, ca-n fața unor forțe naturale care te amenință. Frica lui e de fapt cea mai adâncă pietate. El se simte atras, trăiește această realitate ca forță de atracție.”³⁹ În acest fel, Hessen concluzionează că sfintenia manifestată își dezvăluie caracterul de **transcendentă**, de **realitate** și de **valoare**, iar în această însușire de trăsături ale sfinteniei, valoarea acesteia se fundamentează pe transcendentă și pe realitatea sa. În opoziție cu valoarea sacrului (a sfinteniei)⁴⁰ se află nonvaloarea profanului. De asemenea, sfintenia ca valoare se deosebește fundamental față de valorile culturale și astfel nu se confundă nici cu Binele, nici cu Frumosul, nici cu Adevărul și nici cu toate acestea la un loc. Din cele afirmate mai sus deducem că sfintenia ca valoare nu se identifică cu nici una din valorile pe care le-am putea identifica în lumea creată, deoarece ea le transcende infinit pe toate acestea și face apel la o realitate cu totul alta, căreia nu-i putem

³⁹ *Ibid.*;

⁴⁰ Despre diferența conceptuală dintre *sacer* și *sanctum* a se consulta Mircea Eliade, dar și alți specialiști ai Istoriei religiilor care fac distincția necesară între cele două concepte, arătând de ce termenul de *sanctum* i se poate aplica în special creștinismului, precum și tuturor acelor religii care nu amestecă sacrul beneficului cu cel al maleficului, pe când cel de *sacru* se poate aplica tuturor celorlalte religii;

găsi complemente în imanenta creatului. O altă trăsătură a sfinteniei pe care Hessen nu o poate trece cu vederea și la care religia nu poate renunța este momentul personal, care aparent lipsește, dar în realitate se manifestă, căci nu putem imagina o relație decât personală cu sacrul. Prin atribuirea calității de persoană realității transcendente, Hessen depășește teza lui R. Otto, care deși înregistrează cu minuțiozitate toate aspectele întâlnirii cu numinosul, nu definește precis esența categoriei sacrului, nu poate spune despre el că este persoană sau atributul unei persoane. Prin lipsa de precizare, teoria lui R. Otto lasă perspective largi interpretării idealiste sau teologice personaliste ideii de sacru.

Hessen merge și mai departe în experiența sacrului, făcând distincție între experiența religioasă autentică ce îl are în vedere pe Dumnezeu și care culminează cu desăvârșirea omului și experiența întâmplătoare a întâlnirii cu niste forte obscure, întâlnire care în astfel de situații duce într-o stradă înfundată, în lipsă de sens și de valoare. Aici Hessen se întâlnește cu afirmațiile lui Ernst și-i reproșează lui R. Otto că la el nu ne putem da seama dacă ceea ce se crede că exprimă sfintenia se exprimă cu adevărat ea sau alte momente irrationale. Este aceasta o altă scăpare a concepției despre numinos la R. Otto.

În încercarea de a explica starea religioasă a credincioșilor atenția sa îndreptat asupra subiectului religios și s-a încercat surprinderea manifestării sale religioase primare, fără fonduri și forme religioase înnăscute dar și dobândite. Ajungem astfel să vorbim despre apriorismul religios care merge până la originile sufletesti ale religiei subiective; «el consideră religia subiectivă ca o realitate, deci o supune cercetării psihologice, înaintea complicării ei prin „elemente religioase secundare sau terțiare”, datorită unui proces educativ sau funcțional-informativ»⁴¹. Promotorul acestui curent a fost R. Otto, care înlătură orice acumulări culturale precum și cele ale trăirii personale, pentru a surprinde experiența religioasă subiectivă în mecanismul său original, aprioric, deci anterior oricărui element obținut în urma unei experiențe religioase.

După R. Otto, procesul religios subiectiv porneste «de la un sentiment religios arational care, totuși, cuprinde, embrionar și aprioric toate

⁴¹ Pr. Prof. Univ. Dr. Petru Rezus, *Teologia ortodoxă contemporană*, Editura Mitropoliei Banatului, Timisoara, 1989, p. 43;

elementele constitutive ale religiei subiective formând „categoria psihologică a sacrului”⁴².

R. Otto procedează apoi la o identificare psihologică a elementelor componente ale sacrului, descoperind un element de mister (*mysterium tremendum*), un sentiment de nimicnicie, de frică, de teroare, de uimire (*mirum*) și un element de fascinație (*mysterium fascinans*). Aceste elemente trasează liniile directoare în definirea numinosului.

Petru Rezus, cercetând critic apriorismul religios observă faptul că fiecare credincios are anumite elemente sufletești pe care se poate temeiul o religie subiectivă, care are o aparentă psihică evidentă, dar „individualizarea precisă – zice Rezus – a unor sentimente religioase subiective este exagerată, fiindcă asemenea precizări sunt imposibile în domeniul sufletesc cu orice cântar infinitezimal am lucra. Condițiile religioase sufletești sunt date, dar nu există aprioric și rezultate”.

Învățătura ortodoxă este împotriva elementului subiectiv arational, pentru că acesta nu-și găsește locul în procesul mântuirii care este eminent un proces al rațiunii și al credinței. R. Otto nu face altceva decât să reducă religia subiectivă la sentiment, emoționalitate, afectivitate, ceea ce în opinia lui Rezus este injust, deoarece religia subiectivă angajează și intelectul și voința. Procedând în această manieră în privința experienței religioase, teologul german reia reductionismul lui Schleiermacher.

O altă obiecție adusă lui R. Otto ar fi aceea că introducerea elementului de mister care evoluează apoi spre frică și teroare religioasă nu favorizează dezvoltarea religiei subiective, ci dimpotrivă o frânează. Mai mult, geneza acestui element religios este periferică și parazită, datorită ignoranței religioase și de aceea trebuie îndepărtat căci apropierea de divinitate presupune cunoaștere; iubesti ceea ce cunoști și cu cât cunoști mai bine, iubesti mai mult. Procesul mântuirii subiective nu se produce sub imperiul fricii sau sub impulsul inconștient al terorii și nici sub acela al temerii de necunoscut.

În țara noastră profesorul I. Gh. Savin și părintele profesor Isidor Todoran au studiat critic opera lui R. Otto, apreciind-o a fi „justă în liniile

⁴² *Ibid.*;

ei generale”. Lui R. Otto „i se recunoaste meritul de a fi evidentiat si precizat mai întâi caracterul aprioric al religiei si sub latura sa psihologică, si în al doilea rând meritul de a fi disociat în părțile lui componente elementul arational prezent în categoria sacralului (*mysterium tremendum* si *mysterium fascinans*) cu implicatiile lor subsecvente”⁴³.

După părerea acestor doi critici ai operei teologului german există si anumite „exagerări si contradictii”, dintre care se remarcă tendinta de a limita religia doar la aspectul ei de irationalitate, la starea de afectivitate, căci ar fi gresit să se considere incomprehensibilitatea si inefabilitatea ca esentiale religiei. Desi nu putem face abstractie de fondul de irationalitate, totusi acesta este mărginit de elementul rational care caracterizează experienta religioasă, iar imposibilitatea înțelegerii si cuprinderii conceptuale a lui Dumnezeu nu se traduce prin arationalitatea notiunii de divin, ci prin suprarationalitate. Trebuie precizat că „alături de rational, arationalul își are si el partea lui în sesizarea divinului.”⁴⁴

Din descrierea pe care R. Otto o face experientei religioase putem deduce că ar fi existat o evolutie a sentimentului religios care s-ar fi născut din teroarea demonică si s-ar fi stilizat pe parcurs, ajungând în cele din urmă la frica de Dumnezeu. Împotriva acestei teorii evolutioniste se ridică I. Gh. Savin si Isidor Todoran. Acestia îi mai reproșează lui R. Otto agnosticismul, faptul că numinosul e de neconceput, deci incognoscibil, precum si preeminenta elementului de groază si obscuritate față de alte momente ale religiei care nu se confirmă în realitatea religioasă de-a lungul timpului.

Din punct de vedere ortodox, valoarea experientei religioase în sesizarea sacralității „e consacrată si adusă până în pragul unei definitii ecumenice”⁴⁵. Sfinții Părinți ai Bisericii noastre vorbesc despre lucrarea de curățire de patimi, lucrarea de curățire a mintii, de punere în acord a mintii cu inima (prin rugăciunea inimii), lucrări care pregătesc fiinta umană pentru deschiderea si primirea harului dumnezeiesc, cu alte cuvinte pentru îndumnezeirea ei. Parcurgerea acestui urcus duhovnicesc, a acestor trepte ale desăvârșirii umane în împreună lucrare cu harul nu reprezintă altceva

⁴³ Ierom. Magistr. A. Plămădeală, *art. cit.* p. 434;

⁴⁴ *Ibid.*, p. 435, cf. Nota 27;

⁴⁵ *Ibid.*;

decât realizarea unei experiențe religioase prin care se ajunge la contemplarea slavei divine, la experiența luminii taborice, la cunoaștere lui Dumnezeu și a sfințeniei Sale, la sfințenie prin participare, cu alte cuvinte, la îndumnezeire.

În cadrul acestei experiențe religioase Dumnezeu se descoperă direct, iar această descoperire diferă de cea realizată prin credință sau prin speculație fiind similară descoperirii făcute dreptilor Vechiului Testament și multor sfinți creștini. Nu trebuie să uităm, însă, descoperirea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, căci „Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a unui născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan 1, 14) sau cum se spune în alt loc din Scriptură „După ce Dumnezeu, odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri a vorbit părinților noștri prin prooroci, către sfârșitul acestor vremuri ne-a grăit nouă prin Fiul” (Evrei 1, 1).

Cele duhovnicești cu anevoie pot fi înțelese de oamenii trupești căci sunt nepipăibile, nu cad sub incidența simțurilor și astfel nu pot fi experiate, dar, după cum spunea Sfântul Macarie cel Mare „sufletului credincios îi ajută ca să înțeleagă comuniunea ce o are cu Duhul Sfânt. Comorile cerești ale Duhului se descoperă numai celui ce le primește prin experiență; cel neinițiat însă nu poate înțelege nimic. Ascultă, deci, cu evlavie ce se spune despre ele, până te vei învrednici și tu care acum le crezi, să le obții”⁴⁶. Sfântul Macarie face aici o diferență între cunoașterea prin credință și cea prin comuniune directă. Prima rămâne exterioară, la fel ca și cunoașterea conceptuală discursivă, pentru că pe plan religios argumentele rationale sunt ne semnificative. Ele nu pot servi ca temelii religiei.

Taina aceluia *Das Ganz Andere* (cu totul altceva) nu poate fi pătrunsă nici cu auzul, nici cu privirea sau cu orice alt simț. Acestei taine nu-i putem pune nici o întrebare, pentru că nici una nu i se potrivește. Ea este atât de adâncă, transcende atât de mult realitățile contingente încât nu poate fi pătrunsă, nu se poate afla. Despre această insondabilă taină a sacralului ne vorbește un alt imn numinos din *Coroana regală* a lui Solomon ben Iehudah Gabirol:

⁴⁶ R. Otto, *op. cit.*, cf nota 29;

„Minunate sunt lucrările Tale,
 Iar sufletul meu o recunoaste și-o stie.
 A Ta este, Doamne, puterea și măreția,
 Strălucirea și slava și preamărirea.
 Tu domnești peste toate,
 A Ta-i bogăția și cinstea.
 Creaturile din înalțuri și din adâncuri mărturisesc că Tu dăinuiești
 Când ele se prăbusească în gol.
 A Ta e tăria a cărei taină
 Istoveste gândul;
 Căci Tu ești mai puternic
 Decât marginile lui.
 Al Tău e vâul atotputerniciei,
 Taina și adâncul,
 Al Tău numele ascuns oamenilor luminii,
 și tăria Ta, care ține lumea deasupra nimicului
 și arată, în ziua judecării, ceea ce încă-i ascuns...”⁴⁷

Sentimentul religios nu se naște dintr-o constrângere teoretică oricât ar fi de universală. Argumentele logice nu au convertit pe nimeni, filozofii nu au făcut prozeliti, oricât de bine ar fi fost argumentate unele sisteme filozofice, pe când taina aceasta a numinosului despre care vorbesc imnele de mai sus, întâlnirea personală cu Dumnezeu a lăsat urme adânci în sufletele celor care L-au întâlnit. Întâlnirea cu Dumnezeu dă sufletului certitudini pe care nu le va mai putea clinti nimic în viitor și față de aceste certitudini, cele obținute prin credință sau cele discursive se dovedesc a fi insuficiente. Dar experiența lui Dumnezeu este privilegiul sfinților, adică a celor care au dorit-o cu tot dinadinsul, și de aceea calea credinței și cea discursivă „vor rămâne mereu necesare și vor îndruma și ele spre mântuire, deși cu un sporit coeficient de luptă, de nesigurantă, de dibuiești”⁴⁸.

Prin confruntarea punctului de vedere ortodox cu cel al lui R. Otto, considerat ca un simplu enunț asupra valorii experienței, A. Plămădeală spune despre teza teologului german că se acoperă de fapte, ceea ce

⁴⁷ *Ibid.*, p. 42;

⁴⁸ A. Plămădeală, *art. cit.*, p.436;

înseamnă un câstig pentru ea dar mai departe demersul se complică, deoarece trebuie deosebită adevărata experiență religioasă, de una fie nereligioasă, fie partial religioasă combinată cu elemente psihologice. O experiență care nu-i autentic religioasă și are o anumită ambiguitate va genera mai degrabă confuzii, nefiind dezirabilă, deoarece orice experiență religioasă trebuie să fie angajată în mod clar într-o lucrare mântuitoare și să aibă o orientare sigură spre mântuire.

Acel *Das Ganz Andere* a lui R. Otto reprezintă o încercare de exprimare pozitivă a sacralului, dar pozitivitatea lui nu poate fi prinsă în concepte, de aceea ea rămâne în sfera cunoașterii apofatice despre care vorbește Sfântul Dionisie Areopagitul. Pe Dumnezeu, Sfântul Dionisie îl numește „întunericul supra-luminos al tăcerii inițiatoare de mistere”, „care nu poate fi cunoscut în nici un chip prin încetarea oricărei cunoașteri, și cunoscând mai presus de minte, prin faptul că nu cunoaște nimic”⁴⁹

De acest „întuneric supra-luminos” omul nu se poate apropia cu instrumentele minții, căci calea apofatică înseamnă renunțarea la concepte, lumea lor trebuind să fie mult lăsată în urmă, după cum îl îndemna Areopagitul pe Timotei: „în contemplările mistice leapădă și simțurile și activitatea minții și toate cele sensibile și inteligente și toate cele ce sunt și nu sunt și ridică-te pe cât poți, spre unirea fără cunoaștere cu Cel care-i mai presus de orice existentă și cunoaștere”⁵⁰

Important de urmărit la R. Otto este dacă această exprimare pozitivă a sacralului se referă la un sacru atribuit unui Dumnezeu personal sau e sesizarea unei experiențe religioase care are loc în „adâncimile sufletului”. Nu e indiferent dacă în experiența sacralului există o autentică ancorare într-un transcendent personal, cu totul diferit de lumea noastră sau experiența sacralului se dovedește a fi o simplă proiecție a sufletului, caz în care ea rămâne închisă în imanent, căci așa cum remarca și R. Otto, experiența religioasă care se petrece în «adâncimile sufletului ține de omul profan și ceea ce experimentează el ca „altceva”, care în ultima analiză e „sacral”, deși îi provoacă omului un soc, totuși nu există siguranța

⁴⁹ Dionisie pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, Institutul European, Iasi, 1993, p. 147;

⁵⁰ *Ibid.*;

că acest „ altceva” nu ar fi un produs al constiintei dizarmonice fără o bază reală»⁵¹. Punctul de vedere ortodox, care aici diferă de al lui R. Otto, este că în experienta religioasă trebuie să existe o autentică întâlnire cu divinul și nu doar o reflecție interioară, căci a fi creștin – după cum spunea părintele Arsenie Boca – nu înseamnă o simplă aderare la dogmele creștine ci, presupune acea clipă intimă a întâlnirii cu Hristos care să nu-ți ajungă viața întregă să o desfășori între oameni. Întâlnirea dintre persoana umană și Dumnezeu Persoană are ca urmare înălțarea omului pe o nouă treaptă de vedere și de cunoaștere în același timp.

R. Otto descoperă anumite forte atractive sau repulsive dar nu le identifică, descoperirea are funcție apologetică, pe când în viziunea ortodoxă experienta are funcție duhovnicească.

În viziunea ortodoxă Dumnezeu este realitatea transcendentă care te înspăimântă și te atrage în același timp.⁵² Dumnezeu creștin este Dumnezeu-comuniune de persoane, iar întâlnirea cu El, înseamnă participare la sfințenie, în ultimă instanță sfințire. Din cele arătate mai sus putem deosebi experienta duhovnicească prezentă în Scriptura și Tradiția răsăriteană de experienta psihologică. Pentru a ilustra toate acestea A. Plămădeală recurge la două exemple luate din Sfânta Scriptură pe care le găsește la Sfântul Ioan Gură de Aur în *Omiliile contra Anomeilor*. Primul exemplu este cel al preotului Zaharia care intrând în Sfânta Sfințelor pentru tămădire întâlnește acolo un înger la vederea căruia preotul „a fost cuprins de groază” (Luca 1, 3) iar cuvântul îngerului a fost: „Nu te teme!”. Al doilea exemplu este cel al proorocului Daniel căruia i se arată un înger. Văzându-l Daniel simte cu îl părăsesc puterile și cum toată slava lui se preschimbă în stricăciune (Daniel 10, 5-8). Sfântul Ioan Gură de Aur vede această micșorare a slavei prin raportarea la valoarea cu care proorocul se întâlnea și față de care era doar pământ și cenusă, după cuvântul psalmistului. În fața sfințeniei lui Dumnezeu, sentimentele care se nasc sunt cele de frică, tremur, cădere la pământ, care vorbesc despre situația limită la care ajunge omul.

⁵¹ A. Plămădeală, *art. cit.*, p. 436;

⁵² „Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați”, după cum spune imnul liturgic dinaintea de împărtășirea credincioșilor;

Sfântul Ioan Gură de Aur face o ierarhizare a fiintelor create, arătând că indiferent de treapta pe care se află în raport cu Dumnezeu se trăiește același sentiment de teamă și cutremur. Deși este mai drept ca omul obișnuit, profetul este la fel de temător ca și el în fața lui Dumnezeu. Toti profetii când se întâlnesc cu Dumnezeu își pierd îndrăzneala după cum ne arată și Isaia în cartea sa: «Atunci am zis: „Vai mie, căci sunt pierdut! Sunt om cu buze spurcate și locuiesc în mijlocul unui popor cu buze spurcate, căci pe împăratul, Domnul Savaot L-am văzut cu ochii mei!”» (Isaia 6, 5). La fel se lamenta și psalmistul David: „Doamne, ce este omul că-l pomenesti pe el sau fiul omului că-ti amintesti pe el!” Nici fiintele spirituale, îngerii nu sunt mai îndrăzneți în fața Creatorului decât oamenii, căci și cetele cele mai de sus aflate în apropierea tronului ceresc își acoperă fața cu aripile în prezența lui Dumnezeu, «Serafimii stăteau înaintea Lui, fiecare având câte șase aripi: cu două își acopereau fetele, cu două picioarele, iar cu două zburau și strigau unul către altul zicând: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de mărirea Lui!”» (Isaia 6, 2).

Cu cât se află mai aproape de Dumnezeu pe scara făpturilor, cu atât mai mult creatura se simte mai puternic miscată de infinita distanță care o desparte de măreția divină. În fața acestei realități făptura îngerească nu poate face altceva decât să aducă doxologie Creatorului și să-I îndeplinească poruncile: „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bună voie” (Luca 2, 14-15), iar omul să se adâncească în smerenie.

Nici îngerii și nici profetii nu pun la îndoială existența lui Dumnezeu, neavând nevoie de dovezi, «ceea ce-i sochează, ceea ce-i face să se simtă stingheriti, e felul acestei existente, iar despre aceasta, cuvintele directe care o descriu sunt tocmai „Sfânt, Sfânt, Sfânt”, adică altceva decât profanul, altceva decât tot ceea ce este creat, și ceea ce în mod propriu îi aparține numai lui Dumnezeu»⁵³.
*i cuvintele Mântuitorului îndeamnă la sfințenie, și numai pe aceasta o cere: „Sfintească-se numele tău” (Matei 4, 9), sau „Fiti sfinți, precum și Tatăl vostru Sfânt este”. În viziunea proorocului Isaia, Dumnezeu este prin excelență Sfânt (cf. Isaia 6, 3).

⁵³ *Ibid.*, p. 438;

La Sfântul Ioan Gură de Aur, sentimentul religios al sacrului este pus în relație directă cu Dumnezeu, spre deosebire de R. Otto la care nu apare această relaționare. La Sfântul Ioan Hrisostom, experiența religioasă înseamnă întâlnirea cu Dumnezeu, nu cu o simplă idee de Dumnezeu, ci cu un Dumnezeu personal, în timp ce R. Otto rămâne la granița dintre transcendent și immanent. ⁵⁴ și el vorbește despre „sentimentul stării de creatură”, dar pentru că îl pune în legătură cu „adâncimile sufletului omenesc”, poate fi suspectat de a fi exprimat sentimentul neantului ființei umane, dând astfel o „explicație conceptuală”. Diferit de Schleiermacher, care folosește expresia „sentimentul de dependență” pentru a explica raportul omului cu divinitatea, R. Otto preferă o explicație conceptuală, la el sacrul este o categorie apriorică pe când sfîntenia lui Dumnezeu e un atribut al persoanei. Sfîntenia lui Dumnezeu, prezentându-se pură, în afara oricăror implicații morale și rationale, îi înspăimîntează pe oameni și-i pune în stare de alarmă, iar în relație directă cu ei, reprezintă supremul etalon moral la care se raportează orice desăvârșire omenească, de aceea tot ceea ce este sfânt sau sfîntit în lumea aceasta și în lumea creațiilor inteligibile, își are sursă în sfîntenia lui Dumnezeu.

Experiența religioasă prin sentimentele pe care le presupune reprezintă o cale de cunoaștere și, în același timp, de vedere a realităților spirituale. Este vorba despre acea vedere duhovnicească despre care vorbesc Sfîntii Părinți și pe care o posedă acei oameni care au o profundă experiență religioasă, căci a cunoaște înseamnă a vedea, a avea acces la acele realități duhovnicești ce nu pot fi experimentate de profan.

Experiența sacrului n-au avut-o numai profetii, ea nu se limitează numai la Sfînta Scriptură, la timpuri și realități de mult apuse, ci se reactualizează mereu, în oamenii din toate timpurile și locurile, fiind mereu posibilă și actuală, alături de cunoașterea „prin credință” și cea discursivă. Despre această experiență a sacrului stau mărturie relatările atâtor sfînti trăitori, care la fel ca Sfîntul Apostol Pavel își descriu întâlnirile directe cu Dumnezeu, „cunoscîntă nemijlocită, care desi nu poate fi prinsă în concepte, este totuși, după mărturiile lor, și o înțelegere și o simțire intelectuală”⁵⁴.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 439;

Întâlnirea directă cu Dumnezeu este înfățișată în jurnalul duhovnicesc al unuia dintre cei mai mari sfinți ai secolului nostru, Sfântul Siluan Athonitul, într-o relatare care surprinde tot zbulciumul sufletesc în care se află omul în urma acestei fericite și terifiante întâlniri cu sacral: „Inima mea tânjește după Domnul și-L caut cu lacrimi. Cum aș putea să nu te caut? Tu m-ai găsit. Tu mai întâi. Tu mi-ai dat să trăiesc dulceața Sfântului Tău Duh și sufletul meu Te-a iubit.

Tu Vezi, Doamne, chinul și lacrimile mele... Dacă nu m-ai fi atras prin iubirea Ta, nu Te-aș fi căutat așa cum Te caut. Dar Duhul Tău mi-a dat să te cunosc și sufletul meu se bucură că Tu ești Dumnezeu și Domnul meu și tânjesc după tine până la lacrimi”⁵⁵.

Relatarea Sfântului Siluan este o ilustrare a expresiei „nu M-ai fi căutat dacă nu M-ai fi găsit”, pentru că noi oamenii iubim pentru că Dumnezeu ne-a iubit întâi, Îl căutăm pentru că El ne-a găsit întâi și, în general, săvârșim un lucru bun, dezirabil, pentru că Îl avem ca model pe Dumnezeu, izvorul tuturor bunăților. Experiențele religioase sunt însoțite de aceleași sentimente de teamă, de exaltare, de transformare. Sfântul Simeon Noul Teolog scrie în *Capetele practice și teologice*: „Cel care are în lăuntru său lumina Duhului Sfânt, neputând a o primi, cade cu fata la pământ și strigă cu spaimă și cu frică multă, ca unul ce a văzut și a pățit un lucru mai presus de fire, de cuvânt, de înțelegere. El este asemenea unui om căruia i s-au aprins de undeva mădulele de la un foc, în care arzând și neputând răbda căldura vâpăii, este ca unul ce a ieșit din sine. Neizbutind să se facă al său și copleșit neîncetat de lacrimi și răcorit de ele, el aprinde focul dorului și mai tare. Ca urmare, vărsând și mai multe lacrimi, și spălându-se de multimea lor, fulgeră de tot mai mare strălucire. Iar când s-a aprins în întregime și s-a făcut ca o lumină, se împlineste ceea ce se spune: *Dumnezeu unit cu Dumnezeu, și cunoscut de ei* și anume atât de mult, cât s-a unit cu cei ce erau uniți cu El, și S-a descoperit celor ce-L cunosteau”⁵⁶.

⁵⁵ Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, Editura Deisis, Alba-Iulia, 1994, p. 41;

⁵⁶ A. Plămădeală, *Ideea de sacru...*, p. 439, cf. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Capete teologice și practice*, 145, 69;

Cunoscută este de asemenea experiența pneumatică a Sfântului Serafim de Sarov cu Motovilov, când i se descoperă acestuia din urmă, în chip văzut scopul vieții creștine, care este „dobândirea Duhului Sfânt al lui Dumnezeu”. La întrebarea lui Motovilov: „Părinte continuați să vorbiți despre dobândirea harului Duhului Sfânt și-mi spuneți că în această constă scopul vieții creștine, dar cum pot să-l văd?”⁵⁷, Sfântul Serafim se roagă în taină lui Dumnezeu să-i descopere interlocutorului său acea putere transfiguratoare a Duhului Sfânt: «„Prietenule al lui Dumnezeu, este foarte simplu”, a răspuns și, tinându-mă strâns de umeri, a adăugat: „Acum, micule părinte, suntem amândoi în Duhul Dumnezeiesc... De ce nu privești la mine?” Am răspuns: „Nu pot să privesc, părinte, pentru că din ochii noștri tâsnesc lumini, fata noastră a devenit mai strălucitoare decât soarele și ochii îmi fac rău.”⁵⁸ și Serafim îmi zice: „Nu te teme prietenule al lui Dumnezeu, în acest moment tu strălucești cât și mine. Ești acum în deplinătatea Duhului Dumnezeiesc, altfel ti-ar fi imposibil să mă vezi totuși, în această stare”. Apoi, aplecându-și fata, adăugă: „Multumesc lui Dumnezeu pentru darul inefabil pe care ni l-a făcut...”⁵⁸.

Toate aceste exemple sunt luate din Sfânta Scriptură și din tradiția duhovnicească răsăriteană. Ele se deosebesc de experiențele de care vorbește R. Otto, pentru că în tradiția ortodoxă de experiențe religioase acestea nu se întâmplă „oricum și oriunde, oricând și la întâmplare”, și nici nu sunt rodul manifestării unor forte obscure. Ele presupun o învrednicire din partea sfântului care le-a avut, „curățenia” lui, precum și faptul că presupune o stare de rugăciune, căci Sfântul Simeon Noul Teolog era în rugăciune când s-a petrecut experiența sa, iar Sfântul Serafim de Sarov îl rugase în gând pe Dumnezeu: „... nu am făcut nici măcar semnul crucii, ci numai în gând, în inima mea, l-am rugat pe Dumnezeu și am zis în mine: Doamne, dă-i harul să vadă ceea ce dai slujitorilor Tăi, când binevoiești să vi în toată slava Ta...”⁵⁹.

Experiența religioasă a sacralului se poate obține numai de omul virtuos. Cel care ajunge aici se află pe culmile sfinteniei, așa cum Apostolii aflați

⁵⁷ Tomas Spidlik, *Mari mistici rusi*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1997, p. 168;

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 168-169;

⁵⁹ *Ibid.*, p. 169;

pe Muntele Taborului la *Schimbarea la Fată* a Domnului, s-au împărtășit și ei de strălucirea Fiului lui Dumnezeu, căci sfințenia omului vine din sfințenia lui Dumnezeu, Care este izvorul a toată desăvârșirea. La R. Otto nu întâlnim aceste exigente, căci caracteristica experienței religioase nu mai este puritatea, virtutea, curățenia sfântului. ⁶⁰ R. Otto recurge la citate din Sfânta Scriptură, dar în același timp dă exemple din alte religii și din viața unor inși izolați, care din punct de vedere ortodox: „nu prezintă vreo garanție de autenticitate, nu sunt pe linia nici unei tradiții spirituale.

În concepția ortodoxă, sacrul este văzut ca sfințenie a lui Dumnezeu și în acest sens ca o categorie apriori, deși acest limbaj filozofic este impropriu teologiei. Esența sacrului este sfințenia lui Dumnezeu și orice descoperire a ei înseamnă o participare, o sfințire a celui ce participă. Participarea la sfințenia Lui se face prin energiile divine necreate, izvorâte din ființa divină, nedespărțite de aceasta dar distincte de ea, energii pe care teologia ortodoxă le-a pus în evidență prin marele teolog și trăitor isihast, Grigorie Palama în disputa cu teologii catolici Varlaam, Achindin și Gregoras. Dar la întâlnirea cu Dumnezeu pe firul energiilor necreate, credinciosul trebuie să-și aducă propria sa nevoită, propriul său efort ascetic, care-l eliberează față de lume și-l deschide înțelegerii duhovnicești suprasensibile și nemateriale. La R. Otto „experiența este independentă de un tel și de o învrednicire, iar sacrul – categorie – nu are în vedere precis sfințenia lui Dumnezeu”⁶⁰.

Romano-catolicii, prin faptul că resping învățătura despre energiile divine necreate nu pot referi organic, ontologic sfințenia omului la sfințenia lui Dumnezeu. Fluxul acesta existential nu se poate realiza, căci neavând învățătura despre energiile necreate, undeva pe parcursul sfințeniei de la Dumnezeu la om în cadrul experienței religioase, atunci când aceasta nu este respinsă, se interpune un obstacol, iar acest obstacol este tocmai grația creată, care în loc să constituie legătura dintre om și Dumnezeu, reprezintă tocmai factorul despărțitor. Astfel Dumnezeu este aruncat în transcendent, iar omul, izolat în imanent, trăiește sentimentul unei profunde absente, sentiment resimțit atât de acut în zilele noastre. Teologia romano-catolică va vorbi în acest fel doar despre o sfințenie prin imitație, cunoscută

⁶⁰ A. Plămădeală, *art. cit.*, p. 440;

fiind în toată lumea creștină lucrarea lui Toma de Kempis, *Imitatio Christi* (Urmarea lui Hristos), și nu va putea vorbi despre *Viata în Hristos* despre care vorbește teologia ortodoxă prin Nicolae Cabasila, și mai târziu prin Sfântul Ioan de Kronstadt, *Viata mea în Hristos*. Părintele Dumitru Popescu arată, însă, că nu se poate vorbi despre urmarea lui Hristos în afara vieții lui Hristos căci în felul acesta în numele lui Hristos se poate ajunge la Inchiziție, adică, la punerea crucii pe umerii altora, dar nici despre viața în Hristos fără urmarea lui Hristos, căci în acest caz s-ar putea cădea într-un pietism păgubos, adică într-o pseudo-spiritualitate, lipsită de adevărată esență religioasă.⁶¹

Catolicii, vorbind despre mântuire, imaginează teoria meritelor dreptilor și a meritelor prisositoare ale Mântuitorului Hristos, făcând din aceste merite o monedă de schimb într-o relație juridică, în care este amestecată Biserica văzută – ca depozitară a acestei comori a meritelor și clerul – ca distribuitor al lor. Sfântenia devine „o valoare de relație juridică, meritorie și una de participare. Căci participarea la gratia creată, în fond, nu e o participare la Dumnezeu”⁶².

Protestanții sola-fideiști, au respins experiența și au ajuns să nu mai poată vorbi despre sfântenia lui Dumnezeu ca despre ceva accesibil, ci cu totul exterior și inaccesibil, situație în care nu mai cunosc ce înseamnă sfântenia și, la fel ca în concepția lui R. Otto, nu-i pot manifesta cadrele în care se manifestă.

⁶¹ A se vedea în acest sens Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 90.

⁶² *Ibid.*

Nicu Breda

Istoria teologică a icoanei în primele secole creștine

Abstract

Starting from the first centuries, the icon was honored without being the subject of a doctrinaire vision. Since the 4th century, from Saint Basil the Great, honoring the icon is connected to its prototype. It is certain that in the times of Justinian I (527-575) the sacred art defined by the icon is well stabled. The iconoclasm will be the one that will determine the defenders of icon to draw up a theology of the icon that has to motivate the honoring of the icon from the first centuries.

Atâta vreme cât Mântuitorul se afla în timpul activității pământești nu era necesar a zugrăvi chipul Său pentru că era de fată și nu se cerea acest lucru. Abia mai târziu când creștinismul a cunoscut o dezvoltare prodigioasă se simtea nevoia zugrăvirii chipului dumnezeiesc.

După Înălțarea Domnului, primii creștini s-au ferit o perioadă de timp să facă imagini sau icoane ale persoanelor sfinte de teama căderii în idolatrie. Mai ales în mijlocul creștinilor proveniți dintre iudei se manifestă o rezervă față de imagine. Pe de-o parte erau influențați de porunca a doua a Decalogului ce era interpretată la literă, apoi datorită Revelației divine, poporul iudeu era obișnuit cu spiritualitatea unui Dumnezeu invizibil, fapt care nu necesită pentru a fi adorat de forme concrete sau vizibile.

Prin aceste criterii se poate explica atitudinea distantă a primilor creștini față de icoană. La acestea adăugăm faptul că încă era vie în memorie prezenta Mântuitorului.

Analizând porunca a doua a Decalogului, despre care amintea și istoricul evreu Iosif Flaviu¹, observăm de fapt că ea nu interzicea icoana, ci constituia o măsură de protecție pentru iudei, care înconjurați de popoare păgâne ar fi căzut repede în idolatrie. Porunca se referea la zeitățile păgânismului și interzicea acest cult. Nu se referea la icoane, căci Moise a hotărât să se așeze în Cortul sfânt din porunca lui Dumnezeu doi heruvimi din aur pe Chivotul Legii (Ies. XXV,18-22), precum și sarpele de aramă ca semn al salvării iudeilor de serpii veninoși (Num. XXI,7-9). Templul lui Solomon, de asemenea a fost împodobit cu chipuri de heruvimi, lei, boi și alte animale (III Regi VI,23-29 s.a.). Odată cu întemeierea creștinismului, în special creștinii proveniți din popoarele indo-europene au simțit necesitatea reprezentării persoanelor sfinte în forme vizibile, căci nu puteau concepe divinitatea decât în forme concrete².

Creștinii doreau dintru început să aibă chipul Mântuitorului însă au întâmpinat o mare dificultate. Ce chip puteau înfățișa în pictură sau pe obiecte: chipul slavei sau al kenozei Sale? În mod sigur se putea înfățișa chipul omenesc al Domnului, chip cu baze în Sfânta Scriptură, dar și în patristică, evidențiindu-se în primul rând postura kenotică a Domnului prezentată de Isaia cu inspirație ulterioară pentru Părintii Bisericii.

Așa aveau să apară reprezentările picturale la început, semne și simboluri, continuând cu portrete și scene sfinte, ca din secolul IV să se poată vorbi de un cult al icoanei cu o tentă dogmatică, iar începând cu secolul VI să cunoască o dezvoltare prodigioasă. La acestea adăugăm contextul lumii de atunci de la apariția creștinismului cu toate realitățile existente.

¹ Iosif Flaviu, *Despre războiul iudaic*, I, 650, unde arată că era contra Legii a avea în temple icoane, tablouri sau orice reprezentare de ființe vii, apud Sofian Boghiu, *Chipul Mântuitorului în iconografie*, București, 2001, p. 47.

² I. Rămureanu, *Cinstirea Sfințelor icoane în primele trei secole*, „Studii teologice”, 1971, nr. 9-10, p. 622.

Distingem trei etape în evoluția imaginii: Prima este cea a semnelor și simbolurilor, urmând apoi faza portretistică și în cele din urmă, imaginea propriu-zisă, care ulterior va fi obiectul disputei iconoclaste.

Vorbind de geneza icoanei, învățătura Bisericii Ortodoxe este concludentă, arătând că imaginea sacră există de la începutul creștinismului. Cu toate acestea au apărut unele păreri răspândite mai ales după secolul al XVIII-lea, potrivit cărora primele icoane există începând cu secolul al IV-lea³.

Aceste opinii preluate de la știința modernă aduceau argumentul că ostilitatea primilor creștini față de imagini s-ar datora unor scrieri anti artistice ale unor scriitori din vechime⁴. Tezele susținute nu pot să-și aibă un suport de credibilitate, în special din două puncte de vedere.

În primul rând, datele: imaginea exista înainte de secolul IV, dacă ne gândim la frescele din catacombe care însoțeau cultul creștin din epoca primară a Bisericii. Este cunoscut faptul că în timpul persecuțiilor creștinii săvârșeau Sfânta Liturghie în catacombe, unde cu siguranță trebuiau să existe zugrăvite diferite scene religioase. În al doilea rând, dacă unii scriitori creștini își manifestau aversiunea față de imagini înseamnă că acestea existau. Nu în ultimul rând refuzul imaginilor în anumite curente din primele veacuri de existență creștină trebuie explicat printr-o anumită confuzie cu privire la icoană, confuzie determinată în special de absența unui limbaj pictural și verbal adecvat.

În acest mod se poate preciza că imaginea își are originea la începutul creștinismului întrucât Biserica a propovăduit adevărul mântuitor lumii alături de cuvânt și prin imagine. Părintii Sinodului VII ecumenic au arătat în această privință practica tradiției pictării icoanelor încă din vremea apostolică⁵.

Primele reprezentări se referă la simboluri și aparțin unui fond mesianic mai complex. Descoperirile făcute începând cu anul 1953 la Hebron,

³ Opinie împărtășită de savantul englez Gibbon (1737– 1791) care afirmă ostilitatea primilor creștini față de imagine, ostilitate influențată de iudaism, vezi Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, traducere Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, 1994, pp. 15-16.

⁴ Aici este vorba de Tertulian († 240); Clement Alexandrinul († 216); Origen († 254); Eusebiu de Cezareea († 340), s.a.

⁵ Mansi XIII, 252 S, apud Leonid Uspensky *op. cit.*, p. 27.

Nazaret și Ierusalim demonstrează că reprezentările grafice ale vitei de vie, ramura de palmier, semnul ebraic „*thav*” și peștele aparțin sferei de influență a religiei iudaice. Unele lucrări în domeniu ale lui Bagatti și Festa⁶ confirmă pe cele ale lui Jean Danielou referitor la aceleași simboluri pe care acesta le atribuie creștinismului iudaic⁷.

Vorbind de mesianismul iudaic menționăm că acesta este vast și aspectele lui sunt mult mai contrastante decât creștinismul iudaic primitiv, care nu este decât o variantă. Creștinismul iudaic ce înglobează aceste simboluri este cu alte cuvinte comunitatea iudaică din acele timpuri. Spre deosebire de acest concept marea majoritate iudaică, așa după cum arăta A. Caquot și M. Philomenko⁸, vedea un Mesia mai asemănător profetiilor lui Isaia, un Mesia temporal, un rege care să aducă eliberarea poporului său.

Cu toate acestea, simbolurile descoperite în Palestina, folosite ulterior și de creștini, nu putem afirma că aparțin unui adevărat mesianism.

În Biserica primară nu se poate vorbi de reprezentarea directă a chipului Mântuitorului din rațiuni obiective. Se cunoaște contextul politic al acelei perioade când Biserica era persecutată de puterea politică păgână. Creștinii primelor două veacuri s-au ferit astfel de împărații și guvernatorii romani să zugrăvească icoana sau chipul Domnului. Ei trăiau retrasi, se rugau în catacombe, care aveau o artă a lor. Această artă picturală paleocreștină s-a multumit să-l reprezinte pe Hristos prin simboluri și alegorii mai mult sau mai puțin estetice sau criptografice cunoscute numai de cei inițiați⁹.

Aceste simboluri cuprind mai multe genuri: simboluri grafice, zoomorfe, simboluri neînsufletite.

⁶ Friederik Tristan, *Primele imagini creștine. De la simbol la icoană, secolele II-VI*, traducere Elena Buclei și Ana Boros, Editura Meridiane, București, 2002, p. 17.

⁷ Jean Danielou exprimă aceste opinii în lucrarea *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.

⁸ Acesta își exprimă părerea în „*Ecrits intertestamentaires*”, Paris, 1987, p. XL.

⁹ I. Rămureanu, *art. cit.*, p. 628; Referitor la această problemă se vede și V. Vătășianu, *op. cit.*, pp. 11-13; Ch. Delvoye, *L'art byzantin*, Bruxelles 1957; L'Brehier, *L'art chrétien, Son développement iconographique des origines à nos jours*, Paris, 1928.

Din simbolurile grafice amintim monogramul lui Hristos format din încrucisarea literelor grecesti X.P. , primele două litere ale numelui Χριστος¹⁰.

Atributul aseității divine are ca simbol grafic prima și ultima literă a alfabetului grecesc Α și Ω, potrivit cuvintelor Mântuitorului: „*Eu sunt Alfa și Omega, începutul și sfârșitul*” (Apoc. I,8).

Simbolurile zoomorfe sunt mai numeroase, reprezentativ fiind peștele. Acesta este cel mai răspândit simbol paleocrestin existent pe monumentele de artă și în catacombe. Din literele cuvântului grec ιχθις = pește, creștinii au alcătuit cunoscutul acrostih: Ιησους Χριστος , θεου υιος Σωθιρ¹¹.

Clement Alexandrinul aminteste despre acest simbol arătând că Iisus Hristos este ca un pește καθαπεριχθυσ care învată pescuirea oamenilor prin apă¹², cu siguranță aici fiind vorba de apa Botezului.

Această mențiune o găsim și la Origen, iar în Apus la Tertulian, precum și la Fericitul Augustin.

Un alt simbol zoomorfic este al Mielului, căci potrivit mărturiei lui Ioan, Mântuitorul este “*Mielul lui Dumnezeu*” care ridică păcatul lumii (In. 1,29). Mielul, simbol al smereniei, este și semnul kenozei hristice profetită de Isaia în Vechiul Testament la cap. 53. Aceste adevăruri au fost transpuse și în arta paleocrestină a primelor veacuri. Așa cum arată J. Wilpert, una din cele mai vechi reprezentări ale mielului se află pe o frescă din cimitirul Domitillei la sfârșitul secolului I¹³.

Această înfățișare a Mântuitorului s-a practicat până la sfârșitul secolului VII. Atunci canonul 82 al sinodului Quinisext (692) interzice pictarea Mântuitorului sub forma mielului¹⁴. Sensul canonului 82 al sinodului quinisext trebuie pus în legătură cu dogma hristologică a celor două firi propusă de Calcedon, care exemplifică faptul că se confirmă realitatea Întrupării și a vietuirii Domnului printre oameni.

¹⁰ Aceste semne se regăsesc pe unele obiecte paleocrestine. Amintim în această privință donariul de la Biertan care conține monogramul lui Hristos.

¹¹ Acest cuvânt apare înscris și pe gema de la Potaissa (Turda).

¹² Clement Alexandrinul, *Pedagogul III*, P.G. 11, col. 59.

¹³ cf. J. Wilpert în *La picture delle catacombe romane*, Roma, 1903, plansa VII, 2.

¹⁴ Nicodim Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Arad, 1931, p. 462. Referiri mai întâlnim și la Ch. J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'apres les documents originaux*, t. III, 1, Paris, 1909, p. 573.

Dintre simbolurile zoomorfice mai amintim pasărea phoenix (credința în înviere), porumbelul (simbolul Sf. Duh), păunul (ideea de nemurire), etc.

Dintre simbolurile neînsufletite un loc aparte îl ocupă Crucea, instrumentul mântuirii pe care Mântuitorul a adus jertfa împăcării neamului omenesc cu Dumnezeu. Crucea este desemnată ca „*Semnul Fiului Omului*” (Mt. 24,30) și semnul biruinței creștinilor.

Minucius Felix în *Dialog cu Octavius* arată că pe semnul Crucii se întemeiază religia naturală¹⁵. Idei asemănătoare întâlnim la Clement Alexandrinul, Tertulian, Sfântul Maxim Mărturisitorul. Tertulian arată că litera grecească T este forma crucii, iar toate închipuirile de pe vesminte, ornamentele, trofee și steagurile păgâne sunt podoabele și semnele crucii¹⁶.

Un alt simbol din această categorie este corabia ca reprezentare a Bisericii. Acest simbol este legat de cel al Crucii, căci așa cum afirmă H. Leclercq, catargul corabiei simbolizează Crucea, deoarece are această formă¹⁷. La aceste simboluri se mai adaugă farul, sfesnicul, linia, etc., toate cu baze bine determinate în învățătura Bisericii.

Până în acest moment chiar prin simboluri se poate vorbi de o imagine care prefigurează ceva la care se mai adaugă și faza portretistică.

Artiștii creștini din primele veacuri reprezentând aproape toate personajele sfinte cu chip tânăr, n-au făcut excepție nici cu Mântuitorul, pe Care îl înfățișează de obicei tânăr. Înainte de sec. IV și epoca lui Constantin se găsesc unele tipuri ale Mântuitorului ce au tradiția de a se apropia de portret. În catacomba Domitilla există un chip al Mântuitorului din prima jumătate a sec. al III-lea în care este înfățișat ca judecător sau

¹⁵ Minucius Felix, *Octaviu*, 29, apud. I. Rămureanu, *art. cit.*, p. 635.

¹⁶ Mărturii în acest sens găsim în acest în diferite studii, atât de limbă română cât și străine. Amintim câteva Emilian Vasilescu, *Formele și simbolismul crucilor precreștine*, în „Studii teologice”, 1969, nr. 9-10, pp. 649-660; I. Dinu, *Contribuțiuni la monografia Sfintei Cruci*, Constanta, 1937; A. Frolov, *Les reliquaries de la vraie Croix*, Paris, 1961.

¹⁷ H. Leclercq, Arche, *Dictionnaire d'archeologie chretien et de liturgie*, t. 1, 2, Paris, 1924, col. 2709-2732.

învățător, cu păr scurt și barbă scurtă, dar plină¹⁸. Leclercq¹⁹ pe lângă acest exemplu mai aminteste și pe cel din hypogeul de sub Viale Manzoni din Roma.

Începând cu secolul IV, sub influența Orientului, chipul Mântuitorului din catacombe se individualizează apropiindu-se de portret. Astfel Hristos reprezentat în cimitirul Domitillei este considerat drept punctul de despărțire dintre vechiul tip al Bunului Păstor, numit tip elenistic, și tipul consacrat Mântuitorului.

Mântuitorul figurat în medalion este reprezentat aici în vârstă. Părul cu cârare pe mijloc îi cade în valuri bogate pe umeri, având o barbă scurtă, iar ochiul mare și de culoare închisă privește cu blândete și majestate.

La aceste imagini se mai adaugă chipul Mântuitorului din catacomba Comodilla, precum și cel din cimitirul Sfântul Calist, pe care Vignon îl socotește printre primele tipuri ale Mântuitorului reproduse după Sfântul Giulgiu²⁰.

În această perioadă cu precădere în secolele III-IV distingem trei moduri de reprezentare a Mântuitorului, Mântuitor al lumii (până în secolul III); Judecător (secolul III); Biruitor (secolul IV).

Această fază portretistică face pasul spre imaginea adevărată despre care se poate vorbi în special în epoca constantiniană după Edictul de la Mediolan din 313, când se dă libertate creștinismului. Această perioadă de după persecuții coincide și cu apariția ereziilor hristologice. În aceste condiții Biserica prin sinoadele ecumenice apără învățătura cea dreaptă, fapt ce a inspirat și iconografia ce devenea apărătoare a dreptei credințe.

Pe măsură ce politeismul greco-roman slăbea în intensitate încep să apară imaginile religioase, care cunosc o tot mai largă răspândire, în special prin cultul martirilor și al sfințelor moaste²¹. Este adevărat, în această perioadă apar și unele reacții ale episcopatului și opoziția față de imagini

¹⁸ Părerile aparțin lui Josef Sauer, cf. Arhim. Sofian Boghiu, *Chipul Mântuitorului în iconografie*, București 2001, p. 47.

¹⁹ H. Leclercq, *Jesus Christ*, Dictionnaire de théologie catholique, VII / 2, col. 2401.

²⁰ Arhim. Sofian Boghiu, *op. cit.* p. 49.

²¹ Sfântul Teodor Studitul, *Isus Hristos, prototip al icoanei Sale*, traducere Ioan Ică jr., Alba Iulia, 1994, p. 9.

ca hotărârea Sinodului de la Elvira (306-310), sau opoziția lui Eusebiu de Cezareea și Sfântul Epifaniu al Salaminei Ciprului. Toate acestea sunt sporadice și aveau o oarecare rațiune ținând cont că încă politeismul nu se stinsese definitiv.

Cu toate acestea imaginile își continuă cursul ascendent în spațiul eclesiastic ca expresie a trăirii creștine, acest argument este susținut de Grummel²².

Referirea directă și indirectă cu privire la imaginea primelor veacuri o desprindem din cugetarea Sfinților Părinți și scriitorii bisericești. De pildă, Sfântul Clement Romanul arată că Dumnezeu a plâsmuit mai presus de toate, pe om ca și „chip al icoanei lui”. Sfântul Irineu, episcopul Lyonului, în lucrarea *Adversus Haereses* aminteste de o femeie cu numele Marcelina care avea un chip al lui Iisus ținut în cinste și venerare. Apologetul Tertulian vorbește de imaginea Mântuitorului în formă de Păstor pictată pe cupele de băut.

Eusebiu de Cezareea vorbește cu multe detalii despre femeia cu scurgere de sânge din Evanghelie, care ar fi ridicat un bust al Mântuitorului. Tot Eusebiu relatează că pe fântânile din mijlocul Constantinopolului se găseau icoane ale Păstorului cel bun și chipul lui Daniil în groapa cu lei făcute din aur și aramă²³.

Sfântul Vasile cel Mare cinstește pe Sfinții Apostoli, profeti și martiri prin icoanele lor, tot el arătând că cinstea adusă imaginii se îndreaptă spre prototipul ei²⁴.

Sfântul Grigore al Nyssei, atunci când vorbea de o biserică cu hramul Sfântului Teodor Tiron, arăta că era împodobită cu icoana Mântuitorului și diferite icoane cu scene din martirajul Sfântului.

²² V. Grummel arată în această privință că folosirea imaginilor s-a răspândit în Biserică nu impusă prin decret, nici introdusă prin surprindere, ci a înflorit în mod natural din sufletul creștin aflat sub stăpânirea harului, în *Dictionnaire de Theologie catholique*, VII, col 768, Paris, 1922.

²³ Eusebiu de Cezareea, *Viata fericitului împărat Constantin*, III, 49, apud. I. Rămureanu, *art. cit.*, p. 646.

²⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Tratat despre Sfântul Duh*, 18, 49, P.G. 32, 149, apud. *Dictionnaire de spiritualite*, t. VII Deuxieme partie, Beauchesne, Col 1513–1514, Paris, 1971.

Fericitul Augustin arăta că în multe locuri din Africa Nordică se văd reprezentanți iconografici Sf. Ap. Petru și Pavel împreună cu Mântuitorul. Paulin de Nolla, împreună cu prezbiterul galican Supliciu Sever au împodobit bisericile zidite de ei cu scene din Vechiul și Noul Testament.

Asa cum după cum afirmam mai sus, odată cu secolul IV, când apar și ereziiile hristologice, se poate constata în chip documentar existența imaginii și cultul său. Mai mult, de acum se tinde spre o icoană dogmatică cu reflectare a învățaturii de credință promovată de sinoadele ecumenice.

Din primele reprezentări iconografice ale Mântuitorului distingem că în imagine avem reprezentată natura Sa umană, inseparabilă de cea divină, potrivit expresiei lui Olivier Clement: „*fata umană a lui Dumnezeu și fata divină a omului*”²⁵.

Dogma Sinodului I ecumenic de la Niceea din 325 privind deofiintimea Fiului cu Tatăl este transpusă în icoana hristică prin înscrierea literelor A și Ω sau οων în nimbul cruciform al Mântuitorului. Ambele inscripții așa cum apar în Sfânta Scriptură definesc atribute ale lui Dumnezeu, dar asociate chipului lui Hristos aceste se constituie într-o mărturisire a deofiintimii Tatălui și Fiului.

După Sinodul III ecumenic de la Efes (431), care stabilea, în pofida ereziei nestoriene, că Maica Domnului este „*Născătoare de Dumnezeu*” (*Theotokos*), Sfânta Fecioară va apărea reprezentată cu Pruncul Iisus pe genunchi, atribut al maternității divine.

Pentru a se evita orice fel de confuzie în această privință, temeiul dogmatic este înscris în icoana Sfintei Fecioare cu Pruncul MP-ΘΥ, adică „O Mitir tou Theou” = Mama (Maica) lui Dumnezeu. De atunci încolo, așa cum arăta V.N. Lazarev²⁶, reprezentarea ei solemnă, tronând cu Pruncul pe genunchi și cu îngerii în preajmă a devenit mult mai frecventă.

ținând seama de contextul istoric, Bisericii constantinopolitane i-a revenit rolul fundamental de a elabora formele cele mai adecvate ale artei sacre, sau limbajul pictural cel mai concret, cu scopul de a exemplifica prin imagine învățătura Bisericii expusă în sinoadele ecumenice.

²⁵ Emmanuel Fritsch, *Parole pour les yeux*, Fayard, Paris, 1985, p. 11.

²⁶ V.N. Lazarev, *Istoria picturii bizantine* (în limba rusă), Moscova, 1947, p. 51, apud. Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 52.

Reprezentările de până acum la început prin semne si simboluri apoi aspectul portretistic si în cele din urmă orientarea spre o imagine cu caracter dogmatic, ilustrează contextul existentei noii capitale a imperiului așezată pe punctul de jonctiune dintre Europa si Asia²⁷.

Din aceste directii ea prelua o vastă mărturisire care trebuia omogenizată în sensul autentic al dreptei credințe. Până a-si concretiza acest limbaj pictural, Biserica folosea simboluri si chiar mituri antice păgâne, aici nefiind vorba de păgânizarea artei sacre, ci dimpotrivă de încreștinarea acelor simboluri. În epoca formării artei sacre existau două curente artistice principale, cu un rol preponderent: curentul elenistic ce reprezintă spiritul grec al artei creștine si curentul ierusalimitean si zonele siriene. Din acestea Biserica a preluat tot ce avea mai deplin si autentic. Pe de-o parte ea respingea naturalismul adesea grosier al artei siriene, dar păstrând din ea elementele veridice, iar pe de altă parte din arta elenistică refuzând o iconografie idealistă conservând frumusețea armonioasă.

Sub acest aspect imaginea lui Hristos respinge iconografia elenistică preferând pe cea palestiniană a bărbatului cu barbă întunecată cu părul lung, tipul realist. În cazul Sfintei Fecioare, dacă arta elenistică își conferea prin prezentare portretul marilor doamne din Alexandria sau Roma, arta ierusalimiteană a învăluit-o în lungul voal al femeilor siriene.

Biserica în arta liturgică, o artă a comunicării – caracteristică si a catacumbelor așa cum preciza Thomas Spidlik²⁸ – a adoptat ornamentul ritmic specific Orientului, precum si alte elemente din diferite culturi ce coexistau la Constantinopol. În acest fel s-a constituit un sistem de artă care si-a format un limbaj bine determinat din sec. VI, epoca lui Justinian.

Reprezentările îmbrăcate în continutul dogmatic aveau să orienteze arta creștină spre o perspectivă a transcendentului ca o fereastră spre Absolut cu scopul de a vedea „*cele nevăzute*” si în același timp de a mărturisi credința si învățătura Bisericii si prin intermediul imaginii.

²⁷ cf. Elie Faure, *Istoria artei. Artă medievală*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Meridiane, București, 1988, p. 117.

²⁸ Thomas Spidlik, Marko Ivan Rupnik, *Credință si icoană*, traducere I. Milea, Cluj-Napoca, 2002, p. 9.

a) Icoanele achiropiite

Începând cu secolul VI se poate vorbi de o generalizare a cultului imaginii aprobată de suveranii Bizantului. Din acest secol ei au început să se servească de icoane în actele publice, ducând, cum spunea A. Grabar²⁹, o adevărată „*politică a icoanei*”. În acest fel ei continuau tradiția teologico-politică a împăraților romani ce erau sensibili la rolul politic decisiv al imaginii în concretizarea și impunerea politicii imperiale.

În acest context se regăsesc așa numitele icoane achiropiite, sau nefăcute de mână omenească.

Acestor imagini li se atribuie spectaculoase intervenții divine în cursul confruntărilor militare dintre Bizant și persi. Din acestea amintim: salvarea cetății Edessa de asediul persan din anul 544, sau victoria bizantină de la Arzamon din anul 586³⁰.

Datele tradiției relevă că aceste icoane achiropiite pot fi reduse la două tipuri de imprimări miraculoase a imaginii Mântuitorului. Prima este imaginea imprimată pe pânza a fetei lui Iisus Hristos în cursul vieții pământești și trimisă regelui Abgar al Edessei³¹. La 16 august Biserica face amintirea transferului acestei icoane de la Edessa la Constantinopol. Textele biblice ale slujbei sunt variate³² și ele expun absolută transcendență a lui Dumnezeu. Toate aceste lecturi expun absolută transcendență a lui Dumnezeu³³.

De asemenea imnele liturgice mărturisesc Întroparea Fiului lui Dumnezeu, care face posibilă venerarea icoanei, totodată continuând și aluzia

²⁹ Andre Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, traducere Daniel Barbu, Editura Meridiane, București, 1991, p. 72.

³⁰ Andre Grabar arăta că aceste icoane au reprezentat în timpul confruntărilor militare din secolele VI-VII ceea ce a reprezentat labarum-ul în timpul lui Constantin cel Mare, *op. cit.*, pp. 63, 65, 67.

³¹ Referitor la această icoană avem mai multe referiri, din care amintim: Emmanuel Fritsch, *op. cit.*, pp. 14; 32-33; 36; Michel Quenot, *Icoana, fereastră spre absolut*, traducere V. Răducă, București, 1993, p. 19; Louis Brehier, *Civilizația bizantină*, traducere Nicolae Spinescu, Editura științifică, București, 1994, pp. 213-214.

³² Exemple în acest sens: Deuteronom 4,6-7; 9-15; 5,1-7; 9-10; 23-26; 28; 6, 1-5,13,18; I Regi 8,22-23, 27-30. Din textele Liturghiei menționăm: Coloseni 1,12-18; Luca 9,51-56; 10,22-24; 13,22.

³³ Emmanuel Fritsch, *op. cit.*, p. 36.

la legenda regelui Abgar. Legenda consistă în schimbul de corespondență între regele Edessei și Iisus. Despre acest argument vorbește Eusebiu de Cezareea în „*Istoria bisericească*” (cartea I, cap. XIII), bazându-se pe un document siriac din arhivele orasului Edessa, astăzi pierdut. Bolnav și auzind de puterea miraculoasă a lui Iisus, Abgar L-a invitat la Edessa să-l vindece. Iisus, potrivit legendei, i-ar fi trimis o scrisoare prin discipolul său Thadeus³⁴, care l-a convertit pe rege și poporul său iar mai târziu a fondat aici Biserica din Edessa. Așa cum arată Emmanuel Fritsch³⁵, legenda relatează că regele a poruncit unui pictor să-i facă portretul lui Iisus, dar acesta nu a reușit să prindă trăsăturile Mântuitorului, recunoscându-și neputința. Atunci Iisus ar fi atins cu mâna pânza pictorului, moment în care și-a imprimat pe loc chipul pe ea³⁶.

Pentru prima dată această icoană este amintită de Evagrie Scolasticul la sfârșitul secolului VI, cu ocazia salvării cetății Edessa de asediul persan din anul 544. Din acest moment tradiția acestei imagini nefăcută de mână omenească s-a răspândit și introdusă în legenda lui Abgar devine particularmente utilă în lupta contra iconoclastilor. Sfântul Ioan Damaschin (†749) evocă această tradiție a icoanei achiropiite³⁷.

Aceasta este legenda populară, însă în lucrarea Doctrina lui Addai se menționează că un trimis al regelui Abgar a făcut portretul lui Hristos și l-a dus la Edessa. Până la Evagrie³⁸, însă nu se găsește nici o mențiune despre această legendă.

În 945, Constantin Porfirogenetul scrie o omilie a sărbătoririi imaginii sosite la 15 august la Constantinopol, dorind a fi rezultatul unei cercetări istorice a imaginii care după mutarea sa la Constantinopol s-a numit Mandylon, de la cuvântul arab mandil, care înseamnă stergar.

³⁴ De aici numele Addai – doctrina lui Addai.

³⁵ Emmanuel Fritsch, *op. cit.*, p. 34.

³⁶ Louis Brehier, *op. cit.*, p. 214.

³⁷ El spune în această privință: „*Abgar, regele orasului Edessa avea nevoie de un pictor pentru a face portretul Mântuitorului și el nu a reușit pentru că fata sa strălucea. Mântuitorul și-a acoperit Sfânta față cu mantia și cel ce se regăsea reproduș pe mantie a fost trimis lui Abgar care cerea*”, în *Credința ortodoxă*, Cartea a IV-a, 16, P.G. 94, col. 1173 B.

³⁸ Evagrius, *Istoria bisericească*, P.G. 86, col. 274B.

Alte mărturii despre istoria acestei imagini avem la Jan Vilson, care în studiile sale referitoare la giulgiul de la Torino, arată că achiropiita este același lucru cu giulgiul³⁹. El reconstituie esențialul argumentării sale prin mai multe referiri pornind de la vremea activității publice a Mântuitorului, continuând cu mențiunea despre Abgar, ulterior ajungând la denumirea dată icoanei de Louis Brehier, medalion (mandylion). În anul 944 icoana va fi transferată de la Edessa la Constantinople, de unde va dispărea odată cu Cruciada a IV-a din anul 1204.

Cea de-a doua imagine, considerată a fi achiropiită ar fi imaginea fetei lui Hristos în chinuri imprimată pe năframa Veronicăi. Este cunoscut aici momentul relatat de Sfânta Evanghelie atunci când Mântuitorul se îndrepta spre Golgota, o femeie cu numele Veronica L-a sters pe față cu o năframă pe care i s-a întipărit Chipul, de aici vorbindu-se de vera-icoana.

Găsim un paralelism între cele două icoane achiropiite, căci ambele vorbesc de imprimarea chipului lui Hristos.

Asa după cum am văzut, legenda primei icoane vorbește despre atingerea pânzei pictorului de către Iisus. Michel Quenot face în acest sens o altă referire. El arată că Abgar ar fi trimis o mică delegație în Palestina, unde predica Iisus.

Mântuitorul stia că se apropie patimile Sale și nu putea da curs invitației, fapt pentru care și-a sters fata cu un stergar și în mod miraculos s-a imprimat chipul său, pe care l-a trimis lui Abgar⁴⁰.

La toate aceste se adaugă faimosul giulgiu de la Torino a cărui mister nu este elucidat prin cercetările recente făcute cu Carbon 14.

Mentionăm existența unei profunde asemănări incontestabile ce leagă chipul de pe giulgiu de icoana nefăcută de mână omenească.

Tot din perioada secolului al VI-lea avem și cele mai vechi mărturii cu privire la icoanele pictate de Sfântul Evanghelist Luca. Potrivit tradiției el ar fi pictat imediat după Cinzecime primele trei icoane ale Sfintei Fecioare. Una dintre imagini aparține tipului numit Milostiva (Eleusa), reprezentând mângâierile reciproce ale Maicii și ale Pruncului. Aceasta

³⁹ Concepția lui J. Vilson, cf. Emmanuel Fritsch, *op. cit.*, p. 34-35.

⁴⁰ M. Quenot, *op. cit.*, pp. 20-21.

este imaginea unei mame care suferă profund la gândul iminentului supliciu al Fiului său. Ce-a de-a doua imagine numită Călăuzitoarea (Odighitria) reliefează dumnezeirea Pruncului. Ce-a de-a treia imagine ar fi reprezentat-o pe Fecioară fără Prunc, însă datele referitoare la ea sunt confuze⁴¹.

Pe lângă icoanele pictate de Sfântul Luca, tradiția vorbește de o icoană a Fecioarei făcută în mod miraculos, nu de mâna omului. Este vorba de icoana numită „*a Stăpânei Noastre din Lidda*” (sărbătorită la 22 martie). Cele mai vechi mărturii despre ea datează din secolele VIII – IX⁴². Natura miraculoasă a acestei imagini a fost motivul pentru care icoana aceasta a fost analogată cu cea a lui Hristos. Făcând această paranteză prin descrierea unei achiropiite, considerăm că această perioadă a secolului VI, în care locul de cinste îl ocupau icoanele nefăcute de mâna omenească, marchează orientarea spre imagine a bazileilor din Bizant. Trebuie amintit în acest context apogeul artei creștine prin mozaicuri culminând cu rezidirea Sfintei Sofia în timpul domniei împăratului Justinian I, la care se adaugă bazilica San Vitale din Ravenna⁴³. Aici iconografia a jucat un rol important și toate aceste monumente ale artei sacre ilustrează orientarea bazileului spre imaginea lui Hristos și a Fecioarei ca și a sfinților.

b). Icoana în lumina canoanelor

Exemple asemănătoare avem și în timpul domniei lui Justinian al II-lea, mai exact prima (681-695), care inaugurează prin Sinodul Quinisext o nouă etapă în ceea ce privește istoria și evoluția imaginii creștine. Printre cele 102 de canoane emise de acest sinod găsim unele dintre ele cu strictă referire la arta sacră. La acest sinod, Biserica a formulat pentru prima dată un principiu de bază la conținutul și caracterul artei sacre ca răspuns la o necesitate practică.

Trei dintre canoanele acestui sinod se referă la unele norme privitoare la arta sacră înțelegând crucea și imaginea.

⁴¹ Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 34.

⁴² N.P. Kondalov, *Iconografia Maicii Domnului*, apud. Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 36.

⁴³ Vasile Muntean, *Bizantinologie*, vol. I, Timisoara, 1999, p. 100.

Canonul 73 se referă la imaginea Crucii. Potrivit cuvintelor lui Zonara din comentariul acestui canon, pe timpul sinodului se întâmpla că unii desenau semnul Crucii în toate locurile chiar și pe pardoseli, făcând în mod inevitabil și acolo unde o reprezentau umblau pe Sfânta Cruce și o stergeau cu picioarele⁴⁴.

Hotărârea Sinodului, după cum arată și Leonid Uspensky, indică atitudinea cuvenită față de emblema creștinismului, care nu trebuie să fie reprezentată pe jos acolo unde ar risca să fie călcată în picioare de către trecători⁴⁵.

Canonul 82 al sinodului Trullan este cel mai concludent în privința pictării chipului lui Hristos. El dă normele iconografice de zugrăvire a chipului Hristos sub formă văzută a întrupării Sale⁴⁶. În primul rând textul acestui canon confirmă existența unei picturi iconografice în acea vreme în baza unui vechi obicei. De asemenea acest text mai reflectă un adevăr care infirmă părerea unor istorici care considerau că abia la Sinodul VII ecumenic (787) s-au format hotărâri dogmatice (opot) cu privire la icoane.

Se pare că acești autori, ori au neglijat, ori nu au cunoscut conținutul canonului 82 al Sinodului Quinisext. Chiar primele cuvinte ale textului canonului ne precizează notiunea „*pictură de pe icoanele sfinte*”, deci prima mărturie despre natura sau cultul icoanelor ne-o fac Părintii Sinodului Trullan și nu cei de la Niceea, cum considerau acești istorici⁴⁷.

⁴⁴ Nicodim Milas, *op. cit.*, p. 451.

⁴⁵ Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁶ Redăm conținutul canonului după Nicodim Milas: „*În unele picturi de pe icoanele sfinte se zugrăvesc mielul arătat cu degetul de Înaintemergătorul, care se privește ca semnul harului în loc de adevăratul miel, Hristos Dumnezeuul nostru, cel ce mai înainte ni s-a arătat prin lege. Deci îmbrățișând semnele și umbrele cele vechi ca pe niste simboale și prototipuri ale adevărului predănisite bisericii, dar harul și adevărul le cunoaștem cu precădere, recunoscându-le deplinire a legii. Deci, pentru ceea ce s-a săvârșit să se reprezinte și prin picturi în fața tuturor hotărâm, ca de acum înainte, chipul mielului, Hristos Dumnezeuul nostru, cel ce ridicat păcatul lumii să se picteze pe icoane după figura omenească, în locul mielului celui vechi, prin aceasta vom cunoaște mărirea umilirii Dumnezeu Cuvântului și vom fi conduși spre aducerea aminte de petrecerea Lui în trup, de patimile Sale și de moartea Sa mântuitoare și de mântuirea lumii săvârșită prin aceasta*”, în *op. cit.*, p. 462.

⁴⁷ N.V. Dura, *Teologia icoanelor în lumina tradiției dogmatice și canonice ortodoxe*, în „*Orotodoxia*”, an 1982, nr. 1, pp. 70-71; L. Uspensky, *op. cit.*, p. 61.

Canonul pretinde o imagine directă și renunță la semnele care nu înfățișează umanitatea concretă a lui Iisus Hristos.

Nu în ultimul rând, prin canonul 82, Biserica răspunde atacurilor evreilor din acea vreme îndreptate împotriva imaginii creștine⁴⁸.

Cel de-al treilea canon al acestui sinod se referă la arta sacră care nu este un produs al iconografiilor, ci o măsură impusă de tradiția Bisericii ortodoxe⁴⁹. Este vorba de canonul 100 care exprimă realitatea amintită⁵⁰.

Pentru iconografia ulterioară, acest canon are o mare importanță. La sfârșitul conținutului său se arată că cel ce nu respectă prescripția sinodală „*să se afurisească*”. Sub această pedeapsă prescrisă de sinod cad aproape toți pictorii Bisericii Apusene, care fac artă religioasă de dragul artei, nu cu scopul promovării valorilor spirituale, ci pentru a reda propria concepție a „*pământescului*” în detrimentul „*cerescului*” propus de Biserica Răsăriteană.

În Apus și astăzi ar trebui să se constientizeze semnificația canoanelor 82 și 100 Trullan, întrucât în acestea se constituie fundamentul teoretic al artei liturgice. Decizia canoanelor este de a arăta și a transmite realitatea istorică și cea divină descoperită omului.

Hotărârile Sinodului Quinisext aveau să fie semnate de împărat precum și de participanții la sinod, un loc liber rămânând Papei de la Roma, însă Papa Sergiu a refuzat semnarea hotărârilor sinodale declarând că nu au nici o valoare, fiind considerate erori⁵¹. Desigur aceste așa zise „*erori*” erau învățăturile și practicile ce nu erau în concordanță cu concepția și practica apuseană. Cu toate acestea, însă, Biserica Romei a recunoscut hotărârile sinodului VIII ecumenic care se referă la canonul 82 al Sinodului Quinisext. Prin refuzul de a accepta hotărârile sinodului

⁴⁸ Sfântul Ioan Damaschin, *Omilie pentru Schimbarea la Fată*, 12, P.G. 96, 564 B.

⁴⁹ N. V. Dură, *art. cit.*, p. 71.

⁵⁰ Redăm textul canonului după Nicodim Milas: „*Ochii tăi să privească drept înaintea și cu toată paza fereste-ți inima, căci simțurile trupului lesne introduc în suflet pe ale lor. Deci poruncim ca de acum înainte nicidecum în nici un chip să nu se mai zugrăvească picturi, care amăgesc vederea și care strică mintea și îndeamnă la aprinderea plăcerilor rusinoase, nici pe tablouri, nici într-alt chip întocmite; iar dacă cineva s-ar apuca a face aceasta să se afurisească*”, în *op. cit.*, p. 486.

⁵¹ Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 63.

din 692, Biserica Apuseană a rămas străină de învățătura Bisericii referitoare la temeiul hristologic al icoanei și al artei sacre ulterioare rămânând și astăzi la reprezentări pur simbolice.

Din toate aceste considerente concluzionăm că istoria imaginii începând din Biserica primară până la apariția zorilor iconoclasmului a fost destul de tensionată, când ne gândim la început de ostilitatea evreilor față de imagine și în cele din urmă la a nu recunoaște hotărâri fundamentale sinodale cu privire la aceasta.

Totodată, desprindem ideea că imaginea există încă de la începutul creștinismului, chiar dacă în faza inițială s-a făcut trecerea de la semne și simboluri la reprezentarea iconografică. Această reprezentare arată primele icoane apărute ale Mântuitorului și Maicii Domnului⁵². Pe aceste două chipuri principale Biserica își întemeiază întreaga sa iconografie, atât Vechiul cât și Noul Testament, întrucât împlinirea legământului făcut de Dumnezeu cu omul luminează și pe cei din Vechiul Testament unindu-i într-o singură omenire răscumpărată.

S-a mai observat că hotărârile primelor sinoade ecumenice Niceea 325 și Efes 431 vor servi pentru iconografie sursa inspirației în ideea de a o reda sub forma culorii adevărul de credință revelat legat de persoana Mântuitorului și de însusirea Maicii Domnului de „*Născătoare de Dumnezeu*”.

Asupra primelor patru secole există, după cum am văzut, mărturia Părinților și Scriitorilor bisericești chiar dacă unii la început au manifestat o rezervă față de imagine, rațiunea lor trebuie căutată în contextul filosofic și păgân al vremii, ei nedorind reiterarea unei idolatrii.

O etapă fundamentală în evoluția imaginii care într-o măsură a definit-o, o constituie secolul VI, unde din anumite rațiuni bazileii curții constantinopolitane au făcut o veritabilă politică a icoanei, care prin hotărârile Sinodului Quinisext avea să fie bine conturată prin parametrii artei sacre de a revela opera de mântuire a lui Hristos.

Icoana s-a constituit astfel dintru început, dar nu a existat nici o întrebare cu privire la autenticitatea cultului său. Ea se cinstea ca expresie a pietății creștine. Până în acest moment, ca și păgânii de la sfârșitul Antichității,

⁵² Ene Braniste, *Liturgica generală*, București, 1993, p. 419.

prietenii și dușmanii icoanelor trăiau alături, fără a se înfrunța, cele două atitudini fiind în mod tradițional acceptabile.

Totul avea să se schimbe în momentul în care puterea imperială a Constantinopolului a făcut din cultul imaginii o afacere de stat. Abia în acel moment s-a ajuns la confruntări și la dispută asupra imaginilor Bizantine din secolul VIII, dispută care avea să zguduie fundamentul Bisericii, o perioadă îndelungată.

De la acest moment Biserica, prin apărătorii imaginilor, avea să-și impună punctul de vedere prin hotărâri sinodale.

Lect. Univ. Drd. Lucian Farcasiu

Teologia Epifaniei Domnului reflectată în imnografia prăznuirii sale

Abstract

The text of Theophany's hymns praises the event of Baptism by taking over the Bible's relating and setting it in the celebration's liturgical dimension. In this sense Theophany does not remain to the dimension of relating and celebration, but its service provides participation by integrating the believer and making him participant to the celebrated event. On the other hand, Theophany's hymns convey theological nuances of a great spiritual profoundness that the present study tries to render and develop.

I. Preliminarii. Desfășurarea evenimentului teofanic al Botezului Domnului în imnografia Praznicului

Textul imnografic doxologeste evenimentul Epifaniei, în sensul că preia relatarea Sfintei Scripturi, așezând-o în dimensiunea liturgică, a celebrării. În sensul acesta, Praznicul Botezului nu rămâne doar la dimensiunea relatării sau a comemorării, ci slujba Bobotezei dăruiește participatie, integrându-l pe credincios și făcându-l părtaş la evenimentul celebrat. La început, este prezentat cadrul în care Ioan îl primește pe Hristos la apa Iordanului. În acest sens, foarte multe texte redau la început

cuvintele Sfântului Ioan Botezătorul, prin care acesta chema la pocăință, pregătind astfel venirea lui Hristos, pe Care astăzi văzându-L se spăimântează: „Înaintemergătorul strigă în pustiu cu mare glas: gătiți căile lui Hristos, și cărările Domnului nostru drepte le faceți și cu credință strigați: nu este sfânt ca Dumnezeu nostru și nu este drept, afară de Tine Doamne”¹. Sau un alt text rezumă predica Sfântului Ioan, către cei care veneau la el ca să fie botezați: „Adunându-se popoare nenumărate să se boteze de la Ioan, acela a stat în mijlocul lor și a strigat către cei de față: cine v-a arătat vouă, neascultătorilor, să fugiți de mânia ce va să fie? Aduceți roade vrednice lui Hristos...”². Textul surprinde în continuare spaima Înaintemergătorului: „Pe Luminătorul nostru, care luminează pe tot omul, văzându-L Înaintemergătorul, venind să Se boteze, i se bucură sufletul și îi tremură mâna; Îl arată pe El și zice popoarelor: iată Cel ce izbăvește pe Israel, Cel ce ne slobozește pe noi din stricăciune...”³. Un alt text redă cuvintele rostite de Ioan la vederea Mântuitorului: „Văzând pe Însuși Cuvântul cel preaslăvit, propovăduitorul strigă lămurit făpturii: Acesta, Care este mai înainte de mine, a strălucit după mine cu trup asemenea mie, cu dumnezeiască putere, ca să strice păcatul nostru cel vrăjmas”⁴. Sau într-alt loc, dumnezeiescul inograful redă spaima și mirarea Înaintemergătorului Ioan, la venirea lui Hristos înaintea sa, pentru a fi botezat de către acesta: „Cutremuratu-s-a Înaintemergătorul și a strigat, grăind: Cum va lumina sfesnicul pe Lumină? Cum își va pune mâna robul pe Stăpânul?...”⁵. Sau în alte locuri auzim: „Pe Tine Cel ce cu Duh și cu foc curățești păcatul lumii, văzându-Te Botezătorul venind către Dânsul, spăimântându-se și tremurând a strigat, grăind: nu cutez a mă atinge de creștetul Tău, cel precurat. Ci sfinteste-mă, Stăpâne, cu arătarea Ta, Unule Iubitorule de oameni”⁶. Se poate lesne observa că spaima Înaintemergătorului este motivată de conștiința sa că atinge cu palma

¹ *Mineiul pe Ianuarie*, ziua 6, Utrenia, Cântarea a 3-a, Canonul întâi, tropar 3, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 142.

² Idem, Utrenia, Cântarea a 6-a, Canonul al doilea, tropar 3, p. 145.

³ Idem, Vecernia mare, la Doamne strigat-am..., stihira 1, p. 121.

⁴ Idem, Utrenia, Canoanele, Cântarea a 4-a, Canonul al doilea, tropar 3, p. 144.

⁵ Idem, Idiomelele la Sfintirea cea Mare a apei, la Slavă...^ai acum..., p. 129.

⁶ Idem, Pavcernita, la Litie, stihira 2, p. 138.

Dumnezeirea lui Hristos, Care S-a făcut om pentru noi. Acest lucru se poate lesne observa în cuprinsul următoarelor texte: „Să se curătească Soarele cel preluminat din fire, cine a mai văzut?, a strigat propovăduitorul. Să te spāl cu ape pe Tine, strălucirea Slavei chipului Tatălui, Cel pururi vesnic, si iarbă fiind eu să mă ating de focul Dumnezeirii Tale? Că Tu esti Hristos, înțelepciunea si puterea lui Dumnezeu”⁷. Alte texte redau cuvintele Mântuitorului, adresate lui Ioan: „Leapdă orice temere, a sis Izbăvitorul Înaintemergătorului; pleacă-Te Mie si vino la Mine ca la Hristos⁸, că Acesta sunt din fire; supune-te poruncii Mele si Mă botează pe Mine, Cel ce Mă pogor. Pe Care Mă binecuvintează popoarele si Mă preainaltă întru toti vecii”⁹. Iar „Cuvintele Stăpânului dacă le-a auzit Botezătorul, cutremurându-se, palma si-a întins. Dar atingându-se cu mâna de crestetul Ziditorului său, Cel ce vrea să se boteze, a strigat: sfintestemă, că Tu esti Dumnezeul meu, pe Care Te binecuvintează popoarele si te preinaltă întru toti vecii”¹⁰.

În alte texte, desfășurarea evenimentului este surprinsă astfel: „Repejunile Iordanului Te-au primit pe Tine Izvorul si Mângâietorul în chip de porumb S-a pogorât. Plecatu-^ai-a crestetul Cel ce a plecat cerurile;

⁷ Idem, Utrenia, Canonul întâi, Cântarea a 4-a, tropar 2, p. 143.

⁸ Sfântul Grigorie al Neocezarei, tălmăcește cuvintele Mântuitorului adresate lui Ioan, „Lasă acum că asa se cuvine să se împlinescă toată dreptatea” (Matei 3, 15), astfel: „Lasă acum”... Dăruieste Botezătorule, tăcerea timpului întrupării Mele! Caută să voiesti ce voiesc si Eu. Caută să-Mi slujesti în acela pe care Eu mă grăbesc să-l împlinesc. Nu iscodi voile Mele (...). Trebuie ca Eu să plinesc mai întâi toate cele rânduite si apoi să dau pretutideni învățăturile darului Meu. Trebuie ca Eu să plinesc mai întâi Legea si apoi să dau harul. Trebuie ca Eu să aduc mai întâi umbra si apoi adevărul... Trebuie să Mă botez acum cu botezul acesta, iar mai târziu să dăruiesc tuturor oamenilor botezul în numele Treimii celei de o fiintă” (Sfântul Grigorie al Neocezarei, *Cuvânt la Botezul Domnului*, în rev. „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2/1967, p. 132).

⁹ *Mineicul pe Ianuarie*, ziua 6, Utrenia, Cântarea a 8-a, tropar 2, p. 147. Sfântul Grigore Taumaturgul, într-o omilie a sa rezumă aceste cuvinte ale Mântuitorului, adresate lui Ioan, într-o minunată alcătuire. Iată continutul său: „Cuprinde (atinge) capul Meu pe care îl venerază serafimii. Cuprinde cu dreapta ta pe cel consubstantial cu tine, cuprinde ceea ce (natura) poate să tină. Ia, de aceea, ceea ce a fost pregătit de Mine si de Tatăl. Cuprinde capul Meu, pe care cel care-l cuprinde (si atinge) cu evlavie nu va naufragia niciodată” (Sfântul Grigorie Taumaturgul, *Homilia IV*, P.G. 10, col. 1180d).

¹⁰ *Mineicul pe Ianuarie*, ziua 6, Utrenia, Cântarea a 8-a, tropar 3, p. 147.

strigat-a si a zis lutul către Ziditorul: Pentru ce-mi poruncești fapte mai presus de mine? Eu am trebuință de botezul Tău. O, Cel ce ești fără de păcat, Hristoase Dumnezeuul nostru...”¹¹. Cunoscând că Fiul stă în unitatea dumnezeirii cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, Ioan întrebă plin de mirare: „Într-al cui nume Te voi boteza? Într-al Tatălui? Dar pe acesta Îl porti întru Tine. Într-al Fiului? Dar Tu Însuți ești Cel ce Te-ai întrupat. Într-al Duhului Sfânt? Dar și pe Acesta știi a-L da credincioșilor, cu suflarea gurii Tale”¹². Ioan Botezătorul este astfel făcut părtaş la Iordan, arătării Dumnezeieștii slave a Treimii. Zice textul imnografic: „Cerule deschizându-se, prin preluminățile sale adâncuri, cele mai ascunse, proorocul a zărit pe Duhul, Cel trimis dela Tatăl, pogorându-se ca un porumb în chip de negrăit¹³.³ și rămânând peste Cuvântul cel preacurat, S-a arătat popoarelor, venind la Stăpânul”¹⁴. Iar despre arătarea Treimii, la Botez, imnul zice: „A Treimii arătare în Iordan s-a făcut”¹⁵ – căci – „Izbăvitorul... botezându-Se de

¹¹ Idem, Vecernia, la Doamne strigat-am..., stihira 3, p. 122.

¹² Idem, Vecernia, Stihovna, Stihira 1, p. 139.

¹³ Sfântul Ioan Gură de Aur, arată motivul pogorării Duhului Sfânt deasupra creștelului Mântuitorului, la Botezul Său în Iordan, sub chipul porumbelului: „...la botez vine Duhul, în chip de porumbel, nu în trup de porumbel – trebuie știut bine lucrul acesta – ca să vestească lumii mila lui Dumnezeu, dar în același timp să arate că un om duhovnicesc trebuie să fie fără viclenie, fără răutate și curat” (Sfântul Ioan Gură de Aur, *Predici la Sărbători Împărătești și Cuvântări de laude la sfinți*, traducere de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 42). Sau într-alt loc, același Sfânt Părinte arată semnificația arătării porumbelului la Botez, astfel: „...Porumbelul ne aduce aminte de o istorie veche, când a încetat potopul și a adus o ramură de măslin prin care a binevestit liniștea obștească a lumii... De aceea se arată și la botez porumbelul, nu aducând o ramură de măslin, ci arătând pe cel ce ne eliberează de toate relele și dându-ne bune nădejdi. Porumbelul nu mai scoate din corabie un singur om, ci, arătându-se, ridică la cer întreaga lume, iar în loc de stâlp de măslini aduce întregii lumi înfierea” (Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în *Scrieri*, partea a III-a, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 23, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 148-149).

¹⁴ *Mineul pe Ianuarie*, ziua 6, Utrenia, Canonul al doilea, Cântarea a 6-a, tropar 3, p. 145.

¹⁵ Idem, Utrenia, Cântarea a 8-a, tropar 4, a Sfintei Treimi, p. 147. Despre teofania treimică de la Botezul Domnului, în chip prefigurativ, Paremiile Praznicului din prețuia sărbătorii amintesc textul cărții Facerii XXXII, 1-11, ce relatează momentul teofanic al descoperirii îngerilor lui Dumnezeu către Iacov, în tabără.

rob (Ioan, n.n.) si mărturisit fiind prin venirea Duhului, ... glas din cer, de la Tatăl, a venit: Acesta, pe care își pune mâna Înaintemergătorul, este Fiul Meu Cel iubit, întru Care am binevoit¹⁶. Sau alt texte relatează astfel arătarea Sfintei Treimi la Iordan: „A Treimii arătare în Iordan s-a făcut; că însăși firea cea mai presus de Dumnezeu, Tatăl a strigat: Acesta ce se botează este Fiul Meu Cel iubit. ^ai Duhul a venit la Cel asemenea; pe Care Îl binecuvintează popoarele si-L preainaltă întru toti vecii¹⁷. Sau alt text arată zicând: „Cel ce îmbracă cerul cu nori, Se îmbracă astăzi cu apele Iordanului; si Se curătește cu a mea curățire, Cel ce ridică păcatul lumii. ^ai de sus este mărturisit de către Duhul, Cel de o ființă, a fi Fiu Unul-Născut al Tatălui, Celui dintru înălțime. Către care să strigăm: Cel ce Te-ai arătat si ne-ai mântuit pe noi, Hristoase Dumnezeule..., slavă tie¹⁸. Asadar, la Iordan are loc o teofanie treimică, cea dintâi descoperită în paginile Noului Testament. Teologul rus Vladimir Lossky arată că Noul Testament descoperă două teofanii treimice: cea de la Botezul Domnului si cea de la Schimbarea Sa la Fată: „înainte ca actul chenozei lui Hristos să se încheie prin Învierea Sa, au avut loc două teofanii prin umanitatea Sa: una la Botez, celalaltă cu ocazia Schimbării la Fată. De fiecare dată Hristos s-a manifestat nu sub „chip de rob”, ci sub „chipul lui Dumnezeu”, permițând naturii Sale divine, adică unității Sale cu Tatăl si cu Duhul, să strălucească prin umanitatea Sa îndumnezeită, pentru că, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, umanitatea Sa, coruptibilă prin iconomie, era incoruptibilă prin natură. Vocea Tatălui, prezenta Duhului Sfânt sub chip de nor sau porumbel au făcut ca aceste două manifestări ale „chipului lui Dumnezeu” să fie două teofanii trinitare¹⁹.

Alte texte liturgice, redau în sinteză întreaga desfășurare a evenimentului Botezului Domnului. Auzim în acest sens: „...Iordanul văzându-Te s-a temut si asteaptă; Ioan a strigat: nu cutez a mă atinge de crestetul cel fără de moarte. Duhul S-a pogorât în chip de porumb să sfințească apele; si glas din cer s-a auzit: Acesta este Fiul Meu, Cel ce a

¹⁶ Idem, Vecernia, la Doamne strigat-am..., stihira 2, p. 122.

¹⁷ Idem, Utrenia, Canonul întâi, Cântarea a 8-a, tropar 4, p. 147.

¹⁸ *Ibidem*, Laudele, stihira 5, p. 150.

¹⁹ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Editura Anastasia, Bucuresti, 1993, p. 68.

venit în lume să mântuiască neamul omenesc...²⁰. Sau alt text: „Arătându-Te Tu în Iordan, Mântuitorule, și botezându-Te de Înaintemergătorul, Hristoase, Fiu iubit ai fost mărturisit de Tatăl. Pentru aceasta și împreună fără de început cu Tatăl Te-ai arătat; iar Duhul Sfânt peste Tine S-a pogorât; întru care și luminându-ne noi, strigăm: slavă lui Dumnezeu, Celui în Treime²¹ .

II. Teologia inmografiei Praznicului Botezului Domnului

Inmografia Botezului surprinde nuanțe teologice de o mare profunzime duhovnicească.

1. Micsorarea slavei Dumnezeiesti a lui Hristos la Botezul Său în Iordan

Botezul lui Hristos se înscrie în dimensiunea chenotică a slujirii Sale, ca micsorare a slavei Dumnezeirii și a coborârii ei la măsurile lumii acesteia și ale omului, aceasta făcând parte din planul vesnic al lui Dumnezeu de mântuire a întregii creații. La Botezul Mântuitorului are loc o nouă cheneză a Acestuia, adică o nouă „micsorare” a slavei Sale. „Iisus S-a „micsorat” în primul rând la Întrupare, când a luat natura noastră umană în persoana Sa divină. Atunci „a uns” toată firea cu Dumnezeirea, cum spun Sfântii Părinți... La Botez, Iisus a săvârșit o a doua cheneză; și-a „micsorat” și mai mult. La Botez, Iisus a luat asupra Sa și păcatele noastre, ale fiecăruia dintre noi. El le-a luat asupra Sa și pentru a le răscumpăra. Numai El putea să răscumpere păcatele tuturor: El era Singurul care ne putea cuprinde pe toți și era Singurul fără de păcat²². Textul inmografic surprinde această dimensiune chenotică a coborârii lui Hristos la Iordan, astfel: „Vrând să mântuiești pe omul cel rățâcit, nu ai socotit nevrednicie

²⁰ *Mineiul pe Ianuarie*, ziua 6, Pavcernita, la Litie, stihira 3, p. 138. Sfântul Grigorie de Nazianz, într-o cuvântare a sa, tâlcuieste semnificația teologico-duhovnicească a Teofaniei de la Botezul Domnului, astfel: „Un glas vine din cer. Cel despre Care dă mărturie glasul vine deopotrivă din cer. În chipul porumbelului, Duhul se arată trupest: fiind astfel cinstite și realitățile trupesti, căci trupul însuși se face Dumnezeu în lucrarea îndumnezeirii. De altfel, porumbelul nu intervine pentru prima dată; odinioară, el a adus vestea sfârșitului potopului (Facerea 8,11)” (Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oratio*, 39, P.G. 36).

²¹ *Mineiul pe Ianuarie*, ziua 6, Utrenia, Sedealna I, p. 140.

²² Pr. Boris Răduleanu, *Semnificația Marilor Sărbători Crestine*, Editura Bonifaciu, București, 2000, pp. 101-102.

a te îmbrăca în chip de rob; că se cuvenea tie, Stăpânului și Dumnezeu, să primești cele ale noastre, pentru noi. Că Tu, Izbăvitorule, botezându-Te cu trupul, ne-ai învrednicit pe noi de iertare...²³. Auzim și alte texte doxologice marea smerenie a lui Hristos-Dumnezeu: „Dumnezeu Cuvântul S-a arătat în trup neamului omenesc. Stătut-a să Se boteze în Iordan; și Înaintemergătorul a zis către Dânsul: cum voi tinde mâna mea și mă voi atinge de creștetul Celui ce stăpânește toate? Că desi esti Prunc din Maria, dar Tu esti Dumnezeu mai înainte de veci. Pe pământ umbli, Cel ce esti lăudat de serafimi, iar eu, rob fiind nu m-am învățat a boteza pe Stăpânul, Cel ce esti necuprins...²⁴. Astfel, așa după cum se poate lesne observa din continutul textelor imnografice citate „arățarea lui Dumnezeu în mijlocul firii este un act de condescendență, de micșorare de Sine, ca și coborârea Lui în mijlocul umanității prin înnumenirea Sa. Este un act de chenoză, ca firea să nu fie mistuită de focul Dumnezeirii²⁵. Sfântul Grigore al Neocezareii, în cuvântul său la Botezul Domnului, exprimă în cuvinte de mare admirație desăvârșita smerenie arătată de Hristos și prin venirea Sa la Botez, zicând: „Cât este de mare smerenia Stăpânului! Ce mare pogorâre! Împăratul cerurilor s-a dus la Ioan, înaintemergătorul Lui, și n-a luat cu El ostirile îngeresti, nici n-a trimis mai înainte puterile netrupesti, ci vine la ostasul Său, sub chipul unui ostas de rând. Vine la Ioan ca unul din multime, Răscumpărătorul se numără cu cei prinși în război. Judecătorul stă în același rând cu cei judecați. Păstorul cel Bun stă în turmă la un loc cu oile cele pierdute. Vine la Ioan, Cel ce S-a pogorât din cer pentru oaia cea rătăcită. Cel ce n-a părăsit cerurile, bobul cel ceresc crescut fără de sământă, cu care negura nu-i amestecată²⁶. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur, în *Omiliile la Matei*, tâlcuieste și el sensul smereniei lui Hristos de la Botezul Său, astfel: „Pentru ce te minunezi că

²³ *Minea pe Ianuarie*, ziua 6, Vecernia, la Doamne strigat-am..., stihira 4, p.122. Textul acesta arată finalitatea lucrării kenotice a lui Hristos, și anume Întruparea lui Dumnezeu pentru a aduce iertare și mântuire întregului neam omenesc.

²⁴ Idem, *Utrenia*, stihira de la Miluiește-mă..., p. 141. Textul acesta arată în chip lămurit faptul că Hristos, desi Dumnezeu adevărat, primește a Se înnumeni, întrupându-Se din pântecul Fecioarei Maria. Asadar, în persoana Dumnezeiască a lui Hristos, firea umană stă dimpreună cu cea divină.

²⁵ D. Rădulescu, *Botezul Domnului*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 1-2/1960, p. 63.

²⁶ Sfântul Grigorie al Neocezareii, *op. cit.*, în rev. cit., p. 129.

a primit să fie botezat, că a venit împreună cu alți robi la un alt rob, când a primit să fie purtat în pântecele fecioresc atâta vreme, când a primit să Se nască cu firea noastră, când a primit să fie pălmuit, să fie răstignit și să pătimizească tot ce a pătimit? Lucru de mirare este că, Dumnezeu fiind, a voit să se facă om; toate celelalte urmează în chip logic...²⁷.

2. Izbăvirea lui Adam și înnoirea lumii

Pe de altă parte, Botezul lui Hristos în Iordan este chip al înnoirii lumii, al izbăvirii lui Adam ca exponent al întregii umanități. Imnul zice: „Se botează Hristos, și iese din apă, ridicând împreună cu Sine lumea. ^ai se văd deschizându-se cerurile pe care Adam și le-a închis siesi și celor împreună cu dânsul...²⁸. Un alt text liturgic arată că Botezul Mântuitorului în apele Iordanului are sensul nasterii noastre din nou, a rezidirii firii umane: „Cel ce se îmbracă cu lumina ca și cu o haină, pentru noi a binevoit a Se face ca noi. ^ai Se îmbracă astăzi cu apele Iordanului, nu El având trebuință de aceasta spre curățire, ci lucrându-ne nouă în Iordan cea de-a doua naștere. O minune: Hristos, Dumnezeul și Mântuitorul sufletelor noastre, fără de foc topește și zideste din nou fără de sfărâmare și mântuiește pe cei ce se luminează întru Dânsul²⁹. Foarte multe texte liturgice doxologesc această izbăvire a lumii din păcat, prin lucrarea minunată a lui Hristos în Iordan: „Cel ce este fără de păcat...vine cu trupul la Iordan cerând botez...ca să curătească lumea de înșelăciunea vrăjmasului. ^ai se botează de către rob, Stăpânul tuturor, și dăruiește, prin apă, curățirea neamului omenesc...³⁰. Pentru ca omul să poată fi mântuit din păcat, a trebuit să vină în lume „Cel fără de păcat”, luând trup, ca să curătească întreaga fire umană din necurăția păcatului. Arătând felul izbăvirii lumii de păcat și al mântuirii omului, alte texte zic: „Apele Iordanului le-ai sfintit, stăpânirea păcatului ai sfărâmat-o, Hristoase, Dumnezeul nostru. Plecatu-Te-ai pe Tine sub palma Înaintemergătorului și ai mântuit din înșelăciune neamul omenesc. Pentru aceasta Te rugăm mântuiește lumea Ta³¹. Textul acesta din urmă surprinde chipul minunat în care Hristos, micșorându-^ai slava

²⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la Matei*, în col. cit., p. 145.

²⁸ *Mineiul pe Ianuarie*, ziua 6, Utrenia, Canonul întâi, Cântarea 1, tropar 2, p. 141.

²⁹ Idem, *Pavecernita*, la Litie, stihira 1, p. 138.

³⁰ Idem, *Vecernia mare*, la Stihovna, stihira 3, p. 140.

³¹ Idem, *Utrenia*, *Sedealna I*, la Slavă... ^ai acum..., p. 140.

Sa dumnezeiască si plecându-³²i capul sub mâna Înaintemergătorului dăruiește la Iordan chipul înnoirii si spălării fărădelegilor lumii. Alte texte tâlcuiesc mai adânc taina aceasta a izbăvirii lumii: „Pe Adam, cel stricat, iarăși îl zideste si capetele diavolilor, celor ascunsi le sfarmă Împăratul veacurilor, Domnul, că S-a preaslăvit³². Izbăvirea omului de păcat are sensul înnoirii sale, al rezidirii firii omenesti căzute. Zice Canonul Praznicului în acest sens: „Cuvinte fără de început, pe cel ce S-a îngropat cu Tine în râu, pe cel stricat de înșelăciune, îl înnoiesti desăvârșit, primind acest preaputernic glas de negrăit, de la Tatăl: Acesta este Fiul Meu Cel iubit si întocmai Mie cu firea³³. Apele Iordanului precum lasă să se întrevadă acest text, sunt chipul îngropării firii păcătoase si al rezidirii firii omenesti. Un alt text lămurește aceasta zicând: „... Venind acum la apele Iordanului, ca să smulgi pe începătorul neamului din locul cel întunecos si să curătești făptura de toată spurcăciunea³⁴. Hristos cunoaște legătura de nedezlegat pe care o crează păcatul asupra firii umane, si tocmai de aceea vine să o curătească dinăuntru. Zice imnograful: „Văzând Făcătorul pe cel ce l-a zidit cu degetul, întru întunericul greselilor, si în legături de nescăpat, ridicându-l, l-a pus pe amândoi umerii Săi; iar acum în vârtejurile curgerilor năvalnice îl spală de rusinea cea de demult, a răului obicei al lui Adam³⁵. Sau în alt text auzim iarăși: „Cel ce îmbracă cerul cu nori, Se îmbracă astăzi cu apele Iordanului; si Se curătește cu a mea curățire, Cel ce ridică păcatul lumii...³⁶. Hristos poate aduce mântuire lumii pentru că este Dumnezeu Întrupat. Zice despre aceasta textul Praznicului: „Cel ce spală păcatele oamenilor, împreună cu acestia S-a curățit în Iordan, cu care voind S-a asemănat, rămânând ceea ce era si pe cei din întuneric îi luminează Domnul, că S-a preaslăvit³⁷. Venirea lui Hristos la apele Iordanului si plecarea creștetului Său în fata Înaintemergătorului are semnificatia începutului împlinirii iconomiei de mântuire a întregii lumi. Textul imnografic, doxologeste zicând: „Tu, Mântuitorul nostru, botezându-

³² *Ibidem*, Canoanele, Canonul întâi, Cântarea I, tropar 2, p. 141.

³³ *Ibidem*, Cântarea 1, Canonul al doilea, tropar 3, p. 142.

³⁴ *Ibidem*, Cântarea 1, Canonul al doilea, tropar 2, p. 142.

³⁵ *Ibidem*, Cântarea a 5-a, Canonul al doilea, tropar 2, p. 144.

³⁶ *Ibidem*, la Laude, stihira 5, p. 150.

³⁷ *Ibidem*, Canonul întâi, Cântarea 1, tropar 4, p. 141-142.

Te în Iordan, ai sfințit apele, sub palma slugii plecându-Te, și ai tămăduit patimile lumii. Mare este taina iconomieii Tale, Iubitorule de oameni, Doamne, slavă ție³⁸.

Hristos aduce luminarea tuturor și izbăvire de păcat: „Plecatu-ti-ai creștetul Înaintemergătorului, sfărâmat-ai capetele diavolilor, venit-ai la apele Iordanului, luminat-ai toate, spre a Te slăvi pe Tine Mântuitorule, Luminătorul sufletelor noastre³⁹. Hristos-Lumina aduce luminarea și izbăvirea din noaptea necunoscutei. Zice textul liturgic: „Trimis fiind de Tatăl, Prealuminate Cuvinte, vii să gonesti cuprinderea nopții cea rău întunecată, să dezrădăcești păcatele oamenilor și să-i tragi la Tine, ca pe niște fii luminați, cu botezul Tău cel din curgerile Iordanului⁴⁰”.

Astfel, Praznicul Botezului Domnului „anticipează și reprezintă – în germene – întreaga lucrare de mântuire⁴¹. Aceasta în sensul în care „prin coborârea Sa la râu, Dumnezeu-Omul regenerează creația, anticipându-și Moartea și Învierea⁴², adică biruinta deplină asupra puterii vrăjmasului. De altfel, „strâns unite, Nasterea lui Hristos și Boboteaza (Teofania) prefigurează Moartea și Învierea lui Hristos, adică coborârea în trupul lumii pe care-l face să se înalte apoi împreună cu Sine⁴³”.

3. Biruinta desăvârșită a lui Hristos asupra diavolului

Afundarea lui Hristos în apele Iordanului are semnificația înnoirii și mântuirii lumii din robia păcatului și a morții. Implicit, Botezul Domnului în Iordan are și semnificația zdrobirii celui rău, a diavolului, care ținea în legături neamul omenesc. Textele Praznicului Botezului Domnului surprind această taină a zdrobirii celui rău prin venirea lui Hristos la apele Iordanului, spre a primi botezul: „Cel ce a sădit întâi moartea făpturii, închipuindu-se în firea fiarei celei rău făcătoare, se întunecă prin trupeasca venire; că este lovit de Stăpânul, Cel ce S-a arătat ca un luceafăr, ca să-i sfărâne capul, cel vrăjmas⁴⁴”. Textul acesta tâlcuieste modul în care Hristos a

³⁸ *Ibidem*, la Laude, stihira 3, p. 149.

³⁹ Idem, Vecernia, la Doamne strigat-am, la Slavă... și acum..., p. 122.

⁴⁰ Idem, Utrenia, Canonul al doilea, Cântarea a 4-a, tropar 2, pp. 143-144.

⁴¹ Pr. Boris Răduleanu, *op. cit.*, p. 100.

⁴² Michel Quenot, *Învierea și Icoana*, trad. de Pr. prof. dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1999, p. 164.

⁴³ *Ibidem*, p. 170.

⁴⁴ *Mineitul pe Ianuarie*, ziua 6, Utrenia, Cântarea a 3-a, Canonul al doilea, tropar 2, p. 142.

zădărnicit în lume lucrarea celui rău, a morții adică și a păcatului. Diavolul „se întunecă” de venirea lui Hristos, fiind lovit de Acesta și astfel nimicit, în lume arătându-se Hristos Izbăvitorul asemenea unui „luceafăr”, care aduce bucuria izbăvirii și deci a mântuirii. Alte texte liturgice, lămuresc și ele în același sens, despre sfârșimarea lucrării diavolului prin arătarea lui Hristos: „Păsune aducând celei ce însăși este purtătoare de viață, vânează, călcând peste cuiburile vrăjmasului dărâmand nenumăratele piedici, Dumnezeu Cuvântul, și pe cel ce lovea cu călcâiul pe tot neamul prinzându-l, mântuiește făptura”⁴⁵. Sau un alt text: „...cu apă te-ai îmbrăcat, surpând pe vătămătorul vrăjmas, cel tăinuit, care chema la calea cea lunecătoare”⁴⁶. Acest din urmă text pune în lumină faptul că arătarea lui Hristos la apele Iordanului, ca început al iconomiei mântuirii lumii surpă puterea vrăjmasului, care chema la înșelăciune și moarte, trăgând pe toți „pe calea cea lunecătoare”.

4. Luminarea întregii lumi prin Hristos

Afundarea lui Hristos în apele Iordanului este chipul izbăvirii din moarte și din stricăciunea păcatului și a ridicării omului și a lumii întregi la lumina harului. Textele liturgice surprind această realitate, zicând: „Când cu arătarea Ta ai luminat toate, atunci marea cea nesărată a necredinței a fugit și Iordanul, cel ce curgea jos, s-a întors, ridicându-ne pe noi la cer. Ci, cu înălțimea dumnezeiestilor Tale porunci, păzește-ne pe noi, Hristoase Dumnezeule...”⁴⁷. Luminarea lumii însemnează izbăvirea ei din marea cea sărată a necredinței în care se afundase omul prin păcatul neascultării. Icosul Praznicului arată că luminarea întregii lumi o aduce Hristos, cuprinzând toate, până la marginile pământului: „Galileii neamurilor, laturii Zabulonului și pământului Neftalimului, lumină mare, precum a zis proorocul, a strălucit Hristos; celor din întuneric s-a arătat rază luminoasă, care a răsărit în Betleem și mai vârtos din Maria, Domnul în toată lumea și-a răspândit razele, Soarele dreptății. Pentru aceasta cei ce sunteți goi din Adam, veniți toți să ne îmbrăcăm cu Dânsul, ca să ne încălzim; că acoperă pe cei goi și luminează pe cei din întuneric. Venita-ai și Te-ai

⁴⁵ *Ibidem*, Cântarea a 4-a, Canonul al doilea, tropar 4, p. 144.

⁴⁶ *Ibidem*, Cântarea a 7-a, Canonul al doilea, tropar 2, p. 147.

⁴⁷ *Ibidem*, Ipacoi, p. 143.

arătat, Lumina cea neapropiată⁴⁸. Sau Luminânda Praznicului, tâlcuieste în același sens: „Arătat-S-a Mântuitorul, harul și adevărul, în apele Iordanului, și pe cei ce erau întru întuneric și în umbră dormeau i-a luminat. Pentru că a venit și S-a arătat Lumina cea neapropiată⁴⁹. Stihirile Laudelor doxologesc în același sens: „Lumină din Lumină a strălucit lumii Hristos, Mântuitorul nostru Cel ce S-a arătat Dumnezeu. Acestuia popoarelor să ne închinăm⁵⁰. Sau: „Lumina cea adevărată S-a arătat și luminare tuturor se dăruiește. Se botează cu noi Hristos, Cel ce este mai presus de toată curăția...⁵¹.

Hristos-Lumina, luminând toate, aduce mântuire și viață vesnică întregii făpturi. Zice textul imnografic: „Luminătorul și Ziditorul în mijloc stând, ca Cel ce singur cercă inimile tuturor, și în mâini luând lopata curățitoare, desparte cu multă înțelepciune aria cea a toată lumea, arzând nerodirea și dăruind viață vesnică celor bine roditori⁵².

4. Întruparea lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu pentru mântuirea neamului omenesc

Pentru a mântui neamul omenesc, coboară în lume Hristos, Fiul lui Dumnezeu, din slava Părintelui Său, făcându-Se asemenea oamenilor. Un tropar din Canoanele Praznicului Botezului, arată modul în care a avut loc Întruparea Domnului pentru mântuirea noastră: „Cel ce S-a născut fără stricăciune din Dumnezeu Tatăl, S-a întrupat din Fecioara, fără de pată, Hristos a Cărui curea, adică unirea Cuvântului cea cu noi, Înaintemergătorul ne învață că nu este lesne a o dezlega; Care izbăvește pe pământenii din stricăciune⁵³. Alte texte evidentiază firea omenească a lui Hristos cu care Acesta se arată la apele Iordanului: „Ca un om ai venit la râu, Hristoase Împărate, și Te sârguiești a lua botez de rob, Bunule, din mâinile Înaintemergătorului, pentru păcatele noastre...⁵⁴. Sfântul Grigore de Nazianz arată că „Domnul Iisus Hristos S-a botezat ca om,

⁴⁸ *Ibidem*, Icosul, pp. 145-146.

⁴⁹ *Ibidem*, Luminânda, p. 149.

⁵⁰ *Ibidem*, la Laude, stihira 1, p. 149.

⁵¹ *Ibidem*, la Laude, stihira 4, p. 149.

⁵² *Ibidem*, Cântarea a 5-a, Canonul întâi, tropar 3, p. 144.

⁵³ *Ibidem*, Cântarea a 6-a, Canonul întâi, tropar 2, p. 145.

⁵⁴ *Idem*, Sluja Sfințirii celei Mari a apei, Idiomele 3, p. 129.

dar a desfiintat păcatele ca Dumnezeu”⁵⁵. Alcătuirile innografice arată faptul acesta, că Cel ce vine la apele Iordanului, arătându-Se ca om, este Dumnezeu. Zice textul: „...^ai Duhul mărturiseste Dumnezeirea, că vine peste Cel ce este asemenea cu Dânsul si glas din cer s-a auzit. Că de acolo este Cel mărturisit...”⁵⁶. Sau alte texte arată că Dumnezeirea Mântuitorului se îmbracă în „trup nematerialnic”, întrupându-Se din Fecioara si acoperindu-Se acum cu apele Iordanului: „cu focul cel fără de materie al Dumnezeirii, în trup nematerialnic îmbrăcându-Se, cu apa Iordanului se acoperă Cel ce S-a întrupat din Fecioară, Domnul...”⁵⁷. Sau Condacul Praznicului, care de asemea arată că se arată acum în lume slava Dumnezeiască, sub chipul lui Hristos arătat în trup: „Arătatu-Te-ai astăzi lumii, si lumina Ta, Doamne, s-a însemnat peste noi, care cu cunostintă Te lăudăm. Venit-ai si Te-ai arătat, Lumina cea neapropiată”⁵⁸.

Subliniind faptul că Hristos Cel ce vine la Iordan, desi se arată în chip de om smerit este Fiul lui Dumnezeu, textele liturgice Îi atribuie toate atributele firii Dumnezeiesti. Astfel, Cel ce vine la Iordan este arătat a fi: „...Făcătorul cerului si al pământului...Stăpânul tuturor...Dumnezeul nostru...”⁵⁹. Sau: „...Soarele cel purtător de lumină...”⁶⁰; „...Cuvinte fără de început...”⁶¹; sau într-alt loc: „Împărate fără de început”⁶²; si iarăsi: „Cel ce îmbracă cerul cu nori...”⁶³. Tocmai pentru că este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, Hristos este mărturisit la râul Iordanului de către Duhul Sfânt: „...de sus este mărturisit de către Duhul, Cel de o fiintă, a fi Fiu Unul-Născut al Tatălui, Celui dintru înăltime...”.

Evenimentul Botezului Domnului rămâne asadar si mărturia evidentă a Întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea noastră, căci „cu trupul

⁵⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, Editura Anastasia, trad. de Pr. prof dr. Dumitru Stăniloae, Bucuresti, 1993, p. 68.

⁵⁶ *Mineiu pe Ianuarie*, ziua 6, Pavcernita, la Litie, stihira 4, pp. 138-139.

⁵⁷ Idem, Utrenia, Canonul întâi, Cântarea 1, tropar 3, p. 141.

⁵⁸ *Ibidem*, Condac, p. 145.

⁵⁹ Idem, Pavcernita, la Litie, Stihioavna, stihira 3, p. 140.

⁶⁰ Idem, Utrenia, Cântarea 1, canonul al doilea, tropar 2, p. 142.

⁶¹ *Ibidem*, Cântarea 1, Canonul al doilea, tropar 3, p. 142.

⁶² *Ibidem*, Cântarea a 9-a, tropar 7, p. 149.

⁶³ *Ibidem*, la laude, stihira 5, p. 150.

în apă, cu Duhul Sfânt pogorât peste El, cu glasul de tunet la Tatălui, Iisus confirmă că este Unul din Treime, așa cum revelează Tatăl: „Acesta este Fiul Meu cel iubit”. El lasă să se înțeleagă că „epifania” Treimii, din care El însuși face parte, trebuie pusă în legătură cu „teofania” din Vechiul Testament, la care sunt martori profetii. Prin urmare, îngerul Domnului din experiența teofanică a profetilor, înainte de Întrupare, este unul și același cu Cuvântul lui Dumnezeu întrupat. Experiența teofanică și cea ipostatică au în centrul lor aceeași persoană divină⁶⁴. Abia începând de la Botezul Domnului „Iisus din Nazaret a fost arătat lumii ca Hristos și Fiul al lui Dumnezeu. Botezul Său este arătare Sa (Epifania Sa)... Botezul lui Iisus nu este numai arătarea Sa în lume ca Hristos, Epifania Sa. Botezul Îl arată ca Fiul lui Dumnezeu și prin aceasta El este „Teofanie” – arătare a lui Dumnezeu – căci El ne dezvăluie, ne revelează marea taină a lui Dumnezeu, Treimea”. Pentru aceasta, Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că, arătându-Se Iisus ca Hristos, Botezul lui Iisus ne dezvăluie, ne revelează în același timp taina dumnezeieștii Treimi. „În felul acesta noi nu ne putem gândi la Hristos, fără să ne gândim la Tatăl și la Duhul Sfânt; fără El, cuvântul Hristos, nu are sens. Nu putem să-l mărturisim pe Dumnezeul Unic ca Dumnezeu în Trei Persoane⁶⁵. Sfântul Teofan Zăvorâtul, în tâlcuirea Sa la Botezul Domnului zice că „aici se arată taina legăturilor dintre ipostazele Sfintei Treimi: Dumnezeu Duhul Sfânt de la Tatăl purcede și întru Fiul se odihnește, dar nu purcede din El. Se mai arată aici și că iconomia Întrupării pentru a noastră mântuire a fost săvârșită de Dumnezeu-Fiul cu împreună-lucrare Duhului Sfânt și a lui Dumnezeu-Tatăl⁶⁶”.

5. *Bucuria cosmică*

Botezul Domnului este o epifanie a firii înconjurătoare într-o nouă formă de existență, căci „el inaugurează o viață nouă, bogată și plină de sens pentru firea întregă, în care avea să vietuiască de acum mai departe omul înnoit și îndumnezeit de Hristos. Botezul Domnului a realizat o

⁶⁴ Ion Bria, *Iisus Hristos*, Editura Enciclopedică, București, 1992, p. 38.

⁶⁵ *** *Viu este Dumnezeu*, Editura Harisma, București, 1992, pp. 84-85.

⁶⁶ Sfântul Teofan Zăvorâtul, *Tâlcuiri din Sfânta Scriptură pentru fiecare zi din an*, trad. de Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Editura Sophia, București, 1999, p. 13.

apropiere a lui Dumnezeu de întreaga creație, pe de o parte, iar pe de altă parte o apropiere a firii create de cel ce a descins în sînul ei⁶⁷.

Textul imnografic surprinde bucuria întregii făpturi, împreunarea celor de sus cu cele de jos, la momentul Botezului Domnului în apele Iordanului: „Astăzi făptura se luminează; astăzi se veselesc toate cele cerești, împreună cu cele pămîntesti. Îngerii și oamenii se amestecă laolaltă. Că unde este de față Împăratul este și buna rînduială. Deci să alergăm la Iordan, să vedem cu toții pe Ioan cum botează creștetul cel nefăcut de mîna și fără de păcat. Pentru aceasta, apostolicesc glas aducînd, să cîntăm laolaltă, strigînd: arătatu-s-a harul lui Dumnezeu cel mîntuitor, tuturor oamenilor, luminînd și dînd credincioșilor mare milă⁶⁸. Așa după cum se poate lesne observa din textul acesta imnografic, „nici o dezordine și nici o revoltă din partea naturii nu se observă cu prilejul botezului. Dimpotrivă, o armonie desăvîșită cuprinde întreaga fire. Ea se regăsește în atmosfera de armonie de altădată cu Dumnezeu⁶⁹.

Venirea lui Hristos la Iordan și afundarea Sa în apele acestuia are o dimensiune cosmică, căci fiind cufundat în apă, Iisus, „parcă ar pătrunde întregul univers spre a-l schimba prin prezența Sa, pentru a-l lumina cu Lumina Sa, pentru a-l ilumina, pentru a-l sfinți⁷⁰. Așa după cum arată teologul Michel Quenot, coborîrea lui Hristos în apele Iordanului are semnificația restaurării în chip real a întregii creații, căci „blestemată prin căderea omului să sufere durerile nasterii, această creație căzută și desacralizată, nu putea să fie reintegrată decât printr-o nouă suflare de Duh Sfânt, prin Hristos Restauratorul apelor. Sfințite, acesta îl purifică pe om în numele Său... Prin întarea Sa în apă, El exorcizează elementele lumii în același fel în care apa Botezului îl eliberează pe cel botezat de robia celui viclean făcînd din el un fiu al lui Dumnezeu... Intrarea lui Mesia în râu face arătată intenția de a restaura cosmosul, de a-^ai asuma firea umană în deplinătatea ei pentru a o curăța⁷¹.

⁶⁷ D. Rădulescu, *op. cit.*, în rev. cit., p. 394.

⁶⁸ *Mineiul pe Ianuarie*, ziua 6, Pavcernita, la Litie, la ^ai acum..., p. 139.

⁶⁹ D. Rădulescu, *op. cit.*, în rev. cit., p. 66.

⁷⁰ *** *Viu este Dumnezeu*, p. 86.

⁷¹ Michael Quenot, *Învierea și Icoana*, pp. 164, 168, 169.

– *Spaimă în cer și pe pământ*

Textul liturgic surprinde faptul că la vederea lui Hristos în apele Iordanului, întreaga făptură a fost cuprinsă de mirare și spaimă. Astfel, în fața unei asemenea privelști, cosmosul întreg – Iordanul și ostile îngerști – cad în mirare și spaimă. Textul liturgic subliniază această realitate: „Văzutu-Te-au apele, Dumnezeuule, ... și s-au temut. Că heruvimii nu pot să privească spre slava Ta, nici serafimii nu pot a căuta. Ci cu frică stând înaintea Ta, unii Te poartă, iar alții slăvesc puterea Ta...”⁷².

Auzim în același sens și alte texte: „Râule Iordan, pentru ce, privind, te-ai mirat? Gol am văzut pe Cel nevăzut și m-am spăimântat de Dânsul și nu m-as fi întors? Îngerii, văzându-L, s-au înfricosat, cerul s-a spăimântat și pământul s-a cutremurat și marea și toate cele văzute și cele nevăzute s-au îngrozit. Că Hristos S-a arătat la Iordan, să sfintească apele”⁷³.

– *Spaima și mirarea îngerștilor*

Alte texte surprind spaima și mirarea ce-i cuprinde pe îngerii la vederea Făcătorului lor în chipul smerit al Robului, la apele Iordanului. Iată câteva dintre ele: „Izbăvitorul nostru botezându-Se de rob și mărturisit fiind prin venirea Duhului, ostile cerești s-au spăimântat văzându-L, iar glas din cer, de la Tatăl a venit...”⁷⁴. Sau un alt text zice: „Astăzi Hristos a venit la Iordan să Se boteze. Astăzi Ioan s-a atins de creștetul Stăpânului. Puterile cerești s-au spăimântat văzând taină preamănată. Marea a văzut și a fugit; Iordanul văzând s-a întors înapoi; iar noi, cei ce ne-am luminat strigăm: slavă lui Dumnezeu, Celui ce S-a arătat și pe pământ a fost văzut și lumea a luminat”⁷⁵. Sau un alt text arată felul în care spaima se transformă în mirare și admirație pentru adâncă smerenie a Stăpânului: „Precum în cer tot așa și la Iordan, puterile îngerști au stat de față, cu cutremur și cu mirare, privind la smerenia cea mare a lui Dumnezeu: cum Cel ce ține așezarea apelor celor mai de deasupra a stat în ape, purtător de trup...”⁷⁶.

⁷² *Mineiul pe Ianuarie*, ziua 6, Pavcernita, la Stihovă, stihira 2, p. 139.

⁷³ Idem, *Utenia*, Sedealna 2, pp. 140-141.

⁷⁴ Idem, *Vecernia*, la Doamne strigat-am, stihira 2, p. 121.

⁷⁵ Idem, *Utenia*, la Laude, la ^ai acum..., p. 150.

⁷⁶ *Ibidem*, Canoanele, Cântarea a 7-a, tropar 2, p. 146.

– *Spaima Înaintemergătorului*

Surprinzând spaima ce cuprinde întreaga făptură creată, textle liturgice grăiesc: „...Văzutu-Te-au apele si s-au temut. Cutremuratu-s-a Înaintemergătorul si a strigat, grăind: Cum va lumina sfesnicul pe Lumină? Cum își va pune mâna robul pe Stăpânul?...⁷⁷. Sau un alt text, surprinde în acelasi sens: „Cutremuratu-s-a mâna Botezătorului, când s-a atins de preacuratul Tău crestet; întotsu-s-a înapoi râul Iordanului, neîndrăznind a sluji tie: că Cel ce s-a sfiit de Isus a lui Navi, cum era să nu se teamă de Făcătorul său? Ci toată iconomia ai plinit-o, Mântuitorul nostru, că să mântuiesi lumea, cu Arătarea Ta...⁷⁸ .

– *Bucuria Înaintemergătorului*

Alte texte liturgice redau bucuria ce L-a cuprins pe Înaintemergător, vezând pe Domnului că vine la Iordan spre a primi botezul: „Cel din cea stearpă, văzând pe Soarele cel din Fecioară la Iordan, cerând botez, cu frică si cu bucurie a strigat către Dânsul: Tu mă sfinteste, Stăpâne, Cu Dumnezeiasca Ta Arătare⁷⁹. Observăm în acest text faptul că Ioan Botezătorul este numit „cel din cea stearpă...”, cu referire desigur la chipul minunat al zămislirii Elisabetei, maica sa. Frica acestuia la vederea Stăpânului făpturii, este amestecată cu bucuria că are chiar el misiunea aceasta sfântă de a-L primi pe Hristos la Iordan, botezându-L.

– *Bucuria credinciosilor Bisericii*

Bucuria întregii făpturi se extinde si asupra credinciosilor Bisericii, chemându-i la doxologirea tainei la care sunt făcuti părtași: „Veniti credinciosii să vedem unde S-a botezat Hristos. Să mergem la râul Iordanului, către glasul celui ce strigă si să vedem pe Făcătorul lui Adam, sub mâna robului plecat, pentru milostivirea Sa cea mare. ^ai către Dânsul să strigăm: Venit-a la Iordan Cel ce S-a arătat să sfintească apele⁸⁰. Mai mult, credinciosii Bisericii sunt chemati să-L întâmpine în chip mistic pe Hristos ca pe un mire ce vine la apele Iordanului: „...veniti să întâmpinăm pe Stăpânul, Cel ce S-a arătat. Că vine ca un Mire la

⁷⁷ Idem, Sfintirea cea mare a apei, Idiomelele, la Slavă... ^ai acum..., p. 129.

⁷⁸ Idem, Pavcernita, la Litie, stihira 5, p. 139.

⁷⁹ *Ibidem*, Pavcernita, la Litie, la Slavă... ^ai acum..., p. 140.

⁸⁰ Idem, Utrenea, Sedealna de după Polieleu, p. 141.

Iordan...⁸¹. Sau un alt text îi îndeamnă pe credinciosi să se înalte la prăznuire sfântă: „Cu dreaptă credință să alergăm, cu osârdie, la izvoarele cele preacurate, ale curgerii celei mântuitoare, și să vedem pe Cuvântul Cel din cea nestrucată, Cel ce ne pune înainte apa dumnezeiestii însetări, care curătește cu blândete boala lumii”⁸². În celasi sens, un alt imn îi cheamă pe toti credinciosii Bisericii la a theologhisi pe Hristos, dimpreună cu îngerii: „Toti credinciosii, theologhisind neîncetat, să slăvim pe Tatăl și pe Fiul și pe Duhul Sfânt Căruia Îi cântăm: Prealăudate Doamne al părintilor și Dumnezeule, bine esti cuvântat”⁸³. Iar un alt text, doxologind înnoirea lumii prin apă, exprimă bucuria de nespus ce-i învâluie pe credinciosi: „Cum Te vom cinsti după vrednicie Hristoase, noi robii, pe Tine, Stăpânul? Că pe noi toti în ape ne-ai înnoit”⁸⁴.

6. *Botezul Domnului– chip al Botezului creștin*

Botezul Domnului ca imagine a înnoirii neamului omenesc, este chip al Botezului creștin, care ne asează în dimensiunea vietii în Hristos. Legătura evenimentului Botezului Domnului cu Taina Dumnezeiască a Sfântului Botez, rezidă în aceea că „Domnul, botezându-Se, a sfintit apa, a făcut-o apă de curățire și împăcare cu Dumnezeu. Astfel, Botezul Domnului a deschis usa Tainei Botezului”⁸⁵. Sublinind această legătură tainică, textul liturgic grăiește: „...Pământesc lucru este acesta ce se vede și mai presus de ceruri, ceea ce se înțelege. Prin baie este mântuirea, prin apă Duhul și prin afundare se face înălțarea noastră la Dumnezeu...”⁸⁶. Despre aceeași realitate imnograful sfânt, zice într-alt loc: „Cel ce se îmbracă cu lumina ca și cu o haină, pentru noi a binevoit a Se face ca noi. ^ai Se îmbracă astăzi cu apa Iordanului, nu El având trebuință de aceasta spre curățire, ci lucrându-ne nouă în Iordan cea de-a doua naștere. O, minune: Hristos, Dumnezeul și Mântuitorul sufletelor noastre, fără de foc topește și zideste din nou...și mântuiește pe cei ce se luminează

⁸¹ Idem, Vecernia Mare, la Litie, stihira 3, p. 138.

⁸² Idem, Utrenia, Cântarea a 5-a, Canonul al doilea, tropar 3, p. 144.

⁸³ *Ibidem*, Cântarea a 7-a, Canonul întâi, tropar 4, p. 146.

⁸⁴ *Ibidem*, la Laude, stihira 2, p. 149.

⁸⁵ Arhiepiscop D. Vasile Costin, *Semnificatia icoanei bizantine în Ortodoxie*, Editura Arhiepiscopiei Târgovistei, Târgoviste, 1997, p. 36.

⁸⁶ *Mineiul pe Ianuarie*, ziua 6, Utrenia, la Laude, stihira 4 p. 150.

întru Dânsul”⁸⁷. Un alt text arată valoarea Botezului ca înnoire a omului, în si prin Hristos: „Cu foc botează în cele din urmă Hristos, pe cei neascultători, care nu îl socoteau Dumnezeu. Iar pe cei ce cunosc Dumnezeirea Lui, cu Duhul îi înnoieste, prin apă, cu harul, de greseli izbăvindu-i”⁸⁸. Un alt text zice: „...această dumnezeiască prăznuire (Boboteaza, n. n.) ne va fi baie de a doua nastere, din care vom vedea Lumina cea neapusă a Treimii”⁸⁹. Textul acesta subliniază realitatea înaintării noastre spre vederea celor dumnezeiesti, al cărei început îl face Taina Botezului, căci Botezul rezideste pe om, îl reasează la măsurile „chipului celui dintâi”. În Botezul creștin, al cărui început îl pune Hristos în apele Iordanului, „iubirea lui Dumnezeu este cea care ne oferă un început divin, o naștere divină și ne dă puterea de a ne misca către divin”⁹⁰. Teologul Paul Evdochimov arată în acest sens faptul că „Lumina de deasupra Iordanului strălucește în lumina baptismală și semnifică iluminarea tenebrei infernale. Iluminat, botezatul întâlnește în mod tainic sufletele celor ce au ieșit cu Hristos din iad spre viața veșnică”⁹¹.

În același sens baptismal trebuie văzută înnoirea neamului omenesc, căci zice un alt text: „Hristos... Mântuitorul sufletelor noastre, fără de foc topește și zidește din nou fără de sfârșit și mântuiește pe cei ce se luminează întru Dânsul”. Sintagma „cei ce se luminează întru Dânsul” – face trimitere la „luminează” creștinilor tocmai în Taina Sfântului Botez. Cântarea a 8-a și a 9-a a Canonului Praznicului cuprinde foarte multe referiri la cei ce odinioară primeau taina Botezului cu prilejul Praznicului Epifaniei. Aceștia primeau curățirea, îmbrăcându-se în hainele cele albe

⁸⁷ Idem, Pavcernita, la Litie, stihira 1, p. 138. Textul acesta subliniază faptul că apele Iordanului sunt chipul apei Botezului, în care se lucrează înnoirea și lumina noastră, „cea de-a doua naștere”, cum o numește iconograful. Astfel, în apele Iordanului Hristos descoperă, arată, chipul rezidirii firii umane și mântuirea ei „pentru cei ce se luminează întru Dânsul”, prin primirea Dumnezeiescului Botez.

⁸⁸ *Mineii pe Ianuarie*, ziua 6, Utrenia, Cântarea a 6-a, Canonul întâi, tropar 3, p. 145. Textul acesta evidențiază Botezul creștin ca naștere de-a doua, din apă și din Duh, ca înnoire în Hristos.

⁸⁹ *Ibidem*, la Canoane, Cântarea a 9-a, tropar 4, p. 148.

⁹⁰ Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 94.

⁹¹ Paul Evdochimov, *Vârstele vieții spirituale*, Editura Christiana, București, 1993, p. 82.

care se cuveaneau neofitilor. Iată textul liturgic: „Să se îmbrace în alb toată firea pământeană cea ridicată acum din cădere la ceruri, căci prin Cuvântul, prin care toate se tin, spală greselile cele dintâi în ape curgătoare, a scăpat de ele, curățindu-se în chip luminat”⁹². Textul acesta face desigur referire la curățirea noastră prin apa Sfântului Botez, care ne dăruiește luminare și înnoire. Sau un alt tropar din cadrul cântării a 9-a doxologeste bucuria celor nou luminați prin Botez, la Praznicul Epifaniei: „Vino David cu Duhul la cei luminați. Cântă acum: apropiați-vă de Dumnezeu cu credință, grăind: luminați-vă...”⁹³. Toate Paremiile de la Vecernia Praznicului fac referire la apă și la rolul ei în perioada vechi-testamentară, ca și închipuire a apei Botezului⁹⁴. De altfel, despre preînchipuirile vechi-testamentare privitoare la Botezul Mântuitorului și implicit la Taina Sfântului Botez, textul imnografic zice: „Norul și marea, întru care, oarecând, s-a botezat poporul de demult, întru ieseire, prin Dătătorul Legii, au preînchipuit minunea Dumnezeiescului Botez. ⁹⁵ și marea era chipul apei, iar norul, al Duhului; prin care desăvârșiti făcându-ne...”⁹⁵. Un alt text zice, în același

⁹² *Mineiul pe Ianuarie*, ziua 6, Utrenia, Cântarea a 8-a, Canonul al doilea, tropar 3, p. 148.

⁹³ *Ibidem*, Cântarea a 9-a, tropar 2, p. 148.

⁹⁴ A se vedea în sensul acesta paremiile din Minei, în special textele de la: Iesire XIV, 15-18; 21-23; 27-29; XV, 22-XVI, 1; Iosua III, 7-8; 15-17; IV Regi II, 6-14; V, 9-14; Isaia 1, 16-20; Iesire 2, 5-10; III Regi XVIII, 30-39; IV Regi II, 19-22; Isaia XLIX, 8-15; de altfel, pentru gândirea semitică apa este un element ce detine un loc preponderent în concepția despre lume și în limbajul spiritual. De aici marea importantă a apei în Sfânta Scriptură, apă care era folosită până și în cele mai vechi ritualuri de purificare. Desigur, acest simbolism al apei este sporit de contrastul pronunțat între pământul lui Israel, bogat în apă, datorită Iordanului care-l străbate și care se întinde la sud și la est (a se vedea detalii la Ierodiaconul Gabriel, *Marea și Iordanul. Simbolul apei în Teologie*, trad. Marinela Bojin, în rev. „Studii Teologice, nr. 1-3/1994, p. 43). Părintele Alexandre Schmemmann consideră apa ca fiind unul din cele mai vechi și universale simboluri religioase care din punct de vedere creștin înglobează trei dimensiuni esențiale: cea cosmică, întrucât apa este principiul vieții, apoi apa este principiul purificării și al reînnoirii și manifestarea judecării și a morții dar și a Învierii. Părintele Schmemmann arată că apa trebuie să fie ceea ce era la început, epifania, revelația semnificației reale a botezului ca act cosmic, eclesiologic și eshatologic. Cosmic, întrucât este taina creației din nou și eclesiologic pentru că este taină a Împărăției (vezi Alexandre Schmemmann, *Din apă și din Duh*, trad. de Pr. Prof. Ion Buga, Editura Symbol, 1992, pp. 65-66).

⁹⁵ *Mineiul pe ianuarie*, ziua 6, Utrenia, la Canoane, Cântarea a 7-a, tropar 3, p. 146.

sens: „Despărțindu-se Iordanul de demult, pe uscat a trecut poporul lui Israel, închipuindu-Te pe Tine, Cel preaputernic, care treci acum, cu sânguire, făptura prin ape, către calea cea nestrucată și mai bună”⁹⁶. Noe este un alt personaj vechi-testamentar la care textul imnografic face referire, stabilind analogia între apele potopului și apele înnoitoare ale Botezului creștin: „³tim toate; o, de trei ori mărete și uimitoare lucruri făcând! Iar acum ai înecat Hristoase, păcatul, pentru milostivirea și mântuirea oamenilor”⁹⁷.

Este foarte interesant un alt șir de texte imnografice care arată legătura între Botezul Domnului în apele Iordanului, Botezul creștin și Taina Duhului Sfânt, care pecetluiește arvuna Botezului, prin Taina Mirungerii. Iată câteva dintre aceste texte: „Păziți suntem, credincioșilor, cu harul și cu pecetea. Că precum evreii scăpau de pierzătorul ungând pragurile cu sânge, așa și nouă această dumnezeiască prăznuire, ne va fi baie de-a doua naștere”⁹⁸. Acest text, alături de analogia vechi-testamentară a evenimentelor legate de Mielul și cina pascală ca anticipare a ieșirii minunate din Egipt și a izbăvirii din moarte, face referire la „harul” și la „pecetea” cu care suntem păziți. „Harul” se referă desigur la harul Botezului, iar „pecetea”, la pecetluirea cu pecetea Duhului Sfânt, care întărește harul Botezului, prin Sfânta Taină a Mirungerii. O altă analogie vechi-testamentară la care recurge textul imnografic pentru a reda cele două Taine de inițiere, Botezul și Mirungerea, este preluarea unui pasaj din cartea profetului Isaia: „Isaia grăiește: spălați-vă și vă curățiți; lăsați-vă viclesugurile dinaintea Domnului. Cei însetați mergeți la apa cea vie. Că Hristos stropeste cu apă înnoitoare pe cei ce se apropie de Dânsul cu credință, și botează cu Duh spre viața cea neîmbătrânitoare”⁹⁹. Recunoaștem desigur în acest text referirea la Botez și Mirungere ca „Botez cu Duhul”, care dăruiește spălare curățitoare, înnoire și luminare în apa cea vie, deci înviere din moartea păcatului, dăruind viață neîmbătrânitoare, adică împărăția cea vesnică. O altă analogie folosită este aceea între Botezul creștin și petrecerea lui Iona în mare vreme de

⁹⁶ *Ibidem*, Canoanele, Cântarea a 7-a, Canonul al doilea, tropar 3, p. 147.

⁹⁷ *Ibidem*, Cântarea a 7-a, Canonul al doilea, tropar 4, p. 147.

⁹⁸ *Ibidem*, Cântarea a 9-a, tropar 4, p. 148.

⁹⁹ *Ibidem*, Cântarea a 9-a, tropar 3, p. 148.

trei zile, chip al celor trei afundări de la Taina Botezului: „Din leul cel din mare, proorocul, ce s-a atins minunat timp de trei nopți în cele dinăuntru ale lui, iarăși a iesit, arătând tuturor, de mai înainte, mântuirea de diavolul cel de oameni ucigător, prin nasterea cea de-a doua, în anii cei de apoi”¹⁰⁰. Despre teologia Botezului și a Mirungerii ca și curățire, izbăvire, înviere și mântuire, zice un alt text: „Împărate fără de început, desăvârșind firea omenească, ai uns-o cu împărtășirea Duhului și cu ape preacurate ai curățit-o și puterea întunericului cea înfumurată biruind, ai mutat-o acum la viața cea neîncetată”¹⁰¹.

Ne impresionează, de asemenea, un alt text care fericeste Biserica cu prilejul Praznicului Botezului Domnului, pentru că acum se descoperă taina dobândirii de către ea a fiilor săi duhovnicești prin Taina Botezului: „Veselește-te, astăzi, Biserică a lui Hristos, care mai înainte erai steapă și cumplit neroditoare. Că prin apă și prin Duh s-au născut tie fiii, care cu credință strigă...”¹⁰².

Sintetizând întregul conținut și semnificație teologică a Praznicului Botezului Domnului, Sfântul Ioan Danaschin arată în *Dogmatica* să că Hristos „Se botează nu pentru că ar fi avut nevoie de curățire, ci pentru că și-a împrăștiat curățirea mea, ca să zdrobească capetele balaurilor în apă, ca să înece păcatul, ca să înmormânteze pe tot Adamul cel vechi în apă, ca să sfintească pe Botezător, ca să plinească legea, ca să descopere taina Treimii, ca să ne dea nouă pildă și exemplu a ne boteza”¹⁰³.

Concluzionând, apreciem că Botezul Domnului „e investit în iconomia divină cu puterea de a îndemna, pe toți cei chemați la înnoire, să urmeze dumnezeiescul exemplu al Stăpânului”, adică să se boteze și ei, astfel că „înstituirea Tainei creștine a Botezului a fost făcută de Mântuitorul, odată cu propriul Său Botez în Iordan, nu numai după înviere...”¹⁰⁴.

¹⁰⁰ *Ibidem*, Canonul întâi, Cântarea a 6-a, tropar 2, p. 145.

¹⁰¹ *Ibidem*, Cântarea a 9-a, tropar 7, p. 149.

¹⁰² *Ibidem*, Canonul întâi, Cântarea a 3-a, tropar 3, p. 142.

¹⁰³ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Scripta, București, 1993, p. 250.

¹⁰⁴ Arhimandritul Benedict Ghius, *Taina Răscumpărării în iconografia ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 91.

NOTE, COMENTARII

Panaghiotis Hristinakis

Sfintele canoane – Fotie – Schisma de la 867

Abstract

This article insists upon the fact that the primate and the papal infallibility can be sustained only when the holy canons of the Church do not apply. This claim of the bishops of Rome was not in accordance with the canons elaborated by the Ecumenical Synods of the Church. In order to illustrate this truth, the Schism from the year 867 it's proposed as an example, schism that had as protagonists the Patriarchal Fotie and Pope Nicholas the First of Rome. Disobeying to the canons issued by the Trulan Synod by Pope Nicholas the First and convicting Fotie, as well as the prohibited mixture under the jurisdiction of the Patriarch from Constantinople, as well as other stipulations introduced in the worship practice, had as a consequence the Schism from those times, solved by Pope John the 7th and by Fotie, renamed as patriarch of Constantinople. In conclusion it is proposed solving any disputes that might occur between the local churches, in aspects regarding the doctrine or worship behaviors, by appealing to the authority of the Synod and not by appealing to the decisions of one person, even if this person is the bishop of Rome.

1. Este cunoscut faptul că despre patriarhul Fotie în general, și despre participarea sa la Schisma din 867 dintre Biserica Ortodoxă și ce Romano-Catolica s-au scris atât de multe, încât numai pentru o inventariere a titlurilor sunt necesare sute de pagini de volume. Au apărut foarte multe cercetări interesante, atât grecești cât și străine, care au oferit multe informații, relativ cu cercetarea științifică, în special din latura istorică, literară, filosofică, etc. Toate acestea consider că merită înțelese în mod corect, în cadrul dreptului bisericesc și mai mult a sfintelor Canoane, deoarece, fără tăgăduială, istoria creează dreptul, dar și dreptul creează istoria. Este cunoscut că cu timpul s-au promovat multe păreri politice, bisericești și teologice despre Schisma din 867. Dintre acestea cele mai multe sunt evidentiate din susținerea primatului papal, după cum se înțelege din afirmațiile papilor că în primul loc autoritar este episcopul Romei, adică în fruntea tuturor episcopilor, pe temeiul că Apostolul Petru a fost întâiul între Apostoli și în același timp, urmașul și succesorul său, papa de la Roma, care trebuie să fie, asadar, primul între episcopi, exercitând între aceștia primul loc, prin autoritate, nu prin cinstit.

Din punct de vedere dogmatic, motivul Schismei este evidentiat din falsificarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan, prin introducerea adaosului „Filioque”, adică a învățăturii că Duhul Sfânt porcede nu numai de la Tatăl, ci și de la Fiul, învățatură care s-a evidentiat ca erezie.

În mod special, între motivele Schismei se evidentiază și respingerea ilegală de către tronul patriarhal de Constantinopol a patriarhului Ignatie, alegerea și hirotonia lui Fotie „ăeñüüí”, adică într-un timp prea scurt, deoarece numai în cinci zile a devenit monah, ipodiacon, diacon, preot și patriarh al Constantinopolului.

În acest context se întrunesc reprezentanții papali în Bulgaria și introduc inovațiile și învățăturile latine, pretențiile de guvernare a papei, în Italia de Sud și Sicilia.

2. Nu acordăm mare importanță acestor pretexte. Cercetarea noastră este relativă, ne-a arătat că toate aceste pretexte au o ilegalitate banală, un element banal: încălcarea dreptului arhaic, unitar și indivizibil al Bisericii și mai ales al dreptului Sfintelor Canoane. Biserica Romano-Catolică a

început să nu mai aplice Sfintele Canoane și hotărârile Sinoadelor Ecumenice, deoarece alcătuiesc cel mai mare obstacol în calea afirmării primatului papal, pentru infailibilitatea papală și inovațiile sale. Sfintele Canoane și autoritatea primatului papal nu pot să coexiste. Oriunde sunt în vigoare și se aplică Sfintele Canoane este imposibil să existe papalitate. Acesta este motivul pentru care papalitatea a început progresiv să se diferentieze de dreptul Sfintelor Canoane, să nu le aplice și în final să le anuleze. Acestea au provocat toate pretextele Schismei de la 867, precum și cea dintre Biserica Răsăriteană și cea Apuseană.

Pentru a dovedi acest principiu, considerăm că nu trebuie să ne ocupăm de această latură a problemei, ci să vedem problema sferică, dintru început până astăzi, având ca punct central Sfintele Canoane și dreptul arhaic, unitar și indivizibil al Bisericii; personalitatea lui Fotie ca apărător al rânduielilor canonice; încălcarea sistematică a rânduielilor canonice, și prin urmare, alcătuirea pretextelor (motivelor) care au condus la apariția Schismei din 867, precum și a celei dintre cele două Biserici de Răsărit și Apus; abandonarea finală a Sfintelor Canoane de către papi și înlocuirea lor cu reguli canonice promulgate de acestia. Toate acestea au dus la crearea unei situații ce nu poate duce la unirea Bisericilor, dacă biserica Romano-Catolică nu se întoarce la dreptul arhaic, unitar și indivizibil al Bisericii, la dreptul Sfintelor Canoane. Toate acestea se vor arăta cu claritate dacă vom cerceta lucrurile de la început, care în conformitate cu cercetarea noastră, sunt evidențiate în cele ce urmează.

3. Întemeietorul Bisericii creștine de pe pământ este Iisus Hristos, care cu firea Sa omenească S-a evidențiat în învățătura și activitatea Sa pământească, alegerea ucenicilor și Apostolilor Săi pentru continuarea lucrării Sale pământești, prin Jertfa de pe Cruce, în îngroparea și Învierea Sa, în cele 40 de zile până la Înălțarea la ceruri, în arătarea Sa Apostolilor, prin delegarea lor spre a propovădui Cuvântul lui Dumnezeu, prin Înălțarea la ceruri și Pogorârea Duhului Sfânt asupra Sfintilor Apostoli, adunați în Biserică în ziua Cincizecimii.

4. Biserica lui Hristos nu a întemeiat-o Sfântul Apostol Petru, nu a fost niciodată doar a lui. Hristos când a ales pe Petru nu L-a numit înlocuitor

al Său, nici nu a afirmat că ar fi conducătorul celorlalti Apostoli, cu putere autoritară asupra lor.

5. Iisus Hristos a împărțit întreaga putere sfintitoare la toti Apostolii în mod egal. La toti a dat în mod egal puterea slujitoare (potestas ordinis), adică aceleasi drepturi de a exercita slujirea liturgică, precum la toti a dat autoritatea învățurii primare (potestas magisterii), adică dreptul si autoritatea să propovăduiască învățătura Sa. Nu a dat acest drept numai Apostolului Petru, ci tuturor a dat aceeași putere administrativă si jurisdictională (potestas jurisdictionis), adică dreptul să învete, să predice voia Sa cea dumnezeiască.

Aceasta rezultă si din multimea citatelor neotestamentare, unde se arată destul de clar, si mai ales din finalul cu care Sfântul Evanghelist Matei își încheie Evanghelia sa. Ultimele versete din Evanghelia lui Matei, adică versetele 16-20 din capitolul 28, sunt caracteristice si potrivite pentru această temă. Astfel, în capitolul 28 de la Matei, versetul 16, se spune: „iar cei unsprezece ucenici au mers în Galileea, la muntele unde le poruncise lor Iisus. ³i văzându-L, I s-au închinat, ei care se îndoiseră.” Din acest verset se arată că această întâlnire nu a fost întâmplătoare, ci a fost rânduită de Mântuitorul Hristos, spre a evidentia marea ei temeinicie, după cum rezultă din continuarea capitolului: „si apropiindu-Se Iisus, le-a vorbit lor”. E vorba de ultima întâlnire a lui Iisus Hristos cu Apostolii Săi. Dacă voia să rânduiască cine să fie primul între Apostoli, cu autoritate primară si superioară asupra urmasilor, ocazia corespunzătoare ar fi fost aceasta. Însă până aici nu există nici un verset care să declare întâietatea lui Petru. Întâlnirea lui Iisus a fost cu toti Apostolii si nu numai cu Petru, iar cand au fost adunati toti, le-a vorbit tuturor si nu numai lui Petru. Continutul cuvântării Sale este catalizator pentru tema noastră, deoarece declară ultima Sa voință pământească. Asa zice către toti: „, Datu-mi-S-a toată puterea în cer si pe pământ” (Mt. 28, 18). Asadar, în mod destul de clar, Iisus Hristos vorbește despre puterea Sa, care o exercită atât în cer cât si pe pământ. În acest cadru al autorității Sale depline, rosteste către toti, si nu numai către Petru, ultimele Sale îndrumări: „Drept aceea, mergând, învățati toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui si al

Fiului si al Sfântului Duh. Înviându-le să păzească toate câte V-am poruncit; si iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Mt. 28, 18-20). Din această ultimă voință a lui Iisus Hristos primesc toti Apostolii misiunea de a porni spre toate neamurile, spre a-i învăța, adică de a face ucenici, învățându-i „, toate câte v-am poruncit vouă”. De aici vedem că toti au primit de la Iisus Hristos misiunea de a propovădui. Acestea adevăresc că Iisus Hristos a dat la toti Apostolii întreaga autoritate de a învăța, stabilind modul absolut si continutul învățării lor.

Apostolii nu au avut dreptul să predea învățăturile lor personale, nici dogmele lor. Nici nu s-a stabilit ca Petru să fie singurul administrator al autorității sau puterii învățătoare, de la care să o primească si ceilalti Apostoli. Nicăieri nu există nici o însemnare unde să arate că Petru este cel care administrează această putere. Cu siguranță, nici nu era posibil ca Apostolul Petru să reușească să învete toate neamurile, din Africa sau Asia Răsăriteană, nici să se primească misiuni si îndrumări doar de la Petru din Roma. Nici nu a spus Iisus Hristos că Petru va fi împreună cu El pentru a-i povătuși si ajuta până la sfârșitul veacurilor, ci că El, Iisus Hristos, va fi împreună cu ei.

De asemenea, din punct de vedere al puterii slujitoare, din aceleasi motive, toti Apostolii au primit aceeasi misiune si aceeasi putere de a săvârși aceleasi servicii în cult. Aici cu totii au primit puterea să săvârșească Botezul la fel, adică în numele Sfintei Treimi. Nu le-a spus să săvârșească botezul în numele lui Petru, nici să primească de la acesta puterea si dreptul să săvârșească Sfintele Taine. Este cunoscut că această putere de săvârșire a Sfintelor Taine a dat-o la toti Apostolii în mod egal. La fel s-a întâmplat si cu puterea de conducere, de guvernare. Pentru că poate să se înțeleagă din contextul capitolului 16, 18-20 de la Matei, că a dat doar lui Petru puterea de a lega si dezlega păcatele lumii, verset la care se rezumă toate atribuțiile autorității primatului papal. Însă, mai târziu, Însusi Iisus Hristos, clarifică prin ultima Sa cuvântare, locul si rolul Sfântului Apostol Petru, între ceilalti Apostoli. Într-adevăr, adresarea de această dată către toti Apostolii si nu numai către Petru, le arată modul în care trebuie să înfrunte ispitele, adică modul ascetic al puterii juridice, precum

si felul cum trebuie să se poarte în Biserică. La toti Apostolii în mod personal a dat această putere, de a lega si dezlega păcatele lumii, zicând aceasta: „adevărat grăiesc vouă: oricâte veti lega pe pământ, vor fi legate si în cer, si oricâte veti dezlega pe pământ, vor fi dezlegate si în cer” (Matei 18, 18).

Romano-catolicii însă, au încercat si încearcă să prezinte pe Apostolul Petru ca autoritatea primară asupra celorlalti Apostoli, precum si pe papa de la Roma, ca succesori al său, având aceeași întâietate asupra tuturor episcopilor. E vorba de o mare eroare din partea Bisericii Romano-Catolice, care pentru a-si sustine acest drept, a dat nastere unor rătăcirii si plastografii în istoria Bisericii.

6. Însăși Apostolul Petru, prin comportarea sa, dezmente pe deplin propaganda primatului papal. Astfel, conform cap. 1 din Faptele Apostolilor, cei 11 Apostoli, după Înălțarea Domnului la cer, s-au întors din Muntele Măslinilor, de unde a avut loc Înălțarea, în Ierusalim. Acolo, la propunerea lui Petru a avut loc înlocuirea lui Iuda cu Matia. Însă aceasta nu a avut loc numai la propunerea lui Petru, ci si a celorlalti Apostoli: „si au tras la sorti, si sortul a căzut pe Matia, si s-a socotit împreună cu ceilalti apostoli” (Fp. Ap. 1, 26). Dacă Apostolul Petru ar fi avut întâietatea si autoritatea peste toti, ar fi înlocuit pe Iuda si ar fi ales doar el pe Matia. Însă alegerea sa a fost făcută de către toti Apostolii.

7. Ucenicul Sfinților Apostoli Petru si Pavel, Clement al Romei (†100 d.Hr.), trimite o epistolă către corinteni, care au fost dezbinati din cauza contrazicerilor, deoarece unii au fost adeptii lui Pavel, altii a lui Petru, altii a lui Apolo, s.a.m.d. Din epistola sa, clement al Romei nu se arată ca un conducător suprem, ci ca episcop al Bisericii Romei, în care el însusi se caracterizează ca „primat al iubirii” si nu ordonă, ci roagă si îndrumă pe corinteni, să nu se certe, ci să fie în pace. Dacă avea conducerea supremă îl ascultau.

8. În anul 153 se întâlnesc la Roma, papa ^atefan al Romei si Policarp al Smirnei, spre a încerca să găsească o rezolvare în problema sărbătoririi Pastelui, care se sărbătorea în mod diferit. Adică, la Roma, Pastele se sărbătorea duminica, în timp ce în bisericile din Asia Mică, păstrând traditia veche, îl sărbătoreau pe data de 14 Nissan, lucru ce a creat mari dispute, deoarece în aceeași zi sărbătoreau si iudeii pastele lor. Nu s-a ajuns la un

consens, deoarece nu a fost acceptată părerea episcopului Romei, dar în final s-au despărțit în pace.

9. Prin 192, alt papă cu numele Victor, pentru aceeași problemă, a amenințat cu dezbinarea de către trupul Bisericii, a Bisericilor Răsăritene care nu sărbătoreau Pastile la fel ca și Roma. Însă Irineu de Lyon, mare personalitate a vremurilor de atunci, s-a ridicat spunând că această afirmație nu a fost acceptată unilateral. Astfel, problema a rămas suspendată până la Sinodul I Ecumenic din anul 325. Sinodul a rezolvat definitiv această problemă, hotărând ca să se sărbătorească Pastile de către toți creștinii, în prima duminică după luna plină, după echinocțiul de primăvară. După cum observăm, nici în problema sărbătoririi Pastelui, papa nu a putut să-și exercite autoritatea supremă. Dreptul Bisericii primare nu-i dădea nici o întâietate supremă.

10. În timpul Sinoadelor Ecumenice, papa se supune și el hotărârilor Sinoadelor Ecumenice. În contrar vedem că Sinodul Ecumenic a umilit, caterisit și anatemizat, când era nevoie, atât pe papi cât și pe patriarhi, precum și alte personalități însemnate.

Spre exemplu, Sinodul III Ecumenic, a caterisit și anatemizat pe patriarhul Constantinopolului, Nestorie, ca și eretic, deoarece a răspândit cunoscuta sa erezie, nestorianismul. Sau Sinodul V Ecumenic l-a muștră pe papa Virgil, iar Sinodul VI a condamnat ca eretic pe papa Honoriu, pentru susținerea monotelismului, precum și pe cei patru patriarhi ai Constantinopolului, Serghie (610–638), Pirhos (638–641, 654), Pavel al II-lea (641–653) și Petru (654–666). Pe patriarhul Alexandriei, Chir (630–643) și patriarhul Antiohiei, Macarie (656–681), care a fost prezent la Sinodul VI Ecumenic, și a încercat să convingă pentru acceptarea monotelismului, însă fără succes, l-au caterisit și anatemizat ca și eretic neîndreptat, iar în tronul Antiohiei a fost ales de către Sinodul Ecumenic, patriarhul Teofan (681–687). Toate acestea ne arată că nici primatul papal nu a fost promulgat de către Sinodul VI Ecumenic, nici infailibilitatea papală, deoarece, însăși papa a fost condamnat ca și eretic.

11. Putin mai târziu, prin 692, Sinodul Trulan reaminteste în primul său canon pe papa Honoriu al Romei ca și eretic monotelist. Desigur din

totalitatea celorlalte Sfinte Canoane a rezultat și rezultă o piedică de netrecut referitor la primatul și infailibilitatea papală. Așa arată în mod special Sinodul Trulan, care este o continuare a Sinodului VI Ecumenic, pentru aceasta și canoanele lui, pentru aproximativ cinci secole au fost cunoscute ca și canoane ale Sinodului VI Ecumenic. Este Sinodul care a alcătuit 102 canoane și a îndreptat celelalte Sfinte Canoane de la Sinoadele Ecumenice precedente. Astfel, s-a definitivat dreptul Sfințelor Canoane ale Bisericii primare, care bineînțeles sunt în totalitate împotriva primatului și infailibilității papale. După cum am arătat mai sus, Sfintele Canoane și primatul papal nu pot exista împreună. Și invers, oriunde există primat și infailibilitate papală, Sfintele Canoane se exclud.

12. Papii au sesizat foarte repede că obstacolele de netrecut pentru susținerea primatului și infailibilității papale sunt Sfintele Canoane, și în special Sfintele Canoane ale Sinodului VI Ecumenic, care după aproximativ cinci secole, s-a numit de Balsamon, Sinodul Trulan. Sinodul a fost combătut de către papi cu mare patos. L-au numit sinod fals, *conciliabulum*, sinodul diavolului etc. În special, nu le-au prea plăcut Sfintele Canoane ale Sinodului Trulan, care în mod clar au combătut numeroase comportamente, practici și obiceiuri ale Bisericii Romano-Catolice. De asemenea, nu le-a convenit nici canonul 1 al Sinodului VI Ecumenic, deoarece printre altele îl numeste pe papa Honoriu I al Romei, ca eretic. Nici canonul 2 nu le-a prea plăcut, deoarece a făcut sistematizarea Sfințelor Canoane și stabilește respectarea celor 85 de canoane apostolice, dintre care, însă, romano-catolicii au acceptat doar primele 50. Canonul 6 și următoarele după el, de asemenea nu le-a prea plăcut deoarece îngăduie existența căsătoriilor preoților și diaconilor, în timp ce romano-catolicii au stabilit celibatul acestora. La fel canonul 36 care stabilește ierarhia scaunelor patriarhale, rânduind ca scaunul de Constantinopol să aibă aceleași întâietăți (privilegii), cu ale scaunului Romei. Același canon a stabilit și ordinea ierarhică a celor 5 scaune patriarhale primare: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim. Această instituire a fost foarte pretioasă și a alcătuit încă un obstacol în calea afirmării primatului papal, deoarece a demonstrat că,

atunci când nu s-au întrunit Sinoadele Ecumenice, a putut să emită decizii pentru toată Biserica, doar Biserica Romei. Acestora desigur nu le-a convenit nici canonul 55 care spune ca Postul Mare nu trebuie să-l tinem ca si romanii care postesc sâmbetele si duminicile. Canonul spune că „dacă vreun cleric s-ar găsi postind sfânta duminică sau sâmbăta, afară de una singură, să se caterisească, iar de ar fi laic să se afurisească”. În canonul 67 se repetă hotărârea Sinodului Apostolic de la Ierusalim în care se poruncește ca creștinii să nu mănânce sânge, combătând astfel obiceiul romano-catolicilor, de a găti cu sânge de animale, diferite mâncăruri pe care le mănâncă. ³i în canonul 82 se condamnă obiceiul romano-catolicilor de a zugrăvi pe Iisus Hristos, ca si miel. Sinodul accentuează că Mielul „Cel care ridică păcatele lumii”, adică Iisus Hristos, să fie înfățișat în icoane după chipul Său cel omenesc, si nu ca miel.

Acestea, si multe alte canoane care s-au hotărât la Sfintele Sinoade constituie o piedică în afirmarea primatului papal, deoarece îl supun si pe papa la dreptul Sinoadelor Ecumenice si a Sfintelor Canoane.

13. Papii însă, devreme au început să se diferentieze de dreptul unei Biserici arhaice si indivizibile si să-si evidentieze fără de succes, primatul papal. Astfel, primii papi au fost precauti pentru următorii 15 ani după Sinodul Trulan, până când în tronul papal urcă papa Constantin (708-715), care a recunoscut ca si corecte toate Sfintele Canoane ale Sinodului Trulan, precum si totalitatea dreptului celorlalte canoane. Pentru aceasta, la venirea sa în Constantinopol a semnat si recunoscut în mod solemn, toate Sfintele Canoane. Astfel a fost rezolvată această problemă, care ne preocupă. Acest papă a recunoscut dreptul tuturor Sfintelor Canoane si superioritatea Sinoadelor Ecumenice față de papă. Mai târziu însă, acest papă a fost acuzat de către Romano-Catolici cum că ar fi fost mituit să semneze ratificarea Sfintelor Canoane ale Sinodului Trulan. Însă, dacă papa Constantin a fost corupt si mituit să semneze, de ce nu a fost nici condamnat, nici excomunicat niciodată ca si corupt, de către sute de papi care l-au succes în tronul papal, până la Schismă. Au fost cu totii mituiti si au acceptat coruptia? ⁴i dacă există papi eretici ca si Honoriu si corupti, după cum l-au prezentat pe Constantin, cum se poate să aibă loc

o discutie despre primat si infailibilitate papală? Adevărul, din nefericire pentru papii fanatici, este diferit: Papii fanatici denaturează istoria pentru a sprijini perfectiunea anticreștină a puterii primatului papal. Astfel plastografiază si aici fără temeii, istoria, si nu înțeleg că astfel rănesc grav institutia papală, afirmând că papii pot să fie corupti si mituiti. Despre mituirea papei Constantin, nu există nici o informatie în izvoarele istorice.

14. La Sinodul VII Ecumenic, la care au luat parte si delegatii papali, si l-au acceptat, la fel au ratificat canonul 10 dintre toate celelalte canoane; canoanele primelor VI Sinoade Ecumenice si în special canoanele Sinodului Trulan, pe care Sinodul VII Ecumenic le foloseste si le numeste, canoane ale Sinodului VI Ecumenic, lucru care s-a demonstrat din acte.

Prin Sinodul VII Ecumenic s-a închis discutia despre dreptul unei Biserici primare si indivizibile. Primatul papal a avut în față un mare obstacol de netrecut, care a trebuit neapărat să se îndepărteze de la papii ambitiosi, care în continuare au vrut să aibă puterea primatului. Au căutat pretexte si au crezut că le-au găsit prin alegerea lui Fotie în tronul Constantinopolului, precum si din conflictele interne dintre adeptii lui si cei ai ignatienilor, în legătură cu adaosul Filioque, precum si a altor fapte care au condus la Schisma din 867, si mai târziu la Marea Schismă dintre Răsărit si Apus, cu excluderea vinovăției papilor care au îndepărtat aplicarea Sfintelor Canoane si au vrut în mod unilateral să ajungă la introducerea primatului papal, precum si a dreptului lor personal de a stăpâni lumea.

15. Fotie cel Mare, Mărturisitor, Sfânt si întocmai cu Apostolii, a intentionat să fie unul dintre protagonistii în lupta Ortodoxiei si a Sfintelor Canoane, care au fost rănite de către papa Nicolae I (858– 867), care cu comportamentul său anticanonic si prin îndepărtarea Sfintelor canoane, a fost cauzatorul Schismei din 867.

16. Întronizarea lui Ignatie: În 858 Biserica din Constantinopol s-a confruntat cu o problemă a sa internă. Între 847– 858 patriarh al Constantinopolului a fost Ignatie, sfânt al Bisericii noastre si mare personalitate, patriarh aspru si ascetic, fiul lui Mihail Rancare. În 858 a fost înlăturat din tron anticanonic, deoarece a refuzat să acorde Sfânta

Împărtășanie, atotputernicului frate al împărătesei Teodora, Patriciu Barda. Această înlăturare din tron a fost anticanonică, deoarece nu a fost făcută de către sinod. E vorba de o manifestare caracteristică *cezarpapismului* din Bizant, fiind considerată o greșeală politică, deoarece Ignatie a fost foarte nedreptățit, cel puțin din latura dreptului și a învățăturii canonice.

Dacă a fost bine sau rău că a refuzat să primească pe Patriciu la Împărtășanie, era o problemă care trebuia să se discute, după Sfintele Canoane, în sinodul bisericesc, iar dacă Ignatie era găsit vinovat să nu fie privat de tron. Răul însă a avut loc. Patriarhul Constantinopolului a fost îndepărtat din tron fără voia Bisericii, care nu a avut puterea să-l readucă. În popor s-a creat gălăgie și multă vâlvă. Biserica Constantinopolului s-a aflat într-o mare dilemă: să nu mai plătească tronul și să se opună puterii politice, sau să accepte înlăturarea din tron și să înainteze la alegerea unui nou patriarh, cu personalitate și multe calități, încât să fie eliminată criza creată. În acest context s-au îndreptat către Fotie, care nu a fost pregătit pentru aceasta, fapt pentru care nu a fost hirotonit din cleric, ci din laic.

17. Fotie: pe bună dreptate azi cinstit ca Marele Fotie, este unul dintre putinele personalități care a fost consfintit de către Biserică, ca Mare, deoarece în realitate a fost mare. În special, ca patriarh al Constantinopolului este unul dintre cei mai importanți. A fost proclamat de către Biserica noastră ca și Sfânt, mai ales pentru luptele sale spre apărarea dreptei credințe ortodoxe. S-a evidențiat ca una dintre cele mai importante personalități din istoria bisericească, politică și socială. A lăsat un adevărat tezaur prin scrierile sale din vremea de atunci, și nu numai teologice, ci și în alte domenii. A fost un dascăl talentat, ierarh capabil, misionar luminat, însemnat scriitor și părinte bisericesc, mare cunoscător al Sfintelor Canoane. Spre valorificarea și aplicarea Sfintelor Canoane și a dreptului canonic, s-a arătat a fi unul dintre cei mai mari sprijinitori de-a lungul vremii, dar mai ales în vremea sa. Cunoașterea amănunțită a dreptului și rânduielilor canonice ale Bisericii, l-au făcut foarte repede să se sesizeze că este un esențial element al unității Bisericii și nu un izgonitor al dreptului Sfintelor Canoane, iar schimbarea lui de un alt drept, a condus fatal la dezbinarea unității Bisericii.

18. Din cele prezentate până aici, pentru alegerea lui Fotie, pe baza datelor biografice si a evenimentelor legate de personalitatea sa, am ales să scoatem în evidență unele mai importante, cu toate că nu au fost de acord în unanimitate toti cercetătorii biografici ai vietii sale. Anul nasterii lui Fotie nu este prezentat în izvoare. Dar după unii cercetători, anul nasterii sale ar fi fost în jurul anului 800 d. Hr, în timp ce există si alții care spun că ar fi fost puțin mai devreme, sau mai târziu. Locul nasterii sale este Constantinopol. Provine dintr-o remarcabilă familie, în ciuda faptului că unii, precum Hergenröther, au vrut să-l prezinte ca fiind dintr-o familie mai modestă. Tatăl lui Fotie a fost Serghie Patricianul si Mărturisitorul, care a fost frate cu patriarhul Tarasie (784– 806), pe care, de multe ori, Fotie îl numeste *Patrotheon*. Mama sa a fost Irina, iubitoare si temătoare de Dumnezeu. Fratele ei a avut ca sotie pe sora împărătesei Teodora. Familia lui Fotie a fost cinstitoare de icoane si pentru aceasta au avut mult de suferit. Tatăl său a fost martirizat pentru mărturisirea credinței. Fotie a avut de îndurat martiriu încă din fragedă copilărie. După Papadopulos Keramea, în 815, Sinodul iconoclast din Constantinopol a anatemitizat pe Fotie si pe părintii lui, lucru care arată că de foarte tânăr s-a declarat ca cinstitor de icoane. De asemenea, din scrierile sale, ne dăm seama că a primit o foarte bună educatie, dar nu cunoastem cum. Multi scriitori nu fac referire la dascălii săi, ci îl consideră autodidact. Nu considerăm îndrăznet dacă am presupune că probabil instruirea sa ar avea vreo legătură cu unchiul său Tarasie, pentru care a fost foarte usor să arate un interes special pentru educarea nepotului său. Trebuie cunoscut însă faptul că Fotie nu a avut doar o cultură generală, ci si o însemnată cultură teologică si bisericească. Este marcabil pentru noi faptul că Nichita Paflagonul, prieten si biograf al lui Ignatie, si dusman a lui Fotie, referindu-se la inteligenta lui Fotie, mărturiseste într-un citat al său, că Fotie provenea dintr-un neam nobil, distins prin înțelepciunea si cumpătarea sa, respectat de cei mai distinsi cetățeni, cunostea aproape toată stiinta din vremea sa, precum gramatica, poezia, retorica, filosofia si medicina. Toate acestea presupun deosebită educatie din fragedă copilărie. În mod contrar, Dionisie al Ierusalimului, Hergenröther s.a, îl consideră autodidact, deoarece el însusi considerase ca dascăl al său pe Atanasie cel Mare.

N. Tomadakis, pretuind întreaga personalitate a lui Fotie, consideră că a depășit pe toti contemporanii săi și a fost la egalitatea vechilor înțelepți. În persoana sa se regăseau competența, agerimea minții, bogăția cunoașterii cărților, de la care pornesc toate (PG 105, 504). După Constantin Calinico și Dvornic, în 842, împăratul Teofil (829–842), murind a poruncit ca Fotie să fie tutorele fiului său Mihail III (842–867) și guvernator al statului, împreună cu Patriciu Bardas și logofătul Teoctist.

În 855/856 Fotie a fost trimis ca delegat imperial al Bizantului, în Bagdad. E vorba de o importantă recunoaștere a valorii și talentului său. A mai primit și cinstea de curtean, de către împăratul Mihail III, care i s-a atribuit datorită calităților sale, fără ca el să fi cerut aceasta. În afară de aceasta, a devenit curteanul întregii cetăți și funcționar diplomatic. A fost un deosebit dascăl, având elevi însemnați, precum Areta al Cezareei, posteriorul împăratului Leon VI cel Înțelept (886–912) s.a. În casa sa a fost întotdeauna înconjurat de elevi preocupați de diferite științe, iar cucernicia a avut întotdeauna loc prioritar.

În paralel cu celelalte activități ale sale din palat, dragostea sa pentru învățatură l-a condus la studiu și scriere. Imensa sa activitate și studiul, l-au făcut să devină cea mai mare personalitate culturală din vremea sa. Foarte mulți înțelepți, nu numai ortodocși, ci și heterodocși, au vorbit cu foarte mare admirație despre imensa sa activitate: Fabricius, Hoeschelius, Fontani, Oudini, Care, Du Pin, Hergenröther, Dvornic, Dositei al Ierusalimului, Constantin Iconomul, N. Tomadakis, Mitropolitul Pisinias, Metodiul Fughias și alți istorici, patrologi, canonologi etc. Lucrarea a dat naștere unui izvor nesecat pentru toate științele. E de ajuns să amintim recenta biografie a protopresviterului Gheorghios Draga, după cunoscuta Patrologie Greacă a lui Migne, care cuprinde peste 115 pagini, unde sunt incluse peste 1990 de titluri, și nu sunt toate. Înainte de a deveni patriarh, editează *Lexicoul* său, în care adună cuvinte greu de găsit sau dispărute din lexic. E vorba de o importantă lucrare de lexicologie. Cea mai vestită lucrare a sa, intitulată *Biblioteca*, a început-o înainte de a deveni patriarh (858), însă a întrerupt-o. Este oglindit în mod remarcabil de către ucenicii săi, prin tratatele din antichitate și Evul Mediu.

19. În noiembrie 858, Sinodul din Constantinopol, fără să-l întrebe pe Fotie și fără voia sa, l-au considerat ca fiind singurul potrivit pentru tronul patriarhal. Astfel, în 25 decembrie 858 a avut loc hirotonia sa ca patriarh. Mai concret, doar în 5 zile, din laic a fost făcut monah, ipodiaton, diacon, ieromonah și patriarh. A fost hirotonit de către episcopul Grigorie Asvesta de Siracusa.

20. Lucrurile însă nu au evoluat după cum a dorit sinodul. În ianuarie sau februarie 859, sinodul ignatienilor din Constantinopol, nu numai că nu a recunoscut pe Fotie, ci l-au și caterisit. Astfel în Constantinopol s-a creat o schismă internă. Ignatienii s-au adresat papei Nicolae I (858-867) și au dorit să li se ataseze. Aceasta a fost o acțiune anticanonică, deoarece a trebuit mai întâi să se adreseze sinodului, spre a depune acuzații împotriva lui Fotie, și acesta să hotărască dacă Fotie a comis acte care duc la caterisire. Invitația papei de a se amesteca în problemele interne ale Bisericii din Constantinopol, precum și caterisirea lui Fotie de către aceștia, au dus la caterisirea lui Ignatie de către sinodul bisericesc din Constantinopol, în 859, deoarece l-au considerat răspunzător de toate aceste acte anticonice. În același an, în august, Ignatie a fost exilat în Mytilini.

21. În 860, Fotie trimite scrisoare de întronizare către papă și către toți patriarhii (Romei, Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului), cu alegerea lui și motivele pentru care l-au ales spre a fi patriarh.

22. În 861 papa Nicolae I, a considerat că hirotonia lui Fotie a fost anticanonică, deoarece s-a făcut într-un timp foarte scurt. Însă papa a uitat că întotdeauna în această alegere se ține cont și de economia bisericească. Astfel, spre exemplu, oricine nu respectă posturile se pedepsește în conformitate cu canonul 69 apostolic, însă intervine și economia, „afară numai dacă ar fi împiedicat de slăbiciunea trupezască”. Aici, ce vedem? Același canon, care pedepsește nerespectarea postului în general, în situații speciale, nu pedepsește pe suferinții care boala le impune alt regim. La fel se întâmplă, spre a arăta încă un exemplu, și în cazul introducerii animalelor în biserică. Conform canonului 88 de la sinodul Trulan, oricine bagă animal în biserică, dacă este cleric, să se caterisească,

iar dacã este mirean, sã se afuriseascã. Cu toate acestea acelasi canon 88, al aceluiasi sinod Ecumenic, îngãduia cã dacã cineva s-ar afla în cãlãtorie, cuprins de prea mare nevoie, si lipsit de adãpost si sãlas, va trage la un astfel de locas (bisericã), sã bage dobitocul în bisericã, ca nu cumva sã i se prãpãdeascã, iar el, prin pierderea animalului, si prin aceasta ajungând în neputinta de a-si continua cãlãtoria, s-ar expune primejdiei de moarte. În acord cu acestea este si canonul 1 al Sfântului Atanasie cel Mare (†373), care aratã cum unele canoane interzic, iar altele îngãduie si iartã: „astfel, acelasi lucru, în unele împrejurãri si la anumitã vreme, nu este îngãduit, iar în unele împrejurãri si vreme potrivitã, se îngãduie si se iartã”.

Asadar, în cazul hirotoniei lui Fotie, „în numai câteva zile”, Sinodul Bisericii din Constantinopol a fost competent sã aprecieze dacã Fotie a fost acreditat de iconomia bisericeascã. Ajungându-se la concluzia cã ar fi vrednic, spre binele Bisericii, l-au hirotonit, repetând astfel o practicã care a mai avut loc în Bisericã. În consecventã, actiunea proceduralã s-a fãcut în acord cu Sfintele Canoane. Papa Nicolae I, bineînteles a avut interesul sã considere cã aceastã hirotonie a fost anticanonicã. Însã dupã Sfintele Canoane, papa nu avea dreptul sã condamne în mod unilateral aceastã anticanonicitate, ca si cum el ar fi fost conducãtorul si judecãtorul Bisericii întregi. Condamnând asadar, în mod unilateral, hirotonia lui Fotie si pe însãsi Fotie, a arbitrat si sãvãrsit un act anticanonic, deoarece a contrazis Sfintele Canoane, aplicând împotriva lor, dreptul sãu inventat, dispretuind pãrerile celorlalti patriarhi din Rãsãrit, precum si institutia sinodalã. Prin aceastã decizie, papa Nicolae s-a amestecat în mod anticanonic, în problemele interne ale unei Biserici strãine, exercitând în practic primatul papal, la fel, anticanonic. Este cunoscut cã, papa Nicolae I s-a considerat pe sine însusi împãratul întregii lumi: *Nicolaus totius mundi Imperator (em) se fecit*. Însã dupã Sfintele Canoane, precum am arãtat mai sus, nu avea acest drept.

23. Dupã Tomadaki, despre interventia papei în problemele Bisericii Rãsãritene, „este imposibil sã se vorbeascã, atãt nomocanonic, de pasiunea lui, precum si de interesul pentru ignatieni”, în timp ce avea de rezolvat

două mari probleme ale Bisericii Apusene: a Siciliei și Calambriei, și a Iliricului. Aceste două mari eparhii ordonau în Constantinopol.

24. În 861 Fotie se împotrivesc. Pentru început cunoaștem că la Sinodul local din Constantinopol, care s-a ținut în biserica Sfinților Apostoli, în aprilie – august 861, și la care au participat și delegați romano – catolici, au destituit pe Ignatie, care a încălcat Sfintele Canoane cerând papei Nicolae să condamne ipoteza sa cu privire la atotstăpânire. Papa Nicolae, considerând că are dreptul *super omnem terram, super omnem ecclesiam*, a condamnat inovația și a dat dreptate lui Ignatie. Pretenția institutiei papale de a judeca toți arhierii tuturor bisericilor, a fost pentru prima dată evidentiată în 419, la sinodul VIII local de la Cartagina. Atunci papii au falsificat Sfintele Canoane ale Sinodului I Ecumenic, și insistau că acest drept l-au extras din aceste canoane. Însă sinodul din Cartagina a sesizat rătăcirea, au întrerupt lucrările lui și au trimis la Constantinopol și la patriarhiile din Răsărit, să aducă textele autentice ale Sinodului I Ecumenic, lucru care s-a și întâmplat, și astfel a ieșit la iveală, eroarea și plagiatul papilor.

25. După cele arătate mai sus, papa Nicolae, la Sinodul de la Roma din 862, acceptă propunerea lui Ignatie și îl dezvinovătește, în timp ce condamnă și destituie pe Fotie și pe delegații papali care au luat parte la Sinodul de la Constantinopol, din 861, care a destituit pe Ignatie. Astfel, după Sfintele Canoane, amestecarea papei în problemele interne ale altei Biserici, vedem că a depășit orice măsură.

26. Problema Bisericii Bulgare: În 864, imediat ce Bulgaria ajunge sub conducerea Bizantului, împăratul bulgar Boris (842– 867), devine creștin, se botează și primește numele Mihail. Cei mai mulți bulgari au cunoscut creștinismul din lucrarea misionară a fraților Chiril și Metodie din Tesalonic, care până azi sunt sărbătoriți în Bulgaria ca întemeietori ai învățământului în Bulgaria. După cum era și normal, primii creștini bulgari au fost în strânse legături cu Bizantul și bineînțeles și cu Fotie, care a trimis în Bulgaria pe Chiril și Metodie.

27. Papa Nicolae, încălcând din nou Sfintele Canoane, a dorit ca Bulgaria să țină de jurisdicția sa bisericească. Pentru a reuși în acest

scop, a încercat să introducă în Bulgaria învățătura Bisericii Apusene. Printre altele a încercat să introducă celibatul preoților, postul din sâmbete, azima etc. Remarcând toate acestea, N. Tomadakis consideră că pentru a reuși în acest scop și pentru extinderea politică, a adus numai probleme și dezordine în Biserica din Constantinopol. În acord cu acestea, trebuie să amintim că papa Nicolae a avut ca îndrumător al său pe Anastasie Bibliotecarul, care a urât pe greci și pe creștinii din Constantinopol. Acesta a tradus multe texte din greacă în latină, cu multe falsuri, lipsuri și modificări, astfel încât să servească pretențiilor papale. Astfel de falsuri întâlnim și la Sinodul VII Ecumenic. Aceasta a dus teoretic la apariția Schismei din 867. Cu acest îndrumător, papa Nicolae care era lipsit de experiență, a considerat anticanonică hirotonia lui Fotie, deoarece s-a făcut prea repede și a fost făcută de episcopul Grigorie Asvesta, care era în conflict cu papa, din cauza jurisdicției asupra Calabriei și Siciliei, care a cerut-o papa.

28. Fotie, răspunzând printr-o scrisoare, la condamnarea sa de către papa Nicolae, trece la contraatac și îl acuză pe papă, pentru amestecarea sa în problemele interne ale celorlalte Biserici, într-un mod anticanonic. A mai accentuat unitatea dogmei și unitatea Bisericii, și a prezentat locul Bisericii Apusene, care a înaintat în obiceiuri și inovații, împotriva Sfințelor Canoane. Aceste inovații le-a scris mai amănunțit în epistolele sale către patriarhii din Răsărit.

29. Filioque: Dintre inovațiile pe care a vrut să le introducă papa Nicolae în Bulgaria, cea mai însemnată a fost, adăosul Filioque. Este vorba despre modificarea Simbolului de Credință, formulat la Sinoadele I și II Ecumenice, de la Niceea și Constantinopol. În Simbolul de Credință se mărturiseste: „și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care de la Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul, este închinat și mărit, care a grațit prin prooroci”. Nicăieri în practica sau hotărârile Sinoadelor Ecumenice, nici în cele pe care le-au acceptat papii, nu există „Filioque”, nici ca condiție, nici ca învățătură dogmatică. Singura pretenție de stabilire și impunere a acestei dogme de către Biserica Apuseană, fără acordul celorlalte Biserici, rezultă în mod clar, din dorința de manifestare a autorității papale. Însăși Biserica Romano – Catholică, la

Sinodul I de la Vatican, din 1870, adică aproximativ la 19 secole după Întruparea lui Iisus Hristos, Întemeietorul Bisericii creștine, a vrut să retragă această dogmă. Adevărurile credinței noastre au ca bază învățătura lui Hristos, Biserica doar le tâlcuiește, le predică și le face cunoscute, însă aceasta nu o poate face un singur om, precum e papa, ci Biserica întregă, ca singurul organ infailibil.

Este caracteristic și cazul Deofiintimii, adică a dogmei în care Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, au una și aceeași Ființă. Mulți scriu și spun că această dogmă a promulgat-o Sinodul I Ecumenic, însă e vorba de o mare greșeală. Conform canonului 1 de la Sinodul Trulan, această dogmă a Deofiintimii a existat dinaintea de Sinodul I Ecumenic, însă Arie și adepții lui nu puteau să o vadă din cauza neputinței lor. Cei 318 Părinți de la Sinodul I Ecumenic, nu au făcut altceva, decât au scos la iveală învățătura despre Deofiintime. Asadar, nu au creat-o aceștia, ci doar au prezentat-o la cei ce nu o vedeau și o susțineau. Însă iarăși în Sinod Ecumenic.

La fel s-a întâmplat și în cazul adaosului „*Filioque*”, asupra căruia nu are rost să insistăm cu amănunte, problemă care putea și trebuia să fie rezolvată într-un sinod ecumenic. Aceasta însă nu a vrut-o Biserica Romano – Catholică. De ce însă a refuzat? De ce se temeau? Aceste întrebări însă rămân fără răspuns. Dacă ar fi avut loc un Sinod Ecumenic pentru adaosul *Filioque*, atunci Biserica Romano – Catholică ar fi fost nevoită să accepte că nu e vorba de o dogmă nouă și să explice că aceasta înseamnă pogorârea Sfântului Duh de la Tatăl prin Fiul, după cum este în învățătura ortodoxă, și ar fi încercat să susțină inutil, adaosul *Filioque* în Simbolul de Credință. Astfel, au preferat să nu mai discute această problemă și să recurgă la un alt capitol al diferentelor dintre cele două Biserici și să învinuiască pe Fotie ca responsabil pentru Schismă, mai târziu pe Mihail Cerularie (la Schisma din 1054), și Biserica Ortodoxă Răsăriteană, în general, în timp ce Biserica Apuseană, a diferentiat dreptul ei de dreptul Sfintelor Canoane. Refuzând să rezolve problema într-un Sinod la care să participe reprezentanții tuturor Bisericilor, papa a preferat să se prezinte pe sine însuși, ca singurul competent să se implice în temele dogmatice, uitând de faptul că la Sinodul VII Ecumenic, au fost condamnați

ca și eretici un papă, patru patriarhi ai Constantinopolului și unul al Alexandriei, și au înfățișat în Sinod pe patriarhul Antiohiei, Macarie, despre care am prezentat cele convenite. Aceste condamnări sunt amintite și în canonul 1 al Sinodului Trulan.

De remarcat este însă faptul că papa, printr-o hotărâre a sa unilaterală de a condamna pe Fotie, a condus în practică la apariția schismei dintre Biserica Romei, care nu comunicase cu Fotie, și Biserica din Constantinopol, împreună cu ceilalți patriarhi din Răsărit, care l-au recunoscut pe Fotie.

30. Fotie, spre a-l contrazice pe papa, aplică procedura canonică. Nu numai că respinge decizia papei, ca invalidă și unilaterală, ci printr-o epistolă către toți patriarhii Bisericilor din Răsărit, îl acuză pe papa Nicolae pentru diferite abateri canonice pe care le practică. Printre altele, Fotie acuză pe papa: a) pentru implicarea sa anticanonică, în problemele interne ale Răsăritului, precum și pentru decizia sa unilaterală, de a nevinovăți pe Ignatie și a destitui pe Fotie și pe delegatii papali care au participat la sinodul local din 861; b) pentru intervenția în mod excesiv în problemele din Bulgaria, care primiseră creștinismul de la Patriarhia din Constantinopol, fapt pentru care trebuia să fie sub jurisdicția acesteia; c) pentru inovațiile anticanonice care le-a introdus anticanonic în Biserica Bulgariei, în special introducerea postului din sâmbete, celibatul preoților, introducerea azimei, etc; d) de asemenea Fotie acuză pe papa Nicolae, de faptul că în Bulgaria, papistasii au considerat invalidă Taina Mirungerii, care a fost săvârșită de către preoții Bisericii din Constantinopol, deoarece nu a fost făcută de episcop. Pentru aceasta, episcopii trimisi de papa în Bulgaria, au făcut din nou Taina Mirungerii, tuturor celor ce au fost miruiti după rânduiala ortodoxă și de către preoții Bisericii din Constantinopol.

31. Pentru toate aceste intervenții anticanonice în jurisdicția Constantinopolului, Patriarhia Ecumenică a avut dreptul să destituie și unilateral în Sinodul Patriarhal, pe papa Nicolae ca implicat în eparhia sa. Asadar Fotie, pentru încă o dată cheamă în Sinod la Constantinopol, pe toți patriarhii Răsăritului, și destituie pe papa Nicolae. Astfel, Schisma provocată în mod unilateral de către papa Nicolae, s-a oficializat și din

partea Patriarhilor din Răsărit, iar toti împreună, în anul 867, au destituit pe papa Nicolae, ca încâlcător al multor Sfinte Canoane si ca eretic, iar în acelasi an a pierdut si Bulgaria si a murit.

32. Urmasul papei Nicolae a fost papa Adrian (867-872), care poate fi considerat ca papă al dezbinării, deoarece nu a făcut nimic pentru restabilirea unității Bisericii. Conflictetele interne din Biserica Constantinopolului au continuat. De această dată a sosit rândul lui Fotie, de a fi îndepărtat din tron. La 23 septembrie 867 la tronul imperiului urcă Vasile Macedoneanul (867-886), iar, în acelasi an, în 23 noiembrie, Fotie este îndepărtat din tron, iar în tronul patriarhal a fost repus Ignatie. Doi ani mai târziu, ignatienii, în Sinodul din Constantinopol (5 oct. 869– 30 martie 870), si în prezenta delegatilor papali, condamnă pe Fotie si restabilesc pe papa Nicolae. Astfel s-a rezolvat provizoriu Schisma cu Biserica din Răsărit. Fotie nu se împotrivesc. Încă o dată, cu toate că a fost nedreptătit, respectă procedura canonică, conceptiile si motivele politice care au emis condamnarea sa. Fotie a fost exilat până în 873, când este rechemat în Constantinopol de noul papă Ioan al VII-lea (872-882), care îl cunoscuse. Fotie se remarcă din nou, în fata tuturor situatiilor, ca un bărbat vrednic. Nedorind să creeze probleme în Biserica si în stat, acceptă pe Ignatie ca patriarh, arătând fată de dânsul smerită pretuire. Însă, în 23 octombrie 877, Ignatie a încetat din viață, iar în 26 octombrie, Fotie este reasezat în tronul Bisericii din Constantinopol.

^ai papa Ioan s-a aflat la culmea situatiilor. În Sinodul din Constantinopol din 879, la care au luat parte si reprezentantii papei si, în care a recunoscut si papa toate Patriarhiile (Sinod considerat de către ortodocsi, ca al VIII-lea Ecumenic), Fotie este restabilit pe deplin. Papa Ioan recunoaste că si prima hirotonie a lui Fotie a fost validă, si a avut loc în conformitate cu iconomia bisericească a Sfintelor Canoane, fapt pentru care a trimis la Sinodul din Constantinopol, trei delegati papali. Sinodul a acceptat recunoasterea de către papa a primei alegeri a lui Fotie, care a si prezidat acest sinod. Atât reprezentantii Bisericii din Răsărit, cât si delegatii papali, au spus cuvinte de laudă la adresa Sfântului Fotie, amintind si alte calități caracteristice ale lui. Aceasta a fost pozitia finală a Bisericii

cu privire la Fotie, pentru a doua oară patriarh, însă de această dată într-un mod ilustru, normal și fără probleme. Unitatea Bisericii s-a restabilit, deoarece papa Ioan nu a fost susținătorul primatului papal, ci a păstrat legăturile sinodale și aplicarea dreptului Sfintelor Canoane.

Nomocanonul lui Fotie, în 14 titluri, a devenit lucrarea canonică de bază pentru dreptul canonic și a așezat Sfintele Canoane în fața oricărei decizii papale. Lucrurile s-au liniștit. Fotie rămâne în tron până în 886, când în tronul imperiului urcă Leon al VI-lea Înteleptul (886-912), care îndepărtează pe bătrânul Fotie din tronul patriarhal de Constantinopol, fără ca acesta să creeze probleme speciale. În 6 februarie 897/898, înaintat în vârstă, Fotie încetează din viață.

33. Fotie este asadar un mare sfânt al Bisericii noastre. Încă din timpul vieții, a fost numit ca sfânt, împreună cu Ignatie, la Sinodul din Constantinopol, din 879, care este considerat de către ortodocși, ca Sinodul al VIII-lea Ecumenic, deoarece ultimul sinod la care au luat parte reprezentanții tuturor patriarhiilor din Răsărit și a papei de la Roma, iar hotărârile sale au fost acceptate de către toți, incluzându-l și pe papa, până la Marea Schismă din 1054.

Contemporanii lui Fotie, precum Vasile al Tesalonicului și Areta al Cezareei, consideră pe Fotie sfânt. După 22 de ani de la moartea sa, Sinodul din Constantinopol, din 920, proclamă sfîntenia lui Ignatie și a lui Fotie: „Patriarhilor ortodocși, Ignatie și Fotie, vesnică pomenire”.

În noua revizuire a Marelui Sinaxar, din vremea lui Constantin V Porfirogenetul (912–959), s-a scris pomenirea lui Fotie ca sfânt, și au stabilit data sărbătoririi sale, pe 6 februarie. De atunci este sărbătorit de Biserica noastră, ca sfânt. Rânduiala slujbei care se cântă la sărbătoarea sa, a fost alcătuită și tipărită în anul 1848, de către Mitropolitul de Stavropoleos, Constantin Tipaldo. O altă ediție, aparține lui Nicolae Vasilaki, și a apărut la Cairo, în anul 1903. Merită amintită aici și lucrarea lui Calinic Kizicu, din 1924 „Sfântul Fotie, Arhiepiscopul Constantinopolului”.

34. Din cele prezentate mai sus, rămâne să înțelegem că vinovat în exclusivitate pentru Schisma din 867, este izgonitorul dreptății lui Hristos, a Sinoadelor Ecumenice și a Sfintelor Canoane, papa Nicolae I. Înainte

de acesta, papii au început să se diferentieze progresiv, de însăși dreptatea lui Iisus Hristos, a Apostolilor, a Bisericii primare, a Sinoadelor Ecumenice și a Sfințelor Canoane, și au început să emită în Apus, propriile lor canoane. Papa Nicolae însă, a fost mai ambițios și a îndepărtat Sfintele Canoane, recurgând și la alte abateri pe care le-am arătat în cele de mai sus. Însă, toate acestea nu ar fi produs Schisma, dacă ar fi aplicat Sfintele Canoane și procedura care arată că, dacă există diferențieri sau controverse între episcopi sau între Biserici, trebuie să se întrunească Sinodul Ecumenic, într-un mod democratic. Sinodul Ecumenic ar fi singurul competent, care prin aplicarea Sfințelor Canoane, ar fi putut să înfrunte și adaosul Filioque, și remiruirea bulgarilor care au primit Taina Mirungerii de la preoții din Constantinopol, și celelalte inovații care le-am amintit mai sus, precum și toate acuzele aduse lui Fotie, de către papa Nicolae.

35. Papa Ioan, revenind la baza canonică, a trimis delegații săi la Sinodul din Constantinopol, din 879, la care au luat parte toate Patriarhiile. Au lămurit și au decis pe baza procedurii canonice și îndreptățirea lui Fotie. Au considerat că prima sa alegere a fost canonică, deoarece a devenit patriarh în conformitate cu Sfintele Canoane. Astfel, după 12 ani, s-a încheiat Schisma de la 867, numită și Schisma cea Mică, prin aplicarea corectă a Sfințelor Canoane și a hotărârilor Sinoadelor Ecumenice. În caz contrar, îndepărtarea Sfințelor Canoane, conduce întotdeauna la probleme, controverse și schisme, care fragmentează unitatea Bisericii.

**Traducere din limba greacă de
Ioan Popovici**

RECENZII

„Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controversă. Mărturiile Traditiei”, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006, 532 p.

Editura Deisis din Sibiu rezervă o mare bucurie cititorilor interesați de publicațiile ce par sub egida ei. Este vorba despre apariția în acest an a lucrării de excepție *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controversă. Mărturiile Traditiei*. O socotim o lucrare de excepție, în sensul în care, pe de o parte, adună mărturii inedite ale Sfintilor Părinți privitoare la Taina Bisericii prin excelență, și anume la Sfânta Taină a Euharistiei și la împărtășirea ei credincioșilor Bisericii, iar pe de altă parte, își propune să traseze un răspuns (ce se poate întrezări în paginile lucrării), la atât de controversata problemă: deasă-rară împărtășire.

Problema deasă-rară împărtășire apare foarte provocator, mai ales în contextul vieții bisericești actuale, cerând un obligatoriu răspuns, în sensul reafirmării duhului, învățăturii și practicii Bisericii primare în ceea ce privește împărtășirea euharistică.

Lucrarea are așezat la începutul ei un amplu studiu al părintelui diac. Ioan I. Ică jr., intitulat *Împărtășirea continuă pro și contra-o dispută perenă și lectiile ei*. În această amplă expunere (p. 5-88), părintele Ioan Ică jr. arată că problematica deseii-rării împărtășiri apare în contextul miscării *colivarilor*, mișcare ce a început să se manifeste în jurul Sfântului Munte Athos, la mijlocul sec. XVIII, și continuând până aproape de vremurile noastre. Astfel, „grupul traditionalist al „colivarilor” susținea respectarea strictă a „teoriei” din tipicul scris, din prescripțiile canonice și

cărtile de cult, care prevăd explicit drept zi de comemorare a defunctilor sâmbăta (nu duminica) și vorbesc limpede despre o împărțasire continuă a credinciosilor la fiecare Liturghie duminicală și de sărbători (nu doar o singură dată sau de câteva ori pe an). „Anticolivarii” pragmatici apărau legitimitatea acomodării și „practicilor” sacramental-liturgice create în timp și devenite „tradiții”, și insistau că pomenirile morților se pot face în orice zi a săptămânii, inclusiv duminica, iar împărțasirea credinciosilor e bine să se facă mai rar și numai după o îndelungată pregătire ascetică individuală” (p. 22). Recursul la Tradiție al „colivarilor”, era generată de faptul că „ei se confruntau în primul rând cu ignoranța tradiției autentice ortodoxe degenerată în ritualism și formalism clerical, polarizate între un obscuratism monahal și un rationalism teologic de tip scolastic pe fondul laxismului moral, al analfabetismului religios și al creșterii indiferentismului în masele populare și clericale lipsite de orice fel de cateheză și rupte de sursele vii ale credinței. În fața acestor simptome de îngrijorătoare decadentă religioasă și afazie teologică, precum și a limitelor programului „iluminismului ortodox”, „colivarii” vor opune un program de „trezie” și „luminare” ortodoxă prin recuperarea existențială la nivelul etosului a experienței liturgico-asectice-mistice aflate în inima Tradiției patristice și apostolice a Bisericii Ortodoxe” (p. 22-23). Asadar, scopul activității colivarilor „a fost cel al unei înnoiri/reforme prin fidelitatea strictă față de izvoarele Tradiției apostolice și patristice în toate dimensiunile ei – sacramental-liturgică și etică, ascetică și mistică, filocalică și canonică, martirică și misionară – și o pledoarie radicală pentru restaurarea experienței duhovnicești ortodoxe integrale în viața Bisericii și a tuturor creștinilor, fără deosebire: Ortodoxie deplină și pentru toți. Într-o epocă de uitare și ignorantă, de defăimare și indiferentism, ei au denunțat de fapt, în disputa aparent „puerilă” în jurul „colivelor” sâmbăta sau duminica, distorsiunea etosului liturgic și duhovnicesc al experienței ortodoxe originare, pledând pentru restaurarea etosului pascal și euharistic al duminicii și Liturghiei duminicale și al Bisericii vechi” (p. 71).

În excursul despre împărțasirea euharistică în tradiția latină, părintele Ioan Ică jr., constată următoarele: „în epoca apostolică și în primele secole creștine avem de-a face în Biserica minoritară a începuturilor cu o

spiritualitate euharistic-ascetic-martirică extrem de incandescentă și exigentă. Toti cei botezați participau și se împărtășeau la Liturgia duminicală, care și-a păstrat mult timp unicitatea și prestigiul pascal-eschatologic” (p. 61). În timp însă „slăbirea entuziasmului duhovnicesc și al râvnei pentru cele sfinte a dus pe acest fond la o împărtășire rară și cu dezimvolutură a majorității credincioșilor, împotriva căreia Biserica a reactionat impunând exigente ascetice stricte pentru cuminecare, care a ajuns să fie de regulă amânată pentru sfârșitul celor trei-patru mari posturi de peste an...Declinul împărtășirii euharistice, evident la sfârșitul Antichității, s-a menținut și accentuat pe tot parcursul Evului Mediu atât în Răsărit, cât și în Apus...Divortul în Liturghie între Jertfă și Taină, între sacrificiul euharistic și împărtășirea din el a credincioșilor și monahilor neclerici era complet...Pe cât de dese erau Liturghiile, pe atât de rare deveniseră împărtășirile..., Liturghia însăși pierzându-și caracterul de comuniune în favoarea celui de alegorie rituală a vieții lui Iisus Hristos” (p. 62-63).

Bogatul și excepționalul studiu al părintelui Ioan Ică jr., se încheie cu un subcapitol intitulat *Ecouri și luări de poziții în Ortodoxia românească*. Dintre teologii români care s-au aplecat în studiile lor asupra problemei deasă-rară împărtășire, părintele Ică reține și menționează câteva nume: Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică sn., Î.P.S. Serafim Joantă, Ierom. Ioan Iovan și Arhim. Mina Dobzeu.

În concluzia voluminosului său studiu, părintele Diac. Ioan I. Ică jr., face următoarea apreciere: „Practic, pentru solutionarea crizei liturgice actuale se preconizează aici o susținută catehizare liturgică de către preoți, rostirea cu voce tare a rugăciunilor Liturghiei, promovarea participării active și conștiente a credincioșilor la Liturghie: daruri, cântări, împărtășire euharistică cu pregătirea cuvenită, dar nu fără împărtășirea duhovnicescă prin virtuți și rugăciune, prin care sporim cu toții în comuniunea cu Hristos și întrolaltă” (p. 87).

Ca un preambul, lucrarea la care facem referire începe cu prezentarea unei scrisori pastorale a Mitropolitului Neofit Cretanul, în Postul Mare al anului 1739, în care acesta sancționează starea de criză

existentă în comunitățile bisericesti din vremea sa, în țările Române, încercând să traseze câteva îndemnuri pastorale concrete, menite să rezolve starea de fapt: „socotiti pravoslavnicilor crestini la cât de mare dar dumnezeiesc vă învredniciti când pe Domnul nostru Iisus Hristos Îl aveti în voi, căci atunci si pază mare de la Dânsul aveti si ajutor si folosintă spre toate lucrurile spre sporire. Iar când nu veti primi c frică si cu dragoste si cu curățenie si cu pocăintă de păcate, atunci în loc de folosintă si cu ajutor si bunătate si spăsenie, porniti cu totul mult mai vârtos mânia Lui asupra voastră” (p. 99).

Capitolul II al lucrării, intitulat sugestiv *Împărtășirea continuă-prosi contra-documentele unei dispute*, prezintă câteva lucrări sau fragmente patristice privitoare la problematica împărtășirii. Primul dintre textele patristice puse în atenția cititorului este acela al părintelui athonit Neofit Kavsohalivitul, *Despre faptul că credinciosii trebuie să se cuminece încontinuu (synechos) cu dumnezeiestile Taine si împotriva celor ce din pretinsă evlavie întorc spatele împărtășirii Tainelor la Dumnezeiasca Liturghie*. Este deosebit de interesant modul în care se reuseste în acest text patristic demonstarea faptului că abținerea nejustificată de la primirea dumnezeiestilor Taine (adică oprirea de la ele, pe care o poate hotărî numai duhovnicul) pe motive de evlavie, nu-i altceva decât o „evlavie lipsită de evlavie” (p. 105-111), arătând că „a refuza împărtășirea Tainelor din cauza unei preținse evlavii e de fapt un acoperământ al indolentei” (p. 113) si că de fapt „pe noi care ne-am născut deja din duhul si ne-am făcut copii ai lui Dumnezeu si ne-am îmbrăcat în Hristos prin Botez, Domnul ne cheamă nu numai ca pe To,ma, căruia prin suflarea... Duhului împreună cu ceilalti Apostoli i s-a dat să se a tingă de coasta Sa...ci ni s-a dat să ne lipim buzele de ea si să bem din sânge curs din ea” (p. 131). Este necesară, potrivit lui Neofit, apropierea continuă de dumnezeiestile Taine, întrucât aceasta dăruieste iertarea păcatelor pe care le facem în fiecare zi, ne ajută în curățirea noastră lăuntrică, „...căci Iisus Hristos este dreptatea, sfintirea si răscumpărarea noastră – dar pentru aceasta avem nevoie mai înainte de pământul sufletului care să primească acest grăunte ceresc...si de cultivarea lui prin fapte bune sau prin pocăintă, fără de care nu are loc” (p. 136). În fine, un al

trilea motiv ar fi acela că „este necesar să vestim în fiecare zi moartea Domnului” și aceasta o facem în cadrul Sfintei Liturghii (p. 136). Prima consecință duhovnicească a abținerii de la primirea Sfintei Împărtășanii este lipsirea de viață (duhovnicească), ori „ce pedeapsă este mai mare decât să nu ai viață în tine însuți?” (p. 138).

Sfântul Nicodim Aghioritul, *Carte foarte folositoare de suflet despre Împărtășirea continuă cu preacuratele lui Hristos Taine* (1783): partea I, Despre rugăciunea Domnului, partea a II-a, 1. Că e necesar ca credincioșii ortodocși să se împărtășească frecvent cu dumnezeiescul Trup și Sânge al Domnului, 2. Că Împărtășirea frecventă cu Sfintele Taine e lucru folositor și mântuitor, 3. Că faptul de a întârzia cineva să se împărtășească îi produce mare vătămare, partea a III-a, obiecții și răspunsul lor, Epilog; Sfântul Nicodim Aghioritul / Lorenzo Scupoli, *Cuminecare sacramentală și cuminecare spirituală*; Sfântul Nicodim Aghioritul / Giovanni Pinamonti, *Meditație la Taina Sfintei Împărtășanii*.

Dosarul unei polemici (1772–1819): scrisori, mărturisiri de credință, decrete, 1. prima intervenție a patriarhului Teodosie (1772), 2. Alte scrisori patriarhale ale lui Teodosie (1773), 3. Mărturisirea „colivarilor” (1774), 4. Condamnarea „colivarilor” de patriarhul Sofronie (1776), 5. Disculparea „colivarilor” de patriarhul Gavriil (1781), 6. Condamnarea cărții *Despre Împărtășirea continuă* de patriarhul Gavriil (1785), 7. Disculparea cărții *Despre împărtășirea continuă* de patriarhul Neofit (1789-1794), 8. Mărturisirea de credință a lui Nicodim Aghioritul (1807/1819), 9. Tomosul patriarhal din 1807 al patriarhului Grigorie V, 10. Decretul patriarhal din 1819 al patriarhului Grigorie V.

Pentru a încerca o concluzie asupra lucrării prezentate, vom apela tot la cuvintele părintelui Ioan I. Ică din prefata ei: „...contextul deplin al pledoariei monahilor „colivari” reprimati n-a fost și nu este pe deplin sesizat până astăzi. În ultimă instanță, ei nu voiau decât să restaureze etosul creștinismului apostolic și al Bisericii vechi – etos pascal, în același timp euharistic și ascetic și martiric” (p. 88).

Lucrarea pe care am prezentat-o își propune nu doar să analizeze o controversă ivită într-un cadru istoric dat, ci să lămurască o problemă care mai frământă și astăzi mediile noastre bisericești, și anume problema

deasă-rară împărtășire a credinciosilor cu Dumneziestile Taine. Ori meritul ei este tocmai acela că nu rămâne doar în sfera analiticului, ci prin importante documente pe care le descoperă, lasă să se întrevadă un răspuns limpede, la ceea ce se vedește a fi de fapt o falsă dilemă. Propunem ca răspuns un fragment dintr-un material al Î.P.S. Serafim Joantă, care se ocupă tocmai de această problematică, fragment pe care îl redă și Diac. Ioan I. Ică jr., în interesantul și bogatul material pe care-l asază la începutul lucrării prezentate de noi, lucrare a cărei traducere o face din limba greacă într-o frumoasă și articulată rostire românească. Fragmentul acesta din materialul Î.P.S. Serafim nu este altceva decât o reușită sinteză/răspuns la problematica cu care ne provoacă lucrarea pe care am prezentat-o: „Dilema nu ar fi..., împărtășire deasă sau rară (o falsă dilemă), ci privată sau corporată, gest de pietate individuală, de recompensare a „vredniciei” eforturilor personale cu „premiul” euharistic, sau act eclesiologic de constituire și manifestare a Bisericii ca Trup al lui Hristos. O Liturghie la care nimeni nu se împărtășește e un nonsens, un refuz al chemării lui Hristos, o absentă a dorinței apropierii de El și a pregătirii neîncetate pentru întâlnirea cu El. Pentru cei în păcate de moarte, împărtășirea deasă sau rară nu are nici un sens, ei neputându-se apropia niciodată de Sfintele Taine; ele se referă la cei care nu trăiesc în păcate de moarte, frecventează regulat biserica și se silesc să ducă o viață creștină cât mai autentică. Abținerea *lor* de la împărtășire e de neînțeles și *lor* le adresează Sfântul Nicodim (Aghioritul-n.n.) îndemnul de a se cumineca încontinuu. Ei trebuie educați și constiențizati să-L dorească mereu pe Hristos, să le fie foame de El, să nu mai poată trăi fără El și fără întâlnirea regulată cu El. Pentru *aceștia* împărtășirea frecventă nu e o banalizare și o rutină, ci duce la o creștere a calității și a vieții creștine; așa cum cine se roagă mai des se roagă tot mai fierbinte și mai bine, tot așa cine se împărtășește mai des în chip constient și responsabil sporește în viața în Hristos. Nu e vorba de o insistentă retorică, ci de o pledoarie pastorală sub semnul urgenței, dată fiind „situația deosebit de gravă existentă în Biserica noastră în privința împărtășirii credinciosilor” (p.84).

Lucian Farcasiu

**Pr. conf. dr. Ștefan Buchiu, „Maica Domnului.
O introducere în teotokologia ortodoxă”,
Editura Sigma, București, 2006, 224 p.**

Părintele Ștefan Buchiu este cunoscut teologilor avizați și nu numai prin excelențele sale lucrări de teologie dogmatică, în care tratează cosmologia ortodoxă din perspectivă hristologică – *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos* (1997) – relația dintre ortodoxie și fenomenul secularizării – *Ortodoxie și secularizare* (1999) – gnoseologia din perspectiva gândirii teologice a Părintelui Stăniloae – *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae* (2002).

Lucrarea intitulată *Maica Domnului. O introducere în teotokologia ortodoxă*, se dorește a fi un îndrumar avizat și profund în ceea ce privește teotokologia și un răspuns dat tuturor exagerărilor și distorsionărilor survenite atât în cadrul teologiei romano-catolice, cât mai ales în cadrul teologiilor protestante și neoprotestante. Autorul preferă termenul de teotokologie în locul celui de mariologie, întrucât „ultimul este de proveniență romano-catolică”, iar primul definește „mai corect și plener în învățătura ortodoxă conform căreia calitatea de Născătoare de Dumnezeu (teotokos, în limba greacă) este primordială pentru înțelegerea întregii dogme, edificată de Biserică la Sinodul al III-lea ecumenic” (p. 7). În opinia autorului, termenul teotokologie „începe să fie tot mai utilizat în teologia ortodoxă fără însă a fi reușit să se impună în totalitate” (p. 7). Părintele Buchiu accentuează, în spiritul tradiției răsăritene, legătura indisolubilă dintre teotokologie și hristologie. Rădăcina comună a ereziilor hristologice și teotokologice constă tocmai în „împărțirea Persoanei Mântuitorului Hristos, cu intenția nedeclarată de a privi firea umană ca

fiind autonomă sau suficientă siesi” (p. 7). De asemenea, excesele mariologice ale teologiei scolastice au generat motivatia reformatorilor din secolul al XVI-lea de a respinge cultul Maicii Domnului, respingere amplificată în secolul al XIX-lea și al XX-lea (p. 8).

Autorul evidentiază legătura indisolubilă dintre teotokologie și hristologie, relație care are drept punct de întâlnire Întruparea lui Hristos. De aceea, erezii care vizau persoana Maicii Domnului vizau în mod direct și hristologia. Analizând erezii teotokologice și consecințele lor, Părintele Buchiu se oprește și asupra eroriilor mariologice ale teologiei catolice din Evul Mediu, până în secolul al XX-lea: „Potrivit teologilor ortodocși din secolul al XX-lea, Catolicismul a urmărit în mod constant să supraevalueze rolul Sfintei Fecioare Maria, de o manieră antropocentrică și n-a rezistat tentației de a face o paralelă neverosimilă între persoana Maicii Domnului și cea a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Această paralelă începe să se concretizeze prin dogma „Neprihănitei Zămisliri” (1854), adică a concepției și nasterii fără păcatul strămoșesc a Sfintei Fecioare Maria, în mod asemănător cu nasterea supranaturală a Mântuitorului Hristos și culminează cu dogma „Înălțării cu trupul la cer a Maicii Domnului” (1950), prin care catolicii afirmă că Sfânta Fecioară, după Adormirea ei, s-a ridicat prin propriile-i puteri, cu sufletul și cu trupul la ceruri, lângă Fiul său. La acestea trebuie adăugate și învățătura, încă nedevenită dogmă, despre calitatea de „împreună-mântuitoare” (corredemptrix) a Sfintei Fecioare, prin care ea este așezată pe același plan cu Iisus Hristos, Dumnezeu-Om” (pp. 27-28). Argumentele prin care autorul combate aceste erori mariologice, sunt fundamentate pe Revelația divină și evidentiază nu numai viziunea clară și concisă a acestuia asupra acestor probleme, ci și forța cu care reusește să pună în lumină adevărul revelat. Citându-l pe Nikos Matsoukas, Părintele Buchiu subliniază că teologia catolică „prin ambele dogme sugerează că înainte de Întrupare și chiar și după, Sfânta Fecioară Maria are o relație particulară cu Dumnezeu, iar nu relația pe care o are întreaga creație cu Creatorul ei” (p. 39). În subcapitolul „Sfânta Fecioară Maria, Mama Bisericii și împreună-răscumpărătoare”, se arată că teologia catolică „descoperă aceeași linie de gândire cu dogmele anterioare, toate având parcă scopul

de a excepta pe Maica Domnului de la legile umane si concomitent de a egaliza lucrare ei cu cea a Fiului si a Duhului Sfânt, ba chiar de a o înlocui pe a Acestuia din urmă, câtă vreme este considerată împreună-răscumpărătoare cu Fiul si împreună-mijlocitoare cu El” (p. 47). În cadrul erorilor mariologice ale teologiei catolice, autorul analizează si cultul „inimii neprihănite” a Sfintei Fecioare Maria, concrescut cu cel al „inimii neprihănite” a lui Iisus. Părintele Buchiu observă în acest sens: „Lăsând la o parte antropocentrismul evidentiat încă o dată în teologia si spiritualitatea catolică, să observăm faptul că reprezentarea acestui nou cult în tablourile religioase catolice sugerează acelasi paralelism între Fecioara Maria si Iisus Hristos. Raportul dintre Maica Domnului si Fiul ei pare a fi unul de perfectă egalitate. Dogmatic vorbind, am putea semnala concomitenta a două erori: supraînălțarea Sfintei Fecioare, al cărui cult de cinstire se transformă în adorare (mariolatrie), egal cu cel adresat lui Dumnezeu si coborârea lui Iisus Hristos doar la calitatea de om, cum de altfel se întâlnesc premise în hristologia catolică” (p. 49). O remarcă specială a autorului o putem constata în analiza pe care o face în ceea ce priveste supraevaluarea rolului Sfintei Fecioare Maria în catolicism si subevaluarea sau suprimarea acestui rol în protestantism. Această subevaluare a rolului Maicii Domnului în protestantism a generat respingerea totală a învățaturii de credință despre Maica Domnului de către cultele neoprotestante contemporane (p. 74).

Evaluând si analizând dogmatic argumentele vechi si nou testamentare, dar si cele ale Traditiei Bisericii privitoare la cinstirea Maicii Domnului, autorul pune în evidentă adevărul revelational cuprins în Sfânta Scriptură si Sfânta Traditie si păstrat în Biserică. În subcapitolul „Dogma teotokologică în mileniul al II-lea”, Părintele Buchiu afirmă că în mileniul al II-lea Biserica a reactionat prin intermediul Traditiei bisericesci (aspectul dinamic al Sfintei Traditii) la criticile protestantilor de respingere a Maicii Domnului, anticipând în acelasi timp, exagerările catolice ce aveau să apară si sanctionându-le (p. 135). Deasemenea, autorul expune profund si analitic, fundamentat pe Revelatia divină, legătura dintre Maica Domnului si Fiul ei, legătura harică dintre Maica Domnului si toti sfintii, precum si mijlocirea Maicii Domnului si rugăciunea Bisericii, dogma

teotokologică detinând o dimensiune eclesială foarte importantă în teologia ortodoxă. Pe lângă dimensiunea hristologică și eclesiologică a dogmei teotokologice, Părintele Buchiu evidentiază și dimensiunea eshatologică a acestei dogme, dimensiune care derivă din aspectul eshatologic al dogmei hristologice (p. 191). În ultimul capitol intitulat *Preacinstirea Maicii Domnului în cultul și spiritualitatea Bisericii Ortodoxe*, autorul analizează și aprofundează dimensiunea doxologică a dogmei teotokologice, dogma ancorându-se astfel nu numai în Revelația divină, ci și în viața Bisericii pentru care a și fost formulată, proclamată și propovăduită (p. 194). Autorul accentuează și dimensiunea imnologică și iconografică a exprimării dogmei teotokologice în Biserica Ortodoxă.

Deși nu este o lucrare de dimensiuni impresionante prin numărul paginilor, prezenta lucrare reușește să cuprindă o perioadă impresionantă de timp, să o analizeze, să o aprofundeze și să o clarifice din punct de vedere dogmatic. Lucrarea este impresionantă nu prin maculatura ei, ci prin concretetea ideilor, prin duhul ortodox care o străbate de la **un cap la altul**, precum și prin modelul perihoretic pe care îl identifică și expune în ceea ce privește dogma teotokologică în raport cu hristologia, eclesiologia și eshatologia creștină. De asemenea, prezenta lucrare, nu este doar o expunere simplă a dogmei teotokologice, ci se constituie într-o expunere interconfesională care nu face abstracție de diferitele interpretări ale ei în lumea apuseană, catolică și protestantă, dar și neoprotestantă. Lucrarea este un veritabil ghid de teologie dogmatică aprofundată în ceea ce privește dogma teotokologică și înțelegerea ei, atât în Răsărit, cât și în Apus, în cele două milenii de creștinism. De aceea, parcurgerea acestei lucrări nu ne oferă numai o bucurie sinceră pentru o apariție sistematică a evaluării și aprofundării dogmei teotokologice în teologia românească, ci și o delectare spirituală, intelectuală și teologică deopotrivă.

Cristinel Ioja

Lista autorilor

BABA, Teodor, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

BREDA, Nicu, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

BRIE, Mihai, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din Oradea

COSTESCU, Dorin, Masterand la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

CUtARU, Caius, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

FARCA^aIU, Lucian, Drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

MO^aOIU, Nicolae, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei ^aaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu

NEGREANU, ^atefan, Drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

RO^aU, Adina, Drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din Oradea

RUDEANU, Ioan-Octavian, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

tEPELEA, Marius, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din Oradea

VLAD, Vasile, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

