

STYDIA DOCTORALIA

Anul 8, Nr. 8, 2023

Revista „Studia Doctoralia” publică anual studii și cercetări ale doctoranzilor Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” Arad.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autori sunt rugați să trimită materialele editate electronic în Microsoft Word (Times New Roman, 12 p) la adresa de e-mail: doctorat.teologie@uav.ro, urmărind cerințele editoriale ale revistei „Teologia” (http://www.revistateologia.ro/?page_id=140).

ISSN 2537 - 3668

ISSN-L 2537 - 3668

Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Ilarion V. Felea”

STVDIA DOCTORALIA

Anul 8, Nr. 8, 2023

Apare cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului Dr. Timotei Sevcicu
Arhiepiscopul Aradului



Editura Universității „Aurel Vlaicu”

COLEGIUL DE REDACȚIE

Președinte de onoare:

Î.P.S. Dr. TIMOTEI SEVICIU, Arhiepiscopul Aradului

Coordonatori:

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja

Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei

Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Rus

Pr. Lect. Univ. Dr. Tiberiu Ardelean

D.T.P.: Toma S. Muntean

Sumar

Cuvânt înainte

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel IOJA _____ 7

Drd. Cristian-Ilie BĂLEANU

Fundamentul sacramental al misiunii creștine _____ 9

Drd. Alin-Florin CIOTEA

Implicații misionar-culturale ale învățământului teologic din Arad în viața bisericească a Protopopiatului Chișineu-Criș _____ 34

Drd. Mihai CORCODEL

Ciumarca – Ruga Sfântului Nicodim de la Tismana împotriva ciumei _ 57

Drd. Nicolae-Cristian DAIA

Activități social-filantropice desfășurate în protopopiatul Caransebeș în perioada anilor 1919-1949 _____ 70

Drd. Marius HANGANU

Pneumatologia Sfântului Vasile cel Mare în perspectivă eclezială ____ 89

Pr. drd. Flavius-Alexandru LAZĂR

Semnificația hotărârilor dogmatice pentru credința și viața Bisericii ____ 117

- Pr. drd. Alexandru LETEA
Fenomenul nebuniei pentru Hristos în spiritualitatea ortodoxă. Terminologie și concept biblic. Receptare patristică și posibile convergențe __ 138
- Pr. drd. Doru MELINESCU
Pedagogia bolii – cale spre mântuire _____ 169
- Drd. Ionuț MÎLCOMETE
Dragostea dumnezeiască și valențele ei, potrivit concepției teologice a Părintelui Daniil Sandu Tudor _____ 190
- Drd. Cătălin MOISESCU
Personalitatea și scrierile ascetice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul _ 207
- Drd. Sorin-George ROȘCA
Aspecte dogmatice ale rugăciunii de la înfierea copiilor _____ 239
- Drd. Sorin-Gheorghe SĂPLĂCAN
Mesajul programului iconografic al Bisericii de Lemn Cuvioasa Parascheva din curtea Spitalului Județean Arad _____ 247
- Pr. drd. Radu SCÂNTEIE
Aspecte ale gnoseologiei teologice la Sfântul Grigorie Palama _____ 272
- Pr. drd. Pavel ŽIŽICA
Dinamica ascetică a despățimirii în monahismul timpuriu _____ 310
- Imagini din timpul desfășurării Conferințelor Teologice _____ 333

Cuvânt înainte

Școala doctorală interdisciplinară din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, din care face parte și *domeniul Teologie*, este într-o continuă dezvoltare și acordă o atenție sporită, prin profesorii abilitați, programului științific de pregătire al studenților doctoranzi. Acest fapt este ilustrat și în ceea ce privește Teologia ortodoxă arădeană, care editează anual *revista Studia Doctoralia*, dublată periodic de lucrările de doctorat deja susținute public și publicate în *colecția Studia Doctoralia*. Atât *revista Studia Doctoralia* cât și *colecția Studia Doctoralia* vin în întâmpinarea actului științific și de formare academică a studenților doctoranzi. Astfel, dacă în *revista Studia Doctoralia* sunt publicate contribuțiile științifice parțiale ale doctoranzilor, studii elaborate sub coordonarea conducătorului științific al tezei, participări la conferințe naționale și internaționale, în *colecția Studia Doctoralia* sunt publicate tezele de doctorat, care au primit din partea Comisiei de analiză și evaluare calificativele *Foarte bine* și *Excelent*.

În *revista Studia Doctoralia* din anul 2023 publicăm o serie de contribuții științifice ale doctoranzilor elaborate sub coordonarea profesorilor abilitați, contribuții care reprezintă concluziile științifice parțiale din subiectul tezei de doctorat. Dacă în anii anteriori am organizat Simpozioane naționale și internaționale în cadrul Școlii doctorale, în acest am încercat prin Conferințele internaționale, pe care le-am organizat în cadrul Școlii doctorale să realizăm o întâlnire și dezbateri între studenții doctoranzi și profesori consacrați din străinătate pe teme teologice de interes actual. În acest sens, am organizat în cadrul Școlii doctorale o serie de conferințe, cu titlul general *Hermeneutica dialogului ecumenic în Europa de astăzi*, susținute de doi profesori de teologie apuseană: Prof. Dr. Martin Illert și Prof. Dr. Reinhard Thole, ambii de la Universitatea din Halle–Germania, respectiv conferința cu tema *Eclesiologia trinitară a*

lui Dumitru Stăniloae în comparație cu cea a lui Jean Marie Tillard. Valoarea sa pentru dialogul ecumenic, susținută de Pr. Prof. Univ. Dr. Dăniel Cogoni, de la Facultatea Pontificală Laterană din Roma–Italia. Aceste conferințe teologice au cultivat interesul doctoranzilor pentru cunoașterea teologică și pentru dialogul constructiv cu profesori de teologie din străinătate.

Toate acestea ilustrează și în acest an preocuparea cadrelor didactice ale Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din Arad, atât pentru studiul individual și de cercetare al doctoranzilor, cât și pentru familiarizarea lor cu dialogul și dezbaterea teologică atât de necesare în misiunea Bisericii pentru lumea actuală. O parte din aceste strădanii sunt cuprinse în revista *Studia Doctoralia* ca oglindă a preocupărilor teologice și științifice ale studenților doctoranzi, pe care îi dorim responsabil angajați în teologia și misiunea Bisericii Ortodoxe astăzi.

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel IOJA
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din Arad

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An VIII (2022)/8/ pp. 9 - 33

FUNDAMENTUL SACRAMENTAL AL MISIUNII CREȘTINE

Drd. Cristian-Ilie BĂLEANU

crisbaleanu94@gmail.com

Abstract

In the texts of the Old and New Testaments, at Vespers, Matins, the Holy Mysteries and, in particular, the Holy Liturgy, so through the entire worship, the Church reactualizes, refreshes, in every moment of the past the mystery of salvation, which was fulfilled once and for all. In every Holy Liturgy, the decisive moment of history is relived - the salvation of the world through Jesus Christ, born from a Virgin, sacrificed and resurrected (Ephesians 2, 14-18). The liturgical community is directed towards the Lamb of God which takes the sin away from the world (John 1, 29; Revelation 5, 12-13). The liturgical community has in inner memory the history of the salvation of the human race, message transmitted also by the priest in his prayer, after the words of beginning the Holy Eucharist.

Keywords:

sacramental, creștinism, misiune, cult, Liturghie;

Introducere

În conformitate cu porunca Mântuitorului Iisus Hristos, „aceasta să faceți întru pomenirea Mea!” (Luca 22, 19; I Corinteni 11, 24), „fiindcă de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta moartea Domnului o vestiți până când El va veni” (I Corinteni 11, 26), creștinii se adunau, începând cu primele comunități, în zilele de duminică, într-un loc consacrat, pentru a retrăi Învierea Domnului, celebrând a doua Sa venire, prin Taina Euharistiei, instituită de El însuși. În scrierea

apocrifă *Epistola lui Barnaba*, care datează de la sfârșitul secolului I, se enunță: „De aceea, sărbătorim cu bucurie ziua a opta, după sâmbătă, în care Hristos a înviat și, după ce S-a arătat, S-a înălțat la ceruri”¹, iar *Învățătura celor doisprezece Apostoli (Didahia)*, creștinii sunt îndeamnați:

„Când vă adunați în duminica Domnului, frângeți pâinea și mulțumiți, după ce mai întâi v-ați mărturisit păcatele voastre, ca jertfa voastră să fie curată”².

Sfântul Iustin Martirul, la mijlocul secolului al II-lea, descrie Liturghia euharistică, în prima sa apologie, astfel:

„Hrana aceasta se numește la noi Euharistie. Nimeni nu poate participa la ea decât numai cel ce crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate și care a trecut prin baia iertării păcatelor și a renașterii, trăind mai departe așa cum ne-a transmis Hristos. Căci noi nu primim acestea ca pe o pâine comună și nici ca pe o băutură comună: ci, după cum prin Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, S-a întrupat și a avut în vederea mântuirii noastre și trup și sânge, tot astfel și hrana transformată în Euharistie, prin rugăciunea cuvântului celui de la El, hrana aceasta prin care se hrănesc sângele și trupurile noastre prin schimbare, am fost învățați că este atât trupul, cât și sângele Acelui Iisus întrupat”³.

Prin textele Vechiului și Noului Testament, la Vecernie, Utrenie, Sfintele Taine și, în special, Sfânta Liturghie, deci prin întreg cultul, Biserica reactualizează, reîmprospătează, în fiecare moment al istoriei taina mântuirii, care s-a împlinit odată pentru totdeauna. În fiecare Sfântă Liturghie se retrăiește momentul decisiv al istoriei – mântuirea lumii prin Iisus Hristos născut, jertfit și înviat,

¹ „Epistola zisă a lui Barnaba” XV, 9, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 133.

² „Învățătura celor Doisprezece apostoli” XIV, 1, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 31.

³ „Apologia întâia în favoarea creștinilor” LXVL, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 70.

„căci El este pacea noastră, El, Care-n trupul său a făcut din cele două lumi una (...) că prin El și unii și alții într-un singur Duh avem calea deschisă spre Tatăl” (Efeseni 2, 14-18).

Comunitatea liturgică este îndreptată spre „Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii” (Ioan 1, 29; Apocalipsa 5, 12-13). Comunitatea liturgică are în memoria sa întreaga istorie a mântuirii neamului omenesc, așa cum transmite rugăciunea spusă în taină de către preot, după cuvintele de instituire a Sfintei Euharistii⁴. Această comunitate a creștinilor, care-I slujesc lui Dumnezeu conform poruncilor Sale, însușește Evanghelia Noului Testament, având rolul principal în transmiterea și apărarea credinței⁵. Creștinul își mărturisește credința, o trăiește, nu o alterează prin atribuirea altor înțeleșuri și contribuie la transmiterea acesteia, ca membru al comunității liturgice, deoarece în cult se mărturisește și se păstrează credința, atât a întregii comunități, cât și a fiecărui membru în parte. În cadrul slujbelor și, în special, în cadrul Sfintei Liturghii, Mântuitorul Iisus Hristos, cel răstignit, înviat și înălțat este prezent și lucrează, în Duhul Sfânt (Matei 28, 20; Ioan 16, 6), în diferite moduri și ne unește cu El în propria misiune, jertfă și înviere⁶. Prin urmare, întreg cultul creștin, cu precădere Sfânta Liturghie, constituie dinamica misionară a Bisericii. Omul receptează credința, prin propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu, de la Biserică, deoarece „credința vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude vine prin cuvântul lui Hristos” (Romani 10, 17), „prin cuvântul cel viu al lui Dumnezeu care rămâne în veac” (I Petru 1, 23). Astfel, omul renaște, însuflețit și sfințit prin Hristos, primind Taina Botezului (Romani 6, 3-5), și se dezvoltă împreună cu Mântuitorul, tinzând continuu spre asemănarea cu El, aflat în comuniune cu Dumnezeu, întrucât intră în ritmul liturgic al Bisericii, al cărui vârf este împărtășirea euharistică.

În Taina Sfintei Euharistii, omul, renăscut în Hristos și întărit prin Duhul Sfânt, se împărtășește cu Trupul și Sângele Mântuitorului, care își

⁴ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 174.

⁵ Ion BRIA, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Editura WCC Publications, Geneva, 1982, p. 40.

⁶ Ioan ICA, „Modurile prezenței personale a lui Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și spiritualitatea ortodoxă”, în *Persoană și Comuniune. Prinos de cinștire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae*, Sibiu, 1993, p. 335-358.

încununează activitatea misionară prin Jertfă, înviere și înălțare. Euharistia ne împuternicește pentru a dăruii în totalitate existența noastră lui Dumnezeu, pentru a fi desăvârșiți prin iubirea Sa eternă, asemenea lui Iisus Hristos prin înviere:

„Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua de apoi. Căci Trupul Meu este adevărată mâncare și Sângele Meu adevărată băutură. Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el” (Ioan 6, 54-56).

Făcând referire la dimensiunea eshatologică a Euharistiei, Dumitru Stăniloae arată că Mântuitorul întărește dinamica vieții pământești spre Împărăția Cerurilor, susținând înnoirea evlaviei în sufletele noastre, Preacuratele Taine fiind o pregustare a desăvârșirii vieții veșnice⁷. Prin urmare, Euharistia este hrana creștinului sau merinda pe calea vieții veșnice în pelerinajul spre Împărăția Cerurilor. În prima rugăciune, din canonul Împărtășaniei, Sfântul Vasile cel Mare detaliază modul în care Trupul și Sângele Mântuitorului lucrează la înnoirea vieții creștinului, înălțându-l în comuniunea cu Creatorul, și ghidându-l spre dezideratul final, viața de veci:

„Ci, Stăpâne, Iubitorule de oameni, Care pentru noi ai murit și ai înviat și ne-ai dăruit aceste înfricoșătoare și de viață făcătoare Taine, spre binefacerea și sfințirea sufletelor și a trupurilor noastre, dă să-mi fie și mie acestea spre tămăduirea sufletului și a trupului, spre izgonirea a tot potrivnicul, spre luminarea ochilor inimii mele, spre împăcarea sufleteștilor mele puteri, spre credință neînfruntată, spre dragoste nefățarnică, spre desăvârșirea înțelepciunii, spre paza poruncilor Tale, spre adăugirea dumnezeiescului Tău har și spre dobândirea Împărăției Tale”⁸.

Noua paradigmă misionară mondială evidențiază legătura dintre Taină și Scriptură, dintre Euharistie și misiune. Conferința misionară a

⁷ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 83.

⁸ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 368.

Consiliului Mondial al Bisericilor, de la Melbourne, mai 1980, declară în acest sens:

„Credem că dacă Bisericile noastre se vor preocupa de aceste două aspecte ale comuniunii creștine, vom putea evita atât intelectualismul excesiv al unor tradiții ce suprasolicită predicarea, cât și ritualismul exagerat al celor care sunt concentrați în mod unic asupra Euharistiei”⁹.

Însă această strânsă legătură a existat în tradiția și practica misionar-ortodoxă, nealterată, încă de la începuturi. Propovăduirea învățăturilor a fost nedespărțită de Taina Euharistiei, conform mărturiilor Sfinților Părinți (Faptele Apostolilor 2, 42, 64) și ale canoanelor sinoadelor ecumenice sau locale și, de asemenea, după cum observăm structura Sfintei Liturghii¹⁰.

Caracterul sacramental - liturgic al misiunii în Biserica Ortodoxă

Sfântul Apostol Iacov arată, printre mai multe aspecte eclesiologice, în epistola sa, dimensiunea comunitară a mântuirii în Iisus Hristos, dar și caracterul liturgic al misiunii creștine, conform ecteniei din Sfânta Liturghie:

„Frații mei, dacă vreunul va rătăci de la adevăr și-l va întoarce cineva, Să știe că cel ce a întors pe păcătos de la rătăcirea căii lui își va mântui sufletul din moarte și va acoperi mulțime de păcate” (Iacov 5, 19-20).

Sfânta Liturghie reprezintă răspunsul creștinilor, sub formă de jertfă personală, la Jertfa Mântuitorului, lauda și mulțumirea aduse lui Dumnezeu prin Biserica Sa, așa cum frumos ne prezintă Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur¹¹.

Caracterul unitar și sacramental al Bisericii, ca arvună a Împărăției Cerurilor, se desăvârșește prin centrul Euharistic. Biserica anticipează în

⁹ Ion BRIA, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Editura WCC Publications, Geneva, 1982, p. 39.

¹⁰ Subiectul este detaliat în lucrarea de doctorat a părintelui Nicolae DURA, *Propovăduirea cuvântului și Sfintele Taine. Valoarea lor în lucrarea de mântuire*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, București, 1998.

¹¹ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 172.

formă euharistică Împărăția Cerurilor, pentru că numai sub această formă de jertfă, oferită lui Dumnezeu, toți oamenii pot intra în comuniunea veșnică a Sfintei Treimi. Prin urmare, scopul Sfintei Liturghii este același cu scopul Bisericii, transformarea întregii creații în euharistie¹². Acest scop al Bisericii fiind desăvârșit în Liturghie.

Dăruirea de Sine a lui Dumnezeu oamenilor, realizată prin Sfânta Liturghie, unește toți credincioșii prezenți în Hristos, ridicându-i la ultima treaptă de desăvârșire sufletească, deoarece Hristos se oferă prin Jertfă, ca Miel înjunghiat în mijlocul tronului ceresc (Apocalipsa 5, 6), fiind prezent și în Liturghie, ca prin împărțășire să înalțe spiritual pe fiecare creștin. Acest lucru reiese și din cuprinsul mai multor rugăciuni din cadrul Sfintei Liturghii. În rugăciunea Heruvicului preotul se roagă Mântuitorului:

„Că tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase, Dumnezeul nostru, și Ție slavă înălțăm...”¹³.

Astfel, pe lângă dimensiunea recapitulativă, anamnetică, Sfânta Liturghie are și o dimensiune epicletică, care leagă oamenii de Cer, punând Biserica prin Duhul Sfânt în comuniune cu Iisus Hristos, Care este Persoană a Sfintei Treimi și Cap nevăzut al Bisericii¹⁴. Preotul, în rugăciunea ce precedă momentul împărțășirii sale, se adresează Mântuitorului:

„Ia aminte, Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, din sfânt locașul Tău și de pe tronul slavei împărăției Tale și vino ca să ne sfințești, Cel ce sus împreună cu Tatăl șezi și aici, în chip nevăzut, împreună cu noi ești. Și ne învrednicește, prin mâna Ta cea puternică, a ni se da Preacuratul Tău Trup și Scumpul Tău Sânge și, prin noi, la tot poporul”¹⁵.

Sfânta Treime reprezintă plinătatea perfectă și nemărginită, o comuniune de trei Persoane izvorătoare de iubire. Motivul iubirii stă atât la

¹² Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, în *Ortodoxia*, XXXIV, 1982, nr. 2, p. 487, 490.

¹³ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 160.

¹⁴ Dumitru POPESCU, „Hristos-Euharistia-Biserica”, în *Ortodoxie și contemporaneitate*, Editura Diogene, București, 1996, p. 106.

¹⁵ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 185.

baza formării universului, văzut și nevăzut, dar și Întrupării Fiului sau trimiterii Duhului Sfânt. Prin Întrupare și Pogorârea omul este readus la demnitatea de chip al lui Dumnezeu, care tinde spre asemănarea cu Acesta. Fiul Întrupat este purtător al vieții trinitare, iar Duhul Sfânt, prin ocrotirea Sa, este trimis pentru a atrage întreaga lume integrând-o în Trupul Fiului, pentru a fi înălțate în comuniunea Sfintei Treimi¹⁶. Prin Sfânta Liturghie, ca structură de comuniune și slujire, ne ridicăm la viața des-ăvârșită de comuniune cu Dumnezeu. Această slujbă dă expresie cererii Mântuitorului, cuprinsă în Rugăciunea din Grădina Ghetsimani:

„Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (Ioan 17, 21).

Din acest motiv, slujba Sfintei Liturghii începe cu Bindecuvântarea în numele Sfintei Treimi, pomenind pe fiecare Persoană în parte.

Însă Liturghia fiind momentul de maximă apropiere a omului cu Dumnezeu, există mai multe evenimente care pregătesc și îmbogățesc această comuniune divino-umană, înainte și după slujba propriu-zisă¹⁷. Rolul cel mai important în pregătirea Sfintei Liturghii este Taina Spovedaniei, Taină prin care harul primit la Botez este reînnoit. Biserica consideră absolut necesară pocăința și mărturisirea păcatelor sub îndrumarea preotului duhovnic, pentru a primi dezlegarea de păcate, valabilă tuturor celor ce au greșit, deși sunt botezați. Taina Spovedaniei a fost instituită de însuși Mântuitorul Iisus Hristos, prin predania Sa cu privire la iertarea aproapelui, transmisă apoi apostolilor și urmașilor acestora, ucenici, episcopi și preoți, prin puterea de dezlegare a păcatelor în numele Său. Iisus Hristos săvârșește Spovedania, dând iertare și dezlegare păcatelor, pentru cei ce în nenumărate rânduri îi cer ajutorul, mărturisindu-L ca Dumnezeu și om, recunoscându-și, totodată, vina. El iartă păcatele, relaționând direct și personal cu persoana bolnavă și păcătoasă (Cf. Matei 9, 21, 28, 29; 20, 34; Marcu 7, 32-35; 8, 23-25; Luca 5, 13; 8, 44, 47; Ioan 9, 6-7), această iertare și dezlegare însănătoșind persoana în cauză atât trupește, cât și sufletește. Această putere harică este promisă

¹⁶ Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 456.

¹⁷ Ion BRIA, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Editura WCC Publications, Geneva, 1982, p. 56-57.

(Matei 16, 16; 18, 18) și oferită sfinților apostoli după Înviere (Ioan 20, 21-23). Conform mărturisirii Sale (Matei 28, 20; Ioan 14, 16), Mântuitorul însuși iartă păcatele prin preotul duhovnic. În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur mărturisește: „Dumnezeu întărește sus în ceruri cele făcute de preoți jos pe pământ; Stăpânul întărește hotărârea dată de robi”¹⁸.

Simplul mod a-ți deplânge greșelile nu este suficient. Aceasta trebuie să conțină și mărturisirea personală a păcatelor, pentru a primi dezlegare de la preotul duhovnic. Precum nu există împărtășire care să excludă identitatea persoanei, numele celui cuminecat fiind rostit de preot, tot în acest fel nu există dezlegare atribuită unui anonim. Fiecare creștin trebuie să se prezinte înaintea lui Dumnezeu, mărturisindu-și păcatele, fiind conștient de acestea și regretându-le, luându-și angajamentul a nu le mai face. Remind puterea harică de a dezlega păcatele oamenilor, sfinții apostoli și corpul sacerdotal al Bisericii, episcopi și preoți, au avut și au datoriat de a îndrepta pe cei veniți la ei, oferindu-le, de asemenea, sfaturile necesare îndreptării spirituale. Așadar, Sfântul Apostol Pavel îi dezleagă pe cei răătăciți de la dreapta credință, care își mărturisesc în final păcatul (Faptele Apostolilor 19, 18). Prin exemplul negativ al soților Anania și Safira, din comunitatea creștină primară, observăm repercusiunile abaterii de la regula mărturisirii păcatelor în fața sacerdotului (Faptele Apostolilor 5, 1-4).

Practicarea Tainei Spovedaniei, având în componență căința, mărturisirea păcatelor și iertarea acordată de preotul duhovnic, este prezentă în viața creștinilor încă de la începuturi. Sfânta Tradiție ne pune la dispoziție mai multe mărturii din perioada părinților apostolici. De exemplu, în *Epistola lui Barnaba*, creștinului i se cere să-și mărturisească păcatele¹⁹, ca o îndatorire benefică, importantă, de netrecut cu vederea, vieții spirituale, iar Sfântul Clement Romanul ne învață că „este mai bine omului să-și mărturisească păcatele decât să-și învârtoseze inima”²⁰, menționând rolul preotului în cumpănirea situației celui ce se mărturisește și oferirea de sfaturi sau penitență. Ambii Sfinți Părinți se adresează la

¹⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, traducere Dumitru FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 59.

¹⁹ „Epistola zisă a lui Barnaba” XV, 9, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 136.

²⁰ Sfântul Clement ROMANUL, „Epistola către Corinteni”, LI, 3, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 75.

persoana a doua singular, referindu-se la mărturisirea individuală a creștinului și nu la cea colectivă²¹.

Observăm că Taina Mărturisirii vine în sprijinul vieții spirituale a creștinului, întărind atât sufletul fiecăruia în parte, cât și comunitatea eclezială. Îmbogățind momentul Euharistic al Sfintei Liturghii, Taina Spovedaniei capătă și ea un caracter misionar. Prin mărturisire, sub directa oblăduire a lui Dumnezeu și îndrumarea Bisericii (a preoților, episcopilor), ne lepădăm de păcat, care distorsionează mintea omului și spunem adevărul, acesta fiind bineplăcut lui Dumnezeu. Prin Spovedanie se întărește fiecare mădular al Trupului Bisericii, deoarece fiecare om, indiferent că este mirean sau cleric, are nevoie de îndrumare duhovnicească. Practic, Taina Spovedaniei susține misiunea în interiorul Bisericii, consolidarea vieții spirituale a creștinilor și a unității acestora.

Prin această sfântă Taină, unde creștinul, prin deschiderea și îndreptarea sa către Dumnezeu, primește lucrarea harului, se face părtaș la întărirea comuniunii oamenilor cu Dumnezeu. Penitentul este pregătit pentru comuniunea deplină, primind Trupul și Sângele Mântuitorului. Astfel, prin mărturisirea în fața preotului duhovnic, credinciosul devine martor al lui Iisus Hristos, un apostol al revelației și lucrării Sale²². Spovedania este o profundă confruntare cu păcatul, cel care ne stă în calea desăvârșirii noastre. Păcatul ne separă de mărturie, de a fi vestitor al lui Iisus Hristos, iar mărturisirea păcatelor în fața Mântuitorului devine o mărturisire a Sa în lume²³.

Prin demnitatea sa sacerdotală, duhovnicul are datoria să asigure, prin întrebări înțelepte, stabilitatea credinței penitentului, cunoașterea adevărilor de credință și să-l responsabilizeze pe acesta în legătură cu importanța deosebită a Tainei Spovedaniei și a Tainei Euharistiei. Acest lucru cu precădere în cazul creștinilor care nu sunt activi în Biserică, frecventând mai rar slujbele, și pe care preotul nu-i cunoaște atât de bine spiritual. Întrebările acestea, din cadrul Spovedaniei, au un rol misionar-pastoral, deoarece, în acest fel, penitentul se poate catehiza, în mod sumar, chiar în momentul în care își deschide sufletul mărturisind.

²¹ Dumitru RADU, „Taina Mărturisirii”, în *Îndrumări misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 553.

²² Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 459.

²³ Constantin GALERIU, „Taina mărturisirii”, în *Ortodoxia*, XXXI, 1979, p. 486.

Pentru a cultiva sentimentul misionar în sufletul creștinilor, se vor pune întrebări legate de devoțiunea fiecăruia în parte și tot ce ține de această stare, lucrurile legate de mărturisirea lui Hristos prin cuvânt și faptă (Matei 10, 32-33). De asemenea, în acest sens, părinții au o responsabilitate majoră în îndrumarea și introducerea copiilor lor în viața Bisericii, ca atare, aceștia vor fi întrebați și îndrumați spre a realiza acest lucru. Educația și instruirea creștină în cadrul familiei este baza micilor creștini, având un rol crucial în dezvoltarea ulterioară a acestora. Credința creștină se învață și se practică, în primul rând, în familie, aceasta fiind o mică Biserică. Părinții creștini îmbisericesc pruncul, învață copiii și ghidează tinerii, formându-i pentru a fi ucenici și martori ai lui Iisus Hristos în lume.

Sfânta Liturghie, ca loc tainic al unirii cu Iisus Hristos, înviat și înălțat, incluzând slujba Proscomidiei și până la împărtășirea credincioșilor creștini, prin întreaga ambianță de trăire duhovnicească a Bisericii, reprezintă o epifanie treptată a prezenței Mântuitorului Iisus Hristos, unde se observă moduri ale lucrării și prezenței Sale în comuniunea cu noi, credincioșii, toate îndreptându-ne spre deplinătate, comuniunea continuă euharistică și sacramentală cu El. Prin prezența și lucrarea Mântuitorului în Sfânta Liturghie se începe o nouă treaptă a relației personale a fiecărui credincios cu El, etapă ce poate avea loc doar în comunitate, adică în comuniunea ce îi include și pe ceilalți creștini²⁴.

În cadrul Sfintei Liturghii observăm câteva momente importante de consolidare a unității liturgice. De exemplu, Simbolului de Credință care este rostit de fiecare credincios reprezintă ideea de unitate. Simbolul de Credință evidențiază unitatea credinței întregii comunități, care se oferă ca jertfă așteptând revelarea tainei unității Sfintei Treimi:

„Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim: pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită”²⁵.

Momentul dinaintea Crezului, Sărutarea Păcii, reprezintă gestul care amintește de porunca Evangheliei:

²⁴ Ioan ICĂ, „Modurile prezenței persoanei a lui Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și în spiritualitatea ortodoxă”, în *Peroană și comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae*, Sibiu, 1993, p. 339.

²⁵ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 168.

„Deci, dacă îți vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului, și mergi întâi și împacă-te cu fratele tău și apoi, venind, adu darul tău” (Matei 5, 23-24).

Prin urmare, comunitatea liturgică, parohia, trebuie să fie, mai presus de toate, o comunitate autentică de persoane, fără diviziuni sau diferențieri de orice fel. Sărutarea Păcii prefigurează comuniunea desăvârșită cu Iisus Hristos²⁶. Dacă în Taina Spovedaniei fiecare credincios se prezintă cu păcatele sale înaintea lui Dumnezeu, în aducerea ofrandei liturgice, întreaga comunitate se prezintă prin toți membrii săi. Sfântul Apostol Pavel cere ca întreaga comunitate să fie convertită, trăind în așteptarea Mântuitorului Iisus Hristos (I Tesalonicieni 1, 9-10).

Cu privire la momentul împărtășirii credincioșilor, părintele Dumitru Stăniloae mai adaugă:

„Prin actul împărtășirii credincioșilor se încheie Euharistia ca jertfă și ca Taină, căci abia acum se înfăptuiește scopul ei de jertfă adusă lui Dumnezeu, dar și pentru sfințirea credincioșilor; abia acum se rostește numele fiecărui credincios ca la toate Tainele”²⁷.

Comuniunea dintre credincioși și Dumnezeu, formată prin Euharistie, este indestructibilă, având un rol propice dezvoltării duhovnicești a vieții personale, dar și a comunității. Această comuniune nu poate fi realizată decât prin urmarea celor două porunci principale, enunțate de Mântuitorul Iisus Hristos, iubirea de Dumnezeu și iubirea aproapelui. În Euharistie, comuniunea credincioșilor cu Dumnezeu devine o realitate concretă, iar plenitudinea acestei comuniuni va fi atinsă la sfârșitul veacurilor.

Dinamica liturgică a misiunii creștine

Considerăm Biserica, instituită în mod văzut la Cincizecime, extindere a vieții lui Iisus Hristos, constituită din creștini, adică Trupul Său, în drum spre desăvârșire. Biserica este o realitate divină și umană, având

²⁶ Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 461.

²⁷ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 114.

o parte văzută și una nevăzută, comuniune a credincioșilor și comuniune a sfinților întrepătrunse la nivel duhovnicesc. Misiunea creștină este în slujba răspândirii prezenței și vieții Mântuitorului Iisus Hristos printre oameni și în sufletele acestora, în chipul Bisericii, pentru a oferi fiecăruia șansa la viața desăvârșită de comuniune cu Sfânta Treime, stare și loc la care sunt chemați toți oamenii. Prin misiunea creștină mai înțelegem acea activitate în care lucrarea lui Dumnezeu se unește cu acțiunea omului, în funcție de putința fiecăruia, acțiune care permanentizează transmiterea lui Iisus Hristos în lume până la A Doua Sa Venire (Ioan 20, 21; Matei 28, 18-20)²⁸. Aceasta este o chemare spre mântuire, un îndemn adresat, în principal, celor din afara Bisericii, vizând înduhovnicirea prin cateheză și Sfintele Taine, o schimbare a omului în bine, formându-l pentru Împărăția lui Dumnezeu²⁹.

În acest proces sunt atrași nu doar creștinii individual, ci și întreaga comunitate. Vocația misionară a Bisericii nu este individuală, ci este o vocație comună. Comunitatea liturgică este una misionară, reprezentând o mărturie clară pentru procesul de convertire. Slujba Sfintei Liturghii este înaintarea în comuniune către Împărăția Cerurilor. Totodată, prin această slujbă fiecare creștin este pregătit pentru misiune. Creștinul este chemat să împărtășească această comuniune cu Dumnezeu, pe care o celebrează în Liturghie, și celorlalți. Prin urmare, îndemnul de la finalul Sfintei Liturghii, de a ieși în pace, reprezintă un îndemn misionar. Acest îndemn liturgic se aplică prin răspândirea Evangheliei, convertire și iubirea aproapelui.

Lauda și mulțumirea aduse lui Dumnezeu sunt în conformitate cu starea creștinului. Acestea sunt și pentru mijlocirea mântuirii altor oameni. Creștinul nu are doar responsabilitatea asupra propriei mântuirii, ci și pentru lucrarea de mântuire a lui Iisus Hristos, care include întreaga lume, ne spune Sfântul Ioan Scărarul³⁰. Sintetizând această idee și accentuând latura liturgică a iubirii aproapelui, Dumitru Stăniloae consideră

²⁸ Valer BEL, „Misiunea creștină în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, nr. 59, 2014, p. 274.

²⁹ Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 464.

³⁰ Sfântul Ioan SCĂRARUL, „Scara. Cuvântul XXXI. Către păstor, XXI”, în *Filocalia*, vol. 9, traducere Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 449-450.

mântuirea noastră personală, dar și mântuirea aproapelui, prin iubirea pe care i-o manifestăm, Liturghie cosmică neîntreruptă, pe care Dumnezeu ne-o cere³¹.

În Biserică, fiecare credincios este îndreptățit să mărturisească Evanghelia, având acest lucru ca datorie, deoarece niciun dar nu încântă pe Dumnezeu, cum o face darul sufletului pocăit, acesta din urmă fiind singurul pe care îl primește. Lumea îmbătrânește, dar nu și sufletul omului³². Părintele Dumitru Stăniloae consideră că toți, ca și creștini, trebuie să ne oferim ca daruri lui Dumnezeu și aproapelui nostru, deoarece acest caracter a fost însământat în firea umană de însuși³³. Cu toate acestea, nu putem aduce daruri lui Dumnezeu obiecte materiale, ci daruri sub formă de jertfire a sinelui, prin libertatea proprie și sporită de legăturile dintre noi.

Impulsul misionar ține de natura Evangheliei, după cum observăm în cuprinsul documentului misionar *Go Forth in Peace*³⁴, al Consiliului Mondial al Bisericilor. Vestea ce Bună nu ne-a fost lăsată pentru a ne bucura de ea, precum facem cu un bun material, ci pentru a o împărtăși celorlalți, tuturor. Însușirea Cuvântului, transmiterea adevărului de credință și mărturisirea credinței sunt parte integrantă din plinătatea chipului și asemănării cu Dumnezeu, adică realizarea îndumnezeirii³⁵. Precum Sfântul Apostol Pavel, fiecare credincios creștin trebuie să se raporteze față de toți cei depărtați de Iisus Hristos, ceea ce Apostolul Neamurilor spunea despre conaționali săi: „bunăvoința inimii mele și rugăciunea mea către Dumnezeu, pentru Israel, este spre mântuire (Romani 10, 1). Evanghelia netransmisă este o contradicție în termeni.

În toate slujbele bisericești, dar cu precădere în Sfânta Liturghie, credinciosul intră într-o comuniune de adorare cu Dumnezeu, credinciosul cunoscându-L pe Dumnezeu ca centru și sursă unică a vieții sale. În

³¹ Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia*, vol. 9, nota 997, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 450.

³² Sfântul Ioan SCĂRARUL, „Scara. Cuvântul XXXI”, în *Filocalia*, vol. 9, traducere Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 452.

³³ Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia*, vol. 9, nota 1005, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 452.

³⁴ Ion BRIA (editor), *Go forth in peace, Orthodox Perspectives on Mission*, Editura WCC Mission Series, nr. 7, Geneva, 1986.

³⁵ Ion BRIA (editor), *Go forth in peace, Orthodox Perspectives on Mission*, p. 18-19.

această comuniune, creștinul Îl adoră, Îl laudă și Îi mulțumește Creatorului său. În slujbele bisericești, creștinii se înfățișează ca jertfe vii, plăcute lui Dumnezeu (Romani 12, 1) și aleg calea, urmând lui Hristos, Care, din iubire, s-a jertfit pe Sine pentru neamul omenesc (Romani 8, 32). Starea aceasta trebuie prelungită și răspândită, integrând fiecare aspect al vieții noastre în comuniunea cu Dumnezeu. În ceea ce privește iubirea aproapelui, în special milostenia față de cei nevoiași, Sfinții Părinți disting un al doilea altar sau Taina Fratelui, adică un loc în care se exercită în chip văzut iubirea de Dumnezeu. Iubirea de Dumnezeu și de aproapele, credința și slujirea, sunt un întreg³⁶.

Iubirea veșnică dintre Tatăl și Fiul, prin Întrupare se reflectă într-o iubire veșnică față de om:

„Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (Ioan 17, 21).

Dumnezeu fiind Iubire (I Ioan 4, 16), fiecare ființă umană este iubită de Dumnezeu și este un altar al prezenței lui Iisus Hristos:

„Și le-am făcut cunoscut numele Tău și-l voi face cunoscut, ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu în ei” (Ioan 17, 26).

Astfel, încă de la începutul misiunii Sale de propovăduire, în predica de pe Muntele Măslinilor, Iisus Hristos arată că iubirea față de Dumnezeu nu este separată de iubirea de aproapele și mulțumirea adusă Divinității trebuie precedată de împăcarea cu aproapele (Matei 5, 23-24).

Scopul și fundamentul propovăduirii Veștii cele Bune de către Mântuitorul Iisus Hristos este Împărăția Cerurilor. Pentru realizarea ei S-a întrupat Fiul Dumnezeu, pentru a o înfăptui și-a desfășurat întreaga activitate pe pământ și tot pentru ea S-a jertfit. Propovăduirea Mântuitorului nu se limitează la cuvântul de învățătură, ci vizează ajutorul nemărginit oferit oamenilor. În acest sens, martorii oculari ai vremii consemnează:

„Și a străbătut Iisus toată Galileea, învățând în sinagogile lor și propovăduind Evanghelia împărăției și tămăduind toată boala și toată neputința în popor” (Matei 4, 23).

³⁶ Ion BRIA, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Editura WCC Publications, Geneva, 1982, p. 60.

De altfel, minunile și vindecările săvârșite de Iisus Hristos sunt manifestări ale Împărăției Cerurilor și confirmări ale misiunii Sale:

„Iar dacă Eu, cu degetul lui Dumnezeu, scot pe demoni iată a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu” (Luca 11, 20).

Sfântul Evanghelist Ioan constată că Mântuitorul Iisus Hristos, după instituirea Tainei Împărtășaniei, înființează, prin spălarea picioarelor sfinților apostoli, slujirea aproapelui, mediu de împărtășire al comuniunii divino-umane din Sfânta Euharistie³⁷. Împăcarea și slujirea aproapelui preced și succed Taina Euharistiei. Legătura dintre Taina Euharistiei și Taina Iubirii Aproapelui este învederată și de Iisus Hristos, înainte și după moartea Sa pe cruce, iertând pe vrăjmași și petrecând cu apropiații Săi, cu cei ce-L înțeleg și I-au însușit mesajul, ajutându-i să se desăvârșească duhovnicește. Iisus, după Înviere, rămâne ascuns, străin, necunoscut, până când este acceptat în casă și poftit la masă. Odată primit, El poartă comuniunea duhovnicească, fiind tainic printre noi, devenind El Viața vieții noastre, Viața pe care o putem doar primi, fiindcă aceasta este dăruire de sine, iubire divină³⁸.

Criteriul final al Judecării Universale va fi mărturisirea credinței (Matei 10, 32), concretizată în fapte de iubire atribuite aproapelui sau în modul în care ne-am comportat față de „frații mai mici” ai lui Hristos (Matei 25, 31-46). Acest lucru, care depășește granițele înțelegerii limitate omenești, ne demonstrează înțelepciunea și înalta judecată a lui Dumnezeu, după care ocârmuiește creația Sa, dar și necesitatea omului de a se uni cu Dumnezeu, pentru a-și putea duce la îndeplinire misiunea de ființă superioară în acest univers material (Matei 25, 37-40).

Sfinții Părinți, majoritatea făcând parte din clerul bisericesc, vorbesc cu fermitate despre slujirea aproapelui, în special față de cei nevoiași, ca fiind parte integrală a vieții creștine. În Creștinismul primar, creștinii aduceau la Liturghie, nu doar pâinea și vinul ce urmau să fie sfințite, ci și partea din agonisirea lor pe care doreau să o împartă cu ceilalți³⁹. Legat de aceasta, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful ne oferă o apologie, adresată împăratului roman, la mijlocul secolului al II-lea, unde, în descrierea Li-

³⁷ Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 469.

³⁸ Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, p. 469.

³⁹ Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, p. 470.

turghiei, arată că filantropia divină celebrată în Euharistie reprezintă izvorul duhovnicesc al diaconiei eclesiale, adică diaconiei creștinilor față de cei aflați în suferințe și lipsuri⁴⁰. Împărtășirea cu Sfintele Taine, Trupul și Sângele Mântuitorului, sensibilizează creștinul, făcându-l mai receptiv nevoilor și suferințelor celor din jurul său. Tot în acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur evidențiază importanța iubirii față de aproapele în modul de instire a lui Dumnezeu (Matei 25, 31-46)⁴¹.

Biserica, prin misiunea sa, trebuie să aplice legătura profundă dintre viața duhovnicească, de rugăciune, expresie a comuniunii cu Dumnezeu și izvor al iubirii nepărtinitoare, și slujirea aproapelui, desăvârșire a rugăciunii. Părintele Dumitru Stăniloae explică aceasta:

„A ajuta pe alții în numele lui Hristos și prin aceasta a-L face pe Hristos însuși lucrător prin noi față de alții e cea mai mare nevoie pe care o cere Dumnezeu de la noi. Ea împlinește două lucruri deodată: ajută pe alții și propovăduiește pe Hristos. Așa se unesc în lucrarea creștinului dimensiunea orizontală și cea verticală”⁴².

Contrar noilor tendințe de „modernizare” a misiunii, adică o plafonare a acesteia strict la nivel filantropic-social și transformarea diaconiei Bisericii într-un activism politic, fără idealul clar creștin, trebuie subliniat faptul că scopul misiunii creștine este aducerea necreștinilor sau a necredincioșilor în comuniunea cu Hristos, lucru realizat doar în Biserică. Sfânta Liturghie reprezintă prezența perpetuă a lui Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, în misiune. Această slujbă este săvârșită de către slujitorii Bisericii în numele întregii lumi, pentru încorporarea întregii creații în Trupul lui Hristos. Celebrarea Sfintei Liturghii de către orice comunitate creștină reprezintă icoana unității credincioșilor în Hristos, fără excepție și deosebiri. Liturghia este chemarea misionară adresată lumii întregi și

⁴⁰ Sfântul Iustin MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Apologia întâi”, LXVII, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. II, traducere Olimp Căciulă, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 71.

⁴¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilia la Matei”, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, traducere Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 584.

⁴² Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia*, vol. 9, nota 995, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 449.

propovăduirea doxologică a Împărăției Cerurilor. Ea este puterea misionară care menține comunitatea Bisericii și conduce spre Împărăția lui Dumnezeu.

Misiunea Bisericii dorește atât transpunerea omului, cât și a întregii lumi, în ritm liturgic, euharistic și pascal, în espectativa transfigurării depline în Împărăția Cerurilor, de unde reiese și caracterul său liturgic. Diaconia eclesială este o parte a misiunii creștine. Ea se împlinește în transpunerea omului în starea liturgică, în încorporarea lui în ritmul liturgic al Bisericii.

Importanța Sfintei Euharistii în dinamica misionară

Liturghia din cultul ortodox, al cărei text, de proveniență bizantină, sintetizează cuprinsul mai multor Liturghii locale, din Antiohia și Cezairea Capadochiei, are o structură în conformitate cu cele două dimensiuni specifice activității Bisericii și scopului ei în lume: dimensiunea apostolică sau misionară și cea euharistică sau pastorală⁴³. De aceea, Sfânta Liturghie, centrul spiritualității creștin-ortodoxe, dinamizează Biserica în misiune, atât în interiorul său, cât și în întreaga lume. Fiecare Sfântă Liturghie reprezintă un prilej, o oportunitate, de a înainta spre comuniunea Sfintei Treimi și, în același timp, de pregătire și trimitere în misiune. Iisus Hristos ne conduce spre acest deziderat prin cuvintele Sale, prin actele liturgice, ale căror Liturghisitor Atotprezent este, și prin puterea Sa dăruită nouă în Sfânta Împărtășanie. Prin Sfântă Liturghie se realizează întâlnirea și comuniunea cu Iisus Hristos răstignit, înviat și înălțat. El este prezent și lucrează în multe chipuri, prin cuvânt și apoi prin unirea, asumarea Trupului și Sângelui Său, cu fiecare creștin. Cele două ieșiri din cuprinsul Sfintei Liturghii ne indică acest lucru.

Pe lângă slujba Proscomidiei, ea însăși devenită un ritual săvârșit doar de preot, Sfânta Liturghie este formată din două părți: Liturghia catehumenilor sau slujba cuvântului, partea kerygmatică, misionară, și Liturghia credincioșilor sau slujba de împărtășire, sacramentală, pastorală, eclesială. Aceste două părți sunt strâns legate între ele, formând un singur serviciu divin. Cuvântul cheamă la împărtășire și pregătește Euharistia, iar momentul euharistic urmează cuvântului de înțelepciune, nu invers, întrucât Taina Euharistiei necesită pregătire. Liturghia cuvântului se află în raport de complementaritate cu Liturghia Euharistică. În prima parte

⁴³ Ion BRIA, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, p. 41.

a Liturghiei primim cuvântul, apoi, în a doua parte, primim Trupul și Sângele lui Iisus Hristos, așteptând comuniunea deplină cu El, în viitoarea Împărăție a lui Dumnezeu, la fel de sfântă precum ne rugăm după Împărtașanie.

Caracterul apostolic, misionar al primei părți a Liturghiei este oferit de cântarea antifoanelor, formate din versete din psalmi, a imnului „Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu”, a fericirilor (Matei 5, 3-12) și în special a lecturilor scripturistice, Apostolul și Evanghelia, urmate de omilie sau predică. Prin toate acestea ni se transmite mesajul Evangheliei, centrul de credință al Bisericii. În acest moment sunt invitați toți, creștinii dar și cei nebotezați sau necredincioși, căci Evanghelia are o valoare universală, ea fiind adresată tuturor. Cu toții, creștini sau necreștini, sunt chemați prin cuvântul lui Dumnezeu, necreștinii să vină la credință, să primească învățătura Evangheliei mântuirii, iar cei credincioși să-și înnoiască, să-și sporească credința în vederea împărtașirii euharistice.

Trimiterea în misiune sau chemarea misionară a Bisericii își are baza în universalitatea mântuirii în și prin Mântuitorul Iisus Hristos Prin alegerea celor doisprezece sfinți apostoli, care reprezintă, în mod simbolic, cele douăsprezece neamuri ale poporului Israelit, apoi trimiterea lor, ca propovăduitori, în toată lumea (Matei 28, 19; Marcu 16, 15), ni se arată universalitatea Evangheliei Mântuitorului. Prezența fatidică a numeroase neamuri în momentul Pogorârii Duhului Sfânt peste Apostoli (Faptele Apostolilor 2, 9-22) arată, de asemenea, că Dumnezeu se revelează și se oferă tuturor oamenilor (Faptele Apostolilor 10, 34-26). Această universalitate reprezintă una din conceptele fundamentale ale Noului Testament, pe care Biserica a apărât-o dintru început, formând prima parte a Sfintei Liturghii pentru cei ce urmau să vină la credință și să primească Botezul. La finalul primei părți a Sfintei Liturghii preotul, împreună cu comunitatea, se roagă lui Dumnezeu pentru a-i învrednici pe catehumeni ca prin Botezul ce-l vor primi, cea de-a doua naștere, să devină parte activă a Bisericii lui Hristos⁴⁴.

Caracterul sacramental al Sfintei Liturghii se exprimă prin Euharistie, care, conform semanticii cuvântului din limba greacă, înseamnă o slujbă de mulțumire, pentru cei care au fost botezați și au devenit membri ai Bisericii lui Hristos. Dacă în prima parte a Liturghiei, Biserica îi cheamă

⁴⁴ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 132.

pe toți, creștini și necreștini, să asculte și să primească cuvântul lui Dumnezeu, atunci, în a doua parte, ea celebrează Euharistia doar cu membrii botezați, pentru reînnoirea lor duhovnicească și pentru aprofundarea comuniunii cu Dumnezeu. Iisus Hristos se întâlnește, prin împărtășirea credincioșilor, cu fiecare dintre ei. Prin urmare, prima parte hrănește pe toți cu cuvântul lui Dumnezeu, iar cea de-a doua aduce creștinii pentru a primi Trupul și Sângele Domnului, în întărirea comuniunii. Cei care participă la împărtășire împreună sunt deja în unitate de credință și comuniune. De aceea, toți credincioșii vorbesc prin glasul preotului înaintea anaforalei liturgice: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim”, apoi rostesc împreună Simbolul de Credință. În rugăciunea ce urmează prefacerea darurilor, înainte de Euharistie, din Liturgia Sfântului Vasile cel Mare, preotul înalță o rugăciune în numele tuturor:

„Iar pe noi toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea aceluiași Sfânt Duh”⁴⁵.

La finalul Liturghiei creștinii se împărtășesc cu Trupul și Sângele Mântuitorului, pentru sporirea unității și comuniunii în Biserică.

Relatările consemnate în Noul Testament evidențiază legătura organică dintre Jertfa, Învierea Mântuitorului și Taina Euharistiei (Ioan 6, 51-56), dar și cea dintre Taina Euharistiei și Biserica, trup al lui Iisus Hristos:

„Paharul binecuvântării pe care noi îl binecuvântăm nu este oare împărtășirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care noi o frângem nu este oare împărtășirea cu Trupul lui Hristos? De vreme ce este o singură pâine, noi cei mulți, un singur trup suntem, fiindcă toți dintr-o singură pâine ne împărtășim” (I Corinteni 10, 16-17).

În urma Pogorârii Duhului Sfânt, s-a constituit comunitatea creștină, centrată în jurul Tainei Euharistiei, care comemorează moartea și învierea Mântuitorului. Acest ritual sacru are loc duminică, prima zi a săptămânii. Cu toate acestea, definiția Bisericii se extinde dincolo de o simplă adunare în numele lui Hristos. Adevărata sa esență se găsește în natura sa liturgică și euharistică. Identitatea Bisericii este legată în mod inerent

⁴⁵ *Liturghier*, p. 220.

de Euharistie, făcând evident că Taina Euharistiei este sinonimă cu Taina Bisericii și Împărăția Cerurilor.

Primind Sfânta Euharistie, ne împărtășim cu Hristos, Cel răstignit, înviat și înălțat, care ni Se dăruiește pentru a intra în comuniune cu El, adică în comuniunea cu Sfânta Treime. Prin dăruirea de Sine a lui Hristos fiecărui creștin în parte și răspunsul acestora la Darul primit, prin puterea iubitoare a Mântuitorului, se formează cea mai strânsă comuniune între chip și Arhetip. De aceea, natura Bisericii se revelează în principal prin Taina Euharistiei. Această Taină reprezintă cea mai importantă mărturie și trăire a Împărăției lui Dumnezeu, aici în istorie. În Euharistie Biserica se revelează ca Taină a Împărăției ce urmează a se împlini. Liturghia ortodoxă insistă asupra textelor scripturistice, care fac referire la reconstituirea ce va avea loc la A Doua Venire a Domnului Iisus Hristos. În acest sens, adunarea liturgică anticipează adunarea eshatologică (Matei 24, 31)⁴⁶. Rugăciunea care precede Axionul, din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare:

„Încă ne rugăm Ție, pomenește Doamne sfânta, sobornicească Biserică, cea de la o margine până la cealaltă a lumii, pe care ai câștigat-o cu scump sângele Hristosului Tău și o împacă pe dânsa”⁴⁷,

este ecoul unei litanii de mulțumire rostită în primele secole creștine, după momentul împărtășirii:

„Adu-ți aminte, Doamne, de Biserica Ta, ca s-o izbăvești de tot răul și s-o desăvârșești în dragostea Ta și adună din cele patru vânturi această Biserică sfințită în împărăția Ta, pe care ai pregătit-o”⁴⁸.

Această veche rugăciune accentuează și caracterul unitar, de comuniune nedespărțită în Hristos, a Bisericii⁴⁹.

⁴⁶ Ion BRIA, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Editura WCC Publications, Geneva, 1982, p. 41.

⁴⁷ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 221.

⁴⁸ „Învățătura celor Doisprezece apostoli” X, 4, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 30.

⁴⁹ „Învățătura celor Doisprezece apostoli”, p. 29.

Sfânta Liturghie se împlinește prin actul împărtășirii creștinilor, fiindcă acest lucru desăvârșește caracterul de Taină a Euharistiei, înfăptuindu-se scopul ei de Jertfă către Tatăl⁵⁰. Acest lucru este amintit și în rugăciunea a doua, pentru cei credincioși, pe care preotul o rostește în taină⁵¹. După împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului, creștinii pot afirma, prin cântarea „Am văzut Lumina cea adevărată...”, faptul că acum sunt plini de Duhul Sfânt, asemeni sfinților apostoli, și-au însușit adevărata credință și se supun întru totul vocii lui Dumnezeu. Sfânta Liturghie reprezintă, într-un sens larg, Paștile săptămânal, în care se face trecerea din moarte la viață și de pe pământ la cer a celor ce participă cu pregătirea necesară și în mod deplin.

Sfânta Liturghie – lucrare mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt spre Împărăția lui Dumnezeu și relevanța misionară a acesteia

Dacă în Liturghia Euharistică, Biserica – trupul lui Hristos se realizează ca taină a Împărăției, Hristos ne unește cu Sine în misiunea, jertfa și învierea Sa. Prin urmare, Taina Euharistiei este și un loc consacrat al lui Hristos, pentru care se pregătesc creștinii pentru lucrarea misionară. Părtășia cu Hristos, Cel răstignit și înviat, înseamnă să fii pătruns de dragostea Lui pentru lume, dragoste jertfelnică, în realizarea scopului divin de mântuire. Astfel, Sfânta Liturghie se încheie cu actul trimiterii „Cu pace să ieșim”, exclamat de preot, iar comunitatea răspunde: „Întru numele Domnului”. Cei care se unesc cu Hristos, în Euharistie, intră cu El în comuniunea de viață duhovnicească. Sunt trimiși în lume, așa cum Hristos i-a trimis pe apostolii Săi, ca să-I fie mărturisitori, nu pentru a rămâne în lume, ci pentru a aduce în Biserică lumea. Prin comuniunea cu Iisus Hristos, în Liturghie, prin cuvinte, rugăciune și apoi prin împărtășirea cu Sfintele Taine, creștinii devin martori ai Mântuitorului, nu ai istoriei Sale. De aceea se cântă: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc”, iar Sfântul Apostol Ioan afirmă: „vă vestim viața

⁵⁰ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. III*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 114.

⁵¹ „Dă lor să-Ți slujească totdeauna cu frică și cu dragoste și întru nevinovăție și fără de osândă să se împărtășească cu Sfintele Tale Taine și să se învrednicească de cereasca Ta împărăție” *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 169.

de veci care la Tatăl era și care nouă ni s-a arătat (...) ca și voi să aveți părtașie cu noi, iar părtașia noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său Iisus Hristos” (I Ioan 1, 2-3). Cartea Faptele Apostolilor menționează de mai multe ori faptul că obștea primilor creștini sporea continuu (Faptele Apostolilor 2, 47), numărul ucenicilor se înmulțea (Faptele Apostolilor 6, 7) și că în fiecare zi se adăuga mulțime de bărbați și femei (Faptele Apostolilor 5, 14; 2, 41). „Și mâna Domnului era cu ei și mare era numărul celor ce au crezut și s-au întors la Domnul” (Faptele Apostolilor 11, 21,24).

Biserica este, într-adevăr, o comunitate care se dezvoltă numeric: „cei ce i-au primit cuvântul s-au botezat; și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete” (Faptele Apostolilor 2, 41). „Iar Domnul îi adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau” (Faptele Apostolilor, 2, 47). A adăuga nu înseamnă a face prozelitism individual sau a organiza campanii misionare, cum observăm în lumea neoprotestantă⁵². Propovăduirea Evangheliei construiește din punct de vedere liturgic și sacramental Trupul eclesial al lui Hristos. Prin urmare, mobilitatea misionară a Bisericii ține de dinamica ritmului liturgic. Această dinamică reprezintă rezultatul harului primit prin Sfintele Taine de întreaga comunitate liturgică. Preotul și credincioșii trebuie să transmită Adevărul, prin cuvântul și fapta lor, cu un ecou, pentru ca cei din afară să-L recepteze, asemeni celor care au ascultat predica sfinților apostoli în ziua Pogorârii Duhului Sfânt:

„Iar, ei auzind acestea, au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți Apostoli; Bărbați frați ce să facem? Iar Petru le-a zis: Pocățiți-vă, și fiecare din voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre și veți primi darul Sfântului Duh” (Faptele Apostolilor 2, 37-38).

În acest context, pilda talanților are o semnificație misionară esențială. Primirea credinței și a harului divin sunt mijlocitoare în ascensiunea spirituală a omului, prin lauda și mulțumirea aduse lui Dumnezeu:

„Că tot celui ce are i se va da și-i va prisosi, iar de la cel ce nu are se va lua și ceea ce i se pare că are” (Matei 25, 29).

În mediul teologic, Pilda Fiului Risipitor este văzută ca normativă pentru Biserică și întreaga lume. Asemeni tatălui ce avea doi fii (Luca 15, 11),

⁵² Ion BRIA, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Editura WCC Publications, Geneva, 1982, p. 43.

putem considera că și Biserica are doi fii, pe cel credincios și pe cel chemat. În conformitate cu decizia luată de tatăl, din Pilda Fiului Risipitor, și Biserica trebuie să cumpănească înțelept fiecare decizie, cu privire la credincioșii păstoriți, fără a abandona pe cineva⁵³.

Sfânta Liturghie este, astfel, jertfa de mulțumire oferită de Biserică lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos. Sfânta Liturghie are și o importanță misionară importantă. Într-un fel, misiunea aparține ritmului liturgic al Bisericii. Misiunea este în esență un act de mărturie (I Ioan 1, 1-5), care presupune o viață de comuniune cu Dumnezeu. Nu poți fi un martor adevărat la ceva ce nu ai trăit și experimentat. Acum, comuniunea cu Dumnezeu se realizează în cea mai înaltă manieră în Sfânta Liturghie, care este o arvună a Împărăției Cerurilor.

Liturghia ne arată că închinarea la Dumnezeu „în duh și adevăr” (Ioan, 4, 24) este nedespărțită de memorie, adică de memoria publică a întregii istorii a mântuirii, cea veche și cea nouă. Prin închinare, în general, prin citirea Bibliei, prin imnurile dogmatice, mesajul creștin pătrunde în ritmul vieții de zi cu zi a credinciosului. Cu atât mai mult, prin Sfânta Liturghie, căci în ea sunt trăite și împrăștiate, în mintea și sufletul creștinilor, principalele momente ale istoriei mântuirii. Cântarea liturgică rămâne, așadar, cea mai vie și adevărată expresie a tradiției apostolice și patristice. În cult și în biserici, istoria mântuirii este reprezentată de icoane și simboluri, iar iconografia este cea mai directă și definitivă metodă de ilustrare și explicare a evenimentelor din istoria mântuirii.

Din aceste motive, toate slujbele bisericești, în general, și în special Sfânta Liturghie, constituie pregătirea creștinilor pentru misiune, pentru a fi martori, adică vestitori, trăitori și împlinitori ai Evangheliei lui Iisus Hristos. Sfânta Liturghie reprezintă, de aceea, punctul de plecare și de sosire al misiunii creștine prin excelență.

Părintele Ioan Bria analizează dinamica misionară a slujbei Sfintei Liturghii, evidențiind continuitatea lucrării acesteia, caracter misionar primit de la Duhul Sfânt, Cel ce rămâne ocrotitor și mijlocitor pentru oameni până la Parusie. Liturghia nu este un mijloc de evadare din viață, ci mai degrabă un mod, înlesnit prin puterea Duhului Sfânt, de a transforma viața în modelul care este Iisus Hristos. Sfânta Liturghie trebuie prelungită în viața de zi cu zi. Fiecare credincios are sarcina de a menține credința pe altarul inimii sale, pentru a transforma propovăduirea Evan-

⁵³ Ion BRIA, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, p. 24.

gheliei în realitate pentru întreaga lume. Fără această slujire continuă, prin modul de viață al creștinului, Liturghia este considerată pe jumătate completă. Pentru că momentul euharistic ne unește cu Hristos, chemându-ne să slujim lumea și să ne jertfim pentru ea, este nevoie să ne exprimăm credința în moduri practice, în comunitate. Slujirea Euharistică trebuie extinsă în jertfa individuală pentru cei aflați în nevoie, deoarece Sfânta Liturghie face parte din lucrarea mântuirii, iar continuarea acestei slujbe în viața de zi cu zi reprezintă o constantă reînnoire a omului⁵⁴.

Concluzii

Cultul creștin, rod al poruncii Mântuitorului (Luca 22, 19), reprezintă și un mod de consolidare și transmitere a credinței printre oameni. Slujbele bisericești dezvoltă misiunea în interiorul Bisericii, întărind credința creștinilor și legătura lor cu Dumnezeu. Sfânta Liturghie, cea mai importantă slujbă a cultului creștin, desfășoară o misiune complexă, ea fiind compusă din două părți. Partea sa didactică, reprezentată prin lecturarea psalmilor și a textelor din Noul Testament, inclusiv predica, este în special pentru persoanele necreștine sau care urmează a fi botezate. Cea de-a doua parte, cea sfințitoare, unde creștinii se împărtășesc cu Hristos, are un caracter exclusiv, fiind doar pentru cei botezați. Prin Taina Sfintei Euharistii, omul, renăscut în Hristos și întărit prin Duhul Sfânt, își încununează activitatea misionară prin Jertfă, înviere și înălțare. Euharistia ne împuternicește creștinii pentru a dăruia în totalitate propria lui Dumnezeu. Omul devine sfințit și parte componentă a lucrării lui Dumnezeu în lume. Misiunea creștinului are la bază și sfințenia, prin Sfintele Taine, care îi sporește aportul, conștient și deliberat, în lucrarea de mântuire a lumii.

Liturghia Euharistică este taină a Împărăției Cerurilor și se realizează doar în Biserică. Iisus Hristos ne unește cu Sine în misiunea, jertfa și învierea Sa. Prin urmare, Taina Euharistiei este și un loc pentru care se pregătesc creștinii pentru lucrarea misionară. Părtașia cu Mântuitorul Hristos, Cel răstignit și înviat, înseamnă să fii pătruns de dragostea Lui pentru lume, dragoste jertfelnică, în realizarea scopului divin de mântuire. Sfânta Liturghie se încheie cu actul trimeritiei, exclamat de preot, iar comunitatea răspunde afirmativ. Cei care se unesc cu Hristos, în Eu-

⁵⁴ Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 375. apud: Ion BRIA, „The Liturgy after the Liturgy”, în *International Review of Mission*, LXVII, nr. 265, 1978, p. 86.

haristie, intră cu El în comuniunea de viață duhovnicească și sunt trimiși în lume, așa cum Hristos i-a trimis pe apostolii Săi, pentru a-I fi mărturisitori. Aceasta cu scopul de a aduce întreaga lume în Biserică. Prin comuniunea cu Iisus Hristos, în Liturghie, prin cuvinte, rugăciune și apoi prin împărtășirea cu Sfintele Taine, creștinii devin martori ai Mântuitorului și nu ai istoriei Sale.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan

IMPLICAȚII MISIONAR-CULTURALE ALE ÎNVĂȚĂMÂNTULUI TEOLOGIC DIN ARAD ÎN VIAȚA BISERICESCĂ A PROTOPOPIATULUI CHIȘINEU-CRIȘ

Drd. Alin-Florin CIOTEA

alinciotea@yahoo.com

Abstract

The beginning of the 19th century represented a very important phase of the history of education in Arad. After the establishment of the pedagogical institute in the year 1812, in 1822 there was founded the theological institute. In its 2 centuries of existence, the theological education was in bound with church life and all the priests and faithful people necessities, especially the Deanery of Chisineu-Cris. Three teachers from the theological institute and the academy of theology stood out, even though there were around 70 teachers. They were the at the top for many years. The most representative was Ioan Trăilescu, a teacher and the first doctor of theology in the bishopric of Arad. Alongside the other teachers, they initiated and kept a strong relationship with the deanery of Chișineu-Criș, participating at sanctifications of churches and to different religious missions, as well as organizing concerts with religious and patriotic character. The two institutes supported each other from the beginning, but this supportive relationship found its end when the theological education was removed from Arad County. Therefore, implications were coming from both ways, however, because of the mission undertaken by the Institute and the Theological Academy of Arad, through their teachers and students, the level of church life from deanery has increased considerably.

Keywords:

Education, deanery, priest, mission, theology, parish, teacher, implication.

1. Preliminarii. Învățământul teologic arădean și Protopopiatul Ortodox Chișineu-Criș, două instituții bicentenare.

Anul 2022 a fost unul reprezentativ pentru viața bisericească din Eparhia Aradului deoarece s-au împlinit 200 de ani de când Teologia și cetatea Aradului se întrepătrund în cel mai frumos, armonios și sublim mod posibil. Bicentenarul învățământului teologic arădean a însemnat un moment de reflecție și de aducere-aminte cu recunoștință de ctitorii, dascălii și absolvenții acestuia, care în decursul celor două secole au avut o contribuție deosebită nu doar în viața bisericească, ci și în cea culturală sau națională a poporului român. În cele ce urmează vom aminti punctual câteva date din trecutul Institutului Teologic și Academiei Teologice arădene.

Printr-un decret imperial emis la 30 ianuarie 1822 se dispunea deschiderea la Arad și în alte două orașe (Timișoara și Vârșeț) a unei școli clericale, cu data de 1 noiembrie 1822. Episcopul Iosif Putnic, administratorul eparhiei vacante a Aradului, comunica clerului imposibilitatea deschiderii cursurilor în luna noiembrie, din motive financiare. În acest context, școala și-a deschis porțile abia în luna februarie 1823. În timpul episcopului Ioan Mețianu al Aradului are loc unificarea Preparandiei cu Institutul Teologic. Astfel, începând cu anul 1876 cele două instituții de învățământ devin una sub denumirea de Institutul Pedagogic-Teologic. În această formă vor funcționa până în anul 1927, când Institutul Teologic este ridicat la rangul de Academie Teologică, cu patru ani de studii, urmând să fie admiși doar absolvenții de liceu care au promovat examenul de bacalaureat. Odată cu instaurarea regimului comunist în România au loc schimbări majore în viața Bisericii Ortodoxe Române, precum și în cea a învățământului teologic. Potrivit noului *Regulament de organizare și funcționare a Institutelor Teologice din Patriarhia Română* elaborat în octombrie 1948, doar Institutele Teologice de la București, Cluj și Sibiu își păstrau existența, celelalte fiind desființate. În acest context Academia Teologică din Arad este desființată, iar studenții puteau fi primiți la unul din cele trei Institute Teologice de Grad Universitar rămase¹.

¹ Pavel VESA, *Învățământul teologic de la Arad (1822-1948)*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2013, pp. 47-171; Silviu Ionel FERCIUG, *Biserica Ortodoxă și socie-*

De la înființare și până în anul 1948, atât Institutul cât și Academia Teologică au fost onorate să aibă în funtea lor dascăli de excepție care au scris istorie nu numai în învățământul teologic arădean, ci în întregul învățământ teologic românesc. Amintim câțiva dintre aceștia: Gavril Giulani și Gavril (Gherasim) Raț, primii profesori; Patrachie Popescu; Ghenadie Popescu; Constantin Gurban; Iosif Ierotei Beleș; Augustin Hamsea; Roman Ciorogariu, Iosif Goldiș; Vasile Mangra; Teodor Botiș; Gheorghe Ciuhandu, Lazăr Iacob; Nicolae Popovici; Ilarion Felea; Petru Deheleanu și alții. Un detaliu important legat de șirul de profesori este că majoritatea dintre ei au fost absolvenți ai Institutului și Academiei Teologice arădene, acest lucru arătând calitatea învățământului teologic din aceste părți.

În cele două secole de existență, învățământul teologic arădean a păstrat și suținut o vie și importantă relație cu protopopiatele și parohiile celor două consistorii eparhiale de la Arad și Oradea. Un exemplu în acest sens este implicația în viața bisericească a Protopopiatului Ortodox Chișineu-Criș, tract istoric care a ajuns la bicentener, dar care tot atunci a fost și desființat. Prima mențiune documentară despre Protopopiatul Chișineu-Criș o avem din anul 1765. Deși, la începuturile existenței sale a pornit cu un număr destul de mic de parohii, în decursul istoriei și în mod deosebit în prima jumătate a secolului al XIX-lea a avut o evoluție formidabilă, reușind să se impună în fața altor protopopiate mult mai vechi decât cel de la Chișineu-Criș. Sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea a însemnat un regres pentru acest protopopiat, din perspectiva structurii sale. Deși în această perioadă a cunoscut o scădere a cantității, tot acum a reușit să se afirme prin calitate, atât prin conducătorii săi, cât și prin metodele și mijloacele folosite în ridicarea nivelului vieții bisericești a credincioșilor din acest protopopiat. Supraviețuiește momentului 1948, iar după două decenii, în 1968, Protopopiatul Chișineu-Criș este desființat.

Prin conducătorii lor, cele două instituții, Protopopiatul Chișineu-Criș și Institutul Teologic din Arad, într-o strânsă colaborare au reușit să se susțină reciproc. Protopopiatul a trimis învățăcei, iar Institutul și Academia Teologică i-a redat dascăli, protopopi, preoți și mai mult decât atât oameni ai credinței, conștiințe, oameni cu suflet și oameni ai neamului românesc.

2. Implicații misionar-culturale ale învățământului teologic din Arad în viața bisericească a Protopopiatului Chișineu-Criș.

Între Protopopiatul Ortodox Chișineu-Criș și învățământul teologic arădean s-a creat o relație strânsă încă dintru începuturi. Un exemplu care vine să întărească afirmația de mai sus îl constituie Gavriil Giulani, primul dascăl al Institutului Teologic din Arad, care ulterior ajunge, chiar dacă pentru o scurtă perioadă, protopop al Chișineului-Criș. În decursul anilor o seamă de profesori de la Institut însoțiți de tineri teologi participă la sfințiri de biserici și la diferite misiuni religioase în cuprinsul tractului de la Chișineu-Criș.

2.1. Dascăli de teologie ajunși protopopi ai Chișineului-Criș

O bună parte dintre profesorii Institutului Teologic și Academiei Teologice arădene au ocupat și diferite funcții administrativ-bisericești precum: vicari, consilieri sau protopopi. Din șirul de profesori care au ocupat și funcția de protopop, trei s-au aflat în fruntea Protopopiatului Ortodox Chișineu-Criș. Vom reda în cele ce urmează medaliaonele celor trei dascăli de teologie care au fost numiți în demnitatea de protopopi ai Chișineului-Criș.

2.1.1. Gavriil Giulani (1790-1852)

Gavriil Giulani s-a născut în jurul anului 1790. Ajunge capelan la Curtici, pe lângă socrul său Gheorghe Popovici-Dan. După moartea parohului din Curtici Ilie Ispravnic este numit administrator, iar mai pe urmă paroh. În 1829, deși doar pentru câteva luni, îl găsim în fruntea Protopopiatului Chișineu-Criș. În decursul aceluiași an candidează pentru funcția de protopop al Ienopolei, dar din cauza ierarhiei sârbești, nu reușește. În 1835 ajungând bunul său prieten și coleg Gherasim Raț episcop al Aradului, îl hirotesește protopop al Beliului, funcție pe care nu o preia, deoarece în curând se eliberează tractul Șiriei, unde urmează să fie numit. Cu învoirea mitropolitului, schimbă tractul Șiriei cu cel al Butenilor. Astfel, de la 1 noiembrie 1835 ocupă scaunul protopopesc al Butenilor și devine parohul din Buteni. Alături de activitatea preoțească, se remarcă și prin activitatea didactică, fiind unul dintre cei mai învățați și distinși

membri ai clerului român de pe acelea vremuri”². Îndată după înființarea Institutului Teologic din Arad (1822), Gavriil Giulani alături de Gavriil Raț, viitorul episcop Gherasim al Aradului, devin primii dascăli ai acestei școli. La stăruințele lor, în 1825 s-a hotărât ridicarea studiilor teologice de la doi ani la trei ani. Preotul profesor Gavriil Giulani preda Istoria Vechiului și Noului Testament, Istoria bisericească, Geografia, Teologia Pastorală, Gramatica și Epistolografia³. Funcționează în învățământ până la finalul anului 1835, când este numit protopop la Buteni. Trece la cele veșnice în anul 1852.

2.1.2. Dr. Ioan Trăilescu (1862-1909)

Protopopul Ioan Trăilescu s-a născut în anul 1862 în Toracul Mic, în casa învățătorului Lazăr Trăilescu. În satul natal a urmat școala primară, continuând apoi studiile secundare la Timișoara, Becicherec și Seghedin. În tot acest timp a manifestat pe lângă talent și o râvnă deosebită, lucru dovedit de poziționarea pe primul loc la terminarea acestor studii. Timp de trei ani a fost student al Institutului Teologic din Arad, timp în care cu fineța sa, minte ageră și voință de fier, a făcut recordul, pe care altul nu-l ajunsese încă în dieceza noastră și adică, să primească un stipendiu pentru a-și urma studiile la facultatea teologică din Cernăuț⁴. Ca bursier al episcopului Ioan Meșianu al Aradului își completează studiile la Facultatea de Teologie din Cernăuți, unde obține titlul de doctor. Ioan Trăilescu devenea astfel primul doctor în teologie din eparhia Aradului.

Reîntors de la studii, în anul 1885 este numit profesor al Institutului Teologic-Pedagogic din Arad, la catedra Teologie Sistematică, funcție pe care o va onora până în iulie 1894. De asemenea, a funcționat ca profesor de religie la Gimnaziul regesc, la Școala reală de stat și la Preparandie, bibliotecar la Asociația națională pentru cultura și conservarea poporului

² Teodor BOTIȘ, *Istoria Școalei Normale (Preparandiei) și a Institutului Teologic Ortodox-Român din Arad*, Editura Consistorului, Arad, 1922, p. 652.

³ Mircea PĂCURARIU, „Învățământul teologic la Arad”, în Mircea PĂCURARIU (coord.), *Episcopia Aradului. Istorie. Viață culturală. Monumente de artă*, coord. Mircea PĂCURARIU, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Aradului, Arad, 1989, p. 154.

⁴ C. LAZĂR, „† Dr. Ioan Trăilescu”, în *Biserica și Școala*, an XXXIII (1909), nr. 30 din 26 iulie / 8 august, p. 2.

român, deputat sinodal, membru în comisia examinatoare a candidaților la preoție și membru fondator al reuniunii învățătorilor din Arad⁵.

În 3 noiembrie 1891 se căsătorește cu Emilia Popescu, fiica notarului Ioan Popescu din Nădab⁶, iar în anul 1892, la sărbătoarea Botezului Domnului, episcopul Ioan Mețianu îl hirotonește diacon, urmând a fi hirotonit apoi preot. Dată fiind vacantarea tractului de la Chișineu-Criș, Ioan Trăilescu va candida, alături de preoții Ioan Iosif Ardelean din Chitighaz și Petru Bibera din Giula Germană, pentru funcția de protopop. Cu o majoritate covârșitoare de 47 de voturi, în iulie 1894, este ales protopop al Chișineului-Criș în fruntea căruia rămâne până la finalul lunii iulie 1909, când după 15 ani de pastorație devotată în ogorul bisericii și a neamului, la doar 47 de ani, trece la cele veșnice, fiind înmormântat în 2 august 1909 la Chișineu-Criș. A fost un profesor de vocație, preot devotat, bărbat luminat, iubit de credincioși, de preoți și de conducerea bisericească de atunci, dovedă prezența la înmormântare a protosinghelului Roman Ciorogariu, a vicarului eparhial de la Oradea, Vasile Mangra, a peste 36 de preoți, a directorului școlar din Arad, Iosif Moldovan, și a sute de credincioși.

2.1.3. Dr. Gheorghe Ciuhandu (1875-1947)

Gheorghe Ciuhandu s-a născut la 23 aprilie 1875 în familia preotului Petru Ciuhandu din Roșia – Bihor, fiind primul dintre cei nouă frați. După absolvirea școlii primare din satul natal, se înscrie la Gimnaziul greco-catolic din Beiuș. La 3 septembrie 1893 este admis la Institutul Teologic din Arad, iar în toamna anului 1900 pleacă la Facultatea de Teologie din Cernăuți pentru a-și desăvârși studiile. În anii 1902-1903 este numit profesor la catedra de Istorie bisericească de la Institutul Pedagogic-Teologic din Arad. La 23 aprilie 1905 își susține teza de doctorat cu titlul „Ritul răsăritean pe teritoriul ungar”, iar în același an este numit referent școlar, funcție îndeplinită până în anul 1921. În anul 1907 se căsătorește cu Octavia, fiica avocatului Ioan Popovici-Deseanu. La 20 aprilie 1908 este hirotonit diacon, iar la 20 martie 1910 preot. În perioada 1921–1939 ocupă postul de consilier cultural, interval în care desfășoară o bo-

⁵ Pavel VESA, *Clerici cărturari arădeni de altădată*, Editura Gutenberg Univers, Arad, 2008, p. 227.

⁶ [REDAȚIA], „Himenu”, în *Biserica și Școala*, an XV (1891), nr. 44 din 3/15 noiembrie, p. 353.

gată activitate cultural-științifică, axându-se în mod deosebit pe istoriografie. A scris numeroase studii privitoare la istoria Episcopiei Aradului, la raporturile dintre Ortodoxia românească și Catholicism, la manuscrise și cărți vechi de cult, precum și scrieri cu tematică teologică. A fost apreciat de cele mai înalte foruri, între care și Academia Română, care la 30 mai 1946 îl alege membru de onoare al acesteia. Trece la cele veșnice în ziua de 29 aprilie 1947 la Vața de Jos⁷.

Referitor la a relația sa cu Protopopiatul Chișineu-Criș, după trecerea la cele veșnice a protopopului Ioan Trăilescu de la finalul lunii iulie 1909, la îndemnul preotului Gheorghe Turicu din Otlaca (Grăniceri), Gheorghe Ciuhandu și-a exprimat intenția de a candida pentru scaunul de protopop al Chișineului, rămas vacant. După depunerea dosarului, a vizitat aproape toate parohiile din protopopiat. Gestul de a candida nu a plăcut episcopului Ioan I. Papp, pentru că nu l-ar fi anunțat în prealabil. Contracandidații îi avea pe preoții Vicențiu Pantoș din Vârșand și Alexie Popovici din Bichiș (Ungaria). Astfel, la 17 iulie 1910, în cadrul sinodului protopopesesc întrunit sub președinția administratorului protopopesesc de la Chișineu, Dimitrie Muscan, au loc alegerile în urma cărora preotul Vicențiu Pantoș este ales protopop. La 26 iulie 1910 au loc alte alegeri, de data aceasta sub președinția protosinghelului Roman Ciorogariu, rezultatul fiind următorul: Vicențiu Pantoș 35 de voturi, Gheorghe Ciuhandu 23 de voturi, iar Alexie Popovici 7 voturi⁸. Deși părea o cauză pierdută pentru Gheorghe Ciuhandu, situația se va schimba în favoarea sa odată cu ședința consistorială din 20 septembrie 1910, când episcopul Ioan I. Papp, neputând fi bucuros de eventuala numire a preotului Vicențiu Pantoș la Chișineu-Criș, care era un apropiat al protosinghelului Roman Ciorogariu de la Oradea, trece de partea lui Gheorghe Ciuhandu și îl numește în fruntea Protopopiatului Chișineu-Criș⁹. Cu prilejul sfințirii bisericii din Cenadul Unguresc, la 10/23 octombrie 1910, episcopul Ioan I. Papp îl hirotesește pe Gheorghe Ciuhandu întru protopop al Chișineu-

⁷ Pentru detalii, a se vedea: Pavel VESA, *Protopop dr. Gheorghe Ciuhandu (1875-1947) (după documente, manuscrise, corespondență)*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2011, pp. 13-134.

⁸ [REDAȚIA], „Alegere de protopop la Chișineu”, în *Tribuna Poporului*, an XIV (1910), nr. 146 din 13/26 iulie, p. 7.

⁹ [REDAȚIA], „Noii protopopi ai diecezei Aradului”, în *Tribuna Poporului*, an XIV (1910), nr. 191 din 7/20 septembrie, p. 7.

lui¹⁰. Nu după multă vreme, Gheorghe Ciuhandu va refuza scaunul protopopesc de la Chișineu, rămânând în continuare în serviciul Consistoriului eparhial.

2.2. Participări ale profesorilor de la Institutul și Academia Teologică din Arad la sfințiri de biserici și misiuni religioase în Protopopiatul Chișineu-Criș

2.2.1. Sfințiri de biserici

Prima mențiune cunoscută despre participarea unui dascăl de teologie arădean la târnosirea unei biserici din cuprinsul tractului Chișineu-Criș datează din anul 1884. În acel an, la 23 decembrie, biserica din localitatea Șiclău a fost sfințită de către protopopul tractual Petru Chirilescu și de către profesorul de istorie bisericească Augustin Hamsea de la Institutul Teologic din Arad. Cu acest prilej a ținut și o cuvântare despre însemnătatea cultului extern¹¹.

În ziua de 8 noiembrie 1904 are loc sfințirea cu mare fast a bisericii din Șimand de către episcopul Ioan Ignatie Papp, asistat de directorul Institutului Teologic din Arad, Roman Ciorogariu. În seara zilei de 7 noiembrie profesorul Roman Ciorogariu a săvârșit slujba Vecerniei, iar a doua zi a fost hirotosit protosinghel de către episcopul Ioan Ignatie Papp¹².

La Praznicul Nașterii Domnului din anul 1905 a fost sfințită biserica nou zidită a parohiei Comlăuș. Actul sfințirii a fost săvârșit de către episcopul Ioan Ignatie Papp asistat de un ales sobor de preoți în fruntea cărora s-a aflat profesorul Roman Ciorogariu¹³. Spre sfârșitul anului 1906, în luna noiembrie a avut loc și resfințirea bisericii din Șiclău. Alături de episcopul Ioan Ignatie Papp al Aradului s-a aflat și protosinghelul Roman Ciorogariu de la Institutul Teologic din Arad¹⁴.

¹⁰ [REDAȚIA], „Sfințirea bisericii din Cenadul unguresc”, în *Biserica și Școala*, an XXXIV (1910), nr. 42 din 17/30 octombrie, p. 2.

¹¹ [REDAȚIA], „Sanțirea bisericeii din comuna Siclau”, în *Biserica și Școala*, an VIII (1884), nr. 53 din 30 decembrie 1884 / 11 ianuarie 1885, p. 429.

¹² [REDAȚIA], „Adevărata misiune”, în *Biserica și Școala*, an XXVIII (1904), nr. 46 din 14/27 noiembrie, pp. 356-357.

¹³ [REDAȚIA], „Sfințirea bisericeii din Comlăuș”, în *Biserica și Școala*, an XXX (1906), nr. 1 din 1/14 ianuarie, pp. 2-3.

¹⁴ [REDAȚIA], „Sfințirea bisericeii din Șiclău”, în *Biserica și Școala*, an XXX (1906), nr. 45

În ziua de 8 noiembrie 1910 episcopul Ioan Ignatie Papp sfințește biserica din Fazekăș Vărșand (Olari). Alături de soborul frumos de preoți s-au aflat Roman Ciorogariu, directorul Institutului Teologic din Arad și profesorul Lazăr Iacob de la catedra de Drept bisericesc¹⁵. Un an mai târziu, tot în luna noiembrie, în aceeași formulă a avut loc târnosirea bisericii parohiei Otlaca (Grăniceri), în seara dinaintea sfințirii, protosinghelul Roman Ciorogariu săvârșind slujba privegherii¹⁶.

La 20 octombrie 1929 a fost sfințită biserica parohiei Cherechiu (Caporal Alexa). Slujba de sfințire a fost săvârșită de episcopul Grigorie Comșa al Aradului, care a fost însoțit de profesorul catedrei de Teologie practică, Simion Șiclovan¹⁷. În aceeași zi, la doar câțiva kilometri distanță, profesorul de Noul Testament de la Academia Teologică din Arad, arhimandritul Iustin Suciu, sfințește biserica din Olari. În cadrul slujbei, părintele profesor a rostit o cuvântare legată de urâtenia sufletească și sfințirea omului, îndemnând totodată oamenii la jertfă pentru biserică. Un martor ocular al evenimentului menționa

„mișcați de frumoasele cuvinte ale I. P. C. Sale cu toții într-un glas preamărind pe Dumnezeu și pe cel ce a rostit cuvântul Lui, am simțit sfințenia ce noi o datorăm casei Domnului înțelegând astfel tainicele cuvinte ale Psalmistului care zice: «Casei Tale se cuvine sfințenie Doamne într-o lungime de zile»”¹⁸.

După ample lucrări de renovare și restaurare, cărora s-a adăugat donarea unui iconostas nou de către dr. Cornel Iancu, avocat în Arad, la 14 iunie 1936 a fost binecuvântată biserica din Cinteii. Slujba de sfințire a fost prezidată de preotul profesor Nicolae Popovici titularul catedrei de Istorie bisericească și Drept bisericesc de la Academia Teologică din Arad. În aceeași zi, după slujba Vecerniei, profesorul Nicolae Popovici a

din 5/18 noiembrie, pp. 2-3.

¹⁵ [REDAȚIA], „Sfințirea bisericii din F. Vărșand”, în *Biserica și Școala*, an XXXIV (1910), nr. 46 din 14/27 noiembrie, p. 3.

¹⁶ [REDAȚIA], „Sfințirea bisericii din Otlaca”, în *Biserica și Școala*, an XXXV (1911), nr. 47 din 20 noiembrie / 3 decembrie, p. 2.

¹⁷ [REDAȚIA], „Sfințirea bisericii din comuna Cherechiu”, în *Biserica și Școala*, an LIII (1929), nr. 46 din 10 noiembrie, pp. 4-5.

¹⁸ [REDAȚIA], „Sfințirea bis. Ort. Rom. din comuna Olari (Vărșandul Vechi)”, în *Biserica și Școala*, an LIII (1929), nr. 46 din 10 noiembrie, p. 5.

ținut o conferință cu titlul „Despre iubirea creștinească și necesitatea ci-titului în satele noastre”¹⁹.

În anul 1951 au fost efectuate lucrări de înfrumusețare la interiorul și exteriorul bisericii protopopești din orașul Chișineu-Criș. La 23 septembrie același an, preotul profesor Ilarion V. Felea, alături de protopopul actual Marin Sfetcu și de alți preoți, binecuvintează aceste lucrări, rostind și un cuvânt de învățătură despre „Biserică și darurile sale”. În aceeași zi a oficiat slujba Vecerniei în biserica parohiei Pădureni, îndemnându-i pe credincioși să iubească biserica și să-i asculte pe slujitorii ei²⁰.

Ultima sfințire de biserică din fostul Protopopiat Chișineu-Criș la care a participat un dascăl de teologie a fost la biserica din localitatea Pilu. Aici, în anul 1970, au fost efectuate importante lucrări de renovare a bisericii parohiale încununată spre sfârșitul anului cu binecuvântarea lor de către preotul Petru Dehelean, fiu al satului și fost profesor de Noul Testament și Sectologie la Academia Teologică din Arad și ulterior la Institutul Teologic de Grad Universitar din Cluj²¹.

2.2.2. Misiuni religioase

În al doilea deceniu din secolul trecut, o mare provocare l-a constituit apariția sectelor. Pe fondul acestui context, episcopul Grigorie Comșa al Aradului instituie încă din toamna anului 1926 așa numitele misiuni pentru popor”, pornind de la gândul că: „grija sufletească de popor trebuie să prevaleze între toate îndeletnicirile noastre”²². Misiunile erau organizate în mod deosebit în jurul celor patru posturi mari de peste an, cu o durată de la una până la trei zile, în funcție de parohii și de necesitățile preoților și credincioșilor. Pentru aceste misiuni religioase s-au instituit patru misionari protopopești pe lângă fiecare protopopiat din eparhie, care se ocupau de organizarea acestora. Referitor la structura acestor misiuni, ele

¹⁹ [REDAȚIA], „Sfințirea bisericii din Cinte”, în *Biserica și Școala*, an LX (1936), nr. 25 din 21 iunie, pp. 3-4.

²⁰ Arhiva Parohiei Ortodoxe Chișineu-Criș, [în continuare APOCC], fond *Protopopiatul Ortodox Român Chișineu-Criș*, dosar 2/1951, f. 138.

²¹ [REDAȚIA], „Binecuvântare de biserici în parohiile Pilu și Blăjeni-Sat”, în *Mitropolia Banatului*, an XX (1970), nr. 10-12, p. 803.

²² APOCC, fond *Protopopiatul Ortodox Român Chișineu-Criș*, dosar 4/1926, f. 33.

erau concentrate asupra actului liturgic din biserică, dar se extindeau și în afara bisericii prin vizitele pastorale întreprinse în parohie.

Pentru o cât mai bună reușită a acestor misiuni au fost mobilizați și profesorii de teologie de la Academia Teologică din Arad. Astfel, la un an de la începerea acestui proiect misionar, în Duminica Sfintei Cruci din Postul Mare este organizată o misiune în parohia Șiclău, unde este invitat profesorul de teologie Iustin Suci. În prezența unui număr impresionant de credincioși, acesta, asistat de protopopul tractual Dimitrie Barbu și preoții locali Nicolae Codrean și Coriolan Monția, săvârșește Sfânta Liturghie și rostește un cuvânt înălțător, plin de învățături morale. După slujbă au fost efectuate vizite pastorale la intelectualii din parohie întărindu-i în credință. În după-masa aceleiași zile, profesorul Iustin Suci a săvârșit slujba Vecerniei în parohia Pădureni²³.

Al doilea dascăl de teologie arădean care ia parte la o misiune religioasă în cuprinsul Protopopiatului Chișineu-Criș este preotul Ilarion V. Felea. Potrivit periodicelor și documentelor de arhivă, părintele profesor Ilarion V. Felea participă la cinci misiuni în parohiile din protopopiat. Prima misiune este cea din 4 aprilie 1943 de la parohia Chișineu-Criș, când alături de un ales sobor de preoți săvârșește Sfânta Liturghie în cadrul căreia a vorbit despre virtutea nădejdi „anghira sufletului, cea tare și nemișcată”. După-amiază, în sala mare a Casinei din Chișineu-Criș a avut loc un program religios-patriotic susținut de corul Lyra din Chișineu-Criș. În cadrul acestui program, preotul profesor Ilarion V. Felea a susținut o conferință cu titlul „Creștinismul și comunismul ateu”²⁴.

A doua misiune care s-a bucurat de prezența preotului profesor Ilarion V. Felea a fost cea din Duminica Floriilor a anului 1947 organizată în parohia Șimand. La această misiune a participat și protopopul Petru Marșieu al Chișineului-Criș. După Sfânta Liturghie s-a făcut o impresionantă procesiune la mormântul celor doi preoți martiri din localitate, Cornel Popescu și Cornel Leucuța, aflat în curtea bisericii. Aici, părintele Felea a vorbit despre „Crezul și calendarul nostru creștin”. Menționăm că la această misiune care s-a întins pe durata a două zile (sâmbăta și du-

²³ [REDAȚIA], „Misiuni religioase”, în *Biserica și Școala*, an LI (1927), nr. 15 din 10 aprilie, p. 9.

²⁴ [REDAȚIA], „La Chișineu-Criș”, în *Biserica și Școala*, an LXVII (1943), nr. 15 din 11 aprilie, p. 119.

minica), s-au împărtășit cu Sfintele Taine peste 500 de credincioși²⁵. O nouă misiune a fost organizată de parohia Șepreuş în prima și a doua zi de Rusalii (1-2 iunie) a anului 1947. În Duminica Rusaliilor a fost săvârșită Sfânta Liturghie, iar cuvântul de învățătură a fost rostit de părintele Felea despre „Sfântul Duh și lucrările lui”. A doua zi a fost din nou săvârșită Sfânta Liturghie în cadrul căreia invitatul a predicat despre „Puterile bisericii”. În după-amiaza zilei a avut loc întrunirea Oastei Domnului din parohie, iar cu acest prilej părintele profesor le-a pus la inimile credincioșilor un cuvânt de învățătură despre Sfânta Treime²⁶. La o săptămână de la această misiune, în 8 iunie, a fost organizată o alta în parohia Șiclău. La priceasnă a predicat părintele Ilarion V. Felea despre „Biserică și dogmele ei”. După slujbă a avut loc întrunirea membrilor Școlii de Duminecă, în cadrul căreia corul bisericesc din localitate a interpretat mai multe cântări, iar la final părintele Ilarion Felea a rostit un bogat cuvânt de învățătură despre „Tradiție, Biblie și Duminecă”²⁷.

Părintele profesor Petru Bancea de la catedra de Cântare și Tipic bisericesc de la Academia Teologică din Arad a organizat în Duminica Ortodoxiei din 5 martie 1944 o frumoasă misiune religioasă în parohia Chișineu-Criș. În cadrul misiunii, a rostit un cuvânt despre „Cultul icoanelor și împărăția lui Dumnezeu”²⁸.

Un alt dascăl de teologie care a avut legături foarte strânse cu Protopopiatul Chișineu-Criș a fost părintele Petru Deheleanu. În 21 martie 1943 a ținut la Chișineu-Criș, în sala cinematografului *Corso*, în prezența a unui numeros public, o conferință cu titlul „Familia creștină”. Prin conținut și cuvinte bine alese și pătrunzătoare a impus ascultătorilor un viu interes și o încordată atenție²⁹. Tot la Chișineu-Criș a fost organizată o misiune religioasă în zilele de 20-21 noiembrie 1948. În ziua de 21 no-

²⁵ [REDAȚIA], „Misiuni religioase la Șimand”, în *Biserica și Școala*, an LXXI (1947), nr. 16-17 din 13 aprilie, p. 124.

²⁶ [REDAȚIA], „Misiuni religioase”, în *Biserica și Școala*, an LXXI (1947), nr. 25 din 15 iunie, p. 187.

²⁷ [REDAȚIA], „Duminică 8 iunie”, în *Biserica și Școala*, an LXXI (1947), nr. 25 din 15 iunie, p. 188.

²⁸ Arhivele Naționale, Direcția Județeană Arad [în continuare: ANDJ], fond *Protopopiatul Ortodox Român Chișineu-Criș*, dosar 45/1944, f. 12.

²⁹ Marin SFETCU, „Conferință”, în *Biserica și Școala*, an LXVII (1943), nr. 13 din 28 martie, p. 103.

iembrie, în cadrul Sfintei Liturghii, părintele Petru Deheleanu a rostit un cuvânt de învățătură bine argumentat, care a stârnit interesul și aprecierea credincioșilor, despre „Facerea lumii și existența lui Dumnezeu”³⁰.

O misiune cu rezultate foarte bune la nivelul eparhiei Aradului a fost organizată de parohia Șimand în zilele de 23-25 aprilie 1948, invitat special fiind preotul profesor Petru Deheleanu de la Academia Teologică din Arad. Pentru a nu știrbi din frumusețea acestei misiuni, vom reda mai jos raportul întocmit cu acest prilej ce relatează în detaliu cele trei zile de bucurie duhovnicească pentru credincioșii din localitate:

„A început Vineri 23 Aprilie a. c. cu Liturghia Înainte Sfințită, la ora 9. După masă la ora 4 s-a făcut Vecernia, iar seara la ora 7 s-a făcut Denie cu predică despre Judecata de apoi, de pr. Ioan Faur (Șimand). Sâmbătă 24 Aprilie, la ora 10 s-a oficiat în sobor Sf. Liturghie în cadrul căreia s-au cuminecat copiii de la Școala Primară în număr de 300 precum și un număr de 50 credincioși. La priceasnă a predicat Pr. Marin Sfetcu adm. ppesc. Despre Sf. Spovedanie. Seara s-a făcut Denie și a predicat Pr. Gh. Păiușan (Șiclău) despre Iad. La ora 9 s-a început serviciul Utreniei împreună cu Sf. Liturghie, oficiată de un sobor de preoți, pontificând Pr. Dr. Petru Deheleanu. La priceasnă a predicat Pr. Marin Sfetcu despre Jertfa Mântuitorului, iar apoi s-au cuminecat peste 100 de credincioși. După terminarea Sf. Liturghii s-a oficiat un parastas în fața mormântului celor doi preoți martiri. A predicat Păr. Dr. Petru Deheleanu despre Jertfa celor doi preoți precum și a altor eroi ai comunei, jertfiți pe altarul Patriei și ai credinței strămoșești, atât în primul cât și în al doilea război mondial. Răspunsurile liturgice la Sf. Liturghie cât și cele funebre la parastas, au fost date frumos de corul mixt țărănesc condus cu deosebită măiestrie de Pr. Ioan Faur. După masă la ora 4 s-a oficiat serviciul Vecerniei la care a predicat temeinic, convingător și pe înțelesul poporului Păr. Dr. Petru Deheleanu despre Învierea trupurilor. Apoi s-a trecut în curtea Bisericii unde s-a desfășurat programul Școlii de Duminecă, executat de elevii școlii primare din Șimandul de

³⁰ APOCC, fond *Protopiatul Ortodox Român Chișineu-Criș*, dosar 4/1948, f. 68.

Jos, de sub conducerea Păr. Teodor Mornăilă. Cuvântul de încheiere a fost ținut de Păr. Ioan Faur³¹.

2.3. Misiuni ale studenților teologi arădeni în parohiile din cuprinsul Protopopiatului Chișineu-Criș

Într-un articol publicat în revista *Biserica și Școala*, părintele Vintilă Popescu de la Academia Teologică din Arad punctează modalitățile prin care dascălii și studenții teologi pot contribui la propaganda misionară din parohiile eparhiei Aradului: „Dacă aruncăm o privire asupra parohiilor de la sate vom vedea că toate ideile rătăcite și imorale își au origina în câte un individ venit din orașe, din clasa, de jos, rea a orașelor. De aceea acțiunea de regenerare morală trebuie să înceapă de la orașe, de la margini spre centru, și în comunele cari deși mai depărtate de orașe, totuși nu se deosebesc întru nimic de spiritul ce domnește în mahalalele decăzute ale orașelor. [...] Un foarte bun mijloc de a crea o atmosferă de religiozitate și pietate este aranjarea de concerte religioase la care să ia parte întreg corpul profesoral și studențimea. În astfel de împrejurări auditorul trăiește cele ce aude și vede. Dacă însă, în loc de a se da întrunirilor coloritul acesta, și se va aduna lumea în vederea unui bufet bine asortat, atunci va fi desigur un bun poftit material, absolut deloc moral. La început va merge greu, însă ideea sănătoasă va încolți și alimentată va crește și da rod bun³². Părintele Vintilă Popescu scrie aceste rânduri în urma circulării episcopului Grigorie Comșa, care dădea startul misiunilor religioase pentru popor. Astfel de manifestări religioase au avut loc în parohiile arădene și înainte de acest moment.

Prima misiune a studenților teologi arădeni în parohiile din cuprinsul Protopopiatului Chișineu-Criș a avut loc în localitatea Otlaca. La cererea preoților din localitate, un grup format din 12 studenți teologi, sub conducerea studentului Alexandru Popovici, au dat răspunsurile liturgice în duminica din 27 mai 1890, în prezența unui număr impresionant de credincioși atât din parohie, cât și din celelalte parohii învecinate. După Sfânta Liturghie, în localul școlii din apropiere s-a improvizat un concert de cântări patriotice. Cei care nu au încăput în incinta școlii stăteau în

³¹ APOCC, fond *Protopopiatul Ortodox Român Chișineu-Criș*, dosar 4/1948, f. 25.

³² Vintilă POPESCU, „Cum pot participa profesorii și studenții Academiei teologice la propaganda misionară?”, în *Biserica și Școala*, an LII (1928), nr. 11-12 din 18 martie, p. 2.

curtea acesteia și la ferestre. Corul studenților teologi arădeni a lăsat o foarte bună impresie tuturor credincioșilor din Otlaca. Scopul acestei misiuni a fost stârnirea interesului tinerilor din localitate de a înființa un cor vocal care să dea răspunsurile la slujbe și să organizeze diferite concerte religioase și naționale³³.

Corul studenților teologi arădeni a participat și la sfințirile de biserici din Protopopiatul Chișineu-Criș. În anul 1904, răspunsurile liturgice la sfințirea bisericii din Șimand au fost date de către corul studenților sub bagheta profesorului Trifon Lugojan. De asemenea, la sfințirea bisericii din Olari din anul 1929 corul teologilor au făcut o impresie foarte bună printre credincioși.

În zilele de 6 și 7 decembrie 1941 corul Școlii de cântăreți bisericești din Arad, dirijat de părintele Ioan Brândaș, a întreprins o misiune religioasă și națională în parohiile Grăniceri și Șimand. Alături de cor au fost delegați să participe preoții: Caius Turicu de la Centrul eparhial, Vintilă Popescu de la Academia Teologică din Arad și Victor Biliboacă, prefect seminarial și dascăl la Școala de cântăreți din Arad. În ziua de Sfântul Nicolae corul a oferit răspunsurile liturgice la Grăniceri, iar a doua zi, duminică, la Șimand. În cursul ambelor zile, corul a organizat șezători cu program compus din cântări bisericești și câte o conferință a părintelui Vintilă Popescu. De asemenea, elevii Școlii de cântăreți au prezentat în fața auditoriului piesele „Pentru Patrie” și „Țiganul notăraș”³⁴.

În 4 aprilie 1943, la invitația preoților din parohia Șiclău, corul studenților conduși de preotul profesor Petru Bancea au întreprins o misiune în localitate. Răspunsurile liturgice au fost date de către studenți, iar predica a rostit-o Eugen Popovici, student în anul IV. La finalul Sfintei Liturghii a fost oficiat un parastas pentru eroii neamului. După-masă a avut loc întrunirea Școlii de Duminecă în cadrul căreia corul studenților teologi a susținut un concert de muzică religioasă și patriotică³⁵.

³³ [REDAȚIA], „O ziua festiva in Otlaca”, în *Biserica și Școala*, an XIV (1890), nr. 22 din 1/15 iunie, pp. 174-175.

³⁴ [REDAȚIA], „Școala de cântăreți”, în *Biserica și Școala*, an LXV (1941), nr. 50 din 14 decembrie, p.412; [REDAȚIA], „Școala de cântăreți din Arad în turneu de propagandă” în *Universul*, an LVIII (1941), nr. 340 din 14 decembrie, p. 4.

³⁵ [REDAȚIA], „Studentii teologi din Arad la Șiclău”, în *Biserica și Școala*, an LXVII (1943), nr. 15 din 11 aprilie, pp. 119-120.

3. Implicații ale Protopopiatului Chișineu-Criș în organizarea și activitatea Institutului și Academiei Teologice din Arad.

3.1. Fii ai tractului Chișineu-Criș ajunși dascăli de teologie.

În decursul celor două secole de existență, Institutul Teologic, iar mai apoi Academia Teologică din Arad a dat Bisericii și societății mii de absolvenți care ulterior au ajuns mitropoliți, episcopi, vicari, consilieri, protopopi, preoți, monahi, academicieni, oameni de cultură, buni creștini și buni români. Aceștia proveneau din parohiile care intrau în jurisdicția Episcopiei Aradului. Potrivit listelor cu absolvenții învățământului teologic arădean, 228 dintre aceștia proveneau din localitățile aparținătoare Protopopiatului Chișineu-Criș, după cum urmează: Institutul Teologic – 120 absolvenți; Institutul Pedagogic-Teologic – 78 absolvenți; Academia Teologică – 30 absolvenți. De asemenea, majoritatea dascălilor de la Institut erau foști absolvenți ai acestuia. Între cei peste 70 de profesori care s-au aflat la catedra teologică arădeană în cei 200 de ani, cinci dintre ei sunt fii Protopopiatului Chișineu-Criș. În cele ce urmează vom reda sub forma unor medalioane viața și activitatea didactică a celor cinci dascăli.

3.1.1. Petru Varga (1810-1858)

Preotul profesor Petru Varga s-a născut în anul 1810 în comuna Zărand din județul Arad, într-o familie de plugari. După absolvirea cursurilor primare din localitatea natală, urmează cursurile gimnaziale, după care studiază filosofia la școala din Mezberény (Ungaria). În anul 1829 se înscrie la Institutul Teologic din Arad, iar în 1834 este hirotonit diacon și apoi preot, de către episcopul Maxim Manuilovici al Timișoarei, pe seama parohiei Nădlac. În anul 1835 preotul Petru Varga este chemat profesor la Institutul Teologic din Arad de către noul episcop al eparhiei arădene, Gherasim Raț. Noul profesor va împărți catedra cu Grigorie Chirilovici, numit în funcția de director, îngrijindu-se de predarea următoarelor materii: *Teologie Dogmatică*, *Tâlcuirea Sfintei Scripturi*, *Istorie bisericească* și *Omiletică*. După plecarea lui Grigorie Chirilovici ca egumen al mănăstirii Hodoș-Bodrog în anul 1838, Petru Varga va prelua conducerea Institutului, fiind confirmat de episcopul Gherasim Raț ca director al școlii, funcție în care va rămâne doar un an, până la plecarea sa definitivă de la catedră întâmplată în anul 1839. Tot în această perioadă, între 1837-1839 a funcționat și în calitate de catihet la Gimnaziul și școlile primare din Arad. Revine ca preot paroh la Nădlac, unde va păs-

tori până la trecerea la cele veșnice în anul 1858, în urma unei boli incurabile. Petru Varga a rămas în memoria istorică bisericească arădeană datorită unui valoros manuscris din anul 1854. Manuscrisul intitulat „*Predică generalnică a îngropăciunilor*”, cuprinde 33 de pagini, în folio. Importanța manuscrisului decurge nu atât ca operă realizată în sine, ci prin ideea proiectată a predicii cu conținut dogmatic și moral, autorul fiind împotriva predicilor și iertăciunilor menite să deschidă și mai mult rana sufletească³⁶.

3.1.2. Iosif Ierotei Beleş (1822-1900)

Arhimandritul Iosif Ierotei Beleş s-a născut într-o veche familie preotească originară din Moldova și trecută în Transilvania, care după aposazia lui Atanasie Anghel s-a stabilit în comuna Șimand. După absolvirea școlii primare din localitate, începe cursurile gimnaziale la Arad, apoi la Seghedin și le finalizează la Oradea. Urmează Facultatea de Filosofie a Universității din Budapesta, iar în anul 1844 îl întâlnim între absolvenții Institutului Teologic din Arad. Era un poliglot, vorbea cursiv limbile: română, maghiară, latină și germană. În anul 1844 s-a căsătorit cu Maria Cefan, fiica protopopului Ioan Cefan de la Vărădia, având împreună trei copii: Vasile Beleş (protopop al tractului Radna), Ioan Beleş (notar public în Arad) și Aurel Beleş (inginer al căilor ferate). La 28 iunie 1844 este hirononit preot capelan pe lângă socrul său, iar începând cu anul 1848 instalat ca paroh în Vărădia. Între anii 1856-1861 activează ca dascăl la Institutul Teologic din Arad, iar începând cu anul 1861 este numit protopop al Vărădiei și inspector școlar. În această calitate a fost ales membru în Congresul de la Carloviț și în primul Congres Național al Bisericii Ortodoxe Române. În anul 1860 rămâne văduv, iar nu după multă vreme se călugărește la Mănăstirea Hodoș-Bodrog, primind numele de Ierotei. Sinodul eparhial arădean îl alege în anul 1880 vicar episcopal la Oradea. Această alegere era într-un fel și o recunoaștere a meritelor sale în domeniul bisericesc și național. După o activitate de 12 ani în fruntea Consistoriului bihorean, în 1892 se pensionează și se retrage în liniștea

³⁶ Pavel VESA, *Clerici cărturari arădeni de altădată*, pp. 107-109; Cristinel IOJA, Marcel TANG, *Învățământul teologic ortodox din Arad. Itinerar. Forme. Perspective*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2016, pp. 51-52; Maria Alexandra PANTEA, *Medalioane ale preoților și învățătorilor din Protopopiatul Ortodox Român Arad (1812-1918)*, Editura Eurostampa, Timișoara, 2017, pp. 104-106.

Vărădiei de Mureș. Acolo trece la cele veșnice la 28 iulie/10 august 1900.³⁷.

3.1.3. Iosif Goldiș (1836-1902)

S-a născut la 20 februarie 1836 în localitatea Socodor, în familia lui George și Maria Goldiș. Studiile primare le-a absolvit în satul natal, iar cele gimnaziale la Bichișciaba și Arad. Între anii 1858-1861 frecventează cursurile Institutului Teologic din Arad, desăvârșindu-și studiile la Facultatea de Drept din Debrețin și la Facultatea de Filozofie din Pesta. În anul 1869 este tuns în monahism la Mănăstirea Hodoș-Bodrog, iar îndată după acest moment, între anii 1869-1874 va desfășura o activitate didactică impresionantă la catedra Institutului Teologic din Arad. A fost preocupat de bunul mers al *Societății de lectură a studenților teologi* (1867), de revista *Speranța* și de revista *Lumina*, al cărei redactor a fost între luna mai 1873-martie 1874. În 1874 trece ca profesor de Limba și literatura română la Liceul de stat din Arad. Va reveni ca director al Institutului Teologic în anul 1885, însă doar pentru un an de zile. În anul 1884 este ales deputat în cercul electoral al Iosășelului, iar în 1896, deputat dietal în cercul electoral Ceica. În 1892, episcopul Ioan Mețianu îl numește președinte-vicar al Consistoriului ortodox român din Oradea. După plecarea episcopului Ioan Mețianu în scaunul mitropolitan de la Sibiu, în ziua de 2/14 mai 1899, Iosif Goldiș este ales episcop al Aradului. Este important să amintim că în urma publicării lucrării *Latinitatea limbii române*, în martie 1882 primește titlul de membru corespondent al Academiei Române, la secția istorică. Încă din vara anului 1901, din cauza stării de sănătate, episcopul Iosif Goldiș și-a scris testamentul, lăsându-și întreaga avere (70.000 cor.) în slujba Bisericii și a Școlii. Trece la cele veșnice un an mai târziu la 23 martie/5 aprilie 1902, fiind înmormântat la Mănăstirea Hodoș-Bodrog³⁸.

³⁷ [REDAȚIA], „Archimandritul Iosif Ieroteiu Beleş”, în *Biserica și Școala*, an XXIV (1900), nr. 32 din 6/19 august, pp. 283-284; Pavel VESA, *Clerici cărturari arădeni de altădată*, pp. 133-136; Pavel VESA, *Învățământul Teologic de la Arad (1822-1948)*, pp. 326-327.

³⁸ [REDAȚIA], „†Iosif Goldiș”, în *Biserica și Școala*, an XXVI (1902), nr. 12 din 24 martie/6 aprilie, pp. 97-99; [REDAȚIA], „†Episcopul Iosif Goldiș”, în *Tribuna Poporului*, an VI (1902), nr. 57, p. 1 și nr. 58, pp. 1-2; Eugen ARĂDEANUL, „Contribuții cu privire la activitatea științifico-literară a lui Ioan-Iosif Goldiș, legată de războiul pentru independență

3.1.4. Caius Turicu (1895-1968)

S-a născut la 31 martie 1895 în comuna Târnova din județul Arad, în familia preotului Gheorghe Turicu. Clasele primare le-a absolvit în localitatea Grăniceri, cele secundare în Bichișciaba și Oradea, iar bacalaureatul l-a obținut în Brașov. După absolvirea cursurilor Institutului Teologic din Arad, beneficiind de o bursă a Fundației Emanoil Gojdu, urmează cursurile Facultății de Litere și Filozofie din Budapesta. În anul 1918 este hirotonit preot pe seama parohiei Bichișciaba, iar în 1920 se transferă profesor la Liceul Moise Nicoară, fiind titularul catedrei de Limba și literatura română. Între anii 1923-1926 a predat Literatura română la Institutul Teologic din Arad. În 1925 a fost numit preot în parohia Micalaca Nouă, iar doi ani mai târziu s-a transferat la parohia Arad-Centru. În anul 1939, în urma pensionării lui Gheorghe Ciuhandu, este numit consilier cultural al Episcopiei Aradului. După instaurarea regimului comunist a fost mutat în mai multe parohii: Arad-Șega (1949-1952), Șepreuş (1952-1957) și Milova (1957-1963). A avut o activitate culturală și publicistică excepțională. A publicat nu mai puțin de patru cărți cu conținut teologic, a redactat periodicele *Glasul Domnului* și *Calea Mântuirii*, a scris zeci de articole și predici în revistele *Biserica și Școala*, *Tribuna Nouă*, *Știrea* și *Timpul Transilvaniei*. Trece la cele veșnice la vârsta de 73 de ani, în ziua de 25 mai 1968³⁹.

3.1.5. Petru Deheleanu (1909-1979)

Preotul profesor Petru Deheleanu s-a născut în comuna Pilu din județul Arad, la 4 martie 1909. Aici a terminat școala primară, după care a

din 1877/78”, în *Mitropolia Banatului*, an XXVII (1977), nr. 4-6, pp. 294-295; Iosif E. NAGHIU, „Ierarhi și preoți bănățeni și crișeni la Academia Română”, în *Mitropolia Banatului*, an XXIX (1979), nr. 1-3, p. 78; Florian DUDAȘ, „Din corespondența inedită a episcopului Iosif Goldiș”, în *Mitropolia Banatului*, an XXX (1980), nr. 1-3, pp. 159-165; Pavel VESA, „Viața și activitatea episcopului Iosif Ioan Goldiș al Aradului (1836-1902)”, în: *Altarul Banatului*, an VIII (XLVII) (1997), nr. 4-6, pp. 119-126; Pavel VESA, *Episcopii Aradului 1706-2006*, Editura Gutenberg Univers, Arad, 2007, p.165-183; Gabriel BASA, „Goldiș Iosif”, în *Enciclopedia Ortodoxiei Românești*, coordonator: Mircea PĂCURARIU, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 306; Alexandru MORARU, *Dicționarul ierarhilor români și străini*, Editura Basilica, București, 2015, pp. 180-181.

³⁹ Pavel VESA, *Clerici cărturari arădeni de altădată*, pp. 404-408.

frecventat cursurile Liceului Moise Nicoară din Arad. Între anii 1928-1932 a urmat cursurile Facultății de Teologie din Cernăuți, apoi Facultatea de Teologie catolică și protestantă din Strasbourg. În anul 1937 este numit spiritual la Academia Teologică din Arad, iar după susținerea tezei de doctorat cu titlul *Dogma haritologică a Bisericii Ortodoxe orientale*, la Universitatea din Cernăuți, în anul 1938, este numit profesor de Noul Testament și Sectologie. A mai predat Gramatica limbii grecești, Lectură biblică, Patrologie-Patristică și Sociologie creștină. După desființarea Academiei Teologice din Arad din anul 1948, se transferă la Institutul Teologic de Grad Universitar din Cluj, unde rămâne până în 1952. A scris nu mai puțin de cinci cărți de teologie și a publicat studii și articole în revistele: *Biserica și Școala, Calea Mântuirii, Duh și Adevăr, Mitropolia Banatului și Renașterea*. Alături de activitatea didactică și de cea publicistică, a fost și un cleric de excepție. Între 1953-1958 este numit consilier cultural al Episcopiei Aradului, iar între 1958-1979 preot paroh la parohia Arad-Centru. Trece la cele veșnice în ziua de 14 mai 1979⁴⁰.

3.2. Memoriul preoților din Protopopiatul Chișineu-Criș pentru păstrarea Centrului de Îndrumare a Clerului din Arad

Odată cu instaurarea regimului comunist în România a avut loc și reforma învățământului teologic. În acest context, multe dintre academiile teologice din țară au fost desființate. Astfel s-a întâmplat și cu Academia Teologică din Arad, care începând cu toamna anului 1948 își va înceta activitatea. Au rămas doar trei Institute Teologice de Grad Universitar la București, Cluj și Sibiu. După desființarea academiilor teologice și la sugestia autorităților de stat de „înnoire” a învățământului teologic sunt înființate Centrele de Îndrumare a Clerului, aceste centre fiind organizate de către cele trei Institute Teologice rămase. Începând cu anul 1949 Institutul Teologic de Grad Universitar din Cluj a organizat astfel de cursuri și la Centrul de Îndrumare a Clerului din Arad. Director al acestui centru a fost părintele profesor Petru Deheleanu, care după desființarea Academiei Teologice din Arad a fost transferat la Institutul Teologic din Cluj. Cursurile erau ținute de profesorii de la Cluj pentru serii care cuprindeau câte 70-100 de preoți din eparhiile Timișoarei și Aradului. După desființarea Institutului Teologic de Grad Universitar din Cluj, astfel de cursuri

⁴⁰ [REDAȚIA], „Necrolog”, în *Mitropolia Banatului*, an XXIX (1979), nr. 7-9, p. 546; Pavel VESA, *Clerici cărturari arădeni de altădată*, pp. 444-448.

erau organizate în Transilvania doar la Institutul Teologic de Grad Universitar din Sibiu, singura instituție de învățământ teologic de aici⁴¹.

În acest context, la începutul lunii mai din anul 1951 preoții din tractul Chișineu-Criș în frunte cu protopopul Marin Sfetcu înaintează un memoriu patriarhului Justinian Marina, prin care îi cer acestuia să se opună desființării Centrului de Îndrumare a Clerului din Arad. Datorită importanței acestui document, care relevă strânsa legătură dintre Protopopiatul Chișineu-Criș și învățământul teologic arădean, vom reda mai jos documentul de arhivă ce cuprinde acest memoriu:

„Prea Fericite Părinte Patriarh,
Subsemnații preoți din raionul Criș, adunați azi 2 mai 1951 în conferința protopopească raională la Chișineu-Criș, sediul raionului, fiind informați că se urmărește desființarea Centrului de Îndrumare Preoțească din Arad, înaintăm acest memoriu Prea Fericirii Voastre, cu rugămintea fierbinte de a anula orice tendință pornită să ne desființeze Centrul de Îndrumare de la Arad, care se ține în localul celui mai vechiu așezământ de cultură teologică din Ardeal, al fostei Preparandii și mai recent al fostei Academii Teologice, din care au ieșit sute de generații de învățători și preoți și care formează azi întreaga pătură conducătoare spirituală a întregii regiuni de vest a Țării.

Cerem menținerea acestui Centru la Arad, bazați pe următoarele motive:

1. Pe motivul istoric, ca fiind cel mai vechiu așezământ din Ardeal.
2. Pe motivul că nouă preoților de pe liziera de vest ne-ar fi o greutate enormă pentru o deplasare în alte centre și prea costisitor.
3. Aradul formează pentru noi orașul iubit în care ne-am format din punct de vedere cultural și bisericesc, fiind un oraș

⁴¹ D. V. SĂDEANU, „Deschiderea cursurilor de îndrumare la Arad, pentru a IV-a serie de preoți”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXVII (1949), nr. 11-12, pp. 50-57; Mihai SĂSĂUJAN, *Academia de teologie ortodoxă din Arad în perioada interbelică. Contribuții la istoria învățământului teologic românesc*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2004, pp. 281-286; Pavel VESA, *Învățământul Teologic de la Arad (1822-1948)*, pp. 171-174.

familiar, fiindcă de aici am plecat cu toții, cu lumina învățaturii sfinte în mijlocul sătenilor iubiți, spre a-i păstori și conduce pe tărâm spiritual. 4. Spre a nu da posibilitatea înstrăinării localului fostei noastre Alma Mater în alte scopuri decât celui ce-i fusese destinat.

În nădejdea că memoriul nostru va fi ascultat și i se va da curs potrivit cererii noastre fierbinte de a se menține la Arad Centrul de Îndrumare Preoțească, rămânem supuși fii sufletești ai Prea Fericirii Voastre și devotați slujitori ai Sf. Altar. Chișineu-Criș la 2 mai 1951⁴².

După cum reiese din acest memoriu, cererea preoților era bine argumentată. Între cele patru motive primează argumentul istoric, care așează învățământul teologic arădean la loc de cinste. Al doilea argument este de ordin practic, preoții din eparhia Aradului fiind destul de îndepărtați geografic de Institutul Teologic de Grad Universitar din Sibiu. Acest neajuns ridica o altă problemă de ordin financiar, deplasarea și cazarea în alt centru universitar presupunând cheltuieli financiare mai mari. În al treilea rând, preoții aduceau ca argument ospitalitatea și familiaritatea orașului Arad din care au plecat să răspândească lumina Teologiei atât ei, cât și cei dinaintea lor, mulți ajunși în funcții bisericești sau laice importante. Ultimul argument era legat de clădirea în sine a Institutului Teologic și a Academiei Teologice din Arad, care a fost martora unei întregi istorii și evoluții a învățământului teologic de pe aceste meleaguri. Actul înstrăinării unei astfel de clădiri era perceput ca o rupere de istorie și o negare a originilor. În întregul său, acest memoriu al preoților din tractul Chișineu-Criș evidențiază încă o dată dacă mai era necesar bunele relații dintre Institutul și Academia Teologică din Arad și celelalte unități administrativ-bisericești din eparhie.

Concluzii

În contextul celor două secole de învățământ teologic la Arad, se cuvenea să punem în lumină bunele relații care au existat și încă mai există între școala teologică arădeană și unele unități administrativ-bisericești ale eparhiei Aradului, protopopiatul și parohia. Încă de la înființarea Institutului Teologic din anul 1822, acesta nu putea funcționa dacă parohiile

⁴² APOCC, fond *Protopopiatul Ortodox Român Chișineu-Criș*, dosar 2/1951, f. 60.

și protopopiatele din cuprinsul eparhiei nu trimiteau tineri dornici de studiu și de formare duhovnicească. Datorită limitărilor ce țin de încadrarea în spațiu, ne-am rezumat în studiul de față să identificăm și să punctăm câteva aspecte ale legăturii dintre Teologia arădeană și unul dintre cele mai vechi protopopiate din zonă, anume cel de la Chișineu-Criș, care în secolul trecut, imediat după împlinirea bicentenarului, a fost desființat.

După cum am încercat să surprind în acest studiu, învățământul teologic de la Arad nu a fost rupt de viața bisericească și necesitățile pastorale și duhovnicești ale preoților și credincioșilor din cuprinsul protopopiatelor arădene și în mod deosebit de protopopiatul de la Chișineu-Criș. Trei dintre cei peste 70 de dascăli de la Institutul Teologic și Academia Teologică s-au aflat pentru mai mulți ani în fruntea acestui tract, dintre care cel mai reprezentativ a fost profesorul și primul doctor în Teologie din Episcopia Aradului, Ioan Trăilescu. Alături de aceștia și ceilalți dascăli au inițiat și păstrat o frumoasă legătură cu Protopopiatul Chișineu-Criș, participând împreună cu ierarhul locului sau ca delegați ai acestuia la sfințiri de biserici și la diferite misiuni religioase pentru popor. De asemenea, tinerimea teologică a fost și ea implicată atât la misiuni religioase, cât și la organizarea de concerte cu caracter religios și patriotic.

Relația dintre cele două instituții a fost una reciprocă, existând implicații de ambele părți. Protopopiatul Chișineu-Criș din cei peste 200 de tineri pe care i-a trimis spre formare a dat Teologiei arădene cinci dascăli. Dacă, încă dintru începuturi cele două instituții s-au susținut reciproc, această stare s-a păstrat până la momentul în care învățământul teologic a fost înlăturat cu totul din urbea arădeană. În anul 1951 preoții din cuprinsul tractului Chișineu-Criș înaintează un memoriu patriarhului Justinian Marina, în care cer păstrarea Centrului de Îndrumare a Clerului din Arad, care era oarecum continuatorul fostei Academii Teologice de aici. Așadar, implicații au fost de ambele părți, însă, în mod cert datorită misiunii întreprinsă de Institutul și Academia Teologică din Arad, prin dascălii și studenții săi, nivelul vieții bisericești din protopopiat a crescut considerabil.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An VIII (2022)/8/ pp. 57 - 69

CIUMARCA – RUGA SFÂNTULUI NICODIM DE LA TISMANA ÎMPOTRIVA CIUMEI

Drd. Mihai Corcodel

mihaiorcodel@gmail.com

Abstract

In the North of Mehedinți county, in the villages of the area called “Plaiul Cloșani”, there is a celebration that has at its center not a saint, but an epidemic, that of the plague. Although there are very little researches over time concerning this celebration, called “Ciumarca” or “Plague Friday”, it is still celebrated in many communities. “Ciumarca” has an uncertain origin. The testimonies of the locals led us to the conclusion that it’s initiator can be none other than St. Pious Nicodemus from Tismana, the one who, at the end of the 14th century and the beginning of the 15th, deeply marked the religious life in this area, being considered the reorganizer monasticism in Oltenia Region.

Keywords:

the plague, “Plague Friday”, “Ciumarca”, Saint Nicodemus, Tismana.

Introducere

Evul Mediu sau Epoca de Mijloc, interval de timp cuprins între Antichitate și Epoca Modernă, s-a întins, în ceea ce privește teritoriul locuit de români, pe aproximativ o mie de ani, anume de după jumătatea primului mileniu creștin și până după jumătatea celui de-al doilea, reprezentând o perioadă a consacrării, a întemeierii de formațiuni statale din ce în ce mai mari și mai puternice.

Din acest mileniu medieval, secolul al XIV-lea reprezintă, analogic vorbind, „secolul de aur” al românilor, la o mie de ani după cel bizantin. Acum se întemeiază cele două state românești: Ungrovlahia, după răsunătoarea înfrângere a regelui ungar Carol Robert de Anjou de către Basarab I Întemeietorul, la Posada, în anul 1330, și Moldova, prin descălecarea lui Bogdan I și învingerea oastei ungare prin anul 1365¹. În plan bisericesc, în secolul al XIV-lea iau ființă primele două unități administrative din Țara Românească, Mitropolia Ungrovlahiei, la Curtea de Argeș, în anul 1359, și Mitropolia Severinului, la Severin, în anul 1370. Înființarea acestora denotă dorința de consacrare și întărire a noului stat, dar și de apărare împotriva prozelitismului catolic ce definea religios principalul dușman al acelor timpuri, ce venea din nord.

În altă ordine de idei, înființarea unei mitropolii la Severin arată faptul că pe aceste meleaguri se găsea un număr apreciabil de locuitori, lucru deloc imposibil dacă este să ținem cont de cercetările arheologice și istorice care atestă prezența permanentă a omului aici începând din cele mai vechi timpuri. De altfel, economic vorbind, cea mai facilă rută comercială între Orient și Occident, fluviul Dunărea, prezenta aici vama determinată natural de Porțile de Fier, iar cetatea vămuitoare de la intrarea în defileu a tronat, până în secolul al XVI-lea², pe malul românesc.

În zona Mehedințiului, viața bisericească mai are în acest secol și o altă determinantă a procesului de dezvoltare: prezența aici a Sfântului Cuvios Nicodim, monahul considerat reorganizatorul vieții monahale de pe aceste meleaguri. Personalitatea marcantă a acestuia umbrește inclusiv activitatea Mitropoliei de la Severin, de altfel cu o existență de numai câteva decenii. Sfântul Nicodim a lăsat mărturii incontestabile ale contribuției sale remarcabile atât în documentele vremii, cât și în conștiința locuitorilor acestor plaiuri, care l-au venerat ca sfânt încă din timpul vieții sale. Zidurile mănăstirilor, toponimia locurilor și faptele transformate în legende sau în sărbători stau mărturie în acest sens.

¹ Ioan-Aurel POP, *Istoria ilustrată a românilor pentru tineri*, Editura Litera, București, 2018, p. 79.

² În anul 1524, cetatea Severinului este cucerită și distrusă de turcii otomani, conduși de Suleyman Magnificul, care, conștient de importanța poziție strategică și economică a zonei, construiește, folosind și o parte din piatra cetății valahe, o cetate pe malul de la sud al Dunării, numită Fethislam, folosind bătrânul fluviu drept scut natural împotriva unor eventuale incursiuni armate din nord.

Una dintre aceste mărturii este și prăznuirea *Vinerii Ciumii* sau *Ciumarca*, o sărbătoare specifică zonei de nord a județului Mehedinți, în arealul etnografic cunoscut sub numele de *Plaiul Cloșanilor*, care, după cum vom observa, coincide cu zona subcarpatică delimitată de mănăstirea Vodița și, implicit, Dunăre la vest și mănăstirea Tismana la est.

Ciumarca sau Vinerea Ciumii în memoria populară

Fără o determinare precisă a începutului sau a inițiatorului, în satele din nordul județului Mehedinți există o sărbătoare ce are în centrul ei rugăciunea de iertare și împăcare cu Dumnezeu spre eliberarea de sub pedeapsa îngrozitoare a ciumei. Această sărbătoare caracterizează exclusiv zona amintită, fiind bine definită. Sărbătoarea este cunoscută sub numele de *Ciumarcă* și, deoarece manifestarea ei are loc doar în zile de vineri, mai apare și sub denumirea de *Vinerea Ciumii*. Sărbătoarea nu a fost cercetată în trecut, amintindu-se doar sporadic de ea. În perioada comunistă a fost o neglijare probabil voită, având în vedere că are o încărcătură strict religioasă. După anii '90, din anumite sate, pe fondul globalizării și depopulării, aceasta a început să dispară, simțindu-se o revigorare a ei odată cu înființarea Episcopiei Severinului și Strehaiei. Preasfințitul Părinte Nicodim, fiind fiu al acelor locuri³ și un iubitor al elementelor identitare, religioase și etno-folclorice deopotrivă, a susținut și revigorarea acestei sărbători chiar prin prezența Preasfinției Sale în mijlocul comunităților atât în biserici, cât și la manifestările de după slujbă. Cu toate acestea, sunt multe sate unde s-a pierdut, nemaștiindu-se dacă satul respectiv a avut *Ciumarcă* vreodată, așa cum obișnuiesc să spună localnicii.

Originea acestei sărbători nu este una certă. Majoritatea celor interogați o pun pe seama Bisericii, dar fără o determinare concretă a inițiatorului și a momentului inițierii. În multe dintre mărturiile localnicilor, după expunerea legendei ciumei, apar și cuvintele: „Cu timpul, a început și preotul să se roage pentru sănătatea oamenilor”⁴. Cert este că în *Molitfelnic* există *Rânduiala slujbei care se face în vreme de boli molipsitoare și molime către Preasfânta Treime și către toți sfinții*⁵, slujbă ce se oficiază

³ Originar din satul Godeanu, comuna Godeanu, județul Mehedinți.

⁴ Maria CIOABĂ, 80 ani, din Obârșia Cloșani (15 octombrie 2000), în Cornel BOTEANU, *Legende din Plaiul Cloșani*, Centrul Cultural Mehedinți, Drobeta-Turnu Severin, 2004, p. 200.

astăzi atunci când se prăznuiește *Ciumarca*, fie separat, după cum apare ea aici, fie unită cu slujba Sfintei Liturghii, preluându-se în cadrul acesteia ecteniile și rugăciunile specifice.

Esențialul acestei slujbe este cuprins în începutul primei rugăciuni care se citește în cadrul ei:

„Stăpâne Doamne, Dumnezeu nostru, izvorul cel nesecat al îndurărilor, noianul cel nepătruns al iubirii de oameni, adâncul cel nemăsurat al îndelungatei răbdări și al bunătății, Care aduci multe feluri de bătăi și de răni asupra neamului omenesc spre folosul lui, prin marea Ta iubire de oameni, pentru ca neînfrânarea și pornirea noastră spre păcat, fiind stăpânită ca de un frâu de frica Ta cea dumnezeiască, să nu se pornească împotriva chipului cel dumnezeiesc, nici să batjocorească firea cea aleasă a sufletului nostru, oprește, Te rugăm, această armă ascuțită și neașteptată a morții, adusă asupra firii noastre, ca să nu ne împruținezi mai mult decât pe toate neamurile, nici să ne dai spre batjocură vrăjmașilor care lucrează cu mintea și celor care lucrează cu simțurile”⁶.

La aceste rugăciuni, în ultimii ani s-a adăugat și cea pe care Sfântul Sinod al Bisericii noastre a recomandat să o înălțăm pentru îndepărtarea epidemiei de coronavirus.

Desfășurarea unei zile de *Ciumarcă* este asemănătoare cu o zi de nedeie obișnuită din satul mehedințean și, totuși, mult diferită: aceasta are loc doar vinerea, adică doar în zi de post. Sărbătoarea are în centru, așa cum ar trebui să aibă orice hram al satului, orice nedeie, slujba de la biserică. După slujbă, creștinii pregătesc parastase doar cu mâncare de post, pe care o împart celor prezenți. Sărbătoarea continuă la casa fiecăruia, unde se așteaptă rudele, prietenii, dar și persoanele străine, cu aceleași bucate de post. Deși nu este specifică sărbătorii, venind chiar în contradictoriu cu aspectul său penitent, în unele sate, mai cu seamă în ultimii ani, se organizează și o horă, după modelul tradițional al nedeii.

Mărturiile localnicilor redau modul de manifestare al *Ciumărcii*, cu specificul fiecărei comunități:

⁵ *Molitfelnic*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, pp. 502-521 (sau ediția din 2019, pp. 519-534).

⁶ *Molitfelnic*, p. 517.

„La Cănicea, *Vinerea Ciumii* se face după Cârnelégi. Atunci facem o prescură și mergem cu ea la biserică. Ai bătrâni ziceau că e pentru Mama Calea. Tot atunci, vineri gimizeața, se pregățește și praznicu’ ge post: făsui, sarmale cu sâmburi ge nucă ori ge sâmânță, sfeclă umplută, numită *rațe*, și gogoși⁷.”

La Negoiești,

„praznicul se ține în prima vineri după Sfânta Treime. În noaptea de joi spre vineri, nouă femei curate și credincioase se adunau la una dintre ele acasă și torceau fuiorul pentru o cămașă de cânepă. După aia îl țeseau și făceau cămașa pe măsura unei femei. O coseau și o duceau la hotarul de răsărit al satului, spre Racoți, unde se afla o cruce veche. Acolo se ridica o prăjină mai înaltă decât un om și se puneă cămașa pe ea. Vineri dimineața, acolo, la hotar, veneau toți oamenii satului cu preotul și cu icoanele de la biserică. Femeile aduceau coșuri cu colaci și cu bucate de post și dădeau de po-mană la săraci ca să le apere Dumnezeu de ciumă⁸.”

Mâncarea ce se pregătește pentru această zi este în exclusivitate de post și cuprinde: ciorba de legume, ardeii umpluți cu cartofi sau orez, fasolea sleită, sarmalele de post, umplute cu orez sau cu sâmburi de nucă și semințe de dovleac, sfecla umplută cu o compoziție asemănătoare cu cea folosită la sarmale, care poartă numele de *rață*, mâncarea de prune uscate, cu precădere în perioada de iarnă și primăvară, gogoși etc. În unele sate, tot specific acestei sărbători sunt racii și melcii de pădure.

Calendarul serbării *Ciumărcii* în nordul județului Mehedinți

Sărbătoarea *Ciumărcii* nu este o sărbătoare cu dată fixă. Fiecare sat își are *Ciumarca* lui. Localnicii se raportează la o sărbătoare cu dată fixă sau la una cu dată schimbătoare pentru a-și fixa anual ziua de vineri în care să o serbeze. Prin urmare, în tradiția satului din Plaiul Cloșani

⁷ Elena POPESCU, 79 ani, din satul Cănicea, com. Isverna (19 septembrie 2002), în C. BOTEANU, *Legende din Plaiul Cloșani*, p. 201.

⁸ Ion ULARU, 57 ani, din Negoiești (16 ianuarie 2004), în C. BOTEANU, *Legende din Plaiul Cloșani*, pp. 202-203.

„există un adevărat *calendar al ciumărcilor* din zonă, care încep în prima vineri după Sfântul Ilie (Obârșia Cloșani) și se termină în vinerea imediat următoare după Anul Nou, la Giurgiani”⁹.

Din păcate, acest calendar nu a fost realizat până acum, iar multe date sunt irecuperabile. Deși am întâlnit multe mărturii ale bătrânilor de astăzi care povesteau că, la rândul lor, și-au auzit bătrânii vorbind despre existența acestei sărbători și în satele lor, nu mai cunoaște nimeni data la care aceasta se ținea. Au fost și situații fericite, în care mărturia celor de azi excludea întru totul existența vreodată a acestei sărbători în satele lor, dar informații culese acum douăzeci de ani în urmă au contrazis acest lucru. Sărbătoarea *Ciumărcii* a dispărut cu precădere din satele intens colectivizate, cu terenuri ofertante pentru pomicultură, viticultură sau așezate pe văile largi ale râurilor, și s-a păstrat mai bine în zona muntoasă din nordul județului Mehedinți. Analizând datele culese, am observat că ciclul serbării *Ciumărcii* începe în prima vineri de după praznicul Sfintei Treimi, în satul Negoiești, un sat aflat pe valea superioară a râului Motru, la granița cu județul Gorj și foarte aproape de mănăstirea Tismana și se încheie vineri, în săptămâna lăsatului sec de carne, înainte de începerea postului Sfintelor Paști, la Giugiani, în comuna Isverna. Din păcate, aici nu se mai ține de mulți ani. Mai există și părerea că termenul *cârnelégi* ar defini săptămâna de harți de după praznicul Nașterii Domnului și, astfel, la Giurgiani și la Cănicea sărbătoarea *Ciumărcii* s-ar fi ținut în prima vineri după Anul Nou, încheind ciclul anual al acesteia, așa cum am văzut că afirmă și profesorul Cornel Boteanu în volumul *Baia de Aramă*¹⁰. În acest caz, după informațiile culese, ultima *Ciumarcă* ar fi la Bala de Sus, vineri, înainte de cinstirea lanțului Sfântului Apostol Petru (16 ianuarie).

Părerea personală, analizând informațiile anterioare, este că singura perioadă în care această sărbătoare intenționat nu a fost fixată o reprezentă cea care îmbracă marele praznic al Învierii Domnului Iisus Hristos. Mă refer aici la perioada cuprinsă între Lăsatul Secului de carne și sărbătoarea Cincizecimii. Dată fiind importanța acestui *Praznic al praznicelor*, în care creștinul, mai mult ca oricând, este chemat să se cerceteze pe sine și să se pregătească pentru a primi lumina Învierii, lumină de care să se

⁹ C. BOTEANU, *Baia de Aramă*, Editura Autograf MJM, Craiova, 2011, p. 264.

¹⁰ C. BOTEANU, *Baia de Aramă*, p. 264.

bucure plenar până la Cincizecime, inițiatorul sărbătorii a considerat că toată grija lumească, inclusiv pe cea care se referă la sănătatea trupului, trebuie să o lepădăm și să ne preocupăm plenar de sănătatea sufletului. Prin urmare, *cârnelegii* trebuie priviți cu sensul inițial, etimologic, definind aici săptămâna antepremergătoare celei în care se leagă la carne pentru Postul Păresimilor.

Sfântul Nicodim de la Tismana și Vinerea Ciumii

Sărbătoare zonală căreia i s-a conferit o prea mică importanță în cadrul cercetărilor etnologice și teologice, *Ciumarca*, element de patrimoniu cultural-religios imaterial, se pierde în negura trecutului, multe informații fiind irecuperabile. Printre acestea sunt și cele care privesc originea acestei sărbători, am putea afirma unică, pentru faptul că are în centru comemorarea unei epidemii. Ipotezele emise de persoanele interogate cu privire la acest aspect sunt aproape inexistente. Între aceste vagi informații, cea mai des întâlnită este cea care susține inițierea acestei sărbători de către Sfântul Cuvios Nicodim de la Tismana, un sfânt care și-a derulat aproape întreaga sa activitate pe pământ românesc în această arie teritorială și care este, de altfel, și ocrotitorul Episcopiei Severinului și Strehaiei. Nu există, însă, dovezi concrete în susținerea acestei geneze a sărbătorii *Ciumărcii* și, tocmai din acest motiv, pe baza informațiilor de care dispunem până în acest moment, voi încerca o argumentare logică a originii acesteia, mergând pe patru direcții:

- a) Perioada posibilei apariții a sărbătorii;
- b) Aria teritorială în care se manifestă;
- c) Calendarul sărbătorii;
- d) Mâncărurile specifice sărbătorii.

a) Perioada posibilei apariții a sărbătorii

Apariția sărbătorii este legată cu siguranță de o epidemie de ciumă. Acest lucru ni-l arată, în primul rând, denumirea sa: *Ciumarca* sau *Vinerea Ciumii*. Istoria ne vorbește de trei mari epidemii de ciumă în Europa și, implicit, pe teritoriul României de azi: Ciuma lui Justinian I (sec. al VI-lea), epidemia din secolul al XIV-lea și ciuma lui Caragea (secolul al XIX-lea). Dintre acestea, prima și ultima pot fi ușor excluse, prima, prin vechimea sa, iar ultima deoarece n-a fost de o mare intensitate și a afectat

în special Bucureștiul și celelalte așezări urbane mai mari din sudul Țării Românești.

Dar, dintre acestea trei, cea care a cauzat cel mai mare număr de morți și a îngrozit populația Europei (și nu numai), fiind supranumită *moartea neagră*, a fost epidemia de la jumătatea secolului al XIV-lea (1346-1353). Un asemenea dezastru a intrat cu siguranță în memoria generațiilor care i-au fost martore, dar și într-a multora din cele viitoare, teama unei reapariții persistând printre oameni pentru cel puțin o jumătate de secol. De altfel, faptul că epidemia s-a încheiat nu a însemnat, mai ales în acele timpuri, o eradicare totală a bolii. Cazuri răzlețe, după cum o demonstrează și zilele noastre, au mai apărut, lucru ce alimenta permanent teama în rândul populației. O dovadă în acest sens este testamentul mitropolitului Hariton, care ne spune că în anul 1378 suferea de ciumă¹¹.

Astfel, la aproximativ zece ani (1364) după încetarea epidemiei, monahul Nicodim trece Dunărea prin dreptul Orșovei de azi și își începe activitatea sa pe teritoriul românesc prin construirea mănăstirii Vodița. Cu certitudine, locuitorii acestor plaiuri erau și ei înfricoșați de epidemia căreia doar ce-i scăpaseră și își căutau sentimental de siguranță în diverse practici vrăjitoarești, practici comune întregului spațiu balcanic. Prin urmare, înlocuirea acestora cu unele creștine a reprezentat maim ult ca sigur unul dintre principalele demersuri pe care le putea face un călugăr cu viață sfântă format în rigorile monahismului atonit, în împlinirea datoriei sale de păstor de suflete.

b) Aria teritorială în care se manifestă sărbătoarea

După cum am precizat, *Ciumarca* este o sărbătoare specifică satelor din nordul județului Mehedinți, din Ținutul Cloșani, neîntâlnindu-se nicăieri altundeva în România sau în afara ei. Nici măcar în comunitățile de vlahi din țările vecine, Serbia și Bulgaria, cu care avem multe obiceiuri și tradiții asemănătoare sau chiar identice, cum e și cazul celui legat de *cămașa ciumei*, nu întâlnim această sărbătoare. Acest lucru ne determină să credem că *Ciumarca* își are începuturile în aria în care s-a manifestat de-a lungul timpului și se manifestă și în prezent. Dar ce reprezintă această arie? Reprezintă teritoriul cuprins între principalele ctitorii ale

¹¹ Ion IONAȘCU, L. LĂZĂRESCU-IONESCU, Barbu CĂMPINA, Eugen STĂNESCU, David PRODAN, Mihail ROLLER (edit.), *Documente privind istoria României. Veacul XIII, XIV și XV. B. Țara Românească (1247-1500)*, Editura Academiei Române, București, 1953, p. 28.

Sfântului Cuvios Nicodim, mănăstirea Vodița, la vest, și mănăstirea Tismana, la est. Limita nordică o reprezintă munții Mehedințiului, o zonă de graniță naturală care separă Oltenia de Banat și care e slab sau deloc locuită. Activitatea Sfântului Nicodim este legată de această zonă, presărată cu schituri și mănăstiri care își identifică începuturile cu năzuința legendară a sfântului de a clădi o mănăstire Maicii Domnului într-un loc de îngemănare a două ape. Acest loc este căutat, pornind de la Vodița, prima ctitorie, unde se spune că a avut și viziunea, și, mergând spre vest, până în momentul în care descoperă actualul amplasament al Tismanei. Rezultate ale acestor căutări ar fi mănăstirile Topolnița, Coșuștea-Crivelnic, Comănești, Baia de Aramă, toate în cuprinsul arealului despre care vorbim. Pe lângă acestea, sunt și multe alte locuri care amintesc de Sfântul, fie prin toponimie, fie prin legendele transmise până la noi. Putem asocia această zonă cu parohia Sfântului Nicodim, el făcând cu siguranță multe drumuri între cele două mari ctitorii ale sale.

În altă ordine de idei, cercetarea documentelor de danie pentru mănăstirile Vodița și Tismana, din timpul vieții Sfântului Nicodim, ne arată că multe dintre satele existente și la acea vreme și amintite în documente sunt prezente și astăzi în lista celor care țin sărbătoarea *Ciumărcii*. Astfel, în primul act emis de o cancelarie domnească din Țara Românească¹², cel al lui Vladislav Vodă, unde se intitulează pentru prima dată domn doar din mila lui Dumnezeu, nu și a regelui Ungariei, mănăstirea Vodița este înzestrată cu mai multe danii, printre care se menționează și satele Jidovștița, satul lui Costea și seliștea Bahnei. Aceste sate sunt menționate și în documentele emise ulterior de voievoiezi Dan I¹³ și Mircea cel Bătrân¹⁴, pentru ca, prin cel din 1391-1392, să se adauge și „satul Sușița pe Topolnița”¹⁵. Toate aceste sate există și astăzi și în toate patru sărbătoarea

¹² *Hrisov 1374*, în I. IONAȘCU, L. LĂZĂRESCU-IONESCU, B. CÂMPINA, E. STĂNESCU, D. PRODAN, M. ROLLER (edit.), *Documente privind istoria României*, p. 27.

¹³ *Hrisov 1385 (6894) Octombrie 3, Argeș*, în I. IONAȘCU, L. LĂZĂRESCU-IONESCU, B. CÂMPINA, E. STĂNESCU, D. PRODAN, M. ROLLER (edit.), *Documente privind istoria României*, pp. 32-33.

¹⁴ *Hrisov 1387 (6895) Iunie 27, Argeș*, în I. IONAȘCU, L. LĂZĂRESCU-IONESCU, B. CÂMPINA, E. STĂNESCU, D. PRODAN, M. ROLLER (edit.), *Documente privind istoria României*, pp. 40-41.

¹⁵ *Hrisov 1391 Septembrie 1 - 1392 August 31, 6900*, în I. IONAȘCU, L. LĂZĂRESCU-IONESCU, B. CÂMPINA, E. STĂNESCU, D. PRODAN, M. ROLLER (edit.), *Documente privind istoria României*, p. 45.

Ciumărcii încă se menține. Denumirile lor sunt relativ aceleași: Jidoștița, Costești, Bahna și Șușița. Celelalte multe danii primite în timpul vieții Sfântului Nicodim sunt din zone mai îndepărtate de axul care leagă cele două mănăstiri. Putem bănuși că Sfântul s-a ocupat îndeaproape și de viața duhovnicească a locuitorilor din acest areal, aspectele pur economice cu privire la daniile primite putând fi date în grija altor monahi.

O altă observație importantă privind datele de mai sus este aceea că, în cadrul majorității comunelor actuale, se observă mai multe sate care au *Ciumarca* în aceeași zi. Fenomenul se explică prin dezvoltarea în timp a acestor comunități, separate ulterior în sate diferite dar cu originile într-o vatră comună. Sau, în zona de munte, principala activitate fiind creșterea animalelor, gospodăriile erau la început mult mai răsfrirate, pentru a se putea asigura cu ușurință pășunea pentru animale. Aceste gospodării au fost ulterior împărțite între descendenții acestor familii, suprafața micșorându-se, dar numărul lor înmulțindu-se și transformându-se astfel în sate separate. Multe dintre aceste sate poartă numele proprietarilor inițiali. Avem un bun exemplu în acest sens prin *satul lui Costea*, amintit mai sus, care acum se numește Costești.

O situație specială există în satul Gornenți, din comuna Podeni, sat atestat documentar relativ târziu, în 1721/1722. Aici există tradiția serbării a două *Ciumărci*, *Sitărească* și *Pătruțească*, legate, cu siguranță, de cele două familii vechi, Sitaru și Pătruțescu, care apar în multe dintre documentele satului. Dacă într-o hotărnicie din 1792 a moșiei Vodița de Sus, „moșnenii Grămești, Pătruțești, Papăvești și Cicloviceni, toți din Podeni, au jurat în biserica din Gornovodița că Bălu Băiașu” nu avea parte în moșia aceasta, într-un zapis din 9 ianuarie 1807, Nicolae Gâdea din Preșna vindea în rupt 60 de stânjeni de moșie lui Dincă Sitaru din Gornea Vodița pentru un împrumut de 230 taleri¹⁶. Observăm astfel că cele două familii apar în documente din secolul al XVIII-lea, respectiv începutul secolului al XIX-lea. Fiind deja moșneni, se presupune că ei locuiau aici cu mult înainte de data emiterii documentelor amintite. Un lucru este cert, *Ciumărcile* care le sunt atribuite datează dinaintea *Ciumei lui Caragea* (1812-1814). Cel mai probabil, una dintre cele două familii s-a mutat ulterior în localitatea Gornovița, venind cu tradiția sărbătorii din satul de baștină. Dacă privim doar la un alt sat al comunei, Malarișca, cei drept, atestat documentar mai târziu, vedem că *Ciumarca* se ținea aici

¹⁶ Tudor RĂȚOI, Dinică CIOBOTEA, *Dicționarul localităților mehedintene*, vol. III (ms.), p. 265.

inițial tot în prima zi de vineri din Postul Crăciunului, asemenea tradiției sitărești. Acestea ar fi doar câteva concluzii la care ne conduce o analiză a calendarului serbării *Ciumărcii*. În sprijinul ipotezei că sărbătoarea a fost instituită de Sfântul Nicodim de la Tismana, aceste observații, bazate pe documentele de atestare, aduc o poziționare în timp, care conduce spre epidemia din secolul al XIV-lea, și o poziționare în spațiu, identică zonei în care acesta și-a desfășurat activitatea, după cum putem observa din imaginea alăturată.

Cele două cruci roșii reprezintă pozițiile celor două mănăstiri, iar linia albastră reprezintă limita sudică a localităților unde sărbătoarea *Ciumărcii* există sau a existat.

c) Calendarul sărbătorii

Întrucât sărbătoarea nu are o dată fixă, ci se ține diferit de la o localitate la alta, suntem conduși la concluzia că instituirea ei a fost făcută de o persoană sau de un grup de persoane care, inițial, au organizat prin acele sate o zi de rugăciune și de post, după tradiția Bisericii noastre în vremuri de grea încercare, manifestare care presupunea la început și prezența organizatorului. Din acest motiv, sărbătoarea se întinde pe aproape nouă luni dintr-un an, excepție făcând perioada cuprinsă între Lăsatul Secului de carne și praznicul Sfintei Treimi.

Inițiatorul trebuie să fi fost un slujitor al Sfântului Altar, cu autoritate atât în rândul poporului, cât și în cel al clerului. Faptul că sărbătoarea acoperă un număr destul de mare de localități elimină ipoteza ca această persoană să fi fost din rândul preoților de mir, deoarece aceștia erau legați de parohia pe care o păstoreau, neavând autoritate în celelalte. Monahii, în schimb, puteau lua parte la astfel de manifestări, alături de preoții comunităților respective.

Aceste amănunte, alăturate celor de mai sus, vin să întărească afirmația că Sfântul Nicodim este inițiatorul acestei sărbători regionale.

d) Mâncărurile specifice sărbătorii

Un ultim argument care vine să întărească ipoteza că inițiatorul sărbătorii *Ciumărcii* este Sfântul Cuvios Nicodim de la Tismana îl reprezintă cel determinat de consacrarea anumitor mâncăruri ca specifice zilei de *Ciumarcă*. În primul rând, am văzut că ziua în care se ține această sărbătoare este întotdeauna vinerea, o zi de post. Excepție de la post fac doar

satele Șovarna și Prejna, acolo unde se ține în prima zi de vineri de după praznicul Nașterii Domnului, zi care se situează întotdeauna în perioada de harți dintre Crăciun și Bobotează. Însăși această alegere de a ține ruga de *Ciumarcă* în zi de post arată caracterul penitent al sărbătorii și obârșia ei bisericească.

Dar ce mi-a atras și mai mult atenția este faptul că printre mâncărurile de post obișnuite, enumerate mai sus, în unele localități, în ziua de *Ciumarcă* se consumau sau chiar se mai consumă raci și melci, din fauna locală¹⁷. Acest amănunt, neîntâlnit în alte situații, m-a dus cu gândul la tradiția atonită de a considera crustaceele și moluștele drept mâncăruri de post, tradiție adoptată în ultimul timp și de creștinii români, dar și controversată de multe voci cu autoritate care susțin că fructele de mare sau roadele mării nu sunt mâncăruri de post, ele fiind consumate sub acest aspect doar în anumite regiuni. Cu atât mai mult însă se pune întrebarea de unde această tradiție în satele până nu demult izolate din nordul județului Mehedinți? Chiar dacă racii și melcii de pădure se consumau și se mai consumă în multe comunități de deal ale județului, nicăieri nu sunt considerați mâncăruri de post ca în aceste sate.

Fenomenul întărește astfel ipoteza că sărbătoarea *Ciumărcii*, cu tot ceea ce o definește, a fost inițiată de Sfântul Cuvios Nicodim de la Tismana, monahul format în mănăstirea sârbească Hilandar din Muntele Athos, care a trecut Dunărea prin zona Porților de Fier la aproximativ zece ani după încetarea epidemiei de ciumă bubonică din secolul al XIV-lea și care a reorganizat monahismul și, implicit, întreaga viață bisericească din zona Olteniei, cu accent pe nordul județului Mehedinți.

Concluzii

Apărută în vremuri de grea încercare, luminând și născând speranță vindecătoare în sufletele umbrite de teama *morții negre*, *Ciumarca* a înălțat de-a lungul a peste șase veacuri, la tronul Sfintei Treimi, rugăciunile de iertare și ocrotire ale poporului dreptcredincios din Plaiul mehedințean al Cloșanilor. Punând în practică obștească postul și rugăciunea ca arme împotriva grelelor încercări, actualitatea acestei sărbători este susținută permanent de viața deloc ușoară a satului, presărată periodic de momente de cumpănă. Această realitate, dar și notorietatea pe care Sfântul Cuvios Nicodim de la Tismana și-a câștigat-o în conștiința locuitorilor din plaiu-

¹⁷ Cum se întâmplă, de exemplu, la Obârșia Cloșani și în satul vecin, Godeanu.

rile pe care le-a străbătut, au făcut ca și *Ciumarca* să străbată veacurile și să ajungă să fie încă ținută de credincioșii din nordul județului Mehedinți.

În multe locuri s-a pierdut, poate irecuperabil, în alte cazuri a mai suportat modificări de la practica inițială, însă puternica sa reverberație a făcut ca locuitorii multor sate să o considere o a doua sau chiar singura sărbătoare sau nedeie a satului lor. Astfel se face că, nu de puține ori, *Ciumarca* a îmbrăcat și elemente specifice nedeiei, cum ar fi organizarea horei către seara vinerii în care se ține. Dar cum poate fi acuzat poporul de aceasta când, în spiritualitatea locului, moartea se împletește cu viața pretutindeni, chiar și la horă, când cei răposați sunt chemați alături de cei vii pentru a juca *Hora de pomană*?

Cercetarea mai în amănunt a acestei tradiții, deși bazată în cea mai mare parte pe informațiile culese din rândul localnicilor, ne-a descoperit multe profunzimi nebănuite, toate direcțiile arătându-ni-l ca inițiator al ei pe Sfântul Cuvios Nicodim. Cu siguranță că rezultatele prezente vor deschide noi perspective de cercetare, care ne vor ajuta să redăm această sărbătoare multora dintre comunitățile de unde a dispărut. În iconomia subiectului cercetării, prin sărbătoarea *Ciumărcii*, Sfântul Nicodim ni se confirmă ca personalitatea bisericească cea mai de seamă a acestui colt de Țară Românească din cea de-a doua jumătate a secolului al XIV-lea și începutul celui următor. Și această ctitorie a sa în ogorul sufletesc al mehedințenilor, *Ciumarca*, se încapățânează să sfideze veacurile, asemenea zidurilor Voditei și ale Tismanei.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei

ACTIVITĂȚI SOCIAL-FILANTROPICE DESFĂȘURATE ÎN PROTOPOPIATUL CARANSEBEȘ ÎN PERIOADA ANILOR 1919-1949

Drd. Nicolae-Cristian Daia

cristian_daia@yahoo.com

Abstract

The social-philanthropic activities undertaken in the Caransebeș Deanery were varied in character, indicating the priests' concern for all age groups and all social structures in the Mountain Banat. A number of the concerns of the archpriests were aimed at promoting the moral and natural values of the Banat communities, motivating the leaders of the parish offices to make numerous collections for those in need, to fight against the innumerable sins that had befallen social life, to help their neighbours in distress. The efforts of the deanery leadership to support the parishes financially and morally have cultivated in people the spirit of Christian love, joy and a greater security in the existence of the Romanians of Banat.

Keywords:

Deanery of Caransebeș, Church, society, mission, support, offerings, charity.

Preliminarii

În perioada anilor 1919-1949, activitatea Protopopiatului Caransebeș a fost diversificată și s-a îndreptat cu preponderență spre dezvoltarea comunităților parohiale. De aceea se recunoaște, istoric vorbind, că aceasta a avut nu doar un rol tradițional în societate, ci și unul dinamic,

corespunzător exigențelor istorice¹, mai ales în perioada interbelică și în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Activitățile social-filantropice ale protopopiatului s-au evidențiat în perioadele de criză, în momentele istorice în care comunitatea a fost lipsită de sprijin din partea autorităților statului². Ca și în fața autorității ierarhice superioare, preotul a fost răspunzător pentru sănătatea și purtarea de grijă a parohienilor săi înaintea lui Dumnezeu. Clericii, în frunte cu protopopii tractului protopresbiteral al Caransebeșului, și-au dat silința ca răspunderea încredințată să nu le fie nici greutate și nici osândă³. În împrejurările grele ale timpului, când suferințele erau atât de mari și greu simțite, Biserica, în afară de asistența pe care o oferea credincioșilor ei în toată vremea, trebuia să sprijine sau să fie alături de toate instituțiile filantropice sociale, care se străduiau să aline suferințele credincioșilor⁴.

Activități social-filantropice

În toamna anului 1919 corpul didactic de la școala primară de stat din Caransebeș transmitea conducerii protopopiatului situația elevilor români proveniți din familii sărace, care nu dispuneau de îmbrăcăminte și, mai ales, de încălțăminte. Din acest motiv, mulți copii au lipsit de la școală, iar la 22 noiembrie același an directorul școlii, Gheorghe Neamțu, a cerut ajutor. La acea vreme biserica parohială din Caransebeș administra un fond pentru „ajutorarea școlărilor săraci”. Avându-se în vedere acțiunea pornită, din dragoste pentru școala românească și cultura poporului român s-a votat ca din acel fond să se atribuie o anumită sumă de bani, din care să se cumpere articole de îmbrăcăminte pentru cei nevoiași⁵.

La începutul anului 1922, mai mulți medici au raportat autorităților școlare despre controlul făcut școlilor elementare de pe raza Protopopiatului Caransebeș, în urma căruia au constatat că mulți copii umblau la

¹ Daniel ALIC, *Eparhia Caransebeșului în perioada păstoririi episcopului Miron Cristea (1910-1919). Biserică și societate*, Editura Presa Universitară Clujeană / Editura Episcopiei Caransebeșului, Cluj-Napoca / Caransebeș, 2013, p. 15.

² Ioan I. ICA jr., Germano MARANI, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 15.

³ Arhiva Protopopiatului Ortodox Caransebeș (în continuare: APOC), dos. 1940, nr. 19/1940, f. 67.

⁴ APOC, dos. 1933, nr. 266/1933, f. 421.

⁵ APOC, dos. 1919, nr. 95/1919, f. 22.

școală murdari, nespălați, netunși, nepieptănați și unii chiar plini de paraziti. Pe lângă susținerea ordinii și a curățeniei în școală era de datoria învățătorilor de a se îngriji și de curățenia corporală a elevilor. În 13 februarie 1922, protopopul Andrei Ghidiu primea o înștiințare de la episcopul Iosif Traian Badescu prin care se cerea învățătorilor să pună un deosebit accent pe igiena școlarii, punându-se aceasta și în atenția părinților școlarii; dacă nu se ajungea la rezultatul dorit, dascălii se adresa sau protopopului, care apoi, cu ajutorul medicului de circumscriptie și al subprefectului, lua dispozițiile necesare de îndreptare a problemelor⁶.

La 3 februarie 1923, conducerea Episcopiei Caransebeșului transmitea o circulară către Protopopiatul Caransebeș, iar de acolo oficiilor parohiale, anunțându-se că Principesa Elena, moștenitoarea tronului României, adresa poporului român următorul apel:

„Mă adresez întâia oară poporului nostru, cu grijă pentru pacea, sănătatea și mântuirea lui. Cu dragoste de el, cu setos suflet, mă adresez de-abia acum, pentru că m-am silit singură să pătrund și să deslușesc care sunt păsurile și nevoile lui. Vreau, din ceasul acesta, luând pildă de la vrednicele și milostivele domnițe, de la toți câți s-au ostenit și se ostenesc pentru viața și izbăvirea poporului, și în deosebi de la aceea care astăzi este icoana noastră a tuturor, Maria, Doamna și Regina României, să sprijin și să lupt pentru tot ce ajută la înlăturarea suferinței celor mulți. De când trăiește în inima mea, inima nobilă și dăruitoare a acestui popor, gândurile, lupta lui e lupta mea, aspirațiile lui sunt năzuințele și temeiul întregului meu suflet. Cu nespusă durere am văzut că cel mai greu pas al nostru este copilul, căci pierderea noastră cea mai mare este viața lor, este rărirea populației prin mortalitatea copiilor. Pentru aceasta, toate silințele noastre, tot avântul sufletelor culturale, toată trudirea celor ce călăuzesc și învață, trebuie să ducă la sporirea și întărirea elementului nostru de baștină. Războiul a rărit și a slăbit populația. Bolile sosesc fără milă. Sărăcia de după război le întinde mereu; nici buruiana nu cotopește așa de iute țarina nelucrată. Oftica înflorește, iar la țară mortalitatea copiilor crește înspăimântând gândul. O sta-

⁶ APOC, dos. 1922, nr. 34/1922, f. 1.

tistică arată că în vechiul regat mureau în fiecare an peste 150.000 de copii; un război nimicește mai multe vieți. Trei sferturi din morți erau copii. Toți aproape piereau cu zile. Cine-i caută, cine-i vede! Mamele sunt istovite de muncă, pentru că ele duc toată povara și apăsarea vieții. E adevărat că țara noastră a fost în fruntea tuturor cu nașterile de copii, dar tot în frunte suntem astăzi cu mortalitatea lor. Trebuie deci, cu orice preț, cu orice sacrificiu și trudire, să păstrăm și să chivernisim viața copiilor. Această viață e marea zestre a României, și către ea se duce întâiul meu gând de jertfă și de muncă. Tot ce s-a făcut și se face, toată osteneala bunelor noastre românce, toată grija și silința asistenței statului nu pot să biruiască încă bolile, răul și neștiința de pretutindeni. E nevoie, pentru aceasta, de toată truda și ajutorul obștesc. Drept aceia, doresc și eu, să ridic în capitala țării un mare spital pentru căutarea și vindecarea copiilor, ori de unde ar veni și ori ai cui ar fi. Doresc apoi să leg de acest așezământ o școală practică de infirmiere și să înființez cât mai multe echipe ambulante pentru asistența sanitară la țară.

Sunt trei opere de osteneală și de nespuse jertfe bănești. Eu aduc ofrandă grija, nepregetarea și dinarul meu, dar fac un călduros apel și către țară, către toți câți au și pot să ajute. Mă gândesc la cât pot să facă neobositele noastre doamne, preoții în biserică și în activitatea lor misionară, învățătorii, ofițerii, șefii autorităților administrative și poporul însăși. E întâia mea rugămintă către țară și o fac din suflet pentru sufletul ei, pentru copiii noștri, ai tuturor. Fiecare ofrandă, mare sau mică, o socotesc ca o putere cerească pentru păstrarea vieții unui copil”⁷.

Acest apel regal s-a citit de către preoți în biserică, lămurind credincioșii asupra marelui bine cuprins în cele trei acte de binefacere: un spital pentru copii, o școală de infirmiere și mai ales echipele sanitare ambulante, care străbăteau țara pentru a salva copiii. Pentru a da curs dorinței regale, preoțimea parohială din Protopopiatul Caransebeș a fost îndrumată ca, în Duminica Sfintelor Paști, să poarte în biserică un tas separat

⁷ APOC, dos. 1923, nr. 87/1923, f. 170-171.

în acest scop, iar în cursul duminicilor și a sărbătorilor ce urmau să organizeze o colectă între credincioșii cu dare de mână. Protopopul Andrei Ghidiu controla și verifica rapoartele, ca toți banii adunați să ajungă pe adresa protopopiatului până la sărbătoarea Pogorării Duhului Sfânt, ca apoi să îi înainteze Consistoriului Diecezan, respectiv Casei Diecezane⁸.

Tabel cu banii adunați prin tasuri și colecte pentru sprijinul de copii în bisericile din parohiile Protopopiatului Caransebeș⁹

Nr. crt.	Parohia	Bani adunați cu tasul		Bani adunați prin colectă		Documente și observații
		lei	bani	lei	bani	
1.	Apadia	25	–	25	–	Lista de colectare
2.	Armeniș	150	–	90	–	Lista de colectare
3.	Borlova	61	–	123	–	Raport și liste de colectare
4.	Caransebeș	301	–	123	–	Raportul episcopiei
5.	Ciuta	200	–	50	–	Raport și colectă
6.	Crâjma cu filia Mal	36	–	155	–	Colectă
7.	Iaz	50	–	180	–	Colectă și raport
8.	Ilova	53	–	60	–	Colectă și raport
9.	Jupa	88	10	102	–	Colectă și raport
10.	Măru	55	50	566	–	Colectă și raport
11.	Ohaba Mâtnic	447	75	134	–	Raport și colectă
12.	Ohabața	19	–	175	50	Raport și colectă
13.	Peștere	23	25	46	75	Raport și colectă
14.	Petroșnița	–	–	294	50	Raport
15.	Poiana	50	–	232	–	Raport și colectă
16.	Rugi	21	–	104	–	Raport și colectă
17.	Ruginosu	31	–	50	–	Colectă și raport
18.	Rusca	500	–	–	–	Raport
19.	Teregova	220	–	–	–	Raport
20.	Valea Boului	32	–	110	–	Raport și colectă

⁸ APOC, dos. 1923, nr. 87/1923, f. 172.

⁹ APOC, dos. 1923, nr. 87/1923, f. 173.

21.	Var	–	–	318	–	Colectă
22.	Voislova	50	–	340	–	Raport și colectă
23.	Vârciorova	106	25	84	–	Colectă și raport
24.	Zervești	30	85	152	–	Raport și colectă
25.	Zlagna	10	–	40	–	Raport și colectă
	Total	2.500	70	3.431	75	5.932 lei și 45 de bani

Atunci când condițiile nu au mai fost vitrege și setea de carte a fost mare, tineretul românesc a tins spre centrele de carte românească din Cluj, Iași și București. De pildă, bănațenii aveau un număr mare de tineri studioși, dintre care cei mai mulți la școlile înalte din București. Însă greutățile materiale i-au încercat pe acei tineri, lipsiți de ajutorul celor de acasă și ajunși în vâltoarea vieții capitalei. Neajunsurile le-au decimat puterile trupești, iar înainte sau după terminarea studiilor mulți se întorceau cu diferite boli și cu sănătatea zdruncinată.

Este inutil să descriem în culori întunecate mizeria în care au trăit studenții bănațeni, lipsiți de sprijin din cauza depărtării de casa părintească. În cele din urmă, un mănunchi de studenți de la Timișoara, grupați într-un „Cerc Academic Bănățean”, au decis înființarea unui cămin al studenților bănațeni în București. Hotărârea acestora a trebuit să preocupe autoritățile bisericești pentru a le întinde o mână de ajutor, cu atât mai mult cu cât toate regiunile din țară își aveau căminele lor. De aceea, s-a făcut un apel către toți frații bănațeni, „de la opincă până la vlădică și de la muncitor până la cel mai înalt funcționar, comerciant ori industriaș”¹⁰, ca să se înființeze „Căminul Studenților Bănățeni” din București.

La 29 martie 1927, oficiul protopresbiterial de la Caransebeș era invitat să comunice preoțimii problemele amintite, ca să se ia măsurile cuvenite pentru strângerea unor fonduri. Într-o zi de duminică sau de sârbătoare trebuia să se poarte un „disc” special în acel scop, lămurindu-se că „vitalitatea unui popor se judecă după grija ce o poartă tineretului generația conducătoare de mâine”¹¹. Bani adunați se trimiteau protopopiatului, care îi redirectiona către „Banca Timișană” cu destinația: „Căminul Studenților Bănățeni”.

Ministerul Instrucțiunii Publice și Cultelor, prin adresa nr. 83816 din data de 2 iulie 1931, expedită Protopopiatului Caransebeș, aducea la cu-

¹⁰ APOC, dos. 1927, nr. 101/1927, f. 567v.

¹¹ APOC, dos. 1927, nr. 101/1927, f. 567-v.

noștință observațiile făcute cu privire la vaccinul „B. C. G. (Bacillus Calmette Guerin sau Antituberculos)”, ce se administra noilor născuți, de multe ori cu întârziere, adică de la 7-10 zile de la naștere. Măsurile luate au fost următoarele:

„1. Unii părinți fac declarație de naștere la oficiul stării civile la 4-6 zile după naștere și chiar mai târziu.

2. Agenții sanitari și moașele însărcinate cu administrarea B. C. G. se duc rar la oficiul stării civile, pentru a culege adresele noilor născuți, adică la câte 2-3 zile chiar și mai rar”¹².

Pentru remedierea acestei probleme s-a propus:

„1. Să se aplice riguros legea stării civile care prevede declarația în termen de 3 zile, dând în judecată pe contravenienți, făcându-se în prealabil anunțuri prin ziare.

2. Preoții să lumineze publicul și să-l îndemne să facă declarația imediat după naștere.

3. Moașele particulare și cele empirice care au asistat la naștere să anunțe imediat la prima zi faptul, iar circumscripția sanitară respectivă să fie sancționată.

4. Personalul sanitar însărcinat cu operațiile B. C. G. să ridice cel puțin de trei ori pe săptămână adresele noilor născuți de la oficiul stării civile”¹³.

Cum Biserica a revendicat întotdeauna misiunea de a crește și a învăța poporul, sânguinta creștinească a preoților a fost de a comunica credincioșilor toate aceste reguli, prin a căror trudă și povară a trebuit să se adune mai mult, decât prin forțele celorlalți oameni și a celorlalte organizații.

În urma Primului Război Mondial, nenumărate păcate s-au abătut asupra vieții sociale. Unul dintre aceste rele, venit la braț cu noile teorii materialiste și cu alte concepții rătăcite despre viața pământească, a fost luxul. Prin păcatul luxului, cei „cuprinși de mânia de a risipi agoniseala lor sau a înaintașilor erau sortiți să ajungă la sărăcie, la sapă de lemn”. Prin urmare, luxul era considerat un rău, o boală socială; el slăbea puterea de rezistență, de trăire a unei societăți și deci a unui stat. Toate acestea se puteau combate, spre a se evita sau măcar a se tempera, prin învățarea sistematică a credincioșilor, prin familiarizarea acestora cu virtuțile cum-pătării sau prin întărirea conștiinței împotriva păcatului și a urmărilor

¹² APOC, dos. 1931, nr. 335/1931, f. 728.

¹³ APOC, dos. 1931, nr. 85/1931, f. 729.

lui. De aceea, la 27 aprilie 1934 preoțimea parohială din Protopopiatul Caransebeș era îndemnată, printr-un ordin circular dat de episcopul Vasile Lăzărescu, să folosească orice prilej pentru înfierarea și înfruntarea păcatului luxului. Combătându-l sistematic, se forma o conștiință trează și pregătită să înconjoare neplăcutele lui urmări, pomenite mai sus¹⁴.

Sfântul Sinod, prin adresa cu nr. 1481 din 11 decembrie 1934, a comunicat o altă hotărâre, privitoare la studierea cauzelor scăderii populației, din lipsa de copii, de pe teritoriul Banatului, fapt sesizat chiar și de regele Carol II. Această problemă urma să se studieze la fața locului de către comisii formate din reprezentanți ai Episcopiei Caransebeșului și ai autorităților civile locale, prin care se stabileau următoarele măsuri:

„a. La sediul protopopiatului să se constituie o comisie mixtă din care să fie rugați a face parte: primarul plasei, șeful serviciului sanitar al plasei, revizorul sau subrevizorul și câte doi preoți dintre cei merituoși.

b. Comisia aceasta se va ocupa cu problema scăderii populației prin lipsă de copii, respectiv va stabili cauzele scăderii natalității”¹⁵.

Pe raza Protopopiatului Caransebeș adunarea s-a întrunit sub președinția protopopului Andrei Ghidiu, iar rezultatul constatărilor s-a consemnat într-un proces verbal, care urma apoi să fie înaintat Consiliului Eparhial până la data de 1 aprilie 1935. Luându-se în discuție acest ordin cu privire la scăderea natalității, la împuținarea populației și la mortalitatea infantilă, prezentăm – spre exemplificare – cele constatate în parohia Rusca Montană din Protopopiatul Caransebeș. În această comunitate parohială nu a fost vorba de o scădere îngrijorătoare a natalității. Diferența de nașteri din perioada anilor 1919-1934 a fost cauzată de mai multe împrejurări. Natalitatea a fost în raport direct cu situația materială a locuitorilor, căci întreaga populație a acestei comune era formată din muncitori, neavând alte mijloace de existență decât produsul muncii zilnice la diferite întreprinderi miniere, exploatări de pădure etc. Însă, în urma crizei, cele mai multe din aceste întreprinderi sau exploatări forestiere au încetat lucrul sau și-au micșorat capacitatea de producție, iar odată cu acestea s-au restrâns și mijloacele de câștig ale locuitorilor, o bună parte din ei devenind șomeri. În urma acestei situații, când locuitorii nu-și aveau asigurată propria lor existență, era necesar să se abțină de la nașteri, spre a nu se îngreuna și mai mult situația familiară. Din punct

¹⁴ APOC, dos. 1934, nr. 218/1934, f. 282.

¹⁵ APOC, dos. 1935, nr. 197/1935, f. 357-358.

de vedere sanitar, cauze speciale sanitare care au determinat această scădere nu existau. Din punct de vedere social și moral, cum singura ocupație a femeilor era îngrijirea casei și a familiei, curentul tendințelor de a se abține de la nașteri nu era introdus¹⁶.

În privința scăderii numărului de locuitori, putem afirma că populația a fost în creștere. Astfel, în anul 1924 numărul populației a ajuns la 2.168 de locuitori, iar la finea anului 1934 s-a ridicat la 2.239, un plus de 171 de locuitori. Numărul acestora ar fi fost cu mult mai mare, dacă din cauza crizei o parte din populație, din lipsă de lucru, nu ar fi fost nevoită să părăsească localitatea pentru căutare de lucru în altă parte a țării¹⁷.

Mortalitatea infantilă a fost și ea îngrijorătoare. Din punct de vedere sanitar existau două cauze: „debilitatea congenitală” și „tulburările de nutriție”. Debilitatea congenitală a noilor născuți a izvorât din faptul că multe mame nu se găseau în cea mai bună condiție fizică, ceea ce era neapărat necesar pentru ca noul născut să fie completamente sănătos și rezistent. În general femeile gravide se ocupau cu munca de zi cu zi, nerespectând niciun regim special potrivit stării lor. Nutriția gravidelor era nepotrivită, iar majoritatea nu erau în stare să se hrănească bine. Această alimentație necorespunzătoare, precum și surmenajul fizic, puteau fi socotite cauze serioase, care determinau nașterea copiilor debili. Igiena casnică, ce lăsa de dorit, putea fi atașată la aceste cauze. În privința nutriției, sugarii aveau nevoie de o alimentație potrivită, nu doar de la sânul mamei. Orice altfel de alimentație, în cele mai multe cazuri, însemna doar o substituție slabă. Femeile muncitoare, lipsite de o alimentație bună, de un adăpost prielnic și de celelalte condiții de igienă, adeseori își pierdeau laptele total sau parțial și, astfel, sugarul rămânea nehrănit¹⁸.

Remediile au rezultat din cauzele expuse mai sus. Pentru a se mări numărul natalității a fost nevoie de o ameliorare a situației locuitorilor, prin reînvierea industriilor și a întreprinderilor locale. Creșterea populației în număr cât mai mare depindea tot de situația materială. Referitor la mortalitatea infantilă a fost nevoie de o continuă protecție a gravidelor. Lehezelor, lipsite de lapte matern, li s-au pus la dispoziție mijloace prin care li se putea asigura o alimentație potrivită sugarului. De asemenea, li se asigurau gravidelor și lehezelor persoane care le sfătuiau, le ajutau și le

¹⁶ APOC, dos. 1935, nr. 64/1935, f. 340.

¹⁷ APOC, dos. 1935, nr. 64/1935, f. 340.

¹⁸ APOC, dos. 1935, nr. 64/1935, f. 340.

conduceau în tot timpul sarcinii și al alăptării. Moașele și surorile de ocrotire, cu o pregătire bună și capabile asigurau o asistență rodnică femeilor¹⁹. Spre o mai limpede clarificare anexăm tabelul cu numărul locuitorilor din anii 1919-1934.

Tabel cu mișcarea populației din comuna bisericască Rusca Montană²⁰

Nr. crt.	Anul	Numărul locuitorilor la început de an	Născuți	Decedați	Numărul locuitorilor la sfârșit de an	Observații
1.	1919	2.132	36	43	2.125	–
2.	1920	2.125	44	37	2.132	–
3.	1921	2.132	52	44	2.140	–
4.	1922	2.140	59	36	2.163	–
5.	1923	2.163	47	42	2.168	–
6.	1924	2.168	55	57	2.166	–
7.	1925	2.166	50	49	2.167	–
8.	1926	2.167	60	57	2.170	–
9.	1927	2.170	70	63	2.177	–
10.	1928	2.177	64	41	2.200	–
11.	1929	2.200	48	43	2.205	–
12.	1930	2.205	47	26	2.226	–
13.	1931	2.226	53	44	2.235	–
14.	1932	2.235	49	50	2.234	–
15.	1933	2.234	36	41	2.229	–
16.	1934	2.229	43	33	2.239	–

Începând cu ziua de 1 ianuarie 1938, banii colectați la tasurile din bisericile tractului protopresbiterial Caransebeș se depuneau la Casa Diecezană, la care se alătura un raport adresat Consiliului Eparhial²¹. În Protopopiatul Caransebeș, pe lângă tasul întâi, ale cărui sume rămâneau în casieria fiecărei parohii, se mai purtau următoarele unsprezece tasuri:

- „1. Tasul II;
2. Tasul III;

¹⁹ APOC, dos. 1935, nr. 64/1935, f. 344-v.

²⁰ APOC, dos. 1935, nr. 64/1935, f. 339.

²¹ APOC, dos. 1938, nr. 43/1938, f. 3.

3. Tasul Mitropolitan – în ziua de Bobotează;
4. Tasul pentru seminar – la sărbătoarea Floriilor;
5. Tasul pentru trebuințele bisericesti eparhiale – la sărbătoarea Învierii Domnului;
6. Tasul fondului de pensii sau preoțesc – la sărbătoarea Pogorării Duhului Sfânt;
7. Tasul Sfântului și Marelui Mir – în ziua de 26 octombrie la sărbătoarea Sfântului Mare Mucenic Dimitrie, Izvorătorul de Mir;
8. Tasul Fondului Biblic – în ziua de 21 noiembrie la sărbătoarea Intrării în biserică a Maicii Domnului;
9. Tasul «Obolul Crucii» sau dinarul Patriarhiei – în ziua de 14 septembrie la sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci;
10. Tasul Marinei – în ziua de 15 august la sărbătoarea Adormirii Născătoarei de Dumnezeu;
11. Tasul Orfanilor – la sărbătoarea Nașterii Domnului”²².

Toate aceste tasuri își aveau scopul lor frumos, bine determinat, pentru care au fost înființate. Unele s-au înființat pentru îndeplinirea unor trebuințe interne ale eparhiei sau ale protopopiatelor, altele au fost cerute de autoritățile superioare bisericesti, mitropolia și patriarhia, iar altele, în urma apelului unor instituții de stat, laice, dar cu caracter caritativ.

Dispozițiile date cu privire la purtarea tasurilor existente și în Protopopiatul Caransebeș trebuiau să ducă către realizarea frumoaselor și înaltelor scopuri. Însă felul de percepere a acestor tasuri, verificate și totalizate pe protopopiate și abia apoi înaintate cu tabele însoțite de note explicative și justificative de la parohii, de foarte multe ori numai pentru sume de 20 și 15 lei, au ajuns mai mult un balast, forme supărătoare atât pentru conducătorii de oficii parohiale, cât și pentru protopopii și serviciul de contabilitate. Favorabil era să se ajungă la un rezultat material efectiv, de realizare a justificativelor scopuri caritative pentru care au fost înființate. Mai mult, pentru unele tasuri numai pe hârtie, în registrele de evidență n-a intrat, ani de zile, nicio sumă. De exemplu, pentru „Tasul Marinei” sau „Tasul Orfanilor” de la foarte multe parohii și unele proto-

²² APOC, dos. 1945, nr. 112/1945, f. 6.

popiate au intrat sume derizorii, pentru a căror verificare a bilanțului contabil, la diferite fonduri, s-a depus o muncă inutilă²³.

La 1 martie 1945, Consiliul Eparhial văzând referatul secției economice cu privire la tasurile din episcopie, s-a întrunit într-o ședință plenară din dorința de a se simplifica sistemul de totalizare și de înaintare a tasurilor și de a se putea ajunge la realizarea scopurilor caritative creștine. Episcopul Veniamin Nistor a adus următoarea decizie:

„Sistemul de percepere, totalizare și înaintare a tasurilor se modifică, judecătoriile protopresbiteriale, în calitatea lor de instanțe cunoscătoare a fiecărei parohii în subordine, în termen de două luni de la primirea acestei decizii, de către oficiile protopresbiteriale, vor confirma primirea deciziei, vor stabili o sumă globală anuală a tasurilor din fiecare parohie, după posibilitățile de încasare și plată. Aceste sume rămân să fie date Venerabilului Consiliu Eparhial, secția economică, după cum s-au realizat tasurile. Sumele aprobate a tasurilor anuare, după ce se vor aduce la cunoștință oficiilor parohiale, se vor înainta de protopopi, însoțite de un singur tablou sumar, cel mai târziu până la 1 octombrie în fiecare an. Purtarea tasurilor în biserici se va face ca și până acum și se vor realiza în mod clar”²⁴.

Misiunea omului pe pământ nu este de a se gândi doar la mântuirea sa, ci și la a aproapelui, deci, în perioada interbelică și în anii războiului, și la a fraților moldoveni, aflați sub teroarea comunismului din Rusia. Apropiindu-se tot mai mult dușmanul de la răsărit de fruntariile țării, s-a început evacuarea Bucovinei și a Basarabiei, o parte a populației din aceste provincii refugiindu-se în Banat, deci și pe raza Protopopiatului Caransebeș. Printre cei refugiați se aflau și preoții orașelor și ai satelor din ținuturile amintite. Preoțimea Protopresbiteratului Caransebeș, întocmai ca și credincioșii păstoriți, nu se putea sustrage de la această datorie națională, iar pe de altă parte Biserica avea datoria morală de a se îngriji de adăpostirea slujitorilor refugiați și a familiilor acestora. În acest sens, la 27 martie 1944, episcopul Veniamin Nistor îndemna printr-un ordin circular conducerea protopopiatului, ca:

²³ APOC, dos. 1945, nr. 112/1945, f. 6-7.

²⁴ APOC, dos. 1945, nr. 112/1945, f. 7v.

„1. Toți preoții evacuați și refugiați, care au ordine de serviciu pentru județele Caraș și Severin din eparhia noastră, însă numai cei ce au ordin de serviciu precis pentru aceste județe, vor fi încartiruiți în județul pentru care le sună ordinul de serviciu, Prefectura Județului repartizându-i în Plasa unde este încartiruirea stabilită conform cu dispozițiile planurilor de evacuare.

2. Preoții refugiați, este de dorit, unde se poate și unde admite și locuința preotului din comună, ca să fie încartiruiți la preotul comunei, acesta fiind dator să-i arate toată solicițudinea și toată dragostea sa de frate întru Hristos, și acesta cu atât mai virtuos, căci dacă nu primește în casă pe un preot refugiat și are încăperi rechiziționabile, i se vor încartirui alți refugiați și de rechiziție tot nu poate scăpa.

3. Pentru ca preoții refugiați și familiile lor să fie totuși încartiruiți în comunele mai bune și în case preoțești mai confortabile, protopopii vor lua contact cu preșurii plaselor respective și cunoscând planurile de evacuare stabilite de prefecturi, în înțelegere cu preșurii plășilor, vor repartiza pe preoții refugiați în comunele mai bune.

4. În ceea ce privește repartizarea preoților refugiați, protopopii tractuali vor ține cont și de studiile și rangurile bisericesti ale acestora, precum și de situația lor familiară.

5. Toți preoții refugiați, care au preoția lucrătoare, au voie de a sluji în Sfânta Biserică alături de preotul nostru sau numai singuri, bucurându-se de drepturile ce le au. Deocamdată, ei nefiind numiți la parohie, ci fiind încartiruiți numai ca refugiați, nu vor beneficia de niciun venit sau retribuțiune, ci fiind retribuiți de la stat cu salariul de bugetar, pe care îl vor primi conform normelor ce se vor fixa mai târziu.

6. Protopopii, în fiecare sâmbătă, vor înainta Consiliului Eparhial câte un tablou (tabel), în care se vor arăta în ordinea plaselor, toți preoții refugiați care au fost încartiruiți. Acest tablou va avea următoarele rubrici: anul curent, numele comunei, numele preotului refugiat și comuna din care făcea parte, vârsta, eparhia, data, numărul ordinului de serviciu și

autoritatea care l-a eliberat, numele și prenumele însoțitorilor, gradul lor de rudenie, vârsta lor, precum și observațiile”²⁵.

Pentru o bună primire și îndrumare a preoților refugiați care soseau la Caransebeș, s-a instituit un comitet de primire, format din toți preoții locali, cu scopul ca aceștia să-i întâmpine la gară și să-i dirijeze spre locurile destinate adăpostirii. Oficiul protopresbiteral de la Caransebeș a apelat cu toată dragostea la frații întru Hristos, ca, prin bunăvoința și dragostea lor pentru cei aflați în nevoi să se acorde ajutorul cuvenit²⁶.

Tabel cu personalul administrativ bisericesc evacuat al Episcopiei Hotinului (Bălți) în anul 1944²⁷

Nr. crt.	Numele	Funcția	Starea civilă	Numărul membrilor familiei	Totalul membrilor	Observații
1.	Preotul Mihail Brună	Inspector misionar	căsătorit	soție	2	–
2.	Toma Ioachim	Șef de birou	căsătorit	soție și copil de 14 ani	3	–
3.	Smighelschi Ioan	Șef de birou	căsătorit	soție și copil de 15 ani	3	–
4.	Rudic Ignatie	Șef de birou	căsătorit	soție și copil de 14 ani	3	–
5.	Proca Arhip	Impiegat	căsătorit	soție	2	–
6.	Secrieru Vlad	Impiegat	căsătorit	soție	2	–
7.	Preotul Picoș Constantin	Impiegat	căsătorit	soție	2	–

²⁵ APOC, dos. 1944, nr. 140/1944, f. 218-v.

²⁶ APOC, dos. 1944, nr. 140/1944, f. 220.

²⁷ APOC, dos. 1944, nr. 140/1944, f. 219.

8.	Dorogam Anatolie	Impieगत	căsătorit	soție, veri- șoara de 24 ani	3	–
9.	Ierodiaconul Moeșanu Valer	Diacon	necăsăto- rit	–	1	–
10.	Ierodiaconul Inocențiu M.	Diacon	necăsăto- rit	–	1	–
11.	Preotul Gu- meniuc Gr.	Directorul Școlii de Cantori	căsătorit	soție	2	–
12.	Preotul Sere- met Gr.	Profesor	căsătorit	soție	2	–
13.	Preotul Boris Chelaru	profesor	căsătorit	soție și un copil de 1 an	3	–
14.	Mateescu Stan	Maistru	căsătorit	soție și 2 copii, de 14 și 12 ani	4	–
15.	Harbure Gheorghe	Adminis- trator ma- gazin de obiecte bi- sericești	căsătorit	soție, mamă, 2 copii, de 15 și 12 ani	5	–
16.	Rudiev Mi- hail	Cântăreț	căsătorit	soție și un copil de 8 ani	3	–

Prin ordinul telegrafic, cu nr. 53484 din 6 martie 1945, Ministerul Cul-
telor a dispus întocmirea unor tabele cu personalul clerical, administrativ
și de serviciu refugiat, aflat și pe teritoriul Protopopiatului Caransebeș.
Trebuia să cuprindă următoarele categorii:

- „a. Personalul provenit din Teritoriul de la Est de Nistru – Vest de U.R.S.S.;
- b. Personalul originar din Basarabia și Bucovina de Nord, care după 28 iulie 1940, rămânând pe loc, au fost sub ocupație sovietică, între 28 iunie 1940 – 22 iunie 1941;
- c. Personalul care nefiind originar din Basarabia și Bucovina de Nord, s-a aflat sub ocupație sovietică, între 28 iunie 1940 – 22 iunie 1941;
- d. Personalul originar din Basarabia și Bucovina de Nord, care între 28 iunie 1940 – 22 iunie 1941, n-a fost sub ocupație sovietică, ci s-a evacuat – repatriat în România”²⁸.

Personalul de la aliniatul a, b și c, a fost considerat de către comisia Aliată de Control din România, ca fiind cetățeni sovietici. De aceea, au fost triați și concediați din serviciu, cu excepția celor ce erau pe front, rămânând în aplicare numai personalul de la aliniatul d. Pentru întocmirea urgentă și exactă a acelor tabele, s-au trimis de către Episcopia Caransebeșului 100 de exemplare de „declarații tip” la sediul protopopesc de la Caransebeș, motiv pentru a se întâlni întregul personal clerical și de cântăreți, care intra în categoriile de mai sus, aflat în cuprinsul aceluiași protopopiat. Fiecare funcționar trebuia să completeze personal câte două declarații, cu toate datele cerute de minister. Pe lângă declarații se anexau în copii, câte un exemplar din actele pe care le deținea fiecare, pe baza cărora își sprijineau afirmațiile din declarații. Copiile de pe acte erau certificate pentru autenticitate de către protopopul Isaia Suru, iar declarațiile semnate. Declarațiile, cu un borderou în două exemplare, se depuneau în termen de 3 zile la episcopie, printr-un curier special²⁹.

Permanența Sfântului Sinod din 24 martie 1946, a sesizat unele cazuri de încadrări ale preoților refugiați și numiri în posturi vacante, făcute direct de Ministerul Cultelor fără știrea chiriarhilor. Drept urmare, la 4 aprilie 1946 ajungea la oficiul protopopesc de la Caransebeș înștiințarea episcopului Veniamin Nistor, pe care trebuia să o comunice tuturor oficiilor parohiale din protopopiat, precum și preoților refugiați. Documentul specula următoarele hotărâri:

²⁸ APOC, dos. 1945, nr. 118/1945, f. 9.

²⁹ APOC, dos. 1945, nr. 118/1945, f. 9-v.

„1. Preoții refugiați din Basarabia și Bucovina de Nord, nu vor fi încadrați, ci vor fi numai utilizați de chiriarhi la locurile unde vor găsi de bine.

2. Numirile și utilizările de preoți la parohii se fac, conform rânduielilor canonice și legale, numai de chiriarhi, iar nu de Ministerul Cultelor, care ia numai act de numirile făcute de chiriarhi, în vederea trecerii în statele de salarii.

3. Acolo unde, Ministerul Cultelor din motive arbitrare n-ar lua act de o numire de preot, făcută de chiriarh, cu organele sale eparhiale, preotul numit rămâne bun numit și funcționează fără salariu, rămânând ca pe urmă să-și caute prin justiție drepturile”³⁰.

Tabel cu preoții refugiați și încadrați în parohiile din Protopopiatul Caransebeș în anul 1946³¹

Nr. crt.	Parohia la care era încadrat preotul refugiatul	Județul	Numele și prenumele preotului	Parohia de origine	Județul de origine	Eparhia de origine	Observații
1.	Dalci	Severin	Iosif Semeniuc	Slob. Băniliei	Storojineț	Bucovina	Încadrat la parohie vacantă
2.	Goleț	Severin	Epifanie Malec	Costești	Storojineț	Bucovina	Încadrat în parohie la filie

³⁰ APOC, dos. 1946, nr. 209/1946, f. 372.

³¹ APOC, dos. 1946, nr. 209/1946, f. 373.

3.	Mal	Severin	Constantin Strișcă	Hlinoița	Storojineț	Bucovina	Încadrat în parohie la filie
4.	Ohabița	Caraș	Constantin Vinițchi	Vilancea	Storojineț	Bucovina	Încadrat în parohie vacantă
5.	Ruginosu	Caraș	Ananie Bohateret (Bohateret)	Bobești	Storojineț	Bucovina	Încadrat în parohie vacantă
6.	Valea Bistra/ Valea Mare	Severin	Vasile Toaciuc	Cupca	Storojineț	Bucovina	Încadrat în parohie la filie
7.	Zăvoi	Severin	Eugen Jucovski	Bahna	Storojineț	Bucovina	Încadrat în parohie la filie.

Documentele arhivistice au adeverit că preoții ortodocși români refugiați din Basarabia și Bucovina de Nord au fost peste tot bine primiți și ajutați și, în limita posibilităților, au fost încadrați sau utilizați în parohiile libere sau în cele mai înstărite³².

Ca în fiecare an preoțimea parohială înainta oficiului protopresbiteral de la Caransebeș anumite tabele cu date statistice referitoare la:

- „1. Conspectul preoților și clericilor;
2. Conscripția bisericilor și a poporului;
3. Conspectul celor ce știu citi și scrie;
4. Conspectul trecerilor confesionale;
5. Conspectul sectarilor;
6. Conspectul căsătoriilor încheiate;
7. Conspectul concubinilor;

³² Constantin BRĂTESCU, *Orașul Caransebeș între 1941-1948 – file de monografie*, Editura Dalami, Caransebeș, 2016, p. 266.

8. Conspectul datelor statistice școlare;
9. Datele statistice pentru senatul epitropesc;
10. Raport despre activitatea Societății Religioase «Sfântul Gheorghe»;
11. Raport despre activitatea Societății Religioase «Oastea Domnului»;
12. Situații despre divorțurile civile și religioase;
13. Situații despre câți credincioși cercetează Sfânta Biserică;
14. Lista donațiilor;
15. Situația numărului credincioșilor care se spovedesc și se cuminică³³.

Concluzii

Între anii 1919 și 1949, Biserica din Banat a avut grijă ca întreaga viață sufletească a bănațenilor să fie ocrotită sub aripile ei. Prin continua îndrumare a preoților, credincioșii s-au întărit sufletește și moral ca să înfrunte urgia forțelor dușmane, dar și uneltirile puse la cale cu scopul de a-i abate de pe fâgașul credinței, al tradițiilor și al spiritului național. Când în lume se ciocneau și se frământau diferite curente, care zdruncinau din temelii așezările omenești, Biserica bănațeană – ca instituție de temelie a neamului, cu rădăcini adânc înfipite în viața și tradițiile lui și cu fundamentul în eternele adevăruri divine – a avut un rol hotărâtor pentru propășirea credincioșilor. În jurul ei s-au strâns elementele cele mai valoroase, Crucea lui Hristos și Sfânta Sa Evanghelie a iubirii nemăsurate, prin care s-a păstrat sănătatea sufletească a poporului și grija neabătută către idealurile sale de înflorire națională³⁴.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei

³³ APOC, dos. 1931, nr. 163/1931, f. 497; dos. 1948, nr. 1/1948, f. 1.

³⁴ APOC, dos. 1938, nr. 575/1938, f. 41.

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An VIII (2022)/8/ pp. 89 - 116

PNEVMATOLOGIA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE ÎN PERSPECTIVĂ ECLESIALĂ

Drd. Marius Hanganu

marius.hanganu@yahoo.com

Abstract

The teaching about the Person and Work of the Holy Spirit is one of the most important teachings of the Holy Scriptures, Pneumatology being one of the basic chapters of Christian theology. Although both the books of the Bible and the literature of the first centuries constitute an invaluable treasure trove of information, the systematization and crystallization of the truths about the Holy Spirit involved a considerable and long-lasting effort, a process in which certain Fathers of the Church or theologians of different historical periods have made his mark through his contributions to the understanding and definition of this vast theological field. The pneumatology developed by Saint Basil the Great, like his entire theology, does not have an abstract or theoretical character, but constantly aims to guide the believer in the climb that leads to the knowledge of the Triune God as well as to the experience of Him in the life and work of the Church. The theological approach of Saint Basil the Great is comprehensive, well-argued and articulated to the life of the Church and is based on a fundamental principle: the Church is founded in the Spirit, therefore, the entire structure of the Church is realized, obviously and indisputably, through the Spirit.

Keywords:

pneumatology, Holy Spirit, Church, Saint Basil the Great

Introducere

Pentru a putea creiona o imagine cât mai cuprinzătoare a ceea ce înseamnă Pnevmatologia Sfântului Vasile cel Mare, o evaluare teologică în context ecclesial este o exigență absolut necesară. De altfel, în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare, demersul în ceea ce privește clarificarea credinței Bisericii în dumnezeirea Duhului Sfânt are la bază un principiu fundamental: Biserica este fondată în Duhul, de aceea, întreaga structură a Bisericii este realizată, în mod evident și incontestabil, prin Duhul.¹ Duhul este Acela care întărește harismatic constituirea și lucrarea Bisericii².

”Practic – afirma Doru Costache – se poate spune că intuiția fundamentală a acestei pnevmatologii este eclesială și liturgică, de vreme ce, în diverse împrejurări, Sfântul face apel la experiența poporului lui Dumnezeu în liturgie și la ritualul sfintelor taine, pe care implicit le consideră drept cea mai potrivită cheie pentru descifrarea teologică a realității.”³

În gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare, nu se poate vorbi despre Biserică în afara prezenței, manifestării și lucrării Duhului Sfânt. Mitropolitul Ioannis Zizioulas vorbește despre Biserică, în calitate de Trup al lui Hristos constituit în Duhul Sfânt⁴. Fiind indisolubil legată de Duhul Sfânt, Afanasiev merge până acolo încât afirmă că ”fără Duhul Sfânt nu există însăși Biserica”⁵.

¹ Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, în *Scrieri* partea a III-a, Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, Traducere, Introducere, Note și Indici de pr. Prof. dr. Constantin Cornițescu și pr. Prof. dr. Teodor Bodoage, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988 p. 55.

² Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, p. 82.

³ Doru COSTACHE, ”Experiența Duhului Sfânt în viziunea Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie Palamas”, în Volumul *Studia Basiliana 1 – Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1630 de ani*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 147.

⁴ Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, Traducere de preot dr. Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 2007, p. 112.

⁵ Nikolai AFANASIEV, *Biserica Duhului Sfânt*, Volumul 1, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2008, p. 18.

În teologia ortodoxă din România, Dumitru Stăniloae subliniază acest adevăr evidențiind pe de o parte fundamentul Bisericii care ființează virtual datorită Întrupării, Răstignirii, Învierii și Înălțării lui Hristos, iar pe de altă parte, pentru a avea o existență reală, teologul român vorbește despre necesitatea coborârii Duhului Sfânt, la Rusalii. Potrivit părintelui Stăniloae, "Biserica, aflată virtual în trupul lui Hristos", vine acum în ființă datorită iradierii Duhului Sfânt, pornind din Trupul Său către ființele umane. Coborârea Duhului Sfânt peste apostolic are drept scop transformarea acestora în primele mădulare ale Bisericii, extinzând peste ei puterea trupului pneumatizat al lui Hristos⁶.

Revenind la Afanasiev, considerăm a fi deosebit de relevantă pentru studiul nostru afirmația prin care sintetizează activitatea Duhului Sfânt în Biserică. Potrivit acestuia, Biserica este prin însăși natura ei, un organism harismatic. Aceasta nu se datorează în primul rând Harului care lucrează în ea, nici darurilor manifestate, ci faptului că ea "trăiește și lucrează prin Duhul Sfânt. Ea este locul lucrării Duhului Sfânt"⁷. Fără Duhul Sfânt, nu există viață, lucrare sau slujire în Biserică.

Biserica, Lucrearea Tatălui, prin Fiul, în Duhul Sfânt

În gândirea întreaga teologică a Sfântului Vasile cel Mare, indiferent dacă este vorba despre planul iconomic general sau despre viața Bisericii, totul începe cu Tatăl și este în strânsă legătură cu El. Întotdeauna însă, fiecare inițiativă care porcede din Tatăl este pusă în operă de acțiunea directă și nemijlocită a Fiul și a Duhul Sfânt. În același timp, orice încercare de apropiere de Tatăl care nu este înrădăcinată în Fiul întrupat și nu se realizează prin Duhul Sfânt, este sortită eșecului. Potrivit teologiei biblice și patristice, "Tatăl este Tată numai în Treime: în Tatăl se întâlnesc, în același timp și în același loc, Fiul și Duhul Sfânt"⁸. De aceea, pentru a exprima într-un mod foarte clar dinamismul credinței din perspectivă tri-

⁶ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Volumul 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 202.

⁷ Nikolai AFANASIEV, *Biserica Duhului Sfânt*, p. 32.

⁸ Sigurd BERGMANN, "În Duhul, prin Fiul, către Tatăl... Patru aprecieri asupra spațiului dinamismului treimic într-o creație care așteaptă cu dor mântuirea", în Volumul *Dumnezeu-Tatăl și viața Preasfintei Treimi*, Editura Trinitas, București, 2010, p. 332.

нитарă, Biserica Primară a exprimat acest adevăr prin formula *în Duhul, prin Fiul, către Tatăl*.

Tatăl, este sursa dumnezeirii în Sfânta Treime, El este Cel care dă naștere Fiului și porcede pe Duhul, dându-le firea Sa, una și nedespărțită, identică în cele trei Persoane⁹. De aceea, spune Sfântul Vasile cel Mare,

”când ne închinăm unui Dumnezeu din Dumnezeu, mărturisim caracterul propriu al Ipostasurilor și rămânem fideli învățaturii despre Monarhia divină, fără ca astfel să se risipească taina lui Dumnezeu în mai multe frânturi, pentru că în Dumnezeu Tatăl și în Dumnezeu Unul Născut nu contemplăm de fapt decât o singură formă reflectată ca într-o oglindă în dumnezeirea care nu cunoaște diferențe”¹⁰.

Părintele Dumitru Stăniloae, făcând referire la gândirea Sfântului Vasile cel Mare, spune în Dogmatica sa că acest

”caracter spiritual al transparenței sau întrepătrunderii Persoanelor divine, care e și o con-penetrare a conștiințelor Lor, poate fi exprimat și mai deplin prin termenul de *intersubiectivitate*”¹¹.

În actele de proveniență treimice, fiecare Persoană nu descoperă propriul eu, ci și pe celelalte. Uneori Tatăl descoperă pe Fiul, alteori Fiul pe Tatăl. Deci, toată dumnezeirea se arată uneori în Tatăl, alteori în Fiul și în Duhul Sfânt.

”Totul e comun și perihoretic în Treime, fără ca în această mișcare comună a subiectivității Unuia în Altul să se confunde modurile distincte ale trăirii împreună a acestei subiectivități”¹².

⁹ John D. ZIZIOULAS, ”The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution”, in *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Acts*, edited by Christoph Schwoebel, T&T Clark, Edinburg, 1995, pp. 47-48. (44-60).

¹⁰ Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, p. 45.

¹¹ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Volumul I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 207.

¹² Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Volumul I, p. 209.

Deși Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre Dumnezeu Tatăl ca fiind Izvorul și Sursa din care toate își au ființa, el respinge în același timp ideea subordonării sau ierarhizării Persoanelor în cadrul Sfintei Treimi. Această doctrină este considerată eretică, străină de învățătura curată și adevărată, avându-și originea în gândirea politeistă elenă a vremii, prin urmare,

”aceștia care introduc subnumărarea prin faptul că zic primul, al doilea și al treilea, se știe că introduc în doctrina fără prihană a creștinilor rătăcirea politeistă. Pentru că la nimic altceva nu conduce nelegiuirea subnumărării, decât la mărturisirea unui prim, unui al doilea și unui al treilea Dumnezeu. Pentru noi este suficientă relația dintre Persoane stabilită de Domnul, pe care cel ce o tulbură greșește la fel ca necredincioșii”¹³.

În gândirea teologică Sfântului Vasile cel Mare, Iconomia Tatălui este legată de Monarhia Sa, afirmând totodată că principiul unității în Treime este Persoana Tatălui.

”Tatăl este principiul celorlalte două Persoane și prin aceasta temeiul relațiilor din care Ipostasurile își capătă caracterele distinctive. El este atât principiul cât și recapitularea Treimii”¹⁴.

Dumnezeu Tatăl este

”principiul tuturor, cauza existenței existențelor, rădăcina a tot ce este viu. Din El a ieșit izvorul vieții...”¹⁵.

”Tatăl este izvorul posedării comune de toate Cele trei Persoane a Ființei divine, a aceluiași conținut ontologic”

explică profesorul Mihai Himcinschi în unul dintre studiile sale. Și tot el, făcând o radiografie asupra gândirii trinitare capadociene, aduce o clarificare considerată a fi necesară în vederea unei înțelegeri corecte a acestui concept caracteristic bisericii de răsărit:

¹³ Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, p. 62.

¹⁴ IRINEU Mitropolitul Olteniei, ”Sfânta Treime, Taina deplinei comuniuni a Persoanelor distincte”, în volumul *Dumnezeu-Tatăl și viața Preasfintei Treimi*, Editura Trinitas, București, 2010, p. 49.

¹⁵ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii și cuvântări, Omilia a XV-a – Despre credință*, p. 510.

”Monarhia Tatălui nu poate fi considerată erezie subordinaționistă pentru că ea insistă asupra exprimării unității personale pe planul treimic și a caracterului tri-ipostatic al lui Dumnezeu, caracter care se datorează nașterii Fiului din veci din Tatăl și a purcederii din veci din Tatăl a Duhului Sfânt”¹⁶.

Având în vedere faptul că Dumnezeu este neschimbabil în Ființa Sa, putem afirma că în El nu există nimic anterior sau ulterior. Nașterea Fiului și purcederea Duhului nu exprimă nicidecum ideea subordonării sau descompunerii divinității, ci mai degrabă, evidențiază consubstanțialitatea.

În concepția Părinților și a Bisericii de Răsărit, Monarhia Tatălui nu are rolul de a stabili o subordonare sau clasificare a Persoanelor Divine, denaturând în vreun fel natura sau esența divină. Din perspectivă ontologică, Tatăl este Acela care stabilește ordinea în Treime, în mod ființial nu subordinaționist, legând totodată ipostasul Fiului și ipostasul Duhului, ca ipostase egale și distincte în același timp”¹⁷. În Monarhie, este de părere Paul Evdochimov,

”Fiecare persoană este un mod unic de a avea ființă, de a primi pe Ceilalți, de a Se dărui Celorlalți și astfel de a-I pune pe Ceilalți în veșnică comuniune cu iubirea dumnezeiască. Tatăl asigură unitatea fără a rupe egalitatea desăvârșită a Celor Trei, ceea ce exclude subordinaționismul și Îl arată pe Tatăl, drept Cel Care conduce în Iubirea Treimii.”¹⁸

Pe de altă parte, deosebit de relevantă este afirmația pe care o face teologul Ștefan Buchiu în unul dintre studiile sale, atunci când abordează problematica Monarhiei Tatălui, în cele două dimensiuni, catafatică și apofatică:

”Conceptul de Monarhie a Tatălui favorizează definirea Persoanelor divine nu numai prin prisma comuniunii perihoretice, ci și prin aceea a apofazei. Pe baza acestei abordări, se poate apăra teologia trinitară de pericolul accentuării unila-

¹⁶ Mihai HIMCINSCHI, ”Câteva considerații pe marginea ontologiei trinitare capadociene”, în *Revista Teologică* Nr. 3, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 249.

¹⁷ Mihai HIMCINSCHI, ”Câteva considerații pe marginea ontologiei trinitare capadociene”, p. 249.

¹⁸ Paul EVDOCHIMOV, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, traducere, prefață și note de pr. dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1995, pp. 130-131.

terale a comuniunii în defavoarea identității, unicității și specificității fiecărei Persoane din Sfânta Treime.”¹⁹

Acest aspect personalist asupra Monarhiei Tatălui este o constantă a teologiei Sfântului Vasile cel Mare, atribuind Ipostasului Tatălui începutul subzistenței ipostatice și nu ființei comune²⁰. Tatăl este cauza și principiul naturii dumnezeiești, care este în Fiul și în Duhul Sfânt²¹.

Definirea de către Sfântul Vasile a conceptelor de ființă și ipostas precum și introducerea acestora în terminologia teologică a vremii, constituie un considerabil avantaj atât în ceea ce privește definirea atributelor ipostatice caracteristice fiecărei Persoane în parte, cât și relațiile existente între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt în interiorul Ființei Triunice a Dumnezeirii. Termenul de ipostas îl ajută pe Sfântul Vasile cel Mare să vorbească despre una dintre Persoanele Dumnezeirii ca având calitatea de Tată sau Părinte²². Utilizând în acest sens o abordare apofatică, exclude orice caracter antropomorfic al interpretării. În gândire sa, Paternitatea divină constituie nu doar fundamentul relațiilor treimice ci și fundamentul relațiilor umane, putând fi reflectată în mod analogic în relațiile dintre persoanele care fac parte din Biserica Sa. Paternitatea divină, este de părere Boris Bobrinskoy, reprezintă ”Fața lui Dumnezeu întoarsă către lume”²³.

Chiar dacă nu se poate vorbi despre o analogie în ceea ce privește Paternitatea lui Dumnezeu raportată la Fiul și la întreaga creație, Sfântul Vasile cel Mare subliniază ideea că Dumnezeu este Tatăl nostru din cel puțin două motive: în primul rând, El ne-a creat, aducându-ne la ființă din neființă prin intermediul părinților pământești, iar în al doilea rând, ne-a dăruit înfierea prin har. Așadar, ”...când Dumnezeu se numește Tată

¹⁹ Ștefan BUCHIU, ”Monarhia Tatălui. Dimensiunea Catafatică și cea apofatică”, în volumul *Dumnezeu-Tatăl și viața Preasfintei Treimi*, Editura Trinitas, București, 2010, pp. 92-93.

²⁰ John BEHR, *Formation of Christian Theology: The Nicene Faith*, St. Vladimir`s Seminary Press, New York, 2004, p. 129.

²¹ John MEYENDORF, *Teologia bizantină*, traducere de A. Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 245.

²² Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 214 – Către Comitele Terențiu*, în *Scrieri*, partea a III-a, Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, Traducere, Introducere, Note și Indici de pr. Prof. dr. Constantin CORNIȚESCU și pr. Prof. dr. Teodor BODOAGE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 441.

²³ Boris BOBRINSKOY, *The Mystery of the Trinity*, St. Vladimir`s Seminary Press, Crestwood, 1999, p. 268.

al nostru, al tuturor, nu este Tată după același mod cu noi și cu Unul-Născut.” Cu toate acestea, spune Sfântul Vasile cel Mare,

”Dumnezeu se numește Tatăl nostru nu în mod impropriu, nici metaforic, ci la propriu, în primul rând și cu adevărat pentru că ne-a adus prin părinții trupești la existență din ne-ființă și familiarizându-Se cu noi prin purtarea de grijă. Iar dacă spunem că chemăm pe Dumnezeu Tată al nostru, care ne-a învrednicit cu adevărat prin har de înfiere, care rațiune va împiedica să-L numim după cuviință pe El Tată al Fiului după fire și care a ieșit din ființa Lui?”²⁴

Paternitatea lui Dumnezeu este extinsă și asupra Bisericii Sale. Dacă analizăm imaginile care descriu implicarea lui Dumnezeu Tatăl în viața Bisericii, observăm că El este perceput de Sfântul Vasile cel Mare drept Tată al Bisericii. Aducând laolaltă pasaje vetero sau nou testamentare, în Omilia la Psalmul 44, Sfântul Vasile cel Mare Îl prezintă pe Tatăl în postura Sa de Părinte iubitor, în același context în care vorbește despre Fiul în calitate de Mire și Biserică în calitate de Mireasă a lui Hristos și totodată, fiică a Tatălui, adoptată prin iubire și chemată la apropiere de Dumnezeu, la ascultare și păzirea poruncilor Lui²⁵. Frumusețea acestei Mirese este descoperită în Biserică, de aceea, Sfântul Vasile cel Mare ne îndeamnă ”să pășim spre tainele din adâncul slavei bisericești, pentru că frumusețea miresei este înăuntrul”²⁶. Iar Cel care descoperă și cultivă această frumusețe este Duhul Sfânt care S-a pogorât peste Fiul și a fost împărțășit oamenilor. Dezvoltând acest aspect, Dumitru Stăniloae leagă momentul aducerii la existență a Bisericii de manifestarea puterii Duhului Sfânt. Tot prin Duhul Sfânt, Hristos pătrunde în oameni pentru a-i uni cu Sine, dând naștere Bisericii. Acest act de manifestare a puterii

”nu se mai exercită din afara oamenilor, ci începe să se exercite durabil înăuntrul lor. Duhul Sfânt lucrează continuu în și din Biserică...”²⁷.

²⁴ Sfântul VASILE CEL MARE, *Împotriva lui Eunomie*, Traducere, prefață și note de Ieromonah Lavrentie Carp, Editura Crigarux, Piatra Neamț, 2007 p. 111.

²⁵ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi, Omilie la Psalmul 44*, p. 295.

²⁶ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi, Omilie la Psalmul 44*, p. 296.

²⁷ Dumitru STĂNILOAE, ”Sfântul Duh în Revelație și în Biserică”, în *Revista Ortodoxia*, nr. 2, 1974, p. 239.

Mergând mai departe în dezvoltarea acestor metafore ale Bisericii – Mireasă a lui Hristos și Fiică a Tatălui, Sfântul Vasile cel Mare introduce o schimbare a imaginii, prezentând Biserica în calitatea sa de mamă a tuturor copiilor lui Hristos. Fiii Bisericii, spune Sfântul Vasile cel Mare, "sunt fiii Evangheliei care au ajuns căpetenii peste tot pământul"²⁸. Pentru aceștia,

"întreaga Biserică – Mireasa lui Hristos – este ca o mamă, de care toți oamenii își aduc aminte prin mărturisirea lor a mulțumirii și a faptelor bune"²⁹.

Semnificația profundă a acestei imagini cu caracter matern a Bisericii, transmite cel puțin două adevăruri majore. În primul rând, identitatea Bisericii este determinată de relația acesteia cu Tatăl și cu Mirele Hristos, mai degrabă decât prin relația cu credincioșii care constituie comunitatea. În gândirea Sfântului Vasile cel Mare, Biserica nu este doar o instituție umană, ci o entitate mistică, unită cu Tatăl și cu Fiul, prin Duhul Sfânt. În al doilea rând, identitatea unui credincios este dată de nașterea sa spirituală, proces care are loc în și prin Biserica Mamă, fiind realizat efectiv prin lucrarea plină de puterea transformatoare a Duhului Sfânt. Astfel, credincioșii sunt numiți fiii Miresei lui Hristos și fiii Bisericii. Urmând această logică a gândirii teologice a Sfântului Vasile cel Mare, logică împărtășită și de alți Părinți ai Bisericii Răsăritene, Ioannis Zizioulas vorbește despre Biserică în calitatea sa de "maternitate". Zizioulas introduce termenul de "ipostas eclezial"³⁰, cu referire la identitatea acelora care au primit această naștere spirituală, devenind astfel parte a Bisericii.

În baza celor succint enunțate până în acest punct, potrivit Sfântului Vasile cel Mare, Iconomia Tatălui este legată de Monarhia și Paternitatea Sa. Tatăl este Cel care trimite pe Fiul Său în a cărui asemănare fiecare credincios trebuie să fie transformat. Tatăl trimite Duhul Sfânt care organizează Biserica sub forma unei comunități în cadrul căreia este posibilă o astfel de transformare. În gândire sa, Paternitatea divină constituie

²⁸ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi, Omilie la Psalmul 44*, p. 298.

²⁹ Teofan MADA, *Sfântul Vasile cel Mare, dascălul Bisericii – Biserica și harisma păstorului*, Ediția a II-a revizuită, Editura Pro Universitaria, București, 2013, p. 34.

³⁰ Ioannis ZIZIOULAS, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997, pp. 56-57.

nu doar fundamentul relațiilor treimice ci și fundamentul relațiilor umane, putând fi reflectată în mod analogic în relațiile dintre persoanele care fac parte din Biserica Sa.

Biserica, Trup al Lui Hristos și viață în Duhul Sfânt

Având în vedere contextul Trinitar în care este înscrisă întreaga teologie elaborată de Sfântul Vasile cel Mare, iconomia Fiului și cea a Duhului Sfânt nu pot fi separate, ele fiind părți constitutive ale aceluiași plan veșnic cu privire la întreaga creație, la mântuirea omului și la destinul său veșnic. Făcând apel și de această dată la argumentele oferite de Sfânta Scriptură, Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre anumite aspecte caracteristice iconomiei Fiului, cu mențiunea că lucrarea Acestuia este legată în mod inseparabil de lucrarea Duhului Sfânt. Lucrul acesta, spune Sfântul Vasile cel Mare, nu înseamnă că lucrarea Fiului este nedesăvârșită sau prezintă lipsuri dacă nu este săvârșită prin Duhul, ci este o dovadă a manifestării voinței comune a Dumnezeirii, a unității depline dintre Persoanele Divine manifestată prin comuniunea lucrărilor realizate în plan iconomic sau eclesial³¹. Acest adevăr teologic fundamental exprimat de Sfântul Vasile cel Mare este o caracteristică a întregii teologii patristice, constituindu-se într-o cheie exegetică ce stă la baza unei corecte înțelegeri a dogmelor hristologice, pnevmatologice sau eclesiologice, în Biserica de Răsărit. În ceea ce privește spațiul teologic românesc, asumarea acestui principiu este clar exprimată de către unul dintre cei mai prolifici teologi moderni, Dumitru Stăniloae. Părintele este de părere că întotdeauna, Biserica Răsăriteană a fost preocupată de menținerea unui echilibru sănătos între lucrarea lui Hristos și lucrarea Duhului Sfânt în viața credinciosului și în Biserică. „De fapt, afirmă părintele Stăniloae, nu poți trăi o legătură vie cu Hristos, decât în Duhul Sfânt”³².

Părintele Stăniloae, prin intermediul multiplelor studii cu caracter sintetic, și printr-o excelentă argumentare cu caracter biblic și patristic, transformă această teză în una dintre axiomele fundamentale ale dogmaticii:

”Indisolubila unire între Hristos și Duhul Sfânt, care constă întru o adevărată Biserică și susține viața creștinului în Bise-

³¹ Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, p. 53.

³² Dumitru STĂNILOAE, ”Relațiile Treimice și viața Bisericii”, în *Revista Ortodoxia*, Nr. 4/1964, p. 505.

rică, își are rădăcina adâncă în indisolubila unire care, după învățătura ortodoxă, există între ei în plan intertrinitar.”³³

În gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare, rolul lui Hristos în iconomia divină este deosebit de important. Făcând apel la tipologiile vetero testamentare, în tratatul *Despre Duhul Sfânt* îl prezintă pe Hristos ca fiind Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni. Această lucrare de mijlocire atribuită lui Hristos a fost preînchipuită încă din vechime prin slujba făcută de Moise în mijlocul poporului. Utilizând această analogie în baza unui principiu pedagogic menit să conducă ”progresiv către marea lumină a adevărului”, Sfântul Vasile cel Mare este de părere că atât legea, care este umbra lucrurilor viitoare, cât și

”prefigurările profetilor care fac aluzie la adevăr, au fost concepute pentru a exercita ochii duhovnicești, pentru ca în felul acesta să se facă ușor trecerea la înțelepciunea ascunsă în mister”³⁴.

Acest mister, nepătruns de cei din vechime, ne conduce spre înțelegerea că lucrarea săvârșită de Hristos este mai mare și mai importantă decât cea a lui Moise. Această lucrare, spune Sfântul Vasile cel Mare, este parte din realizarea Iconomiei lui Dumnezeu

”în vederea mântuirii neamului omenesc, în ridicarea acestuia din căderea adusă de păcat și readucerea lui din înstrăinarea adusă de neascultare, în starea de intimitate cu Dumnezeu. Pentru aceasta S-a întrupat Hristos, a dus o viață smerită, a suferit patimi, cruce, înmormântare și înviere...”³⁵.

Deși mântuirea sufletului și împăcarea cu Dumnezeu are în mod indiscutabil o dimensiune personală, individuală, având de a face cu răspunsul omului față de dragostea jertfitoare a lui Dumnezeu, atunci când vorbește despre opera mântuitoare săvârșită de Hristos, Sfântul Vasile cel Mare sublinează dimensiunea pleneră a acesteia. Ea nu se referă la indivizi ci la întreaga umanitate căzută în păcat, pentru că sângele sfânt și prețios al lui Hristos a fost vărsat pentru toți.

³³ Dumitru STĂNILOAE, ”Relațiile Treimice și viața Bisericii”, în *Revista Ortodoxia*, Nr. 4/1964, p. 506.

³⁴ Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, p. 48.

³⁵ Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, p. 49.

Pentru că lucrarea mântuitoare îi are în vedere pe toți, chemarea la mântuire se adresează de asemenea, tuturor. Toți oamenii sunt chemați la ascultare de Dumnezeu, iar cei care răspund chemării, devin parte a Bisericii Sale. Această dimensiune comunitară și reconciliatoare a lucrării de mântuire este din nou subliniată de Sfântul Vasile cel Mare în Omiliile sale la Psalmul 48, atunci când vorbește despre Biserica lui Hristos ca fiind mediul în care se manifestă deplin dragostea lui Dumnezeu. După ce am răspuns chemării și am fost împăcați cu Dumnezeu,

”comuniunea chemării este un mijloc care duce la pace, în așa fel că cei care altădată erau potrivnici unii altora din pricina îndeletnicirilor lor, pe aceștia să-i obișnuiască prin Biserica să se iubească unii pe alții”³⁶.

Pe tot parcursul scrierilor sale, Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre lucrarea Fiului în plan eclesial precum și despre relația Acestuia cu credincioșii, utilizând diferite imagini deosebit de sugestive preluate din textul Sfintelor Scripturi: Vița și ramurile³⁷, mireasa și Mirele³⁸, mădularele și Trupul³⁹, etc. De departe, cea mai proeminentă imagine întâlnită în gândirea și scrierile Sfântului Vasile cel Mare este aceea a Bisericii în calitate de Trup al lui Hristos. Preluând această imagine din scrierile pauline ale Noului Testament, Sfântul Vasile cel Mare dezvoltă câteva principii eclesiologice fundamentale, al căror caracter nu este doar dogmatic, ci practic și ancorat la realitatea vieții bisericii.

Este foarte important de menționat faptul că atunci când Sfântul Vasile cel Mare utilizează imaginea trupului, nu se limitează la a face referire doar la o grupare locală sau la o comunitate situată într-o anumită regiune geografică. În gândirea sa,

³⁶ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omiliile la Psalmi, Omilie la Psalmul 48*, pp. 310-311.

³⁷ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omiliile la Hexaemeron, Omilia a V-a – ”Despre odrăslirea pământului”*, în *Scrieri*, partea I, Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, Traducere, Introducere, Note și Indici de pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 125-126.

³⁸ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omiliile la Psalmi, Omilie la Psalmul 44*, în *Scrieri*, partea I, Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, Traducere, Introducere, Note și Indici de pr. D. FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 295-297.

³⁹ Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 70 – Fără adresă, despre un sinod*, p. 241.

”Biserica este Trupul lui Hristos, iar El cap al Bisericii... tot așa și fiecare din noi, cei care credem, suntem celelalte mădulare ale trupului lui Hristos”⁴⁰.

Adeseori în Epistolele sale, atunci când face referire la Biserica Domnului, Sfântul Vasile cel Mare utilizează această metaforă tocmai pentru a transmite credincioșilor ideea de unitate și apartenență, caracteristici pe care Duhul Sfânt le realizează din punct de vedere spiritual⁴¹. Deși adeseori folosește forma de plural atunci când vorbește despre biserică, făcând referire la diferitele grupări cu caracter local, Sfântul Vasile cel Mare îi vede pe credincioșii acestor congregații ca fiind mădulare ale unui singur Trup al lui Hristos. De cele mai multe ori, pentru a evidenția acest concept al apartenenței tuturor credincioșilor la o singură Biserică Universală, Sfântul Vasile cel Mare așează în același context, uneori în aceeași frază, atât pluralul – Bisericele lui Dumnezeu – cât și singularul – Biserica sau Trupul lui Hristos. În Epistola adresată episcopului din Tesalonic în anul 374, Sfântul Vasile cel Mare privește cu nostalgie în urmă la ”vremurile vechi, când înflorea Bisericele lui Dumnezeu fiindcă erau înrădăcinate în credință, în unire și în dragoste ca niște mădulare diferite care se potrivesc atât de desăvârșit laolaltă încât parcă formează un singur trup”⁴². Lucrul acesta, spune Sfântul Vasile, este lucrarea bogăției harului pe care îl dă Duhul Sfânt. Pentru că identificarea Bisericii cu Hristos nu poate fi concepută fără inițiativa și lucrarea Duhului Sfânt, fără ca El să confere unei realități forma lui Hristos⁴³. Această idee caracteristică gândirii teologice a Sfântului Vasile cel Mare este preluată și dezvoltată de Teofan Mada, acesta vorbind despre Biserică în calitate de *Trup al lui Hristos și viață în Sfântul Duh*⁴⁴. Teofan Mada evidențiază încă o dată acest echilibru care există în ecleziologia Sfântului Vasile, echilibru adus

⁴⁰ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilia la Psalmi, Omilie la Psalmul 44*, p. 290.

⁴¹ Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 70 – Fără adresă, despre un sinod*, p. 241.

⁴² Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 164 – Către Asholiu, episcopul Tesalonicului*, p. 356.

⁴³ Ilie MOLDOVAN, ”Învățătura unitară despre Sfântul Duh și despre Biserică exprimată în simbolul de credință de la Sinodul al II-lea Ecumenic (381)”, în *Revista Ortodoxia*, nr. 3, 1981, p. 424.

⁴⁴ Teofan MADA, *Sfântul Vasile cel Mare, dascălul Bisericii – Biserica și harisma păstorului*, Ediția a II-a revizuită, Editura Pro Universitaria, București, 2013, p. 9.

de complementaritatea și indisolubila prezență și lucrare Hristologică și Pnevmatologică, în și prin Biserică.

Dezvoltând acest concept pe baza unei profunde exegeze asupra pasajului biblic din prima epistolă a Sfântului Apostol Pavel adresată corintenilor (1 Corinteni 12, 12-31), Sfântul Vasile cel Mare prezintă pericolele trăirii unei vieți solitare, izolate de ceilalți credincioși care formează Trupul lui Hristos, evidențiind totodată binecuvântările de care are parte acela care alege să rămână în comuniunea bisericii.

În acord cu învățătura multora dintre Părinții Bisericii, Sfântul Vasile cel Mare exprimă convingerea că nu poate exista creștinism separat de Biserică, la fel cum nu poate trăi un mădular separat de trup⁴⁵. Biserica este concepută de Sfântul Vasile cel Mare ca o fraternitate și o comunitate de iubire, condusă și inspirată de Duhul Sfânt⁴⁶, iar

”structura sa mesianică și harismatică primează asupra statutului său instituțional și o arată drept Cincizecime neîncetată”⁴⁷.

În gândirea Sfântului Vasile cel Mare, există o relație de interdependență între cei care constituie Biserica, ajungând astfel la unirea cu Dumnezeu nu atât ca indivizi izolați, ci ca trup viu. Odată încorporați în comuniunea Bisericii, credincioșii se împărtășesc cu adevărata viață datorită unirii mistice cu Hristos – capul și izvorul vieții. Primind aceleași daruri, se armonizează între ei, prin puterea Duhului lui Hristos, ca Duh al iubirii și comuniunii⁴⁸. Viețuirea în afara Bisericii înseamnă moarte spirituală, deoarece prin izolare credinciosul nu mai are acces la sursa de

⁴⁵ Colm O'GRADY, *The Church in the Theology of Karl Barth*, Geoffrey Chapman, London, 1970, p. 245.

⁴⁶ Boris BOBRINSKOI, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, traducere de Măriuța și Adrian ALEXANDRESCU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 265.

⁴⁷ Paul EVDOKIMOV, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, traducere, prefață și note de pr. dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1995, p. 129.

⁴⁸ Ioan TULCAN, ”Catolicitatea Bisericii în înțelegerea Sinodului al II-lea Ecumenic și relevanța acestuia pentru aspirațiile spre unitate ale Bisericilor”, în *The Niceno-Constantinopolitan Creed – Expression of the One and Undivided Church Faith*, Coordonatori: Ioan Tulcan, Cristinel Ioja, Caius Cuțaru, Filip Albu, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2011.

viață. La fel cum ramurile nu pot trăi fără viță sau mădulele fără trup, la fel cei credincioși nu pot trăi în afară de Dumnezeu și de Biserica Sa. Prin unirea realizată de Duhul⁴⁹, Dumnezeu oferă tuturor oamenilor posibilitatea de a se alătura acestui organism viu și dinamic, pentru ca

”în această minunată comportare a Bisericii să se mențină, pe de o parte, puterea și statornicia credinței în Hristos, iar pe de altă parte, să se mărească numele lui Dumnezeu și să sporească și să se înmulțească binele dragostei.”⁵⁰.

Întotdeauna, în gândirea Sfântului Vasile cel Mare Biserica nu este văzută doar ca o organizație, ci ca un Organism viu și dinamic, caracterizat de armonie și pace, principiul unificator fiind Hristos, Capul, iar liantul și sursa de putere, Duhul Sfânt. În planul vieții bisericești, Duhul este factorul de unitate prin excelență⁵¹. În teologia Sfântului Vasile cel Mare, Duhul Sfânt este un Duh al comuniunii⁵². Utilizarea cu preponderență a imaginii Trupului atunci când face referire la diferite aspecte ale Bisericii, îl ajută pe Sfântul Vasile cel Mare să construiască un discurs dogmatic unitar și echilibrat, așezând într-un context comun ideile pneumatologice, hristologice, trinitare și eclesiologice. Abordarea acestor capitole importante nu este realizată într-o manieră disociată, întotdeauna fiind evidențiată ideea complementarității și interdependenței. Privind în ansamblu întreaga operă a Sfântului Vasile cel Mare, observăm faptul că acesta nu recurge la o abordare pneumatologică separată de hristologie. Întâlnim în schimb o pneumatologie hristologică și o hristologie pneumatologică, ambele fiind dezvoltate într-un context trinitar. În același timp, în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare, definirea raportului de interrelaționare și complementaritate dintre Duhul Sfânt și Hristos, respectiv dintre Pneumatologie și Hristologie, precum și abordarea

⁴⁹ Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 242 – Către cei din Apus*, p. 500.

⁵⁰ Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 222 – Către locuitorii din Chalcida*, pp. 455-456.

⁵¹ Boris BOBRINSKOI, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, traducere de Măriuca și Adrian ALEXANDRESCU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 33.

⁵² Paul EVDOCHIMOV, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, traducere, prefață și note de pr. dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1995, p. 128.

acestora într-un context eclesial, conduce la o bună înțelegere a economiei divine și a modului în care este realizată în mod obiectiv și subiectiv, în Biserică.

Caracterul practic al unei astfel de învățături este de asemenea evidențiat de Sfântul Vasile cel Mare în momentul în care vorbește despre importanța lucrării acelora care sunt parte a Bisericii lui Hristos. Dacă în gândirea Sfântului Vasile cel Mare Biserica este un Organism viu și dinamic, nu doar o organizație cu caracter vremelnic și pământesc, cei care o alcătuiesc sunt mai întâi de toate mădulare ale unui singur Trup, nu doar membri ale unei organizații. Potrivit Sfântului Vasile cel Mare, o Biserică sănătoasă – asemenea unui Trup sănătos – crește, se dezvoltă și se maturizează în permanență. Lucrul acesta presupune o legătură și o conlucrare deplină între Hristos, capul Trupului și fiecare mădular în parte⁵³.

Având în vedere faptul că în teologia Sfântului Vasile cel Mare Duhul Sfânt este unit în mod indivizibil cu Tatăl și cu Fiul, gândirea lui se mută în permanență ”de la activitatea Duhului în mântuire și botez la natura ființei Sale și la relația Sa cu Tatăl și cu Fiul”⁵⁴. De asemenea, înțelegerea Sfântului Vasile cel Mare referitoare la economia și lucrarea Duhului Sfânt este puternic legată de economia și lucrarea Fiului. Vedem așadar o permanentă conlucrare și întrepătrundere atât în plan ființial cât și economic sau eclesial a Persoanei Duhului Sfânt cu a Fiului. Dintre multitudinea de pasaje care exprimă acest adevăr, deosebit de relevante sunt cuvintele cuprinse în cel de-al IX-lea capitol al Tratatului *Despre Duhul Sfânt*: ”Avea să vină Hristos, Duhul I-a luat-o înainte. Are loc întruparea, Duhul este nedespărțit. S-au săvârșit minuni, s-au acordat harismele vindecărilor, toate s-au făcut prin Duhul Sfânt”⁵⁵. Prin Duhul Sfânt are loc apropierea de Dumnezeu. Tot prin Duhul se va face învierea din morți, pentru ca mai apoi, Duhul Sfânt să se îngrijească de viața de după înviere.

Lucrarea Duhului Sfânt nu este legată în mod inseparabil doar de Persoana și lucrarea Fiului întrupat, ci și de Trupul Său spiritual – Biserica.

⁵³ Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, pp. 24-25.

⁵⁴ Stephen M. HILDEBRAND, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea – A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, The Catholic University of America Press, 2009, p. 233.

⁵⁵ Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, p. 64.

Dezvoltând acest adevăr, Boris Bobrinskoi, vorbind despre lucrarea dinamică a Duhului Sfânt, insistă pe caracterul practic a acesteia atunci când afirmă:

”Dacă Duhul Sfânt este Cel care pregătește venirea lui Hristos, Îl vestește, Îl arată, Îl întrupează, Îl face prezent în comunitatea eclezială, trebuie să subliniem totodată că, într-o mișcare de relație inversă, începând de la Cincizecime, Hristos este Cel care-L trimite din partea Tatălui. La rândul Său, Hristos devine dătător de Duh, și această dăruire se prelungește în viața Bisericii, într-o Cincizecime continuă și permanent.”⁵⁶

Dacă Bobrinskoi evidențiază dimensiunea comunitară a Cincizecimii, Paul Evdochimov vorbește despre o dimensiune personală, interioară, care transformă natura umană și o aduce în părtășie cu Hristos. Începând cu ziua Cincizecimii, Duhul Sfânt se pogoară în lume în mod ipostatic, începând să lucreze din interiorul ființei umane, transmitând omului ceva din propria Sa fire. Se identifică cu omul fără a se confunda cu el. ”Se face co-subiect al vieții noastre în Hristos, mai intim nouă decât ne suntem noi înșine.”⁵⁷

Duhul este Acela care îi strânge pe credincioși, punându-i împreună în calitate de mădulare ale Trupului lui Hristos. Frumusețea determinată de diversitatea acelor care alcătuiesc acest Trup este descrisă de Sfântul Vasile cel Mare în Omilia la Psalmul 48. Chemarea la ascultare de Dumnezeu este adresată tuturor oamenilor. Ea trece dincolo de barierele sau diferențele de ordin geografic, economic sau social. Ea înlătură granițele care separă oamenii în societate. Adună împreună oameni din medii culturale diferite, din națiuni sau limbi diferite. Potrivit Sfântului Vasile cel Mare, această chemare are drept scop formarea Trupului lui Hristos, iar cel care cheamă este Mângâietorul, Duhul Adevărului. Vorbind despre categoriile de oameni pe care Duhul Sfânt le are în vedere atunci când cheamă la pocăință, Sfântul Vasile cel Mare, în aceeași Omilie, spune că

”trei sunt perechile celor chemați, în care este cuprins tot neamul omenesc: neamurile și cei ce locuiesc în lume; pământeni și fiii oamenilor; bogați și săraci. Pe cine, dar, a lăsat afară și nu i-a chemat? Pe nimeni! Că pe cei străini de cre-

⁵⁶ Boris BOBRINSKOI, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, pp. 392-393.

⁵⁷ Paul EVDOCHIMOV, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, p. 114.

dință i-a chemat prin neamuri. Cei care locuiesc lumea sunt cei ce se găsesc în Biserică. Pământenii sunt cei ce gândesc cele pământești și fac voile trupului. Fiii oamenilor sunt cei care se îngrijesc de ceva și-și exercitează rațiunea; că rațiunea este specifică omului. Bogații și săracii se cunosc din însuși numele ce-l poartă; unii au mai multă avere decât le trebuie, iar alții sunt lipsiți de averi. Dar pentru că Doctorul sufletelor n-a venit să cheme pe cei dreți la pocăință, ci pe cei păcătoși, de aceea din fiecare pereche a rânduit mai întâi la chemare pe cei ce au să fie osândiți”⁵⁸.

Lucrarea Duhului Sfânt nu se limitează doar la a pune împreună credincioșii în Biserică, asemenea mădularelor în trup. El continuă să lucreze în vederea zidirii Bisericii, prin echiparea credincioșilor cu diferite daruri duhovnicești. În capitolul al XVI-lea din *Tratatul Despre Duhul Sfânt*, în contextul afirmării dumnezeirii Duhului Sfânt prin sublinierea comuniunii nedespărțită dintre Persoanele Treimice, Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre modul în care Biserica este zidită prin intermediul harismelor împărțite și manifestate după cum hotărăște Duhul. Astfel,

”Duhul participă la orice acțiune a Tatălui și a Fiului. Când Dumnezeu împarte darurile iar Domnul slujirile, Duhul este de față, hotărând distribuirea harismelor, așa cum crede de cuviință, după vrednicia fiecăruia. Pentru că zice: Există diferite harisme, dar același Duh în toate. Și slujiri diferite, dar același Domn care le împarte, și diferite lucrări, dar același Dumnezeu care lucrează totul în toți (1 Corinteni 12, 4-6). Pe toate acestea le operează unul și același Duh, împărțind fiecăruia, după cum voiește.”⁵⁹

Diversitatea darurilor împărțite de Duhul Sfânt există datorită diversității acelor care formează Biserica. Lucrarea Duhului Sfânt se constituie ca

”un factor de diversificare, de afirmare a specificului fiecăruia, a ceea ce este propriu persoanei, dar în același timp și de unificare, de adunare, de solidaritate și de comuniune umană la toate nivelurile”⁶⁰.

⁵⁸ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi, Omilie la Psalmul 48*, p. 310.

⁵⁹ Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, p. 52.

⁶⁰ Boris BOBRINSKOI, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, p. 389.

”Mulțimea darurilor Duhului Sfânt este o expresie a bogăției inepuizabile a oceanului de ființă al lui Dumnezeu într-o diversitate nesfârșită. Multifelurimea darurilor Sfântului Duh ca expresie a lucrării harului exprimă unitatea absolută în diversitatea absolută a Sfintei Treimi.” Această afirmație este făcută de teologul Ion Popescu care continuă cu mențiunea că, la fel ca în creație, nici în Biserică ”nu se poate să existe unitate fără diversitate și nici diversitate fără unitate”⁶¹. Așezând fiecare mădular în Trup așa după cum El hotărăște și încredințând fiecăruia misiunea de a sluji altora pentru binele comun al tuturor, Duhul Sfânt constituie Biserica în calitate de Organism dinamic, plin de viață și de putere. Prin realizarea acestei comuniuni sfinte între mădulare, Duhul Sfânt lucrează la constituirea unui singur Trup. În același timp însă, Duhul Sfânt realizează comuniunea credincioșilor cu Dumnezeu triunic, Duhul fiind ”sursa imediată a comuniunii noastre cu Sfânta Treime”⁶². Lucrarea permanentă și imanentă a Duhului Sfânt ajută Biserica să perceapă unirea cu Dumnezeu nu doar ca pe un eveniment viitor, ci ca o experiență reală și prezentă.

Pentru ca fiecare mădular al trupului să își păstreze vigoarea și să își îndeplinească lucrarea încredințată, este nevoie de o hrană adecvată. Potrivit Sfântului Vasile cel Mare, Cel care asigură această hrană este Duhul Sfânt. El o oferă credincioșilor în Biserică, prin intermediul cuvintelor dumnezeiești, acestea fiind ”adevărate daruri trimise de Dumnezeu”⁶³ oamenilor. Fiind scrise de Duhul Sfânt și de folos pentru toți oamenii (2 Timotei 3:16), Cuvintele Scripturii nu sunt doar hrană pentru suflet, ci și medicament, pentru că au puterea să tămăduiască ”propria noastră boală”, să vindece ”rănille vechi ale sufletelor” și să ”păstreze sănătos pe cel ce nu i atins de boală”, îndeapărtând ”patimile care se cuibăriseră în felurite chipuri în viața oamenilor”⁶⁴. Toate aceste adevăruri le subliniază pe măsură ce aprofundează adevărurile regăsite în conținutul Psalmului 1, reluându-le mai apoi în Epistola adresată prietenului său, Grigorie, în perioada anilor 306-361. Prin cercetarea și aprofundarea Sfintelor Scripturi,

⁶¹ Ion POPESCU, ”Prezența și lucrarea Duhului Sfânt în Biserică”, în *Teologia*, Anul XII, Nr. 4, Editura Universității ”Aurel Vlaicu”, Arad, p. 71 (62-73).

⁶² Thomas F. TORRANCE, *The Trinitarian Faith*, T&T Clark Publisher, Edindurg, 1997, p. 315.

⁶³ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi, Omilie la Psalmul 59*, p. 327.

⁶⁴ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi, Omilie la Psalmul 1*, p. 183.

”În orice parte simte fiecare creștin că-i lipsește ceva, aici își află, ca într-o farmacie de obște, leacul potrivit pentru boala lui”⁶⁵.

Toate aceste lucrări, spune Sfântul Vasile cel Mare, le realizează Acela pe care îl numește ”Îndreptătorul obștesc al vieții, marele Învățător, Duhul Adevărului”⁶⁶.

Așadar, în acord cu învățătura Sfințelor Scripturi, Sfântul Vasile cel Mare leagă în mod indispensabil apartenența credinciosului la Biserică, de lucrarea realizată de Duhul Sfânt. Duhul este Acela care ”trimite puterea de viață făcătoare, care reînnoiește sufletele”, Duhul ”renaște la o viață nouă”, luminând sufletele cu cunoașterea lui Dumnezeu și dăruind puterea de a face roade sfinte⁶⁷. Însă lucrarea dătătoare de viață pe care Duhul o realizează în Trupul lui Hristos este mult mai cuprinzătoare. Ea are o dimensiune personală, dar și una comunitară. Un aspect prezent, dar și unul viitor, unul văzut, dar și unul nevăzut, cu caracter veșnic și eshatologic, pentru că

”Prin intermediul Duhului Sfânt are loc restabilirea în paradis, ridicarea în împărăția cerurilor, redobândirea înfierii, îndrăzneala de a numi pe Dumnezeu-Tatăl nostru, împărtășirea de harul lui Hristos, viețuirea ca fii ai luminii, părtășia la slava veșnică și, într-un cuvânt, împărtășirea de toate binecuvântările în acest veac și în cel viitor”⁶⁸.

Vedem aici, încă o dată, dimensiunea cerească, nevăzută, eshatologică a Bisericii lui Hristos și anticiparea binecuvântărilor plene și veșnice pregătite de Dumnezeu pentru cei credincioși. La fel cum Hristos cel înviat din morți s-a înălțat în slavă, va veni vremea când Trupul său spiritual, Biserica, înnoită și transformată de Duhul Sfânt, se va împărtăși de slava veșnică și de binecuvântările veacului ce va să vină. Iar când Trupul lui Hristos va intra în bucurie, și bucuria lui Hristos va fi deplină⁶⁹. Du-

⁶⁵ Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 2 – Către prietenul Grigorie de Nazianz*, pp. 119-120.

⁶⁶ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi, Omilie la Psalmul 1*, p. 184.

⁶⁷ Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, p. 50.

⁶⁸ Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, pp. 50-51.

⁶⁹ Dumitru STĂNILOAE, *Timp și veșnicie*, SLG Press Convent of the Incarnation, Oxford, 1971, p. 17.

mitru Stăniloae vorbește în aceeași termeni cu privire la lucrarea Duhului Sânt în contextul eshatologic al Bisericii atunci când afirmă că

”Duhul Sfânt este puterea care susține în noi prin rugăciunea Bisericii tensiunea spre înviere. El este cel care va realiza învierea noastră prin care vom participa la trupul înviat deplin transparent al Domnului, prin trupurile noastre devenite ele însele pe deplin transparente în experiența plină de bucurie a comorilor iubirii lui. Biserica este comuniunea celor ce înaintea prin puterea Duhului lui Hristos spre învierea și plenitudinea negrăită a comuniunii desăvârșite cu Hristos și cu toți cei ce cred”⁷⁰.

Pentru aceasta însă, este nevoie ca aceia care doresc să aibă parte de aceste binecuvântări veșnice, să devină asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu prin trăirea unei vieți conduse de Duhul Sfânt, Duhul fiind Acela care transformă, sfințește și ”desăvârșește ființele raționale”⁷¹. Este nevoie ca toate mădularele să rămână strâns unite într-un singur tot, în legătură permanentă cu Hristos, Capul Trupului, împărtășindu-se totodată de harul, viața și puterea transformatoare și sfințitoare Duhului Sfânt.

Biserica, Comunitate Treimică și comuniune în Duhul Sfânt

Chiar dacă sub aspectul existenței reale putem vorbi despre Biserică doar începând cu ziua de Rusalii, ”când Duhul Sfânt coboară peste Apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii”⁷², aceasta a existat în planul veșnic al lui Dumnezeu și are la bază scopul divin declarat încă din momentul creației. În Hexaameron, în Omiliile despre crearea lumii, Sfântul Vasile cel Mare subliniază intenția lui Dumnezeu cu privire la oameni. După modelul Dumnezeului Triunic, omul nu a fost creat pentru o viață solitară ci a fost destinat pentru trăirea în părtășie – cu Dumnezeu și cu ceilalți oameni – într-un cadru comunitar. Potrivit filosofului John MacMurray, „devenim persoane în comunitate în virtutea relațiilor noastre

⁷⁰ Dumitru STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 101.

⁷¹ Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, p. 75.

⁷² Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Volumul 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 202.

cu ceilalți. Viața umană este în mod inerent o viață comună⁷³. Acest ade-văr este subliniat și de Mitropolitul Irineu care afirmă că:

”Pentru noi, fapăturile umane, și prin noi pentru toate cele-lalte fapături, experiența fundamentală este cea a comuniunii. Această experiență își are rădăcina în Dumnezeu, care este El Însuși comuniune ca tripersonal: Tatăl – sursa, Fiul – ma-nifestarea, Duhul – suflarea, împărtășirea.”⁷⁴

Deși subscriem acestei afirmații, trebuie să luăm în considerare și re-marca pe care o face Radde-Gallwitz care este de părere că toate compa-rațiile comunităților ecleziale cu Sfânta Treime trebuie să țină cont de faptul că unitatea și comuniunea Sfintei Treimi este infinit mai mare decât orice comunitate umană⁷⁵. Totuși, potrivit lui Zizioulas, în viața bisericii, comuniunea cu ceilalți reflectă pe deplin relațiile de comuniune din Sfânta Treime. Aici Zizioulas încearcă să recunoască noțiunea de co-muniune a lui Vasile ca fiind o realitate ontologică, unde însăși natura lui Dumnezeu determină comuniunea „persoanelor Dumnezeirii”⁷⁶. Având la bază o astfel de înțelegere, profesorul Cristinel Ioja argumentează în favoarea ideii că Biserica trebuie înțeleasă

”ca extindere a vieții trinitare între oameni și mister al co-muniunii oamenilor cu Sfânta Treime prin Hristos în Duhul Sfânt.”

În Biserică,

”Relațiile intratrinitare devin model de relații între membrii Bisericii care sunt uniți în același Trup înviat al lui Hristos, comuniunea Persoanelor Treimii devine model de comu-

⁷³ Lohn MacMURRAY, *The Conditions of Freedom*, Faber & Faber publisher, London, 1950, p. 37.

⁷⁴ IRINEU Mitropolitul Olteniei, ”Sfânta Treime, Taina deplinei comuniuni a Persoanelor distincte”, în *volumul Dumnezeu-Tatăl și viața Preasfintei Treimi*, Editura Trinitas, Bu-curești, 2010, p. 49.

⁷⁵ Andrew RADDE-GALLWITZ, *Basil of Caesarea: A Guide to His Life and Doctrine*, Cascade Books, 2012, p. 70.

⁷⁶ John ZIZIOULAS, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir`s Press, New York, 1985, p. 263.

niune între oameni pe de-o parte, dar și între oameni și Dumnezeu după har, pe de altă parte”⁷⁷.

Deși Sfântul Vasile cel Mare susține conceptul de alteritate dintre Dumnezeu și lume, abordarea lui este una echilibrată, în acord cu învățătura biblică și patristică, subliniind atât transcendența divină cât și imanența Lui în creație:

”La Dumnezeu nimic nu-i neprevăzut, nimic nu-i neglijat. Pe toate le privește cu ochiul cel neadormit. Este de față lângă toți și lângă toate, dând mântuire fiecăruia.”⁷⁸

Sfântul Vasile cel Mare susține că Dumnezeu a creat totul din nimic (*ex-nihilo*)⁷⁹, prin înțelepciunea și puterea Sa. În Omiliile la Hexaameron, el scrie:

”Dumnezeu, însă, înainte de a fi cele ce se văd acum, a gândit și a pornit să aducă la existență cele ce nu erau; în același timp a gândit și cum trebuie să fie lumea și ce formă să-i dea materiei, ca să fie în armonie cu ea. ...A unit într-o prietenie nefărâmată, într-o singură unitate și armonie, întreaga lume, alcătuită din părți diferite.”⁸⁰

În gândirea Sfântului Vasile cel Mare, această unitate și părtășie regăsite în creație, care aduc împreună entități atât de diferite, așezându-le într-o armonie perfectă fără a anula diferențele dintre ele, își găsește aplicabilitatea cu atât mai mult în rândul oamenilor⁸¹. Așadar, încă de la început, Dumnezeu și-a arătat intenția de a crea nu un individ solitar ci o comunitate în care persoanele să trăiască în comuniune și armonie deplină. Unitatea în diversitate era caracteristica acestei comunități.

Crearea omului după chipul și asemănarea cu Dumnezeu a condus în mod natural la stabilirea unui cadru de viațuire și relaționare care are la

⁷⁷ Cristinel IOJA, ”Taina Treimii și experiența ei în dimensiunea liturgică a Bisericii”, în volumul *Dumnezeu-Tatăl și viața Preasfintei Treimi*, Editura Trinitas, București, 2010, pp. 388-389.

⁷⁸ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaameron, Omilia a V-a – Despre târâtoare*, p. 153.

⁷⁹ Ioannis ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, T&T Clark, London, 2008, p. 88.

⁸⁰ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaameron, Omilia a II-a – Despre ”Pământul era nevăzut și netocmit”*, p. 86.

⁸¹ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi, Omilie la Psalmul I*, p. 186.

bază modelul oferit de Persoanele Treimice. Creat mai presus de orice lucru sau viețuitoare din creație, omul fost echipat cu rațiune, cu capacitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Aceasta nu este doar o abilitate ci și un privilegiu – omul a fost creat și destinat pentru viețuirea în părtășie cu Dumnezeu și cu ceilalți semeni. O astfel de trăire este mai mult decât necesară, spune Sfântul Vasile, pentru că

”avem nevoie de ajutorul fiecăruia dintre frați mai mult decât are nevoie o mână de alta. De altfel, chiar din clipa în care ne-a zidit în trup, Domnul ne-a arătat cât este de necesară oamenilor comuniunea”⁸².

Încă din momentul creației, omul a avut oportunitatea unei comuniuni strânse cu Dumnezeu. Căderea în păcat însă, a adus la înstrăinare față de Dumnezeu, la ruperea comuniunii. Eșecul neîmplinirii scopului pentru care au fost creați primii oameni nu a condus la abandonarea planului pe care Dumnezeu l-a avut pentru creația Sa. Prin lucrarea Fiului Său și prin Duhul Sfânt, Dumnezeu continuă să lucreze în mijlocul acestei lumi, oferindu-i oportunitatea redobândirii demnității și restaurării relațiilor, în vederea unui viitor glorios în slava Sa veșnică. Acest lucru este posibil de a fi realizat doar în viața acelor care au devenit parte din comunitatea lui Dumnezeu, din Biserica Sa⁸³.

Potrivit Sfântului Vasile cel Mare, comunitatea credincioșilor care formează Biserica nu este nicidecum limitată la o grupare locală, nici la mulțimea credincioșilor care trăiesc la un moment dat pe pământ. În Scrierile sale, Sfântul Vasile cel Mare, adeseori Biserica este prezentată ca fiind *Cetatea lui Dumnezeu*. Această imagine a Bisericii este dezvoltată în Omilia la Psalmul 45. În acest context este evidențiată comuniunea dintre sufletele celor de pe pământ și a celor din ceruri care au crezut în Hristos, devenind astfel cetățeni în Cetatea lui Dumnezeu, parte constitutivă a Bisericii Sale⁸⁴.

Așadar, în gândirea Sfântului Vasile cel Mare, Duhul Sfânt este Acela care lucrează în permanență la constituirea Bisericii, El realizează comuniunea deplină între credincioși ca parte a Bisericii și între aceștia și Hristos în calitate de Cap al Bisericii Sale. Duhul Sfânt lucrează de asemenea,

⁸² Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 97 – Către sfatul orașului Tiana*, p. 275.

⁸³ Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 97 – Către sfatul orașului Tiana*, p. 275.

⁸⁴ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi, Omilie la Psalmul 45*, p. 303.

la organizarea și zidirea Bisericii, pecetluindu-i pe credincioși, oferind daruri sau încredințând anumite slujbe. Toată această lucrare este așezată din nou într-o perspectivă eshatologică, Sfântul Vasile cel Mare evidențind astfel ascopul suprem al lucrării Duhului Sfânt în Biserică și anume, desăvârșirea sfinților și pregătirea credincioșilor pentru moștenirea veșnică promisă de Dumnezeu. El scrie:

”Organizarea Bisericii nu se săvârșește, în mod evident și incontestabil prin Duhul? Pentru că Acesta, zice Scriptura, a dat Bisericii în primul rând apostoli, în al doilea rând profeți, în al treilea rând pe cei cu darul minunilor, apoi pe cei cu darul tămăduirilor, al cârmuitorilor, binefăcătorilor și cu darul vorbirii în diferite limbi (1 Cor. 12,28). Această ordine a fost stabilită după darurile Duhului. Dacă cercetează cineva cu atenție va găsi că și la vremea așteptatei celei de a doua veniri a Domnului din cer Duhul Sfânt nu va lipsi, așa cum socotesc unii. Din contră, va fi de față și în ziua arătării Domnului, când fericitul și singurul Suveran va judeca lumea cu dreptate. Cine n-a auzit de bunurile pe care le-a pregătit Dumnezeu pentru cei vrednici, încât să nu știe că coroana dreptilor, care se va da fiecăruia mai bogată și mai strălucitoare – după actele de virtute săvârșite – este harul Duhului? Pentru că la Tatăl, în atmosfera strălucitoare a vieții sfinților, multe lăcașuri sunt, adică diferite vrednicii... Prin urmare, cei pecetluiți de Duhul Sfânt pentru ziua izbăvirii, care au păstrat intactă pârga Duhului pe care au primit-o, aceștia sunt cei care vor auzi: Bine, slugă bună și credincioasă...”⁸⁵.

Realizarea acestui scop este condiționată de trăirea în ascultare de Dumnezeu, de împlinirea poruncilor Sale, acest lucru putând fi realizat de fiecare credincios doar în momentul în care este aprinsă în suflet

”scânteia dragostei de Dumnezeu, ...cu puterea care ne-a fost dată de Duhul Sfânt. Așadar, trebuie să știm că iubirea de Dumnezeu, deși este o singură simplă virtute, prin puterea ei se împlinește și se cuprinde orice altă poruncă”⁸⁶.

⁸⁵ Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, pp. 55-56.

⁸⁶ Sfântul VASILE CEL MARE, *Asceticile, Regula Mare 2*, în *Scrieri* partea a II-a, Colecția

Iubirea însă, manifestată prin Duhul Sfânt dinspre Dumnezeu către oameni, îi strânge pe credincioși împreună într-o singură comunitate sfântă și realizează o comuniune desăvârșită, ”pentru că toți cei ce nădăjduiesc în Hristos nu formează decât un singur popor, iar credincioșii lui Hristos sunt acum toți o singură Biserică (cu toate că aceasta ia diferite denumiri după locul unde se află)”⁸⁷. Frumusețea acestei comuniuni este amplificată de diversitatea celor care formează Biserica. Oameni din diferite locuri geografice, diferite etnii sau culturi, din diverse clase sociale sau cu îndeletniciri diferite, sunt chemați să fie parte ai unei singure Bisericii și să învețe să se iubească unul pe altul⁸⁸.

Așadar, mergând pe aceeași linie trasată de învățătura Nou Testamentară, în gândirea Sfântului Vasile cel Mare,

”Duhul Sfânt este Duhul comuniunii, al dragostei și al unirii dintre oameni. Pogorârea Duhului Sfânt înlătură deci barierele de orice fel dintre oameni și-i adună în Hristos transformându-i pe toți în ekklesia, adunarea oamenilor lui Dumnezeu”⁸⁹.

Astfel, putem fi de acord cu faptul că una dintre funcțiile importante ale Bisericii în istorie este aceea ”de a nivela diferențele rasiale, culturale sau de origine”. Iar această lucrare - afirmă Teofan Mada – este rezultatul harului Duhului Sfânt⁹⁰.

În concluzie, potrivit Sfântului Vasile cel Mare, omul nu a fost creat pentru o viață solitară ci a fost destinat pentru trăirea în părtășie – cu Dumnezeu și cu ceilalți oameni – într-un cadru comunitar. Eșecul neîmplinirii scopului pentru care au fost creați primii oameni nu a condus la abandonarea planului pe care Dumnezeu l-a avut pentru creația Sa. Prin

Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 18, Traducere, Introducere, Note și Indici de Prof. Iorgu D. IVAN, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 220.

⁸⁷ Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 161 – Lui Amfiloniu, cu ocazia hirotonirii ca episcop*, p. 351.

⁸⁸ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi, Omilie la Psalmul 48*, pp. 310-311.

⁸⁹ Adrian NICULCEA, *Sfânta Treime în Ființa și Viața Bisericii*, Editura Arhetip, București, 2001, p. 314.

⁹⁰ Teofan MADA, *Sfântul Vasile cel Mare, dascălul Bisericii – Biserica și harisma păstorului*, Ediția a II-a revizuită, Editura Pro Universitaria, București, 2013, p. 31.

lucrarea Fiului Său și prin Duhul Sfânt, Dumnezeu continuă să lucreze în mijlocul acestei lumi, oferindu-i oportunitatea redobândirii demnității și restaurării relațiilor, în vederea unui viitor glorios în slava Sa veșnică. Acest lucru este posibil de a fi realizat doar în viața acelor care au devenit parte din comunitatea lui Dumnezeu, din Biserica Sa.

Concluzii

Potrivit Sfântului Vasile cel Mare toate Persoanele Treimice lucrează împreună într-o unitate deplină. În cadrul acestei Unități, Tatăl are rolul sursei originare a tuturor lucrurilor și a tuturor acțiunilor Treimice, inclusiv instituirea Bisericii, dezvoltarea ei și viitorul ei eshatologic. Prin urmare, în gândirea Sfântului Vasile cel Mare, că *Biserica este lucrarea Tatălui, prin Fiului, în Duhul Sfânt*.

După modelul Dumnezeului Triunic, omul nu a fost creat pentru o viață solitară ci a fost destinat pentru trăirea în părtășie, cu Dumnezeu și cu ceilalți semeni, într-un cadru comunitar. Potrivit afirmației Sfântului Vasile cel Mare, experiența fundamentală a omului este cea a comuniunii, această experiență avându-și temeiul în Dumnezeu, El însuși fiind o comuniune tripersonală.

Așadar, încă de la început Dumnezeu și-a arătat intenția de a crea nu un individ solitar ci o comunitate în care persoanele să trăiască în comuniune și armonie deplină. Unitatea în diversitate era caracteristica acestei comunități. Iubirea manifestată prin Duhul Sfânt, dinspre Dumnezeu către oameni, îi strânge pe credincioși împreună într-o singură comunitate sfântă și realizează o comuniune desăvârșită. În gândirea Sfântului Vasile cel Mare, Duhul Sfânt este Duhul comuniunii, al unirii dintre oameni. Pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii a înlăturat barierele dintre oameni, adunându-I în Hristos și transformându-I în, adunarea oamenilor lui Dumnezeu.

Devenirea credinciosului ca parte a comunității divine, Biserica, este de asemenea o condiție esențială pentru rămânerea în comuniune cu Dumnezeu. Astfel, în teologia Sfântului Vasile cel Mare, *Biserica este comunitate Treimică și comuniune în Duhul Sfânt*. În acest cadru comunitar, Duhul Sfânt este Acela care lucrează în permanență la constituirea Bisericii, El realizează comuniunea deplină între credincioși ca parte a Bisericii și între aceștia și Hristos în calitate de Cap al Bisericii Sale. Duhul Sfânt lucrează de asemenea, la organizarea și zidirea Bisericii, pecet-

luindu-i pe credincioși, oferind daruri sau încredințând anumite slujbe. Toată această lucrare este așezată din nou într-o perspectivă eshatologică, Sfântul Vasile cel Mare evidențiind astfel ascopul suprem al lucrării Duhului Sfânt în Biserică și anume, desăvârșirea sfinților și pregătirea credincioșilor pentru moștenirea veșnică promisă de Dumnezeu.

Evidențierea echilibrului care există în eclesiologia Sfântului Vasile cel Mare, echilibru adus de complementaritatea și indisolubila prezență și lucrare Hristologică și Pnevmatologică, în și prin Biserică, conduce la definirea Bisericii ca *Trup al lui Hristos și viață în Duhul Sfânt*.

Întotdeauna, în gândirea Sfântului Vasile cel Mare Biserica nu este văzută doar ca o organizație, ci ca un Organism viu și dinamic, caracterizat de armonie și pace, principiul unificator fiind Hristos, Capul, iar liantul, viața și sursa de putere, Duhul Sfânt. În planul vieții bisericești, Duhul este factorul de unitate prin excelență. În teologia Sfântului Vasile cel Mare, Duhul Sfânt este un Duh al comuniunii. Duhul este Acela care îi strânge pe credincioși, punându-i împreună în calitate de mădulare ale Trupului lui Hristos. El continuă să lucreze în vederea zidirii Bisericii, prin echiparea credincioșilor cu diferite daruri duhovnicești. Așezând fiecare mădular în Trup așa după cum El hotărăște și încredințând fiecăruia misiunea de a sluji altora pentru binele comun al tuturor, Duhul Sfânt constituie Biserica în calitate de Organism dinamic, plin de viață și de putere. Prin realizarea acestei comuniuni sfinte între mădulare, Duhul Sfânt lucrează la constituirea unui singur Trup. În același timp însă, Duhul Sfânt realizează comuniunea credincioșilor cu Dumnezeu triunic.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An VIII (2022)/8/ pp. 117 - 137

SEMNIFICAȚIA HOTĂRĂRILOR DOGMATICE PENTRU CREDINȚA ȘI VIAȚA BISERICII

Pr. drd. Flavius-Alexandru Lazăr

lazarflavius@gmail.com

Abstract

Patristic theology identifies the fundamental teaching of the Church through the concept of "dogma". The dogmatic decisions of the synods contain a truth of faith revealed by God, preserved, composed, protected and confessed by the Church, with a view to the salvation of God's people. The dogmatic conscience of the Church was formed through a natural continuity between the preaching of the Apostles and the fidelity of the Fathers to Scripture. The dogma liturgically confessed during worship reveals to the believer the reality of life lived in the spirit of the Church. Outside a real and deep understanding of the dogmas, spirituality risks isolation in a pietism alien to the ethos of Orthodoxy. It is the cult that provides the appropriate framework for the doxological proclaim of dogmas. Church life and the Orthodox faith are in an indissoluble unity. Only to the extent that the faith of the Church is lived in the daily life of the believer, it regains its saving character.

Keywords:

dogma, cult, spirituality, church life, ecclesial consciousness.

I. Hotărârile dogmatice formează conștiința Bisericii

Dogmele ni-L descoperă pe Hristos într-o permanentă actualitate, exprimând într-un mod viu și creator adevărurile revelate, păstrate, răspândite, aplicate și tâluite de Biserică, necesare credinciosului

care se adâncește în cunoașterea lui Dumnezeu și care năzuiește la dobândirea sfințeniei. În dogme, Biserica nu definește conținuturi noi, ci pe același Hristos pe care l-au prorocit prorocii și l-au propovăduit Apostolii, pe același Hristos care a culminat Revelația Treimii¹.

Conștiința dogmatică a Bisericii s-a format printr-o continuitate firească între propovăduirea Apostolilor și fidelitatea Părinților față de Scriptură, neadăugându-se nimic contrar acesteia. Permanent, Părinții au avut conștiința că propovăduiesc ceea ce însuși Mântuitorul Iisus Hristos și Apostolii au propovăduit². Nicăieri, în scrierile Părinților Bisericii, conceptul de dogmă, nu face referire numai la învățătura creștină formulată în mod solemn și oficial, ci indică întreaga învățatură prezentă în conștiința Bisericii³.

Teologia patristică, identifică prin conceptul de „dogmă”, învățătura fundamentală a Bisericii. Când ereziile au atentat la viața, învățătura și unitatea Bisericii, Sfinții Părinți au căutat să fundamenteze biblic fiecare mărturisire și răspuns oferit la diversele provocări. Astfel, Sfântul Ignatie Teoforul, el însuși ucenic al apostolilor Mântuitorului, îndeamnă pe magnezieni: „Străduiți-vă să fiți tari în dogmele Domnului și ale apostolilor”⁴; Învățătura celor 12 Apostoli sau Didahia, face referire la „dogma Evangheliei”⁵; Sfântul Vasile cel Mare identifică sensuri diferite pentru dogmă și propovăduire: „Dintre dogmele păstrate de Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din tradiția apostolilor”⁶;

¹ Cristinel IOJA, „Dogmă și experiență în viața Părinților de la Sinodul I Ecumenic, reflectate în cultul Bisericii” pp. 117-132, în: *Teologie și educație la Dunărea de Jos*, vol. XII, 2014, Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2014, p. 119.

² Ștefan BUCHIU, Ioan TULCAN, coord., *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Basilica, București, 2009, p. 303.

³ N. CHIȚESCU, „Noțiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană” (351 - 380), în: *Ortodoxia*, Anul XI (1959), nr. 3, p. 361.

⁴ Sf. IGNATIE TEOFORUL, Către Magnezieni, XIII, 1, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 168.

⁵ ÎNVĂȚĂTURA CELOR 12 APOSTOLI, XI, 3, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 30.

⁶ Sf. Vasile cel Mare, Despre Sfântul Duh, XXXII, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*,

Sfântul Atanasie cel Mare îl asigură pe episcopul Serapion de Thmuis, că toate cele ce i le-a transmis, sunt

„după credința apostolică predată nouă de Părinți, neadăugând nimic din afară, ci ceea ce am învățat, am pus în scris în acord cu Sfintele Scripturi”⁷.

Dogma este un adevăr de credință revelat de Dumnezeu, păstrat, alcătuit, ocrotit și mărturisit de Biserică, în vederea mântuirii poporului lui Dumnezeu, având un caracter neschimbabil. Formulate de Biserică, dogmele devin obligatorii, călăuzitoare ale vieții credincioșilor pentru propria lor mântuire.

Formularea credinței în cadrul Sinoadelor nu a fost contrară Sfintei Scripturi, ci a fost temeluită pe conformitatea cu Scriptura și în acord cu interpretarea acordată de Tradiție. În acest sens, Sfântul Antonie cel Mare îi îndeamnă pe monahi

„Păziți-vă deci pe voi curați și păstrați predania Părinților și în primul rând dreapta credință în Domnul nostru Iisus Hristos, pe care ați învățat-o din Scriptură și pe care v-am adus-o în minte de multe ori”⁸.

Din secolul III până în secolul VIII, Părinții participanți la cele șapte Sinoade Ecumenice au proclamat public și oficial dogme, cu autoritatea și consensul Bisericii de pretutindeni, a cărei conștiință a păstrat nealterat adevărul, dar care în același timp, a înțeles că

„nu faptul în sine al proclamării ca dogmă, în mod solemn, a definiției unui adevăr revelat, ci definirea însăși are însemnătatea principală: în centrul atenției ei este îndreptățirea unui adevăr la locul de dogmă, adică adevăr de credință revelat și deci obligatoriu pentru mântuire și nu împlinirea formei de proclamare. Este adevărat că atunci când se împlinește și această formă, evidența obligativității ei este

vol. 12, trad. Pr. C. Cornițescu, Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 79.

⁷ ÎNVĂȚĂTURA CELOR 12 APOSTOLI, p. 30.

⁸ Sf. ATANASIE CEL MARE, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, LXXXIVIII, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 242.

mai mare. Dar, în Biserica Ortodoxă credinciosul primește și adevărurile formulate și pe cele numai definite de Biserică, tot de la ea, în virtutea sobornicității și pe temeiul celor două izvoare ale Revelației, așa încât la propria autoritate a adevărilor se adaugă și aceea a mărturisirii Bisericii, stâlpul și temelia adevărului”⁹.

Istoricul bisericesc Socrate, referindu-se la Sinodul I Ecumenic de la Niceea din 325, evidențiază că împăratul Constantin a insistat

„asupra acordului cu dogmele apostolice știind că Sinodul se adună numai la nevoie, urmărind să ferească Biserica de divizarea cu care o amenință apariția unei erezii; iar atunci are să respingă eroarea ereziei, scoțând din Tradiție și mai ales din Sfânta Scriptură adevărul opus ereziei”¹⁰.

Decizia dogmatică a Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon, după ce reafirmă hotărârile sinoadelor anterioare prin prezentarea crezului niceo-constantinopolitan, afirmă:

„acest înțelept și mântuitor Simbol (de credință) al harului divin era suficient spre desăvârșita cunoaștere și întărire a bunei – credințe; deoarece învață în mod desăvârșit despre Tatăl și Fiul și Sfântul Duh și prezintă înomenirea Domnului celor care o primesc cu credință. Însă, pentru cei care încearcă să submineze propovăduirea adevărului au născut expresii noi prin propriile erezii, unii îndrăznind să deformeze taina iconomiei lui Dumnezeu pentru noi și refuzând s-o numească pe Fecioara Născătoare de Dumnezeu, alții însă introducând contopire și amestecare, închipuindu-și în mod necugetat că există o singură fire a trupului și a divinității, inventând grozăvii cum că firea divină a Unicului – Născut ar fi devenit pătimitoare în urma contopirii, pentru aceasta acest sfânt și mare și ecumenic Sinod (...), a hotărât, mai întâi, să rămână neschimbată credința celor 318 Sfinți Părinți”¹¹.

⁹ N. CHIȚESCU, „Noțiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană” (351 - 380), în: *Orthodoxia*, Anul XI (1959), nr. 3, pp. 366 - 367.

¹⁰ Aurel D. GRIGORAȘ, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977, p. 331.

¹¹ Pr. Sorin ȘELARU, coord., *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Editura Basilica, București, 2018, pp. 312 - 313.

Hristu Andruțos precizează că

„înțelesul bisericesc al dogmelor, care înseamnă dispoziții morale sau adevăruri ce normează viața creștină, dar mai ales învățăturile teoretice de credință, care, fiind cuprinse în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, au fost definite și dezvoltate de Biserică și formulate în parte în Sfintele Sinoade”¹².

Totodată, evidențiază cele două moduri de transpunere a credinței în dogme: propovăduirea adevărilor soteriologice prin Apostoli și Ierarhi și fixarea oficială a dreptei învățături prin ierarhii adunați în Sinoade ecumenice.

„Dogmele fixate oficial sunt cuprinse în definițiile și simboalele Sinoadelor ecumenice și locale, a căror învățatură s-a recunoscut de vreun Sinod ecumenic; iar celelalte, învățate totdeauna în Biserică, se pot afla în monumentele scrise, care exprimă conștiința Bisericii și mai ales la Sfinții Părinți, a căror opinie unanimă este mărturia autentică a învățăturii dogmatice propovăduite de Biserică”¹³.

Cu toate acestea,

„în adâncul de taină al Bisericii Ortodoxe, nu faptul în sine al proclamării ca dogmă, în mod solemn, a definiției unui adevăr revelat, ci definirea însăși are însemnătatea principală: în centrul atenției ei este îndreptățirea unui adevăr la locul de dogmă, adică adevăr de credință revelat și deci obligatoriu pentru mântuire și nu împlinirea formei de proclamare. Este adevărat că atunci când se împlinește și această formă, evidența obligativității ei este mai mare. Dar, în Biserica Ortodoxă credinciosul primește și adevărurile formulate și pe cele numai definite de Biserică, tot de la ea, în virtutea sobornicității și pe temeiul celor două izvoare ale Revelației, așa încât la propria autoritate a adevărilor se adaugă și aceea a mărturisirii Bisericii, stâlpul și temelia adevărului”¹⁴.

¹² Hristu ANDRUȚOS, *Dogmatike tis orthodoxou anatoliches Ekklisias*, Atena, 1907, pp. 10-11, citat la N. CHIȚESCU, „Noțiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană” (351-380), în: *Ortodoxia*, Anul XI (1959), nr. 3, p. 370.

¹³ Hristu ANDRUȚOS, *Dogmatike tis orthodoxou anatoliches Ekklisias*, p. 371.

¹⁴ N. CHIȚESCU, „Noțiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană, pp.366 – 367.

Dogmele statornicite de Sinoade sunt limite, termeni, dar și definiții ai adevărului trăit și întrupat de Biserică. Ele stabilesc

„limitele între viață și întrupare pe de-o parte, iar pe de altă parte, între greșeală și erezie, adică non-Biserică, modul de existență al omului după cădere. Definițiile conciliare și *mărturisirile* liturgice sunt *simboluri* (asamblări) ale adevărului, care pun în relație experiența personală și experiența comună a Bisericii”¹⁵.

Potrivit Sfinților Părinți, dogmele sunt „turnurile de apărare ale adevărului” și „farurile” care ne conduc pe cărarea desăvârșiri, iar cei care mărturisesc și răspândesc aceste adevăruri „au fost asemănați cu candelile care proiectează lumina lor asupra credincioșilor”¹⁶. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă în acest sens:

„Hristos (...) a zidit *turnurile în Ierusalim*, adică a înălțat, ca niște întărituri, *în locul de unde se vedea pacea* cele dintâi cuvinte (rațiuni) dumnezeiești și de nedărâmat ale dogmelor despre dumnezeire. Iar *la poarta unghiului* a înălțat cuvintele (rațiunile) dogmelor despre întrupare. Căci poartă și ușă a Bisericii e tot El, fiindcă zice: *Eu sunt ușa*. Această poartă este înconjurată de turnuri, adică de întăriturile dogmelor dumnezeiești despre întrupare, arătând că cei ce vreau să creadă drept trebuie să intre înăuntrul unghiului, adică în Biserică, prin întăriturile acestea și să fie apărați de ele. Căci cel ce e asigurat de turnurile dogmelor dumnezeiești, ca de niște întărituri ale adevărului, nu se teme de gândurile și de dracii care-l amenință cu pierzarea”¹⁷.

II. Mărturisirea doxologică a dogmelor în cadrul cultului liturgic devine izvor de sfințenie

În cadrul cultului, dogmele devin sfințitoare pentru cei care le mărturisesc. Aurel Grigoraș afirma că

¹⁵ Christos YANNARAS, *Adevărul și unitatea Bisericii*, Ed. Trinitas, Iași, 2008, p. 40.

¹⁶ Ștefan BUCHIU, Ioan TULCAN, coord., *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 304.

¹⁷ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, Răspunsuri către Talasie, în col. *Filocalia*, vol. III, traducere, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, ediție electronică, Ed. Apologeticum, 2005, p. 198.

„locul dogmei în Ortodoxie a fost și a rămas cultul, căci în cult ea rămâne vie. Adevărul religios, înainte chiar de a fi exprimat în formule dogmatice și în expuneri metodice, se mărturisește prin imne, prin antifoane, prin doxologii, devenind el însuși imn, antifon, doxologie. Adevărul care a devenit astfel rugăciune doxologică, pregătește sufletul credinciosului pentru întâlnirea cu Dumnezeu. În Ortodoxie nu se poate înțelege doctrina în afara Liturghiei și cel ce nu este liturg nu poate fi teolog. Doctrina și Liturghia se implică și se confirmă reciproc”¹⁸.

Cunoașterea lui Dumnezeu, prin înțelegerea corectă a dogmelor, este înlesnită de participarea credincioșilor la cultul Bisericii și înțelegerea lui ca modalitate indispensabilă în întreținerea unei vieți duhovnicești:

„Dumnezeu n-a devenit, precum se vede, pentru Ortodoxie o temă de speculație teologică abstractă, sau de teologie speculativă și informația pur istorică, n-a luat locul experienței vii, anamnezei retrăite a lucrării mântuitoare a lui Hristos, comunicată credincioșilor prin energiile Lui necreate, aduse în ei de Duhul Sfânt, în tot cultul Bisericii. Credincioșii ortodocși nu sunt îndemnați să încerce a bănuși modul de a fi al unui Dumnezeu ce rămâne distant de ei, folosindu-se de îngustimea infimă a rațiunii lor, ci se scaldă în oceanul nemijlocit prezent al puterilor lui Dumnezeu, lucrător prin nenumăratele și tainicele lui energii, care răspund trebuințelor lor mereu altele și mereu crescute duhovnicește și mult diferențiate”¹⁹.

Ortodoxia, transpunând în rituri sistemul său teologic și militând pentru integritatea dogmatică în mărturisirea credinței, a reușit să păstreze substanța adevărată a creștinismului și totodată prin uniformitatea cultului a înlesnit răspândirea aceluiași învățături ortodoxe și totodată păstrarea unității Bisericii. Riturile ei, statornicite pe temelia pusă de

¹⁸ Aurel D. GRIGORAȘ, „Dogmă și cult privity interconfesional și problema intercomuniunii”, în: *Ortodoxia*, XXIX (1977), nr. 3-4, p. 354, *citat la*: Cristinel Ioja, *Rațiune și Mistică în Teologia Ortodoxă*, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, Arad, 2008, p. 30.

¹⁹ Dumitru STĂNILOAE, „Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor”, în: *Revista Ortodoxia*, anul XXXIII, (1981), nr. 1, p. 7.

Mântuitorul Iisus Hristos și de Apostolii Săi, pentru a împărtăși harul sfințitor, au format întotdeauna zăgazurile de care s-au sfărâmat atacurile ereziilor, pornite să tulbure creștinismul²⁰.

Numai în măsura în care cultul este păstrat la înălțimea dogmelor mărturisite, poate favoriza capacitatea credinciosului de a percepe unirea sa cu Dumnezeu. Cultul devine astfel purtător al dogmei peste veacuri, așa cum aceasta s-a descoperit, înlesnindu-i mișcarea sau viața în sufletele credincioșilor. În acest fel, cultul păstrează și transmite nealterat dogmele statornicite la sinoadele ecumenice, făcându-le lucrătoare și cunoscute credincioșilor. Prin intermediul cultului, cunoașterea dogmatică poate să fie mai lesne înțeleasă și poate să ajungă mai ușor în suflete. Prin cult, dogma se descoperă ca

„o energie a spiritului uman, o substanță a vieții, o putere de afirmare a personalității credinciosului, o transfigurare a lui atât pe plan spiritual, cât și în planul realităților concrete ale vieții”²¹.

Conținutul imnografic al cultului și experiența duhovnicească a Părinților sunt mijloacele prin care se exprimă cel mai deplin și complet conținutul Teologiei Dogmatice Ortodoxe. În acest sens părintele Dumitru Stăniloae afirmă:

„Cultul nu e numai o laudă a credincioșilor adresată unui Dumnezeu ce se ține la distanță de ei și e ascuns într-o înălțime neapropiată, ci un dialog real între ei și Dumnezeu, credincioșii adresându-i rugăciunea și Dumnezeu care e simțit prezent și lucrător, răspunzând cu mângâierile, întăririle, cu împlinirile efective ale celor cerute de ei”²².

Dezbaterile sinodale privind apărarea dreptei credințe, desfășurate în cadrul celor șapte Sinoade Ecumenice, s-au înscris într-o linie de continuitate și interdependență. Fiecare sinod a făcut referire la cele precedente, actualizând și mărturisind ceea ce mărturiseau și cele dinainte. Edificator este în acest sens imnul liturgic de la prăznuirea Sinodului IV Ecumenic, care afirmă:

²⁰ Petre VINTILESCU, *Cultul și ereziile*, Pitești, 1926, p. 8.

²¹ Aurel GRIGORAȘ, „Dogmă și Cult”, în: *Studii Teologice*, anul XVII, (1965), nr. 5-6, p. 310.

²² Dumitru STĂNILOAE, „Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor”, p. 6.

„Pomenirea cea de peste ani, astăzi, a purtătorilor de Dumnezeu Părinți, care s-au adunat din toată lumea, în luminata cetate a Niceei, adunarea dreptmăritorilor bine cinstind-o, cu credință o prăznuim. Că aceștia învățatura cumplitelui Arie, cea fără de Dumnezeu, cu bun gând creștinesc au surpat-o și de la Biserica cea sobornicească sobornicește l-au gonit; și luminat pe toți i-au învățat a mărturisi în simbolul credinței pe Fiul lui Dumnezeu de o ființă și împreună veșnic, mai înainte de veci a fi, cu osârdie această dreaptă credință alcătuind. Pentru aceasta, și noi, urmând dumnezeieștilor dogme și crezând cu tărie, slujim Tatălui și Fiului și Duhului Preasfânt, într-o Dumnezeire, Treimii celei de o ființă”²³.

Așadar, dogma care nu își găsește fundamentul în cult și nu se preface în doxologie,

„riscă să devină distantă pentru viața oamenilor, rece și de neînțeles. În Ortodoxie, cultul devine doxologie, iar tradiția dogmatică devine tradiție cultică, doxologică, accesibilă și prezentă în mod pronunțat la nivelul vieții comunitare și personale a creștinilor”²⁴.

Atunci când cultul și rugăciunea nu exprimă credința în Hristos,

„își pierd sensul pentru că își pierd înrădăcinarea lor în Hristos, își pierd conținutul crucii de care Mântuitorul le-a umplut. Tot așa se întâmplă și cu credința nemanifestată; se înăbușe deoarece nu poate să se îmbogățească tot mai mult de conținutul crucii care se află și se împărtășește prin Liturghie. De aceea, în Biserica Ortodoxă credința și manifestarea ei liturgică sunt indispensabile pentru unirea cu Hristos. Nu exista credință fără consecințe liturgice și nici

²³ DUMINICA SFINȚILOR PĂRINȚI, Vecernia mare, Stihira Litiei la Slavă, în: *Mineiul lunii Iulie, ziua a treisprezecea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2022, p. 320.

²⁴ Cristinel Ioja, *Rațiune și Mistică în Teologia Ortodoxă*, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, Arad, 2008, pp. 31 - 32.

manifestare liturgică adevărată care să nu izvorască dintr-o credință profundă.²⁵

Întreaga liturghie ortodoxă este doxologică, întrucât între preot și credincioși, și mai apoi cu Dumnezeu, se realizează un dialog doxologic. Nicolae Cabasila evidențiază că toată „convorbirea cu Dumnezeu este mulțumire, slăvire, mărturisire, cerere”, dar înainte de toate

„este slăvirea (doxologia), mai cu seamă pentru că proprii servitorilor casei recunoscători care se apropie de stăpânul lor este să nu aducă în mijloc de la început cele ale lor, ci numai cele ce sunt în chip curat ale stăpânului lor”²⁶.

Liturghia, împreună slujire a oamenilor cu Dumnezeu, este *centrul cultului în Ortodoxie*²⁷, Taina prin excelență a Bisericii unde învățătura de credință este mărturisită liturgic. Astfel, trisaghionul „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pe noi”, expresie a credinței și a învățăturii despre Sfânta Treime, izvorâtă din cântarea serafimilor pe care a auzit-o prorocul Isaia, reprezintă forma prin care creștinii mărturisesc liturgic Sfânta Treime, iar imnul „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot...” care introduce comunitatea liturgică în doxologia sfințitoare a Dumnezeului Celui Unul în Treime, este expresia a ceea ce preotul și credincioșii „oferă lui Dumnezeu, toată substanța doxologiei pure și demne de El pe care i-o dau heruvimii și serafimii”²⁸. De asemenea, doxologia „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor”, are o îndelungată întrebuițare în cultul Bisericii, încă dinainte ca episcopul Flavian al Antiohiei să o folosească la Sinodul I Ecuменic, ca argument în combaterea arienilor și sabelienilor²⁹.

²⁵ Aurel D. GRIGORAȘ, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, pp. 418 – 419.

²⁶ Nicolae CABASILĂ, *Explicări la dumnezeiasca Liturghie*, Scrieri II, Editura Deisis, Sibiu, 2014, p. 255.

²⁷ Expresia „centrul cultului în Ortodoxie”, aparține lui Nenad S. Miloșevici și face parte din titlul lucrării sale, apărută la Editura Deisis din Sibiu în 2012, „Dumnezeiasca Liturghie - centrul cultului în Ortodoxie”.

²⁸ Aurel GRIGORAȘ, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, p. 354; 356.

²⁹ Aurel GRIGORAȘ, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, p. 354.

Întâlnindu-se cu Dumnezeu, omul devine sensibil la experiența misterului, descoperă cea mai firească formă de comunicare cu Acesta și „îndată ce se apropie de Dumnezeu, observă slava Lui de neapropiat, puterea și măreția Lui, cărora le urmează o minunare, o înmărmurire și cele asemănătoare; iar acestora le urmează cu necesitate slăvirea (doxologia)”³⁰.

Orice act liturgic se deschide printr-o doxologie în care este mărturisită Sfânta Treime

„primul rang în convorbirile cu Dumnezeu îl are slăvirea (doxologia). De aceea înainte de orice rugăciune și lucrare sfântă (Liturghie) preotul slăvește pe Dumnezeu”³¹.

Dar în cultul ortodox, slăvirea sau mărirea lui Dumnezeu nu este exclusivă, ci întotdeauna este împreună cu mulțumirea

„Mulțumitori fiind noi nevrednicii robi ai Tăi, Doamne, pentru binefacerile Tale cele mari, ce le-ai trimis asupra noastră, laudând Te binecuvântăm, Îți mulțumim, Îți cântăm și slăvim marea Ta milostivire și cu dragoste, strigăm Ție: Făcătorule de bine, Mântuitorul nostru, slavă Ție!”³².

Dogma este asimilată de către credincioși, nu atât sub forma unor definiții sinodale, ci sub forma „doxologiilor, mulțumirilor și a rugăciunilor”, înțelegând că întreaga cunoștință despre Dumnezeu și despre lucrarea Lui mântuitoare, orientată practic și existențial, se preface în rugăciune, în vorbire directă cu El, întreaga gândire a vieții creștine îndreptându-l pe credincios la o schimbare deopotrivă existențială și personală în Iisus Hristos³³. Numai prin participare la viața liturgică a Bisericii, omul poate deveni dreptmăritor

„tot creștinul trebuie să se afle des în sfânta biserică și să nu lipsească niciodată de la Sfânta Liturghie săvârșită în ea, pentru sfinții îngeri care sunt de față și scriu de fiecare dată pe cei ce intră și se înfățișează lui Dumnezeu și care fac rugă-

³⁰ Nicolae CABASILĂ, *Explicări la dumnezeiasca Liturghie*, p. 256.

³¹ Nicolae CABASILĂ, *Explicări la dumnezeiasca Liturghie*, 2014, p. 256.

³² CARTE DE TEDEUM, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017, pp. 102 – 103.

³³ Aurel GRIGORAȘ, *Dogmă și cult private interconfesional și problema intercomuniunii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977, p. 357 – 358.

ciuni pentru ei; de asemenea, pentru harul Sfântului Duh, care este în chip nevăzut pururea prezent, dar în mod special mai ales în timpul Sfintei Liturghii. Acesta prefăce și schimbă pe fiecare dintre cei ce se află în față, rezidindu-l în chip mai dumnezeiesc, potrivit cu însușirile lui, și înălțându-l spre ceea ce se indică prin tainele ce se săvârșesc, chiar dacă acela nu simte”³⁴.

Doxologia făpturii văzute se contopește cu doxologia îngerilor, toată creația aducând slavă lui Dumnezeu într-o liturghie cosmică

„care ilustrează omniprezența lui Hristos Cel ipostatic la mijloc între Dumnezeu și lume, cer și pământ, noul și vechiul eon, Biserică și lume”³⁵.

Actualizarea întregii făpturi în Liturghie este amintită de Sf. Chiril al Ierusalimului

„ne gândim la cer, la pământ, la mare, la soare și la lună, la stele și la toată zidirea, la toate făpturile cuvântătoare și necuvântătoare, cele văzute și cele nevăzute, la îngeri, la arhangheli, la puteri, la domnii, la începătorii, la stăpânii, la tronuri, la heruvimii cei cu ochi mulți, și repetăm cu reculegere cuvintele lui David: - slăviți cu mine pe Domnul”³⁶.

Sfinții Părinți identifică în gândirea teologică răspunsul doxologic la opera lui Dumnezeu

„și aceasta pentru că cunoașterea teologică nu este un proces al gândirii, asemănătoare altei cunoașteri, ci rezultatul recreării spirituale a existenței creștine”³⁷.

Dogmele sunt pentru cei credincioși, principii de viață, după care se conduc, fapt pentru care, Biserica le-a și permanentizat în cântările și

³⁴ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia, cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2000, p. 39.

³⁵ Hans URS VON BALTHASAR, *Liturghia cosmică, lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura Doxologia, Iași, 2018, p. 377.

³⁶ Sfântul CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze mistagogice*, nr. 5-6, citat la Aurel GRIGORAȘ, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, p. 357.

³⁷ Aurel GRIGORAȘ, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, p. 358

cultul bisericesc, ca astfel ele să facă parte din preocupările cotidiene și să devină cât mai accesibile credincioșilor³⁸.

„Rânduielile bisericești sunt strâns legate de învățătura dogmatică (Canonul 34 apostolic) și ele nu pot fi schimbate fără a schimba însăși viața credincioșilor”³⁹.

Mărturisirea doxologică a dogmelor implică trăirea unei vieți duhovnicești pe măsura mărturisirii și o închinare „în duh și adevăr” (Ioan 4, 24), „înțeleasă în mod explicit ca drum către eliberarea deplină a sufletului și mijloc către deplina sa aducere ca jertfă lui Dumnezeu”⁴⁰.

Dionisie Areopagitul identifică două forme de înțelegere a Tradiției bisericești, deci implicit a dogmelor: prima „simbolică și sfințitoare, inițiativă prin simboluri și taine” și cea de-a doua

„arătată și mai cunoscută, iubitoare de înțelepciune și doveditoare”. Astfel, cultul impregnat cu simboluri și taine, devine principala cale de aprofundare a acestora „ordinea sacramental – simbolică a Bisericii include și acele *perdele sfinte*, dincolo de care credinciosul este inițiat în adevărul pur. Căci dacă adevărul simplu, mai presus de fire și aflat dincolo de simboluri ar fi fost de la sine arătat și dovedit omului, atunci nu s-ar fi folosit de aceste simboluri sfinte nici Domnul Hristos și nici profeții. Pentru cei inițiați în aceste simboluri există însă Tradiția tainică a Adevărului vădit, la care se ajunge trecând șirul simbolurilor. Prima ordine, cea simbolică corespunde părții simțitoare a ființei noastre, cealaltă, celei inteligibile”⁴¹.

III. Înțelegerea autentică a dogmelor asigură autenticitatea vieții creștine

Viața bisericească și credința ortodoxă se află într-o unitate indisolubilă. Înțeleasă ca adevăr dogmatic, credința delimitează conținutul vieții

³⁸ Aurel GRIGORAȘ, „Dogmă și Cult”, p. 306.

³⁹ Aurel GRIGORAȘ, „Dogmă și Cult”, p. 306.

⁴⁰ Hans URS VON BALTHASAR, *Liturghia cosmică, lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisorul*, p. 389.

⁴¹ Hans Urs von BALTHASAR, *Liturghia cosmică, lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisorul*, Nota 171, p. 384.

Bisericii și îi garantează autenticitatea. Totodată, ea reprezintă oglinda vie a conținutului mărturisit de credința ortodoxă, Duhul Sfânt, fiind Cel care prin prezența Sa harismatică îi oferă un sens autentic. Când credința ortodoxă devine autonomă, despărțindu-se de viața cotidiană a credinciosului, își pierde caracterul soteriologic. Numai în măsura în care credința Bisericii este trăită în viața cotidiană a credinciosului, aceasta își redobândește caracterul mântuitor. Învățătura dintotdeauna a Bisericii a avut caracter soteriologic, căutând să evidențieze importanța tainelor și conținutul lor în har, a învățaturii despre viața veșnică și învierea morților, așa cum învață în Simbolul Constantinopolitan și celelalte definiții dogmatice ale Sinoadelor ecumenice⁴². Cu siguranță însă, nici viața bisericească, nici participarea la Sfintele Taine, lipsite de ortodoxia credinței nu ne poate duce la mântuire. Fericita îmbinare a acestora ne oferă calea potrivită pentru dobândirea Împărăției Cerurilor.

Paul Evdokimov identifică două forme de trăire și de înțelegere a ethosului ortodox, denumindu-le „viață religioasă și viață spirituală”. Viața religioasă „comportă totdeauna o relație de dependență față de un Absolut transcendent și personal”, în vreme ce viața spirituală „este autonomă și se adâncește în imanența propriei sale bogății psihice”⁴³.

Biserica, identificată încă de la început ca adunare a „Poporului Dumnezeului Celui Viu, coloană și bază solidă a Adevărului”, opusă adunărilor eretice, a purtat numele de

„catholică, pentru că reține totalitatea revelației și mântuirii, deplinătatea harului și adevărului (...) și e Biserica răspândită peste tot”⁴⁴.

În acest sens, putem identifica în dogmele ortodoxe

„garanții ale menținerii creștinilor orthodoxi în adevărata pietate, în *eusebia*, buna cinstire sau venerare a lui Dumnezeu: orthodoxia este adevărata eusebia, în timp ce erezia

⁴² Aurel D. Grigoraș, *Dogmă și cult privity interconfesional și problema intercomuniunii*, pp. 328 – 329.

⁴³ Paul EVDOKIMOV, *Virstele vieții spirituale*, Editura Christiana, București, 1993, p. 49.

⁴⁴ Ioan I. ICA. JR., *Canonul Ortodoxiei. Sinodul VII Ecumenic. I. Definind dogmatic icoanenele (691 - 810)*, Editura Deisis, Sibiu, 2020, pp. 13 – 14.

duce la *dyssebeia*, proasta pietate sau reaua-cinstire sau venerare a lui Dumnezeu, necreștinilor fiindu-le proprie *asebia*, lipsa de cinstire sau venerare a lui Dumnezeu, impietatea prin excelență⁴⁵.

Biserica mărturisește adevărul

„pe baza Duhului lui Dumnezeu care locuiește în ea. Dar nu mărturia este principală în Biserică, ci Duhul și adevărul, pe care încearcă să le expună mărturisirea. Nu învățătura despre adevăr sau despre Duhul Sfânt constituie ființa Bisericii, ci însuși adevărul și Duhul. Nu învățătura despre Taine este dogmă a bisericii, ci Tainele înseși, adică actele sfințitoare săvârșite de Biserică, doxologiile înălțate lui Dumnezeu și rugăciunile împreună cu harul sfințitor, care alcătuiesc ființa Tainelor. Dogma este în primul rând un *esse*, o realitate și abia în al doilea rând vorbirea despre acea realitate, despre acel *esse*. Acest *esse* îl transmite în primul rând Biserica și când este cazul, îl exprimă în formulele omenești cele mai potrivite, atât cât aceste formule pot să cuprindă. Întâi au fost deci Tainele și adevărul dumnezeiesc, apoi a fost învățătura despre Taine și adevăr⁴⁶.

Trăirea autentică a Ortodoxiei are la bază trăirea și experiența sfinților în Duhul Sfânt.

„Idea de Dumnezeu nu este antropomorfică, omul nu-L creează pe Dumnezeu după chipul său, el nu-L inventează, ci ideea de om este teomorfică, Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său. Totul vine de la Dumnezeu, experiența lui Dumnezeu vine de asemenea de la Dumnezeu, căci El este mai intim omului chiar decât omul lui însuși; din clipa în care El își manifestă prezența Sa, omul o trăiește. De aceea, nimic nu se poate proba, nici într-un sens nici în altul; dar cel care neagă realitatea experienței dovedește cel mult că el

⁴⁵ Ioan I. ICA. JR., *Canonul Ortodoxiei. Sinodul VII Ecumenic. 1. Definind dogmatic icoanenele (691 - 810)*, p. 15.

⁴⁶ Aurel D. GRIGORAȘ, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, p. 326.

nu a trăit-o. Persoana lui Hristos este locul unde s-au întâlnit odată totdeauna experiența omului prin Dumnezeu și cea a lui Dumnezeu prin om. Această realitate hristică precede orice experiență religioasă⁴⁷.

Viața Bisericii este o viață în Duhul Sfânt:

„căci nu numai în istorie, ci și în adâncurile spiritului uman se naște Hristos, moare și înviază. În această interioritate se leagă raporturile între Dumnezeu și om și se trasează itinerariul întregii vieți spirituale. Ea este întotdeauna o întâlnire; Dumnezeu iese din El însuși spre om, iar omul își părăsește izolarea sa și Îl întâlnește pe Celălalt⁴⁸.

În Viețile Sfinților întâlnim această realitate întrupată, putând afirma că acestea

„alcătuiesc în realitate Dogmatica aplicată, pentru că ei au trăit toate adevărurile dogmatice sfinte și veșnice în toată puterea lor creatoare și făcătoare de viață. În Viețile Sfinților se arată în chipul cel mai izbitor că dogmele nu sunt numai adevăruri ontologice, în ele însele, ci orice dogmă este izvor de viață veșnică și de sfântă spiritualitate, în acord cu preadevărată Evanghelie a unicului și de neînlocuitului Mântuitor și Domn⁴⁹.

Harul lui Dumnezeu întărește strădania personală a omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu, aceasta devenind o

„experiență vie și personală a misterului care susține întreaga creație și nu numai o raportare rece, indiferentă strict rațională și distantă la acest mister, care în aceste condiții, nici nu mai este perceput în calitatea lui autentică și revelatoare. Astfel, cunoașterea fără participare personală la mister nu este o cunoaștere integrală, ci doar parțială și uneori

⁴⁷ Paul EVDOKIMOV, *Virstele vieții spirituale*, p. 51-52.

⁴⁸ Paul EVDOKIMOV, *Virstele vieții spirituale*, p. 57.

⁴⁹ Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeul – Om. Abisurile și culmile filosofiei*, trad. Pr. prof. Ioan Ică, Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 104, *citat la*: Cristinel Ioja, *Rațiune și Mistică în Teologia Ortodoxă*, p. 31.

confuză, plină de ipoteze, de întrebări fără răspunsuri. Cunoașterea ca participare personală și vie la mister, care este o Persoană vie sau o comuniune de Persoane absolută și iubitoare, este îndumnezeitoare. Iar o cunoaștere care nu-și propune să se însereze în acest proces duhovnicesc, mistic, al îndumnezeirii, rămâne o cunoaștere valabilă doar în sfera creaturalului, rămâne o cunoaștere parțială, rece și trecătoare. Cunoașterea celor văzute, trebuie corelată intim cu cunoașterea celor nevăzute, pentru ca omul să dobândească o viziune asupra creației în ansamblul ei, care ține de Logosul Creator și Mântuitor”⁵⁰.

Calea cunoașterii și înțelegerii dogmelor

„presupune o schimbarea a minții, o metanoia a ei, o schimbare în duh a ei, această convertire presupunând deci nu numai o transfigurare a voinței, ci și a propriei cugetări. Această cale, ca și convertire a minții spre cele duhovnicești și suprafirești, nu înseamnă nici pe departe golire a minții, ci o plinare a ei, ajutându-ne să ne apropiem, dincolo de limbaj și gândire, de trăirea relației nemijlocite cu Dumnezeu cel viu”⁵¹.

Hristos Mântuitorul, poate fi aflat și înțeles numai în cadrul Bisericii mărturisitoare și rugătoare,

„căci numai în rugăciune i se descoperă Bisericii adevărul. Biserica îl are pe Hristos întrucât se roagă și se roagă din convingerea că deși îl are pe Hristos, poate să-L aibă și mai deplin. Sfântul Duh, prezent în Biserică, e Duhul prin care se roagă. Din rugăciune câștigă înțelegerea și din înțelegere rugăciunea. Biserica nu se roagă fără să creadă și nu crede fără să se roage. Dar rugăciunea izvorăște dintr-o convingere lăuntrică și de aceea reflectă această convingere. Astfel între crez și rugăciune, între dogmă și cult există o strânsă legătură, o relație de lămurire și întregire reciprocă”⁵².

⁵⁰ Cristinel IOJA, Rațiune și Mistică în Teologia Ortodoxă, p. 158.

⁵¹ Cristinel Ioja, Rațiune și Mistică în Teologia Ortodoxă, p. 150.

⁵² Aurel D. GRIGORAȘ, *Dogmă și cult private interconfesional și problema intercomuniunii*, p. 422.

Biserica, fiind trupul lui Hristos, cunoaște și mărturisește adevărul descoperit, dar

„nu se consideră una cu Hristos în cunoașterea, păzirea și mărturisirea adevărului divin. Ea e luminată de Hristos, adică de Duhul lui Hristos, adică ea are conștiința că e călăuzită de altcineva decât de ea însăși, că primește această lumină din adâncul dumnezeirii lui Hristos, care o pătrunde. Conștiința ei că e unită cu Hristos, alternează cu conștiința că ea primește de la Hristos, ca de la Domnul și Stăpânul ei, cunoașterea. Autoritatea ei în materie de adevăr de credință nu e de aceea autoritatea ultimului izvor, a unei suveranități absolute, nu e bazată pe conștiința că ea scoate adevărul de credință din sine și că nu-l primește în urma rugăciunii și a căutării întru osteneală”⁵³.

În viziunea Sfinților Părinți, teologia nu este o preocupare de natură științifică sau filosofică, ci

„o gândire rugătoare, un expozeu asupra realității deja trăite în Biserică, a relației între Dumnezeu și om, o gândire doxologică și euharistică a credinciosului ce se află deja angajat prin puterea Sfântului Duh pe drumul sfințeniei”⁵⁴.

Astfel, totalitatea actelor cultice sunt o reprezentare a eshatologicului, o transparență către cele viitoare, însăși Biserica în dimensiunea ei de comunitate văzută este

„chipul și asemănarea lui Dumnezeu, a Celui care susține lumea cu toată diversitatea ei, o trage la El, o topește într-o unitate, însă cu toate acestea, îi păstrează fiecărei ființe ființa și starea. Biserica este întipărire (icoană) a lui Dumnezeu”⁵⁵,

⁵³ Aurel D. GRIGORAȘ, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, p. 328.

⁵⁴ Aurel D. GRIGORAȘ, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, p. 358.

⁵⁵ Hans Urs von BALTHASAR, *Liturghia cosmică, lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisorul*, Editura Doxologia, Iași, 2018, p. 384.

și dogmele mărturisite cultic, cărarea pe care călătorind credinciosul, se învrednicește de cunoașterea lui Dumnezeu.

Potrivit Sfântului Chiril al Ierusalimului, Biserica era depozitara credinței complete încă de la început, atenționându-i pe ucenicii săi să nu primească o credință diferită:

„Dobândește și păstrează numai credința pe care ai învățat-o și ți-a fost propovăduită, aceea ce ți-a fost predată acum de Biserică și întărită de toată Scriptura”⁵⁶.

Infaibilitatea învățaturii Bisericii nu poate fi contestată întrucât coincide cu conținutul revelației dumnezeiești.

„Biserica e înzestrată prin harul dumnezeiesc pe care îl are, sau prin Sfântul Duh care sălășluiește în ea, cu darul de a păstra învățătura revelației neschimbată, întrucât trăiește neschimbat plenitudinea vieții în Hristos. Ea are deci darul de a propovădui învățătura fără de greșeală și de a o îmbrăca la nevoie în formele care să nu o schimbe, ci să o exprime fără greșeală”⁵⁷.

Așadar,

„Biserica nu dispune arbitrar în chestiuni de adevăr, ci se supune adevărului revelat. Ea are capacitatea păzirii și mărturisirii adevărului primit, în care a fost întemeiată și așezată, pentru că adevărul este Hristos și pentru că trăiește în El. de aceea are și capacitatea de a-L exprima în formă nouă când nevoia o cere, dar nu de a-l produce, sau de a adăuga ceva la el. Ea se supune adevărului, care e în ea, dar care este și superior ei. În capacitatea de a rămâne în el și în smerenia de a se supune lui, stă infaibilitatea ei”⁵⁸.

⁵⁶ Sfântul CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheza V*, 6, 12, trad. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, București, 1943, p. 141.

⁵⁷ Aurel D. GRIGORAȘ, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, p. 332.

⁵⁸ Aurel D. GRIGORAȘ, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, pp. 332 – 333.

Prin dogmă se exprimă o cunoaștere trăită, bazată pe experiența comunitară a Bisericii și întrupată de fiecare credincios în parte aflat în căutarea lui Dumnezeu. Vederea lui Dumnezeu devine accesibilă mai ales celor cu inimă curată și bună, și nu atât celor cu minte multă:

„Dumnezeu nu poate fi cunoscut pur speculativ, teoretic. Adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu presupune, *trăirea lui Dumnezeu, pătrunderea lui Dumnezeu prin viață*. Creștinul trebuie să-și lege viața de viața și evenimentele Mântuitorului, să intre în comuniune cu El, să-L simtă, ca apoi, pe treptele mai înalte ale vieții creștine, să poată spune: *Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine* (Gal. 2, 20). Iar la această viață ne introduce în mod special Sfintele Taine, instituite de Mântuitorul Iisus Hristos și săvârșite de ierarhie, apoi rugăciunea, mărturisirea de credință și în general cultul”⁵⁹.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, identificând în iubire cea mai înaltă și desăvârșită formă de cunoaștere, sublinia „cu cât cunoaște cineva mai mult pe Dumnezeu, cu atât îl iubește mai mult, cu cât îl iubește mai mult, cu atât îl cunoaște mai mult”. Prin această afirmație evidențiază faptul că

„atât cunoașterea, cât și iubirea se împletesc armonios în Ortodoxie, culminând prin trăirea dogmelor. Întreaga misiune a Mântuitorului a fost, nu numai, de a fi Învățător de Adevăr, ci și Cale de viață, concretizată în iubirea citirii cuprinsului Sfintelor Evanghelii și a epistolelor apostolice, prin Sfintele slujbe, dar și a cunoașterii, pătrunderii și trăirii adevărilor revelate, datorită mărturiei garantate de prezența Sfântului Duh din și în Biserică”⁶⁰.

Dialogul actual dintre teologia ortodoxă și lumea contemporană cu toate problemele sale, traversează modernitatea și postmodernitatea. Examinarea nenumăratelor inovații obișnuite și confruntarea cu diferite situații determinate, apărute în opoziție cu Duhul și Tradiția Bisericii, sau chiar în absența acestuia, este de o importanță vitală.

⁵⁹ Aurel GRIGORAȘ, „Dogmă și Cult”, p. 304.

⁶⁰ Alexandru Augustin BIDEAN, „Adevăr și trăire religioasă”, în *Studii Teologice*, nr. 7-8, 1973, pp. 508; 512.

„Neglijarea, sau chiar mai mult, evitarea acestui dialog este ireconciliabilă cu natura Ortodoxiei și exprimă indiferența socială și imaturitatea teologică a reprezentanților ei. Dar și desfășurarea dialogului impune studierea problemelor, înțelegere reciprocă, sinceritate și responsabilitate, care nu există astăzi într-o măsură suficientă. Superficialitatea, oportunistele, ipocrizia și preparativele nesincere nu servesc dialogului creator. Hristos se oferă lumii neamestecându-Se cu aceasta, ci asumând-o și înnoind-o în Trupul Său; asumând-o prin liberul Său consimțământ și înnoind-o cu Trupul Său răstignit și înviat. Secularizarea, care detestă Răstignirea și nu crede în Înviere, nu constituie o evoluție firească a creștinismului, după cum susțin unii teologi moderni, ci o deviere anormală de la duhul și litera sa. Recomandarea de a evita „potrivirea” cu lumea și duhul lumii este expresă: „... și să nu vă potriviți cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea minții” (Rom. 12, 2). Însă și „postsecularizarea” contemporană, care îi recunoaște religiei importanța esențială în viața socială și civilă, nu afectează gravitatea teologică a pericolului secularizării”⁶¹.

Formarea conștiinței dogmatice a credincioșilor nu este altceva decât cunoașterea duhovnicească izvorâtă din trăirea și adâncirea în „dumnezeiescul har”. Între formarea conștiinței dogmatice și trăirea autentică a vieții duhovnicești se formează astfel o legătură organică. Când conștiința dogmatică se întuneacă, din cauza desacralizării vieții, sensibilitatea ortodoxilor în ceea ce privește trăirea în raport cu dogmele statornicite de Biserică se atenuează.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja

⁶¹ Georgios I. MANTZARIDIS, *Tradiție și înnoire*, Editura Doxologia, Iași, 2017, pp. 16 – 17.

FENOMENUL NEBUNIEI PENTRU HRISTOS ÎN SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ. TERMINOLOGIE ȘI CONCEPT BIBLIC. RECEPTARE PATRISTICĂ ȘI POSIBILE CONVERGENȚE

Pr. drd. Alexandru Letea

alexandruletea@yahoo.com

Abstract

„Foolishness-for-Christ, a rare form of asceticism, yet endowed with social and ecclesial features, was born as a reaction to the decay of moral life in society and to the formalism existing in church life. Appearing in Byzantium, this phenomenon has manifested itself in a particular way in the 6th - 10th centuries, and later it escalated in Russian spirituality, the period of broad manifestation being in the 16th-17th centuries, but having representatives of this spiritual endeavour up to the contemporary Orthodox world. The present study makes an evaluation of this phenomenon in Orthodox spirituality, starting from the biblical references of the concept of „madness, in the complex semantics of the term both in the Old Testament sense, underlining the similarities in the prophetic sense and especially in the possible biblical foundation of this ascetic practice. He will make an incursion into the way in which patristic reception is achieved, mentioning the quiet form of foolishness for Christ, practised with the aim of acquiring humility, but he will also place in antithesis or similarity the cynics and the fools for Christ, or the stylites and the fools for Christ.

Keywords:

authentic spirituality, fools for Christ, humility, cynics, stylites, prophetic sense, salós.

Introducere

„Nebunia pentru Hristos” este o practică ascetică și o vocație socială și eclesială aparte în spiritualitatea ortodoxă. Nebunii pentru Hristos nu erau doar asceți care căutau desăvârșirea proprie, ci și „oameni ai lui Dumnezeu care împlineau o misiune sfântă, chiar dacă o făceau într-un mod total neconvențional și provocator. Modul lor de viață și de manifestare în spațiul eclesial dar și în lumea laică nu le scade nicidecum din aura sfințeniei, poate tocmai pentru că ei înșiși fugeau de ea, într-o smerenie rugătoare și activă, pe care atât de frumos o definea Sfântul Isac Sirul, ca fiind „cutremurul inimii în fața porților împărăției și „haina lui Dumnezeu”¹

Adeseori privită cu rezerve pentru caracterul ei provocator și smintitor, de unii considerată ca nespecifică duhului creștin, „nebunia pentru Hristos este totuși o practică ascetică cu rol social și eclesial, care a fost recunoscută de către Biserică prin faptul că unii nebuni pentru Hristos au fost integrați în sinaxare, li s-au alcătuit slujbe, iar sărbătorile lor sunt incluse în ciclul liturgic. Atitudinea rezervată și uneori ostilă, pe care o întâlnim parțial în discursul teologic, față de această formă de nevoință din spiritualitatea ortodoxă, vine pe de o parte din caracterul ei excentric, scandalos și aparent irațional, iar pe de altă parte din confuzia creată de falșii nebuni pentru Hristos, care au apărut în umbra adevăratei nebunii pentru Hristos și care a determinat reacția Bisericii prin canoane și hotărâri sinodale. Nu întâmplător mitropolitul Hierotheos Vlachos spunea:

¹ Sfântul Isaac SIRUL, vorbind despre smerita cugetare zice: De fapt, ea este haina lui Dumnezeu. Căci, Cuvântul întrupându-Se, pe ea a îmbrăcat-o și prin ea ne-a vorbit nouă, în trupul nostru. Și tot cel ce a îmbrăcat-o pe ea s-a făcut cu adevărat asemenea Celui ce S-a pogorât de la înălțimea Lui și a ascuns puterea mării Lui și a acoperit slava Lui în smerita cugetare, ca să nu fie arsă zidirea de vederea Lui (Sfântul Isaac SIRUL, Cuvinte despre sfințele nevoințe (Cuvântul 56), în *Filocalia românească*, volumul X, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, Editura Humanitas, București, 2008, p. 96.).

„Este nevoie de mult har pentru a distinge un nebun pentru Hristos cu adevărat.²

Dificultatea înțelegerii unei astfel de practici spirituale, unei viețuiri total atipice față de cumiștenia și rigoarea unei vieți creștine, a dus uneori la considerarea acestei nevoițe ca marginală sau chiar potrivnică spiritualității ortodoxe.

Sunt două dimensiuni fundamentale ale acestei nevoițe: în primul rând, faptul că nebunii pentru Hristos autentici niciodată nu-și luau jugul unei asemenea nevoițe de la ei înșiși, ci după ce primeau încredințare sau chiar chemare clară pentru aceasta din partea lui Dumnezeu; în al doilea rând, scopul „nebuliei lor era acela de a trezi conștiințe, de a „sparge pojghița unui creștinism trăit superficial, dimensiunea eclesială și socială fiind percepută deplin de contemporanii lor, care, deși le recunoșteau comportamentul ca fiind nebunesc, îi cinsteau ca sfinți.

Nebunia pentru Hristos s-a manifestat în două moduri: „forma liniștită (apărută în spațiul monahismului egiptean), practică de către unii monahi ca modalitate extremă de dobândire a smereniei, și forma provocatoare care este cea mai întâlnită, în care nebunia pentru Hristos iese din izolare și se manifestă provocator și scandalos în orașe, cetăți, ca reacție la decăderea vieții morale în societate și la formalismul și ritualismul lipsit de esență manifestat uneori în viața bisericească, în acest caz, vocea eclesială a ascezei lor fiind predominantă.³ Nebunia pentru Hristos provocatoare s-a dezvoltat cu adevărat în Bizanț⁴, în special în secolele

² HIEROTHEOS, mitropolit de Nafpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, Editura Buna-vestire, traducere de prof. Paul Bălan, Bacău, 2002, p. 323.

³ Nebunia pentru Hristos apare acolo unde creștinismul nu este supus persecuției și unde statul creștin nu este amenințat de necredincioși: când sacrificiul de sine, spiritul de frondă, ambiguitățile și imprevizibilitatea creștinismului timpuriu cedează treptat conformității și compromisului (Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, traducere și note suplimentare de Dorin GAROFEANU, Editura Doxologia, Iași, 2019, p. 116).

⁴ Cei mai reprezentativi pentru perioada bizantină sunt: Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos (secolul VI, Emessa Siriei), Sfântul Andrei cel Nebun pentru Hristos (secolul IX-X, Constantinopol) și Sfântul Vasile cel Nou (sec. X, Constantinopol). Pentru viața Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos a se vedea: LEONTIUS de NEAPOLIS, *Vie de Symeon le fou et vie de Jean de Chypre*, Édition commentée par A. J. FESTUGIERE en collaboration avec Lennart RYDEN, Paris, 1974; Derek KRUEGER, *Symeon the Holy Fool:*

VI-X, de unde a trecut în spațiul de influență rusă, când, în timpul Rusiei medievale a cunoscut apogeul⁵, dar manifestări ale nebuniei pentru Hristos pot fi întâlnite și în spațiul athonit, grec, georgian și românesc, până în perioada contemporană. Nebunia Sfântă a apărut și s-a dezvoltat ca lucrare paradoxal-taumaturgică a vieții sociale desacralizate, ca reacție la lipsa de vigoare duhovnicească a vieții bisericești precum și ca dimensiune profetică legată de diluarea viețuirii creștine prin pierderea conștiinței mărturisitoare și martirice. În Bizanț nebunul pentru Hristos va fi numit salós (σαλός)⁶, iar în spațiul rusesc iurodiviî (юродивый)⁷.

Leontius's Life and the Late Antique City, Berkley, Los Angeles; London: University of California Press, 1996; în limba română a se vedea: *Viețile sfinților* pe luna iulie, ediția a III-a, Editura Mănăstirea Sihăstria, 2006, p. 426-457; pentru viața Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos a se vedea: NICHIFOR, *Viața Sfântului Andrei Salos*, Patrologia greacă (PG), 111, 628C-888D; J. Grosdidier de MATONS, Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos, *Travaux et Mémoires*, IV, Paris, 1970; în limba română: *Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*, traducere de ieroschim. Ștefan NUȚESCU, Editura Evanghelistos, București, 2011; de asemenea: Cătălina VELCULESCU, *Nebuni întru Hristos, Viața Sfântului Andrei Salos în vechile manuscrise și tipărituri românești*, Ed. Paideia, București, 2007; Pentru viața Sfântului Vasile cel nou a se vedea: *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, traducere din limba greacă de Laura ENACHE, Editura Doxologia, Iași, 2020.

⁵ Ca sursă importantă privind viețile sfinților nebuni pentru Hristos în general și pentru cei din tradiția rusă în special, a se vedea: Archbishop. Lazăr PUHALO (coord.), *God's fools. The lives of the holy Fools for Christ*, translated from the Russian and illustrated by Bishop Varlaam NOVAKSHONOFF, Sinaxis Press (The canadian orthodox publishing house), Dewdney, Canada, 2017; George P. FEDOTOV, *Sviatye Drevnei Rusi, X-XVII*, New York, 1959, a se vedea capitolul 13 despre sfinții nebuni pentru Hristos, și de asemenea pentru caracteristicile spiritualității ruse propice dezvoltării „nebuniei pentru Hristos, același autor : *The Russian Religious Mind*, Harper Brothers, New York, 1960; în limba română avem traduceri pe această temă: Tomáš ŠPIDLÍK, *Mari mistici ruși*, traducere de pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1997, Ioan KOVALEVSKY, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, în românește de Boris BUZILĂ, Editura Anastasia, 1997, Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, traducere și note suplimentare de Dorin GAROFEANU, ediție îngrijită de Dragoș MÎRȘANU, Editura Doxologia, Iași, 2019.

⁶ A se vedea pentru conceptul salós în aghiografia bizantină și semantica sa complexă: José Grosdidier de MATONS, Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos, *Tra-*

Raportare scripturistică. Conceptualizare și similitudini

În Sfânta Scriptură, conceptul de nebunie avea un spectru larg și complex de înțelegere, mergând de la latura patologică a nebunii la cea ca pedeapsă pentru păcate, de la înțelesul vechi testamentar de nebunie ca necredință sau nechibzuință, până la sensul neo-testamentar al nebuniei Crucii și a propovăduirii. Întâlnim așadar o polisemie de sensuri ale conceptului de nebunie care deschid perspective pentru înțelegerea conceptului și fenomenului nebuniei pentru Hristos. Frederic le Gal,⁸ remarca

vaux et Mémoires (4), 1970, p. 279; Tomáš ŠPIDLÍK, Fous pour Christ. En Orient, în *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*, tome 17, Beauchesne, Paris, 1964, col. 735; Hristou STAMOULI, Saloi kai pseudosaloi stin Ortodoxi aghiologia, în revista *Grigorios Palamas*, n. 721, Tesalonic, 1990, p. 113; Derek KRUEGER, *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*, University of California Press, Berkeley, 1996. Interesant este faptul că în limbajul bisericesc termenii de morós și salós apar amândoi împreună într-un text cuprins redat în *Biblioteca hagiografica graeca*, referitor la avva Silvanus, dar aici sensul atât al lui μωρός cât și al lui σαλός era același, de lipsă de atitudine rațională (a se vedea: Les apophtegmes des pères: Collection systématique, în *Biblioteca hagiografica graeca*, F. HALKIN (ed.), Bruxelles, 1957, apud Serghei IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 39-40); O laborioasă analiză terminologică și lingvistică a raportului morós– salós, găsim la Vincent DÉROCHE, Études sur Léontios de Néapolis, în *Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensis*, 3, Uppsala 1995, p. 167 – 180.

⁷ Pentru semnificația termenului „iurodivii în tradiția rusă a se vedea: Ioan KOLOGRIVOFF, Les fous pour Christ dans l'hagiographie russe, în *Revue d'ascétique et mystique*, 25/1949, p. 426-437, și studiul aceluiași autor: *Essai sur la sainteté russe*, Bruges, 1953; de asemenea importante considerații asupra terminologiei găsim la: A. M. MOLDOVAN, *Zhitie Andreia Iurodivogo v slavianskoi pis'mennosti*, E. Azbukovnik, Moscow, 2000, Svitlana KOBETS, The Paradigm of the Hebrew Prophet and the Russian Tradition of Iurodstvo, în *Canadian Contributions to the XIV International Congress of Slavists*, Ohrid, Macedonia, 2008, editat apoi și în *Canadian Slavonic Papers/ Revue canadienne des slaviste*, 1-2/2008, p. 3-16, Priscilla HUNNT, The Fool and the King: The Vita of Andrew of Constantinople and Russian Urban Holy Foolishness, în *Holy Foolishness in Russia: New perspectives*, ed. Priscilla HUNT și Svitlana KOBETS, Slavica Publishers, Indiana University, Bloomington, 2011, p. 149-224.

⁸ A se vedea în acest sens studiul: Frédéric Le Gal, L'évangile de la folie sainte, în *Recherches de Science Religieuse*, 3/ 2001 (Tome 89), p. 431.

faptul că ebraica biblică dezvoltă o semantică destul de complexă dar și evazivă a conceptului de nebunie (el menționează mai mulți termeni în acest sens),⁹ în timp ce în limbile greacă și latină se poate evidenția o conceptualizare și uniformitate.

În Noul Testament, Mântuitorul folosește, în contexte diferite, doi termeni pentru a-i descrie pe cei fără de minte: morós(μωρός)¹⁰, atunci când îi muștră aspru pe farisei pentru formalismul lor și pentru îndârjirea nebună de a subjugă sensurile Scripturii la îngustimea legalismului lor, și ap-hron (ἄφρων)¹¹, când descrie nebunia bogatului de a a-și pune nădejdea în bogății și nu în Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel folosește atât termenul

⁹ Terminologia ebraică biblică folosește pentru conceptul de nebunie mai mulți termeni cu semantică complexă: 1) *Kesil*, (din radicalul ksl), cu formele derivate keselut, kesel, care desemna pe cel nebun și avea, paradoxal, pe lângă sensul de nebunie, prostie, vădit de mulțimea cuvintelor fără rost (Ecclesiasticul 10,12, Proverbe 12,23) și un sens pozitiv de siguranță sau încredere (ex: Iov 8,14; Psalmi 77,9); 2) *Ewil, Hewel*, care descria pe cel neînțelept, nebunie în contrast cu lipsa de cunoaștere (cum apare la Proverbe 10,14 și Proverbe 1,7); 3) *Sakal, Sekel* (din radicalul Skl), desemna o faptă nebunească, opusă voinii lui Dumnezeu, urmată de pedeapsă divină. Este întâlnit la descrierea stării nebunești a lui Saul (I Regi 13,13) sau ca pedeapsă divină asupra lui David la recensământul făcut (II Regi, 24,10); 4) *Nabal, nebalah*, nebunia ca negare a lui Dumnezeu (Psalmii 13,1; Isaia 32,6; Iov 2,10) sau ca ofensă adusă divinității; 5) *Holel* (din radicalul Hll), cu derivate holelot, holelut, descrie vorbirea fără rost, fără noimă, provocată de un eveniment neașteptat. Desemnează și relativizarea valorilor morale și spirituale (Ecclesiasticul 10,12-13); 6) *Shiggon*, (radicalul shg), descrie starea de ieșire din minți pentru un moment a cuiva. Este cazul relatat în Scriptură a regelui David care a simulat nebunia în fața regelui Achiş pentru a scăpa din mâinile sale (după ce chiar el a mers la regele din Gat); a se vedea pentru această clasificare Ioan Dumitru POPOIU, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos, o fenomenologie a formelor de devoțiune extremă*, Editura Doxologia, Iași, 2020, p. 172; de remarcat faptul că Septuaginta folosește pentru traducerea textului ebraic, termenul epileptos, pe care S. Ivanov îl consideră ca termenul ce definește în Scriptură nebunul clasic (vezi Serghei IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 35-42).

¹⁰ „Nebuni și orbi, ce este mai mare, aurul sau templul care sfințește aurul?” (Matei 23,17)

¹¹ Gen. afrosin, adică nebun, fără minte, prost iar afrosinis lipsă de înțelepciune, nesăbuintă, nesocotință; a se vedea în acest sens: Maurice CARREZ, François MOREL, *Dictionar grec-român al Noului Testament*, traducere de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1999, p. 55.

moria (în Epistola întâi către Corinteni), unde are sensul duhovnicesc al puterii lui Dumnezeu care se arată în slăbiciunea omenească, cât și termenul *aphron* (în Epistola a doua către Corinteni), în sensul de asumare a suferinței pentru Hristos. Deși sunt cercetători ai fenomenului nebuniei pentru Hristos care consideră folosirea sintagmei *Ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν* (noi suntem nebuni pentru Hristos) ca aplicată aici greșit,¹² tradiția patristică vorbește în tâlcuiri despre un sens duhovnicesc al nebuniei, ca o răsturnare de valori pe care Hristos o face și Sfântul Apostol Pavel o redă.¹³ Totuși, termenul *salós* (gr. *σαλός*), care desemnează în mod clar nebunia pentru Hristos, va apărea mai târziu, în scrierile aghiografice.

Analizând fenomenul nebuniei pentru Hristos, unii cercetători¹⁴ au remarcat comportamentul de-a dreptul de neînțeles și chiar smintitor, manifestat în unele contexte istorice și spirituale, al unor prooroci din Vechiul Testament. Proorocul Isaia a umblat gol și desculț ca să prevestească starea robilor aduși de către regele Asiriei¹⁵. Ca similitudine, Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos s-a pus în fața țarului pe un mușuroi cu furnici fiind plin de sânge, ca să-l prevină pe acesta să nu meargă la războiul unde va fi împresurat de mulțimea dușmanilor precum furnicile și va fi rănit, dar țarul nu l-a ascultat.¹⁶ Proorocul Iezechieel a primit îndemnul Domnului de a sta 390 de zile pe partea stângă (referindu-se la fărâdelegile casei lui Israel), și 40 de zile pe partea dreaptă (arătând păca-

¹² J.A. KELSO, *Fool*, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, VI, New York, 1913, apud Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 27.

¹³ De văzut explicarea pe care o aduce Sfântul Ioan Gură de Aur nebuniei pentru numele lui Hristos ca un titlu de glorie (vezi Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor mintale. Experiența creștinismului răsăritean al primelor veacuri*, în românește de Marinela Bojin, Editura Sofia, București, 2008, p. 180.

¹⁴ A se vedea în acest sens amplele studii asupra fenomenului nebuniei pentru Hristos : Irina GORAÏNOFF , *Les Fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, Desclée de Brouwer, Paris, 1983, și John SAWARD, *Dieu à la folie: Histoire des Saints fous pour le Christ*, Paris, 1983.

¹⁵ În vremea aceea a grăit Domnul prin gura lui Isaia, fiul lui Amos, zicând: Du-te și dezbracă sacul de pe coapsele tale și descaltă încălțămintele tale. Și a făcut așa, și mergea gol și desculț. Și a zis Domnul: Precum a umblat robul Meu Isaia gol și desculț vreme de trei ani, ca semn și prevestire pentru Egipt și pentru Etiopia, astfel va aduce regele Asiriei robi din Egipt și surghiuniți din Etiopia (Isaia 20, 2-4)

¹⁶ Vladimir Znosko, *Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos*, Ediția a II-a, Editura Egu-
menița, p. 145 – 146.

tele casei lui Iuda), profetînd simbolic împresurarea Ierusalimului¹⁷; de asemenea, Domnul i-a poruncit să facă pâini ca turtele de orz cu necurăție de om, și să le gătească în fața poporului, prevestind prin asta foamea mare care va veni în Ierusalim.¹⁸ În paralel am putea aminti pe Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos (sec. VI), care a intrat în cetatea Emesei trăgând după el un câine mort¹⁹, gest simbolic și totodată profetic pentru misiunea pe care el și-a asumat-o în cetate, și pe Sfântul Nicolae Salos (sec. XVI), nebun pentru Hristos, care i-a oferit sugestiv în timpul Postului Mare o bucată de carne crudă țarului Ivan cel Groaznic, simbolizând cruzimea sa față de creștinii din Novgorod și Pskov.²⁰

Și mai frapantă a fost atitudinea Proorocului Osea²¹ care, chiar la porunca lui Dumnezeu, se căsătorește cu o desfrînată, închipuind astfel lepădarea poporului ales de Dumnezeu cel Adevărat. În paralel am putea aminti că Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos (sec. X) în Constantinopol, adeseori petrecea în compania prostituatelor și în locuri rău famate, pentru a condamna astfel dubla viață a falșilor creștini din cetate, dar și pentru a le îndrepta pe desfrînate pe cale cea bună²². Lucru pe

¹⁷ Vezi capitolul 4 din cartea Iezechieel.

¹⁸ Iezechieel 4, 16: Apoi mi-a zis: Fiul omului, iată voi trimite foamete în Ierusalim și oamenii vor mânca pâinea cu măsură și cu întristare și tot cu amărăciune vor bea și apă.

¹⁹ La intrarea în oraș, găsind pe o grămadă de gunoi un hoit de câine, l-a legat de cureaua sa și l-a târât după el trecând pe lângă școala din apropiere, unde copiii văzându-l au început să strige: Un călugăr nebun! (αββα μωρό). (*Viețile sfinților pe iulie*, ediția a III-a, Editura Mănăstirea Sihăstria, 2006, p. 440-441); pentru terminologia folosită de aghiograf în legătură cu Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos a se vedea colecția Jacques Paul MIGNE, *Patrologiae cursus completus* (PG, 93) col. 1669-1748.

²⁰ Archbishop. Lazăr Puhalo (coord.), *God's fools. The lives of the holy Fools for Christ*, translated from the Russian and illustrated by Bishop Varlaam NOVAKSHONOFF, Sinaxis Press (The canadian orthodox publishing house), Dewdney, Canada, 2017, p. 138.

²¹ Vezi cartea OSEA, capitolele 1 și 2.

²² Astfel, el a avertizat pe tineri desfrânați de urmările păcatelor lor, pe famenul sodomit care se complăcea în păcat, și pe prostituatele la care a intrat, manifestându-și nepătimirea în fața ispitei trupești. Apare iarăși tema însoțirii cu păcătoșii pentru a-i scoate din fărădelegi, simularea împătimirii (oamenii văzându-l la bordel), și detașarea de cele trupești prin apatheia care apare acum explicit manifestată la Andrei Salos, despre acesta prostituatele care încercau din rășputeri să-l ademenească, au ajuns să spună:

care l-au făcut și Teofil și Maria cei nebuni pentru Hristos care au petrecut multă vreme într-o caravană de comedianți, prefăcându-se nebuni și depravați ca să fie primiți lângă ei, iar apoi i-au convertit la Hristos.²³

Deși sunt similitudini clare între aceste manifestări ale proorocilor vechi-testamentari și nebunii pentru Hristos (caracterul aparent fără rațiune al comportamentului lor, chemarea clară din partea lui Dumnezeu, rolul profetic și social al misiunii lor), Jean-Claude Larchet, analizând fundamentele biblice ale nebuniei pentru Hristos , consideră că adevărul temei pentru acest fenomen îl avem în Noul Testament²⁴, pentru că nebunii pentru Hristos au condamnat falsa înțelepciune a lumii acesteia care se des-temeia din Dumnezeu și s-au făcut ei înșiși nebuni ca să arate oamenilor zădărnicia unei rațiuni umane ruptă Rațiunea divină, plecând de la cuvântul Sfântului Apostol Pavel:

Dacă i se pare cuiva că este înțelept în veacul acesta, să se facă nebun ca să fie înțelept (I Corinteni 3,18).

Nebunia pentru Hristos pe care o mărturisea Sfântul Apostol Pavel a fost nebunia mărturisirii creștine într-o lume săracă de sens și de adevăr dumnezeiesc. Creștinul autentic nu căuta să fie înțelept în ochii lumii ci să trăiască după voia lui Dumnezeu chiar dacă aceasta părea o nebunie pentru ceilalți. Aceeași nebunie a credinței relevată anterior în evocarea neo-testamentară, a iubirii nebune dumnezeiești față de lume, a nebuniei asumării voluntare și depline a Crucii, și a nebuniei de a propovădui un Dumnezeu Răstignit și Înviat, au practicat-o și creștinii în epoca post-apostolică și de prigoană împotriva creștinilor. Păstrând acest fundament biblic și apostolic, saloi (nebunii pentru Hristos), au dus mărturisirea lui

Acesta este mort, sau de lemn, sau de piatră (vezi *Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*, traducere de ieroschim. Ștefan NUȚESCU, Editura Evanghelistos, București, 2002, p. 40). Pentru comportamentul Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos față de prostituate în general a se vedea: Sarra Murray, *A Study of the Life Andreas, the Fool for the Sake of Christ*, Borna, Leipzig, 1910; J. Grosdidier de Matons, *Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos*, p. 277-328;

²³ A se vedea: Ioan din AMIDA, *Viața Sfinților Teofil și Maria*, în *Viețile sfinților*, text siriac editat împreună cu traducerea în engleză de E. W. BROOKS, *Patrologia Orientalis*, t. XIX, 1926, cap. LII, pp. 164-179.

²⁴ Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor mintale. Experiența creștinismului răsăritean al primelor veacuri*, p. 178.

Pavel: Noi suntem nebuni pentru Hristos(I Corinteni 4, 10) mai departe, manifestând nebunia nu doar în chip simbolic, ci fățiș, în toate aspectele vieții lor.

Receptare patristică. Mărturii ale tradiției ascetice

În creștinismul primelor veacuri, Părinții Bisericii și scriitorii bisericești vor folosi și dezvolta ambele semnificații ale conceptului de nebunie: atât cea laică, care era descrisă în mod generic în spațiul elenistic, cât și dimensiunea sacră, cu fundament biblic.²⁵ De altfel, mulți cercetători ai fenomenului remarcă o linie foarte fină între nebunie și sfințenie, a certifica sfințenia sub masca nebuniei fiind un demers dificil.²⁶

Tațian insistă că credința în întruparea Fiului nu este nebunie: Bărbați eleni, nu suntem nebuni, când spunem că Dumnezeu S-a făcut om.²⁷

Sfântul Ignatie folosește și el sensul laic de nebunie atunci când o asociază cu ignoranța, în dualitatea nebunie-înțelepciune:

Pentru ce nu suntem cu toții înțelepți, primind cunoștința lui Dumnezeu, care este Iisus Hristos? Pentru ce pierim, în chip nebunesc, necunoscând harul, pe care ni l-a trimis cu adevărat Domnul.²⁸

De asemenea Origen, pledează pentru argumentarea mărturisirii credinței creștine: Noi nu pretindem că neghiobia este bună...Este mult mai bine ca credința în doctrine să fie susținută de argument și de înțelepciune decât doar de credință.²⁹

²⁵ Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 28.

²⁶ Magnus Halle, *Sanctity Unveiled. The Holy Fool in Apophthegmata Patrum*, Lund University, VIII 32, 2014, p. 117.

²⁷ TAȚIAN, *Ortio ad Graecos*, apud Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 28.

²⁸ Sfântul Ignatie TEOFORUL, Epistola către Efeseni, în *Scrierile Părinților Apostolici*, colecția *Părinți și Scriitori bisericești (PSB)*, volumul 1, traducere, note și indici de Pr. Dumitru FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 163.

²⁹ ORIGEN, *Contra lui Cels*, PG, 31, apud Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 29; despre concepția lui Origen referitor la înțelepciunea umană și dumnezeiască a se vedea în limba română: ORIGEN, *Scrieri Alese*, Partea a patra, în colecția PSB, volumul 9, traducere de Pr. Prof. Dr. Teodor BODOGAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984.

Pe de altă parte, părinți ai Bisericii, cum este Sfântul Ioan Gură de Aur, scoate în evidență adeseori dimensiunea sacră a conceptului de nebunie, când consideră deșartă cunoașterea umană săracă de adevărul dumnezeiesc: Dacă eu, care trec drept nebun și propovăduitor al nebuliei, i-am înfrânt pe înțelepți, înseamnă că înțelepciunea biruitoare nu este nebunie, ci înțelepciunea perfectă.³⁰

Nebunia în dimensiunea ei sacră, Sfântul Ioan Gură de Aur o socotește cinste, pentru că este următoare Sfântului Apostol Pavel: Când Dumnezeu dezvăluie ceva, trebuie să-l accepte cu credință și să nu-l cerceteze sfidător...Să mă numescă nebun întru Hristos și voi fi mândru de acest nume ca de o coroană biruitoare. Pentru că voi împărtăși acest nume cu Pavel.³¹

Totuși, deși vorbește despre conceptul de nebunie în sens paulin, subliniind dimensiunea sa sacră în opoziție cu falsa înțelepciune lumească, Sfântul Ioan Gură de Aur nu descrie nebunia pentru Hristos în forma ei clasică și consacrată mai târziu. Cel care va face acest lucru va fi Sfântul Ioan Scărarul, semn că în secolul VII, fenomenul dobândise o amploare mai mare și își manifesta clar anumite principii,³² chiar dacă aici este vorba de „nebulia pentru Hristos în forma ei „liniștită, practică ca o formă de asceză pentru curățirea sufletului și dobândirea smereniei.

În Scara Raiului, Sfântul Ioan Scărarul amintește în cuvântul IV (Despre fericita și de-a pururea pomenita ascultare), despre un monah pe nume Antioh (identificat chiar de povestitor cu Ioan Savaitul), care a avut un vis în care i se arăta datoria pe care o mai are de plătit (păcatele necurățite). Și-a asumat nebunia pentru Hristos în cadrul obștii monahale, primind toate înjosirile ca și cum ar fi nebun, deși era pe deplin rațional, astfel reușind, după treisprezece ani, să-și răscumpere păcatele prin această nevoiță.³³ Dar Sfântul Ioan Scărarul nu doar amintește de

³⁰ Vezi Ioan KOVALEVSKY, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, în românește de Boris BUZILĂ, Editura Anastasia, 1997, p. 49.

³¹ Despre dimensiunea sacră a nebuliei (implicit în scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur), a se vedea în acest sens studiile din valorosul volum: Svetlana KOBETS și Priscilla HUNTT (ed.), *Foolishness in Christ. East vs. West*, Canadian-American Slavic Studies, 2000.

³² Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 84.

³³ Sfântul Ioan SCĂRARUL, *Scara Raiului*, traducere, introducere, și note de mitropolitul Nicolae CORNEANU, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, p. 208: Atunci mi-am zis mie: „Nenorocitele de Antioh, de trebuință este să înduri încă mai multe munci și necinstiri.

această nevoiță ci o și evaluează, considerând-o, atunci când este sinceră,³⁴ ca semnul celei mai desăvârșite smerenii:

Dacă hotarul, însușirea și chipul mândriei celei mai de pe urmă constă în a arăta, din dragoste pentru slava deșartă, virtuți pe care nu le avem, apoi semnul celei mai profunde smerenii constă în a înfățișa înaintea oarecărora, din plăcerea de a fi desconsiderați, greșeli care nu ne aparțin.³⁵

Sfântul Ioan Scărarul justifică apoi faptele lor aparent smintitoare astfel: Unii precum aceștia nu se mai îngrijesc de smintelile omenești, deoa-rece, luând putere prin rugăciune, în mod nevăzut dau deplină asigurare tuturor. Cel care se îngrijește de lucrul cel dintâi (smerita cugetare), nu se teme de cel de-al doilea (poticniri și insulte). Căci unde Dumnezeu este gata să asculte cererea noastră, toate ne sunt cu puțință a le face.³⁶

Aceeași dimensiune a nevoiței nebuniei pentru Hristos o va exprima Sfântul Isac Sirul, care, la un moment dat, a dorit el înșiși o astfel de nevoiță,³⁷ dar nu a primit binecuvântare pentru aceasta.

De atunci am început a mă arăta ca și când aș fi fost ieșit din minți....Continuând acest fel de viață timp de 13 ani, am văzut iarăși pe cei ce mi s-au arătat mai demult, care mi-au dat în scris ștergerea întregii mele datorii. Așadar, când mă persecutau (părinții) mănăstirii aceleia, eu răbdam vitejește totul, amintindu-mi mereu de datoria mea.

³⁴ Sfântul Ioan SCĂRARUL, *Scara*, în *Filocalia românească*, volumul IX, traducere, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru STĂNILAOE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 128.

³⁵ Sfântul Ioan SCĂRARUL, *Scara Raiului*, p. 396; în traducerea mitropolitului Nicolae Corneanu, textul continuă, Sfântul Ioan Scărarul exemplificând prin cazuri de nebuni pentru Hristos cunoscute în epoca sa: „ Așa cum a făcut cel care a luat în mâinile sale pâinea și brânza.; mitropolitul Nicolae Corneanu identifică (vezi nota 13, p. 404) aici pe Sfântul Serapion, despre care are o scholie a lui Ilie Cretanul spune că acesta a mâncat pâinea și brânza înaintea monahilor ca să fie defăimat ca lacom și nepostitor; sau relatarea despre același sfânt, la Sfântul Ioan Casian în *Filocalia românească*, volumul 1, p.136-137); mai departe Sfântul Ioan Scărarul exemplifică: Așa lucrătorul curăției, cel ce practica fecioria, ce s-a dezbrăcat de hainele sale și fără de patimă a cutreierat cetatea. mitropolitul Nicolae Corneanu îl identifică cu Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos (vezi nota 14 de la p. 404).

³⁶ Pentru toate aceste citate, a se vedea ediția *Scara Raiului* în traducerea mitropolitului Nicolae Corneanu, p. 396.

³⁷ Sfântul Isaac SIRUL relatează : M-am dus odată la un bătrân iscusit și i-am spus: Mi-a venit gândul, părinte, să mă duc într-o duminică dimineața și să mă așez în pridvorul

Unii și-au însușit de bunăvoie numele de curvari, nefiind așa; alții l-au răbdat pe cel de preacurvari, fiind departe de aceasta și au primit cu lacrimi să fie împovărați cu rodul păcatului pe care nu l-au făcut și au cerut plângând de la cei care-i nedreptăteau, iertare pentru nelegiuirea pe care nu au săvârșit-o, fiind încununați cu toată curăția și neprihănirea. Alții, ca să nu fie slăviți pentru virtutea lor, ascunsă în ei, se arătau în chipul celor răniți de păcate, deși aveau în ei sarea dumnezeiască și erau neclintiți în liniștea lor.³⁸

În sfatul pe care bătrânul duhovnicesc i-l dă Sfântului Isac Sirul, observăm că acesta nu neagă nevoița nebuniei pentru Hristos ci doar îi spune Sfântului Isac Sirul că lui nu i se potrivește.³⁹ Iar în privința principalei obiecții care se aduce acestei nevoițe și anume sminteala creată, Sfântul Isac Sirul răspunde astfel: Dacă un om săvârșește o faptă bună din curățenie duhovnicească, iar alții, care nu îi știu viața duhovnicească sunt duși în ispită, ar trebui acesta să renunțe la viața sa duhovnicească din cauza ispитеi lor?-Răspuns: Aceasta nu este responsabilitatea lui...Ei nu sunt pregătiți să-i înțeleagă scopul.

Și Sfântul Isac Sirul întărește punctul său de vedere amintind pe Sfântul Apostol Pavel

A fost nevoit Sfântul Pavel să tacă și să nu predice pentru singurul motiv că alții ar fi putut crede că vestirea Crucii era o nebunie?⁴⁰

bisericii și să încep să mănânc, pentru ca toți cei care vor intra sau vor ieși, să mă umilească. La aceasta bătrânul mi-a răspuns: Scris este că oricine îi duce în ispită pe mireni, dintre călugări, să nu vadă lumina. Pe tine nu te cunoaște nimeni aici, nu știe ce fel de viață duci și vor spune: uitați-vă, călugării mănâncă dimineața! Iar frații novici și cei mai înceți la minte, ..., când te vor vedea ce faci acolo, vor suferi vătămare...Dacă ai asemenea gânduri, rabdă defăimarea care ți-ar putea veni prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, nu prin voința ta și nu te tulbura. (Sfântul Isac Sirul, *Cuvinte ascetice*, apud I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 86-87.).

³⁸ Sfântul Isaac SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoițe*, p. 253-254.

³⁹ Părinții din vechime făceau așa, fiindcă din pricina multor minuni ale lor, numele bucurându-li-se de multă faimă, ei se dedau unor astfel de fapte pentru a se supune defăimării, pentru a ascunde faima viețuirii lor alese și pentru a se îndepărta de la ei orice pricină de trufie. Pe tine ce te-ar sili oare să faci așa?... (vezi SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoițe*, apud Ioan Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 87.).

⁴⁰ Vezi Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 86-87.

Așadar, nevoița nebuniei pentru Hristos era bine conturată și nuanțată de către Părinții Bisericii din secolele VI și VII. Patericul egiptean menționează și el câteva cazuri care s-ar putea încadra în forme de manifestare a nebuniei pentru Hristos, cele mai cunoscute exemplu, amintit de majoritatea cercetătorilor fenomenului nebuniei pentru Hristos, fiind cel al avvei Amona,⁴¹ care s-a prefăcut nebun ca să nu i se cunoască virtutea, făcându-se judecător peste oameni, la care putem adăuga exemplul avvei Moise etiopianul⁴², care a evitat întâlnirea cu un dregător local, stăpân al aceluși loc, spunând el însuși despre el că este nebun.

Dacă însă la avva Amona, avva Moise și la ceilalți părinți din Pateric, simularea nebuniei era doar conjuncturală, pentru a evita faima de moment sau pentru a-și discredita bunul nume format într-un anumit spațiu monahal, treptat, la unii nevoitori, nebunia pentru Hristos chiar dacă rămâne o vreme în forma ei „liniștită”, nu se va mai manifesta doar conjunctural, ci va fi o permanentă caracteristică a vieții lor. Primul caz de simulare a nebuniei care se manifestă nu doar conjunctural ci permanent, este cel al unei călugărițe din mănăstirea egipteană a Tabenisioșilor⁴³, cu-

⁴¹ Despre Avva Amona : Se spunea despre dânsul că au venit unii la el să se judece; iar bătrânul se prefăcea nebun. Și iată, o femeie zicea către vecina ei: acest bătrân este nebun. Și a auzit-o pe ea bătrânul și chemând-o îi zice: câte ostenești am făcut eu prin pustii, ca să câștig nebunia aceasta și pentru tine să o prăpădesc eu astăzi? Nu! (Vezi *Patericul egiptean*, Editura Episcopiei Ortodoxe Alba-Iulia, 1993, p. 31; a se vedea și exemplificările de la Evloghie preotul, Ioan, ucenicul lui Avva Pavel sau avva Moise din Pateric).

⁴² Despre Avva Moise: A auzit odată stăpânul locului despre avva Moise și s-a dus la Schit ca să-l vadă. Și i-au vestit unii bătrânului de aceasta. Atunci s-a sculat să fugă în luncă și i-a întâlnit, zicând: Spune, bătrânule, unde este chilia lui avva Moise? Le-a zis lor: Ce voiți de la dânsul? Căci este om nebun. Și venind stăpânul locului la biserică, a zis către clerici: Eu auzind cele despre avva Moise, m-am pogorât să-l văd. Și iată ne-au întâlnit un bătrân care se ducea în Egipt și i-am zis lui: «Unde este chilia lui avva Moise?» Și ne-a zis: «Ce voiți de la dânsul? Nebun este». Deci auzind clericii, s-au mârșnit zicând: Oare cine este bătrânul care a grăit acestea despre sfânt? Iar ei au zis: Un bătrân purtând haine vechi, înalt și negricios. Atunci au zis: El este avva Moise. Și pentru ca să nu se întâlnească cu voi, v-a zis acestea. Și mult folosindu-se stăpânul, s-a dus. (vezi *Patericul egiptean*, p. 142.)

⁴³ Tabenisi este prima mănăstire de obște înființată de Sfântul Pahomie între anii 320-325. Lângă aceasta, sora lui Pahomie, Maria, a înființat o mănăstire de maici. Obștile de la Tabenisi (Egipt) erau o adevărată oază duhovnicească iar monahii și monahiile

noscută sub numele de Isidora⁴⁴. Isidora, se prefăcea mereu că este nebună (traducerea părintelui Stăniloae: „despre o fecioară ce fățarea nebunia⁴⁵), de aceea toată obștea monahiilor o trata cu dispreț și era batjocorită, ea însăși căutând aceasta. Când mănăstirea este vizitată de un părinte cu har, marele avva Pitirim (care primise vestire de la înger că în această mănăstire este o persoană cu viață mai sfântă decât a lui⁴⁶), sfințenia ei este dată în vileag de avva Pitirim care o numește Amma (maică duhovnicească). Rezultatul acestei proniatoare întâlniri este acela că maicile cunosc abia acum sfințenia celei pe care o credeau nebună, iar Isidora pleacă de la mănăstire pentru a nu fi cinstită ca sfântă. Odată cu Isidora apare în literatura patristică termenul de salós, (gr. σαλός) care se va consacra mai târziu ca termenul care va descrie pe nebunii pentru Hristos, chiar dacă în relatarea lui Paladie, din *Istoria lausiacă*, el este folosit cu sensul de a descrie nebunia adevărată nu simulată și cu dimensiune sacră.

În același sens, de dobândire a smereniei, sunt menționați ca viețuitori apoi de către Evagrie Scolasticul, niște monahi dintre cei care se hrăneau cu ierburi sălbatice (boskoi)⁴⁷, în a sa *Istorie eclesiastică*, care va fi de altfel și primul care va scrie o viață (restrânsă, e drept) a Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos⁴⁸. Este cunoscut apoi un viețuitor cu numele

de aici erau renumiți pentru asceza aspră dar și pentru viața curată și sfântă pe care o duceau.

⁴⁴ Numele apare în versiunea dezvoltată a *Istoriei Lausiace*; a se vedea PG 34, 1101-1107, apud Jean Claude-LARCHET, *Terapeutica bolilor mintale. Experiența creștinismului răsăritean al primelor veacuri*, p. 167; prăznuirea ei se face pe 1 mai, iar în Viețile sfinților, apare descrisă viața ei la data de 10 mai (a se vedea și *Viețile Sfinților pe luna Mai*, Ediția a II-a, Editura Mănăstirii Sihăstria, 2005).

⁴⁵ PALADIE, *Istoria lausiacă (Lavsaiconul)*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p.75-77.

⁴⁶ Tema viețuitorilor ascunși sau a celor din lume este des întâlnită în spiritualitatea monahală patericală. Este binecunoscut cazul marelui Antonie care este trimis de Dumnezeu la un curelar din Alexandria, care prin smerenie, depășise toate ostenele lui Avva Antonie din pustie.

⁴⁷ Evagrius SCHOLASTICUS, *The ecclesiastical history*, a se vedea ediția din 1898, editată de Joseph BIDEZ, Léon Parmentier, p. 30-31, <https://archive.org/details/ecclesiasticalhi00evag/page/n23/mode/2up>, (15.11.2023).

Marcu nebunul (sec. V-VI, Alexandria), ce apare menționat în Viața lui Daniil din Sketis⁴⁹, care, după ce se nevoise în pustie, își asumă calea nebuniei simulate în cetatea Alexandriei, umblând aproape gol timp de opt ani, ca modalitate de curățire de păcate și biruire a patimilor.

Din aceeași perioadă, colecțiile de vieți de sfinți nebuni pentru Hristos⁵⁰ precum și scrierile bisericești,⁵¹ îl menționează pe Sfântul Serapion (prăznuit de Biserică la 14 mai), numit Sidonitul pentru că nu purta altceva decât un sidon din pânză. Dincolo de viața sa jertfitoare în slujba aproapelui⁵², deși el este prin viața lui un ascet jertfitor ce trăia în lume, cu siguranță că un episod din viața lui a făcut ca cercetătorii fenomenului nebuniei pentru Hristos (cum sunt Ioan Kovalevsky sau Serghei Ivanov) să-l încadreze măcar parțial, în rândul acestor nevoitori. Cuviosul Serapion, aflând despre o monahie care de 25 de ani trăia retrasă, și care avea despre sine părerea că a murit pentru lume și că nu mai are patimi, a mers la ea propunându-i să se dezbrace amândoi de haine, să le pună pe cap și să meargă așa prin cetate.⁵³ La răspunsul ei că nu poate face aceasta, Cuviosul îi arată că de fapt trebuie să se smerească și că nu a dobândit

⁴⁸ Vezi *L'Histoire ecclésiastique d'Evagre le Scolastique*, traducere de Louis COUSIN, 1676, cartea IV, capitolul XXXIV, (capitolul este denumit Nebunia înțeleaptă a lui Simeon), <http://www.worldcat.org/identities/lccn-n-79-95423>, (15.11.2023).

⁴⁹ *Vie et recits d'Abbe Daniel le Scietote*, editată de Léon CLUGNET, Picard et Fils, Paris, 1901, p. 12, viață publicată de același editor și în *Revue de l'Orient chrétienne*, Paris, 1900.

⁵⁰ Archbishop. Lazăr PUHALO (coord.), *God's fools. The lives of the holy Fools for Christ*, translated from the Russian and illustrated by Bishop Varlaam NOVAKSHONOFF, Sinaxis Press (The canadian orthodox publishing house), Dewdney, Canada, 2017 (despre Sfântul Serapion Sidonitul, p. 18-27).

⁵¹ PALADIE, *Istoria Lausiacă*, a se vedea capitolul 37 (Despre Serapion).

⁵² Ioan KOVALEVSKY, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 114-121. Sfântul Serapion s-a vândut pe sine sclav unor comedianți pentru a-i scoate din viața rătăcită. Și-a dat singura haină cu care era îmbrăcat unui sărac și când a fost întreat: Părinte, cine te-a dezbrăcat? a arătat către Evanghelia ce o ținea în mâini: Aceasta m-a dezbrăcat!. A intrat ca rob la cineva care era cuprins de erezia maniheilor până când l-a întors la dreapta credință a Bisericii.

⁵³ Întâlnim aici toate elementele nebuniei pentru Hristos: goliciunea trupului ca expresie a apathiei (nepătimirii), provocarea semenilor, atitudine scandaloasă, viețuire în cetate.

nepătimirea⁵⁴(pe care el o avea, din moment ce era gata să facă un astfel de lucru).

Din aceeași perioadă (probabil secolul V) este amintit apoi Cuviosul Visarion (prăznuit la 6 iunie), de neam de asemenea din Egipt, care după un pelerinaj la Ierusalim se întoarce în ținuturile egiptene și se stabilește la Skete, ducând o viață ascetică aspră. Ca și Sfântul Serapion Sidonitul, Cuviosul Visarion nu este un nebun pentru Hristos în înțelesul clasic și generic. Sunt însă două evenimente relatate în viața lui care au determinat probabil scriitorii bisericești și alcătuitoarii colecțiilor ⁵⁵de sfinți nebuni pentru Hristos să-l menționeze: luarea asupra sa a unei greșeli pe care nu o făcuse pentru a-l ajuta pe un frate (simularea împătimirii, care era una din caracteristicile nebunilor pentru Hristos), și viețuirea la porțile mănăstirilor, aparent vorbind fără noimă despre o avere⁵⁶ de care a fost jefuit (nebunii pentru Hristos adesea sunt întâlniți în pridvorurile bisericilor, sau dormind afară).

Vedem așadar că din secolele V-VI, nebunia pentru Hristos începe să iasă din spațiul monahal către cetăți și orașe, să se debaraseze de forma liniștită a nebuniei, practică cu scopul dobândirii și păstrării smereniei și să adopte o formă tot mai provocatoare, mai scandaloasă. Este cazul tinerilor Teofil și Maria (sec. VI), care vor trăi împreună cu o trupă de comedianți, și care glumeau pe seama preoților din biserici, făcând scandal și fapte smintitoare, toate cu scopul de a fi acceptați de comedianți, pentru a le putea fi aproape și a-i converti la viața în Hristos. Ioan din Amida, ce le descrie viața⁵⁷, i-a văzut însă noaptea în ascuns rugându-se cu lacrimi.

⁵⁴ Archbishop. Lazăr PUHALO (coord.), *God's fools. The lives of the holy Fools for Christ*, p. 24-26, Ioan KOVALEVSKY, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p.118-120, Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 68-69.

⁵⁵ Viața Cuviosului VISARION apare în volumul Archbishop. Lazăr PUHALO(coord.), *God's fools. The lives of the holy Fools for Christ*, p. 28-31.

⁵⁶ Vorbea simbolic despre pierderea harului, pirații jefuitori pe care îi invoca fiind diavolii. De fapt, în timp ce se plângea pe sine, Cuviosul Visarion încerca să trezească conștiințele monahilor pentru a fi mai râvnitori.

⁵⁷ Ioan de AMIDA, *Viețile sfinților*, text siriatic , editare și traducere în engleză de E.W. BROOKS, în *Patrologia Orientalis*, t. XIX, 1929, cap. 52; a se vedea pentru Teofil și Maria, Ioan de Amida, *Viețile sfinților*, p. 164-179.

Nebunia pentru Hristos se va consacra și va lua forma provocatoare, asumând asceza cu vocație eclesială, în spațiul imperiului bizantin, chiar dacă la început în părțile sale siriene, prin Sfântul Simeon cel nebun din Emessa.

Cinicul și nebunul pentru Hristos

În înțelegerea nebuniei pentru Hristos, abordarea fenomenologică merge de la încadrarea în practica ascetică creștină, cu caracteristici speciale și stricte, până la asocierea acestei practici cu diverse curente din tradiția filosofică greco-romană prezentă în spațiul bizantin, sau cu rădăcini în practicile vechi șamanice, cu largă răspândire în mediul rusesc păgân înainte de încreștinare⁵⁸. Datorită modului aparte de viețuire, nebunii pentru Hristos au fost adesea comparați cu cinicii din antichitate și nu doar comparați, ci chiar asociați conceptual și factual.

Cercetarea modernă aduce în atenție acest aspect, mergând de la prezentarea nebunilor pentru Hristos ca niște cinici în sânul creștinismului, cum este cazul lui Derek Kruger în valorosul său studiu despre Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos⁵⁹, în care face clar o comparație și aso-

⁵⁸ Cercetătoarea Ewa Thomson consideră că popularitatea deosebită de care se bucurau nebunii pentru Hristos în societatea rusă și influența majoră a acestei practici în cultura rusă (în special a secolelor XV-XVII, dar cu ecouri chiar contemporane) se datorează reminiscentelor păgâne și practicilor vechi șamanice, similare ca structură și manifestare cu fenomenologia nebuniei sfinte (Ewa M. Thomson, *Understanding Russia, The Holy Fool in Russian Culture*, Rice University, University Press of America, 1987; a se vedea în special capitolul 4 din partea I: Holy foolishness and shamanism;) aceeași părere o exprimă savantul rus Dmitrii Zelenin și profesorul ceh Thomas Masaryk; dimpotrivă, cercetători în profunzime ai fenomenului în societatea rusă cum ar fi A. M. PANCHENKO, George Fedotov sau Ioan Kovalevsky certifică fundamentul creștin de factură bizantină al acestei practici în Rusia, suprapus peste structura specifică a „sufletului rus” (a se vedea în aceste sens: A.M. PANCHENKO, D.S. LIHACIOV, Smekhovoi mir Drevnei Rusi. Iz istorii mirovoi kul'tury, Akademiia Nauk, Leningrad, 1976; George P. FEDOTOV, *The Russian Religious Mind*, și capitolul 13 (care vorbește despre iurodivii în tradiția rusă) din *Sviatye Drevnei Rusi* al aceluiași autor, Ioan KOVALEVSKY, *Ferițiții nebuni pentru Hristos*, în special capitolul 1 al părții a doua).

⁵⁹ A se vedea în acest sens Derek KRUEGER, *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*, Berkley, Los Angeles; University of California Press, 1996, în special capitolul 5: Diogene și antichitatea târzie.

ciere între Diogene din Sinop (sec. V-IV î. Hr.) și Simeon din Emessa (sec. VI d. Hr.), până la Serghei Ivanov⁶⁰ care consideră că deși există similitudini comportamentale între cinici și nebunii pentru Hristos, curentul filosofic cinic nu poate fi considerat ca sursă de inspirație pentru nebunii pentru Hristos care s-au manifestat, așa cum vom vedea, exclusiv în limitele spațiului și practicii creștine.

În general, poziția părinților Bisericii față de filozofie s-a încadrat după caz în trei mari direcții: în primul rând era evaluată critic și combătută, în opoziție cu adevărul revelat al creștinismului, în al doilea rând era asimilată și modelată după principiile creștine, în special terminologia inspirată din doctrinele filosofice fiind preluată și încreștinată în teologia părinților, iar în al treilea rând era valorificată în scop apologetic, creștinismul stabilindu-și modul de exprimare în spațiul greco-roman profund marcat de curentele filosofice.⁶¹ Inter-relaționarea, cel puțin pe planul terminologiei, era necesară în dialogul dintre creștinism și filosofie, avantejale aduse de termenii și conceptele filosofice fiind evidente în exprimarea doctrinară a Bisericii⁶². Sfinții Părinții (cum ar fi Sfântul Ioan Gură de Aur⁶³), au reliefat fundamentul complet nou al gândirii creștine ca ade-

⁶⁰ Punctul de vedere al lui Serghei IVANOV despre asocierea cinici-nebuni pentru Hristos este redat în lucrarea sa *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică* (vezi p. 24-24 și p. 98).

⁶¹ Étienne GILSON, *Filosofia în Evul Mediu, de la începuturile patristice până la începutul secolului al XIV-lea*, traducere din limba franceză de Ileana STĂNESCU, Editura Trei, 2022, p. 20. În capitolul I, Părinții greci și filosofia, Étienne Gilson argumentează astfel: Filosofia apare în istoria creștinismului doar în momentul în care anumiți creștini au luat poziție față de ea, fie ca să o condamne, fie să o absoarbă în religia cea nouă, fie ca să o folosească în scopurile apologeticii creștine. Termenul filosofie prezintă încă din această epocă sensul de înțelepciune păgână, pe care îl va păstra timp de secole. Chiar și în secolele al XII-lea și al XIII-lea, termenii filosofi și sancti, vor semnifica în mod direct opoziția dintre concepțiile despre lume elaborate de oameni lipsiți de lumina credinței și cele ale Părinților Bisericii, care vorbesc în numele revelației creștine.

⁶² Pr. Lect. Dr. Ioniță APOSTOLACHE, *Apologetica ortodoxă, mărturisire și apostolat*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2017, p. 297-298.

⁶³ Sfântul Ioan GURĂ DE AUR, Omilii la Matei (Omilia XIV), în colecția Părinți și Scriitori Bisericești (PSB), v. 23, traducere, introducere, indici și note de Pr. Dumitru FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 165-166: omenirea, înaintea de venirea lui Hristos, era cu totul decăzută; nu mergea

văr revelat iar nu dedus prin înțelepciune umană. Sfera filosofiei a fost astfel valorificată de multe ori în sfera conceptuală.⁶⁴ Pentru grecul antic, modelat de tradiția filosofică, conceptele fundamentale ale teologiei creștine, cum ar fi Întruparea erau de neînțeles.⁶⁵ De altfel, în teologia patristică și mai ales în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul, filosofia adevărată era cea care punea începutul vieții duhovnicești, filosofia practică fiind de fapt efortul curățirii de patimi.⁶⁶

Aceeași atitudine diversă abordată în general față de filosofie au avut-o scriitorii creștini și părinții Bisericii și față de curentul filosofic cinic.⁶⁷

în întuneric, ci zăcea în întuneric, semn că nici nu mai nădăjduia să scape de întuneric; omenirea se aseamănă unor oameni, care, înconjurați din toate părțile de întuneric, nu știau nici în ce parte să-și îndrepte pașii și nici să stea pe loc.

⁶⁴ A se vedea în acest sens analiza lui Christos YANNARAS: A fost o întâlnire dramatică între două atitudini de viață, inițial neconciliabile, care a dat naștere marilor erezii ale primelor secole. Dar, în același timp, elaborările care au fost determinate de confruntarea cu aceste erezii au testat posibilitățile de supraviețuire a filosofiei grecești în limitele vieții lumii creștine. Ambele părți ce se confruntau – filosofia greacă și experiența creștină – reprezentau o extraordinară forță de viață, care a transformat în cele din urmă antiteza într-o sinteză creatoare: Biserica creștină a reușit să răspundă, cu datele experienței sale, la întrebările filosofice ale grecilor. Iar filosofia greacă și-a dovedit posibilitățile, capacitatea limbajului său și a metodei sale de a confirma adevărul noii concepții asupra existenței, a lumii și a istoriei. Rezultatul a fost o reușită magistrală a cuvântului grecesc, care fără să trădeze adevărul creștin și conștiința apofatică a acestui adevăr, a rămas absolut fidel exigențelor formulării filosofice, realizând astfel o cotitură radicală în întreaga istorie a filosofiei. Pionieri ai acestei reușite au fost Părinții greci ai Bisericii, într-o succesiune neîntreruptă din secolul II, până în secolul al XV-lea. (Christos YANNARAS, *Abecedar al credinței*, traducere de Pr. prof. dr. Constantin COMAN, Editura Bizantină, București, 2007, p. 30-31.)

⁶⁵ Christos YANNARAS, *Ortodoxie și Occident*, text îngrijit de Iulian Nistea, Editura Bizantină, București, 1995, p. 90: Părinți ai Bisericii din primele secole, staturi gigantice și pentru istoria filosofiei, ..., acești uriași au reușit să arate logicii grecului că logica poate funcționa și spre o altă direcție.

⁶⁶ Mitropolit Hierotheos VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă*, traducere în limba română de Irina Luminița Niculescu, Editura Învierea, 1998, p. 30.

⁶⁷ Cinismul ca și curent filosofic se întinde pe o perioadă destul de mare de timp, începând de la Anistene (sec. V î.Hr.), discipol al lui Socrate, până în sec. III d. Hr. Este cunoscut mai ales prin reprezentantul său cel mai de seamă, Diogene din Sinope, care deși nu a

Numele provine fie de la seminarul Cynosargos unde se întâlneau discipolii lui Antistene⁶⁸, întemeietorul curentului, fie de la denumirea greacă κύων / kuôn, care însemna câine, aluzie la viața austeră și adesea mizeră pe care în mod voluntar o duceau cinicii, Diogene (cel mai cunoscut reprezentat) fiind chiar poreclit câinele,⁶⁹ urmărind o viață de autosuficiență (autarkeia), austeritate (askēsis) și fără rușine (anaideia), cele trei direcții după care s-a ghidat.

În scrierile creștine și în atitudinea părinților Bisericii vedem o atitudine ambivalentă față de curentul cinic și reprezentanții săi. Atunci când voiau să valorifice exemplul modului lor auster de viață, simplitatea vieții, detașarea de cele materiale, erau dați ca și exemplu, cum este cazul lui Origen, care îi citează pe cinici în sprijinul argumentării ascezei creștine, aceeași atitudine binevoitoare față de practica cinică având Vasile al Cezareii.⁷⁰ Ipolit îl descria chiar pe Tațian ca ducând o viață austeră asemenea cu cea a cinicilor⁷¹, iar Nichifor Gregoras scriind viața lui Ioan al Heracleei, îl aseamănă pe un nebun într-un Hristos cu un cinic evlavios⁷².

lăsat o operă filosofică, prin practica vieții sale total neconvenționale a marcat acest curent. Nu întâmplător Platon îl numea pe Diogene: Un Socrate sărit de pe fix (a se vedea în acest sens : Luis E. NAVIA, *Classical Cynism: a critical study*, Greenword Press, Westport, 1996, pp. 80-81). Cinicii aveau ca principiu de bază viața trăită natural iar nu convențional, după regulile artificiale ale societății. Despre Diogene se spune că trăia într-un butoi, se îmbrăca într-o singură haină, ironiza atitudinea conformistă a concetățenilor săi, manifesta o practică a vieții total lipsită de scrupule mergând până a-și face nevoile în public, considerând că fericirea nu constă în a respecta anumite norme și principii ci a trăi cât se poate de natural. Pentru curentul cinic a se vedea F. Mallet, *Cynisme et cyrénaïsme*, Paris, 1845; Thomas GOMPERZ, *Die Kiniker*, 1897; J. GOLDFARB, *The Cynical Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1991;

⁶⁸ Louisa SHEA, *The Cynic Enlightenment, Diogenes in the Salon*, The Johns Hopkins University Press, 2010, p. IX; a se vedea pentru interesul studiului nostru în special prefața acestei cărți.

⁶⁹ David MAZELA, *The making of modern cinism*, University of Virginia Press, 2007, p. 20.

⁷⁰ Derek KRUEGER, *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*, p. 78.

⁷¹ HIPOLIT, *Adversus Haereses*, apud Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 25.

⁷² V. LAURENT, *La vie de Jean, métropolit d Héraclée du Pont, Archeion Pontu*, apud Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 193: Un anume

Pe de altă parte, atunci când doreau să se delimiteze de practica sminti-toare a vieții lor și de doctrina lor lipsită de fundament transcendental, scriitorii creștini condamnau lipsa lor de etică socială, astfel Fericitul Augustin spunând că au încălcat instinctele modeste ale oamenilor, au proclamat cu mândrie părerea lor necurată și nerușinată, demnă de câini, iar Eunomiu afirmând clar, analizând doctrinar acest curent că cinismul este extrem de îndepărtat de creștinism.⁷³

Teodoret de Cyr a mers mai departe, afirmând că Diogene a dat un exemplu dezgustător⁷⁴, din toate aceste exemple putând să înțelegem că în abordările scriitorilor creștini, cinicii erau exemplu doar în ceea ce privește viața austeră și detașarea de materie, în ceea ce privește doctrina și modul de manifestare în societate acestea fiind, în opinia părinților Bisericii, condamnable.

În ceea ce privește paralela dintre cinici și nebunii pentru Hristos putem observa că ea este posibilă la nivel de practică socială și de lipsă de conveniență, dar în esență, fenomenul nebuniei pentru Hristos se delimitează atât doctrinar cât și ca motivare ontologică a gesturilor lor publice de practicile lui Diogene. Derek Krueger chiar remarca faptul că biograful vieții Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos, Leontius de Neapolis, nu amintește nici măcar o singură dată de Diogene,⁷⁵ deși există aparent destule similitudini, la nivel comportamental, între cei doi. Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos intră în Emessa trăgând după sine un câine mort⁷⁶ și adesea era găsit dormind cu câinii (Diogene era numit câine). În

cinic devotat, un Diogene, ca să zic așa, care simula nebunia pentru spectacol, în vreme ce în realitate, împlinea lucrarea lui Dumnezeu, lucru care poate fi deosebit numai de către cineva care contemplă invizibilul. Acest bărbat a intrat brusc în camerele imperiale, sub privirile evlavioasei împărătese Teodora, fiind eliberat nu numai de deșertăciunea pământească, ci și de toate hainele sale, de la cap până la fese.

⁷³ EUNOMIU, *The Extant Works*, Oxford, 1987, apud Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 98.

⁷⁴ Teodoret al CIRULUI, *Therapeutique des maladies helleniques*, apud Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 93.

⁷⁵ Derek KRUEGER, *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*, p. 92.

⁷⁶ *Viețile sfinților pe luna Iulie*, p. 440-441: De la Ierusalim, Cuviosul Simeon s-a dus la cetatea Emesei și acolo a început nebunia sa pentru Hristos în felul acesta: Apropoiindu-se e cetate, a văzut un câine mort, zăcând pe gunoi. Atunci și-a descins brăul său, a legat câinele de picioare și l-a târât în cetate, alergând degrab prin porți și trăgându-

viața Sfântului Simeon aflăm că acesta consuma uneori carne crudă sau că își făcea nevoile în public, lucruri pe care le întâlnim și la Diogene. Diferența fundamentală însă este dată de motivația pe care o aveau cei doi, fundamentul doctrinar și esența spirituală a practicii lor ascetice non-convenționale. Diogene făcea toate acele gesturi în virtutea acordului cu natura, promovând o viață potrivit instinctelor firii, fără opreliști de ordin social sau moral, dar fără nici o vocație spirituală, pentru cinici înțelepciunea lor naturală fiind dumnezeul cărora îi slujeau. Pentru Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos, comportamentul provocator avea o motivație profund spirituală, practicarea gesturilor nebunești venind din chemarea dumnezeiască a asumării nebuliei pentru dobândirea smereniei și folosul semenilor. Nebunii pentru Hristos nu se comportau smintitor în virtutea unor legi naturale pe care le considerau superioare, ci ei doreau să fie considerați nebuni păstrându-și tainic viața harică, gesturile lor având întotdeauna caracter simbolic și adeseori profetic.

Așadar, în timp ce cinicii acționau în virtutea principiului natura și legile ei deasupra convențiilor sociale, nebunii pentru Hristos manifestau hristocentrismul ca fundament și principiu de bază al vieții lor, și nu disprețul, ci chiar iubirea pentru semeni, fiind motivația aparentelor fapte provocatoare.

4. Stâlpnicii și nebunii pentru Hristos

Dacă în cazul paralelei între cinici și nebunii pentru Hristos, am văzut că deși în faptele exterioare existau similitudini, în esența spirituală erau două practici total diferite, în cazul comparației necesare între stâlpnici⁷⁷ și nebunii pentru Hristos este invers: deși manifestările exterioare sunt complet diferite, motivația fundamentală este aceeași, dobândirea mântuirii pentru ei și pentru semenii lor. De fapt ambele nevoițe se încal-

l pe ulițe. Iar copiii, adunându-se mulți, alergau după dânsul, strigând: Un călugăr nebun! Un călugăr nebun Și aruncau cu pietre în el și îl băteau cu bețe. În ediția lui Kruger acesta menționează că era o școală de copii pe care cu siguranță sfântul a văzut-o (vezi Derek KRUEGER, *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*, p. 151). De aici se poate deduce caracterul deliberat al gestului Sfântul Simeon care de la începutul intrării în Emmesa și-a propus să fie perceput ca un nebun.

⁷⁷ În limba română, cea mai completă abordare a nevoiței sfinților stâlpnici este traducerea cărții lui Hippolyte DELEHAYE, *Sfinții Stâlpnici*, traducere din limba franceză de conf. univ. dr. Sofia DIMA, Editura Partener, Galați, 2005.

drează în lucrarea ascetică a monahilor care aveau ca singur scop unirea cu Dumnezeu, chiar dacă în cazul stâlpnicilor și a nebunilor pentru Hristos (mai mult și mai accentuat în cazul acestora), nevoința lor capătă accente extraordinare, care ies din tiparul viețuirii monahale atât cenobitice cât și eremitice.

Îndemnul Sfântului Apostol Pavel: Să vă dezbrăcați față de viețuirea voastră de mai înainte, de omul cel vechi...îmbrăcându-vă în omul cel nou care este făcut după chipul lui Dumnezeu (Efeseni 4, 22-24), înseamnă răstignirea trupului dar nu în sensul disprețuirii ci a spiritualizării lui, pentru că Sf. Maxim Mărturisitorul spunea că asceza este omorârea morții din noi, ca să se elibereze firea de sub robia ei⁷⁸.

Citându-l pe Sfântul Simeon Noul Teolog care numește asceza mortificare de-viață-făcătoare, părintele Stăniloae spune că există două morți: a firii, produsă de păcat, și a păcatului, prin viața ascetică.⁷⁹ Asceza creștină urmărea curățirea de patimi, iar pentru aceasta nevoitorii au căutat metode uneori extreme pentru a putea dobândi apatheia⁸⁰. Tomáš Špidlík, analizând acest fenomen în Răsăritul creștin, considera că apatheia era idealul pe care nebunii pentru Hristos îl aduceau în societățile creștine în care se manifestau.⁸¹ Jean-Claude Larchet, dând exemple din vie-

⁷⁸ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, Răspuns către Talasie, în *Filocalia românească*, volumul III, traducere de pr. prof dr. Dumitru STĂNILOAE, Editura Harisma, București, 1994, p. 344.

⁷⁹ Preot Profesor Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 9.

⁸⁰ Referindu-se iar la Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL care spunea că totul pe lume este rațional (în afară de păcat) având temeiul în rațiunile divine, părintele Stăniloae spune că patima este irațională, suprema sa iraționalitate constând în aceea că deși omul știe că nu va potoli setea sa de infinit prin lucruri finite, totuși se atașează în chip pătimas de ele (Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 77)

⁸¹ Tomáš ŠPIDLÍK, *Mari mistici ruși*, p. 137: Jurodivye acuzau fără milă toate ipocriziile lumii, considerată cinstită. Nu făceau excepție de la aceasta nici monahi și persoane ecleziastice, mai ales din cauza atașamentului de lucrurile pământești, a sensibilității la onoruri și la cinstire. „Nebunul vrea să le amintească acestora că idealul persoanelor spirituale trebuie să fie apatheia perfectă, indiferența pentru tot ceea ce caută și cinstește lumea.; Tomáš ŠPIDLÍK, *Fous pour Christ. En Orient*, p. 754: Pour arriver à une telle autarcie de l'esprit, l'apatheia est un moyen nécessaire, et elle doit atteindre le sommet de sa perfection.

țile sfinților Priscus, Simeon și Andrei, consideră și el că aceștia au dus o viață ascetică cu multe nevoințe câștigând nepătimirea și astfel au avut experiența luminii dumnezeiești în vremea rugăciunii.⁸²

Uneori, aceste forme de asceză erau atât de aspre și excentrice încât părinții Bisericii au simțit nevoia să explice motivația și scopul unor astfel de practici, subliniind mereu că erau vocații particulare⁸³ care nu puteau fi impuse ca regulă generală pentru un monahism fie el și accentuat ascetic. Astfel, Eustatie al Tesalonicului enumeră diferite practici de asceză monahală. Îi amintește astfel pe cei ce nu se spălau și nici nu-și tăiau sau pieptăneau părul (ton trichonanepistropho); cei care se culcau pe pământul gol (chamaiuntai); cei care se plimbau goi (gymnita) sau numai cu picioarele goale (gymnopodes); cei care se acopereau cu noroi (rypontes), cei care nu se spălau (aniptoi) sau nu-și spălau niciodată picioarele (aniptodes); cei care nu vorbeau (sigonte); cei care se acopereau cu pământ trăind ca niște trupuri îngropate (chosto); cei ce trăiau pe stâlpi (stylites)⁸⁴.

În final, Eustatie menționează faptul că monahii viețuiesc în mii de feluri pentru a fugi de lume. Deși etimologia termenului de asceză este văzută destul de divers⁸⁵, odată cu Sfântul Clement Alexandrinul și cu

⁸² Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor mintale. Experiența creștinismului răsăritean al primelor veacuri*, p. 207.

⁸³ Asist. Univ. Drd. Protos. Maxim VLAD, *Priveștiștea lumii. Stâlpnicii în spiritualitatea monahală. O introducere*, Editura Platytera, colecția Isihasm, București, 2007, p. 18. Autorul subliniază aici că stâlpnicia era de fapt o descoperire de la Dumnezeu pentru cei care alegeau o astfel de nevoie. Dumnezeu venea astfel în întimpinarea nevoii lor sufletești de curățire lăuntrică descoperindu-le tainic modalități duhovnicești de desăvârșire potrivite planului dumnezeiesc pe care îl avea cu fiecare. De altfel, stâlpnicia și nebunia pentru Hristos au astfel dimensiune ambivalentă: îndreptată spre sine și îndreptată spre semenii.

⁸⁴ A se vedea pentru această enumerare de nevoințe ascetice: <https://www.scribd.com/document/Monahismul-Tomas-Spidlik-pdf> (15.02.2024)

⁸⁵ Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, Monahismul*, traducere și prezentare de diac. Ioan I. ICĂ jr., Editura Deisis, Ediția a II-a, 2005, p. 222: Etimologia cuvintelor grecești „askeo, askesis, asketes rămâne obscură. Homer le folosește pentru a exprima ideea unei munci artistice sau tehnice. Cuvântul a făcut carieră în aplicarea lui: 1) la exercițiul trupului în sens fizic (exercițiile atleților și ale soldaților); 2) la exercițiul inteligenței, voinței, al simțului moral (il vedem alternând aici cu sinonimul „melete, care desemnează o atenție deosebit de intensă și progresivă); 3) la cult și la viața religioasă.

Origen⁸⁶, asceza va dobândi un sens creștin de nevoiță în scopul des-ăvârșirii sufletești, iar Sfântul Atanasie cel Mare desemna prin asceză efortul deosebit de complex, acea luptă neobosită împotriva patimilor din noi. Totuși, în înțeles creștin, teologia ortodoxă concepe prin asceză mai mult decât un efort de educare al voinței sau de luptă crâncenă cu păcatele, ci este mai mult o căutare a harului ca expresie a iubirii (uneori părănd nebunească) a lui Dumnezeu. Practicile ascetice extreme, de neînțeles pentru omul modern, nu erau altceva decât lupta de eliberare de sine pentru a face loc lucrării harului, iar prin prezența harului să poată dărui iubirea dumnezeiască, primită în urma ascezei, și semenilor, fie prin rugăciunea pentru lume, fie prin lucrarea misionară și socială (cum au făcut atât stâlpnicii cât și nebunii pentru Hristos). Chiar și Teodoret al Cirului a simțit nevoia să justifice practicile ascetice extreme în *Tratatul său despre Iubire*, după ce a înfățișat vieți ale nevoitorilor sirieni din secolul V, arătând că nevoințele lor, uneori de neînțeles pentru omul obișnuit, erau de fapt expresie a iubirii lor față de Dumnezeu.⁸⁷

Stâlpnicii au devenit foarte cunoscuți și populari, în ciuda retragerii lor pe acei stâlpi (de unde le provine numele) pe care se nevoiau aspru stând în picioare, în frig sau arșiță, mergând până acolo încât și Sfânta

⁸⁶ ORIGEN vorbește despre asketai ca despre cei care făgăduiesc să ducă viața desăvârșită.

De aici au derivat ulterior: asketria, călugăriță, asketerion, mănăstire, asketika (vezi Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, Monahismul*, p. 223.)

⁸⁷ FERICITUL TEODORET, episcopul Cirului, *Viețile sfinților pustnici din Siria*, traducere din limba greacă și note de dr. Adrian TĂNĂSESCU-VLAD, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 176 : Iar dacă nimeni dintre ceilalți oameni nu a putut face față unor asemenea osteneți, este învederat că dragostea către Dumnezeu i-a făcut pe aceștia să treacă hotarele firii; și ei, aprinși de văpaia de sus, suferă cu bucurie mușcăturile gerului și alină cu rouă cerească văpaia soarelui. Această dragoste îi hrănește, și îi adapă, și îi îmbracă, și le dă aripi, și îi învață să zboare, și îi pregătește să urce la cer, și le arată pe Cel Iubit pe cât e cu putință, și prin vederea duhovnicească le aprinde dorul, le stârnește iubirea și mai puternică face văpaia din ei: că precum cei ce iubesc materia trupurilor, văzând pe cei iubiți, mai mult iubesc și își fac mai arzătoare patima, așa și cei care au fost răniți de dragostea Dumnezeiască, văzând frumusețea cea Dumnezeiască, și curată, mai mult sunt străpunși de săgețile dragostei și cu cât doresc mai mult să se bucure de ea, cu atât se află mai departe de saț: că plăcerii trupești îi urmează săturarea, în vreme ce Dumnezeiasca dragoste, le- gilor săturării nu e supusă.

Liturghie o săvârșeau (cei care erau preoți) acolo, ba chiar există informația că unul dintre ei (Sfântul Daniil Stâlplnicul) a fost hirotonit chiar de la baza stâlpului de către arhiepiscopul Ghenadie.⁸⁸ Hippolyte Delehaye în tratatul său amintește peste 50 de nume de stâlpnici, pe parcursul a 14 secole,⁸⁹ dar cei mai cunoscuți sunt Sfântul Simeon Stâlplnicul, (sec. V) cunoscut ca cel care a inaugurat în creștinism această nevoiță (interesantă coincidența de nume, epocă și zonă geografică cu Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos, primul nebun pentru Hristos în sens clasic), Sfântul Daniil Stâlplnicul, ucenic al Sfântul Simeon Stâlplnicul, Simeon Noul Stâlplnic (sec. VI), Alipie Stâlplnicul (sec. VII) și Lazăr Stâlplnicul (sec. X). Nevoița stâlplniciei vine în mod evident, ca și nebunia pentru Hristos, pe de o parte dintr-o vocație anume simțită sau chiar revelată, iar pe de altă parte din efortul de despătimire. A pune ascetismul aspru al stâlplnicilor pe baza practicilor unor asceți păgâni din Frigia⁹⁰ este neîntemeiat atât istoric cât și teologic. Cum de altfel practica ascetică creștină în general are cu totul alte fundamente și caracteristici spirituale decât asceza din mediul păgân, și nu provenea din aceasta așa cum era sugerat de către raționaliștii din mediul protestant⁹¹.

⁸⁸ Vezi Hippolyte DELEHAYE, *Sfinții Stâlpnici*, p. 76; Asist. Univ. Drd. Protos. Maxim VLAD, *Priveliștea lumii. Stâlplnicii în spiritualitatea monahală. O introducere*, p. 60.

⁸⁹ A se vedea: Pr. Eugen DRĂGOI, Prefață la Hippolyte DELEHAYE, *Sfinții Stâlpnici*, p. 9.

⁹⁰ S-au făcut astfel de asocieri între stâlpnici și asceții păgâni care se urcau pe coloane în Hierapolis, Frigia. J. TOUTAIN, într-un studiu al său publicat în 1912 în *Revue de l'histoire des religions*, considera că nevoița ascetică a lui Simeon Stâlplnicul este o rămășiță păgână a practicilor păgâne de la templul zeiței păgâne Atargatis din Frigia. Chiar și în publicistica teologică românească se fac astfel de asocieri, chiar dacă nu direct ci indirect (a se vedea în acest sens articolul: Pr. Dragoș Mihai OLTEANU, *Sfinții care locuiau pe stâlpi*, în ziarul *Lumina*, din 29.11.2009). Această ipoteză a fost infirmată categoric de către Hippolyte DELEHAYE în studiul său despre stâlpnici, mai sus citat (a se vedea Hippolyte DELEHAYE, *Sfinții Stâlpnici*, p. 242-246; de asemenea și studiul aceluiași Hippolyte DELEHAYE, *L'origine des Stylites*, publicat în *Bulletine de l'Academie Royale de Belgique*, 1920 (a se vedea p. 67-76).

⁹¹ E. Weingrten considera că asceții creștini provin din cei păgâni, cum ar fi zăvorâții de la Memphis sau derviștii, care s-au încreștinat dar și-au păstrat practicile păgâne; O. Zockler privea monahismul creștin ca reziduu al filosofiei eleniste; A. Harnack spune că monahii creștini sunt vechii montaniști și dualiști reveniți la Biserică. Citându-l pe D. AMAND (D. AMAND, *L'ascese monastique de saint Basile*, Maredsous, 1949), Tomáš

Foarte interesant este exemplul în care cele două manifestări ascetice, stâlpnicia și nebunia pentru Hristos, se regăsesc la aceeași persoană. Este cazul unui nevoitor pe nume Teodosie, despre care aflăm din viața Sfântul Teodor din Edessa (prăznuit în Biserica Ortodoxă la 9 iulie). Aghiografii, după informațiile istorice redade în manuscrisele vieții lui, îl situează undeva în secolul IX, viața lui fiind scrisă de Vasile, episcopul Amasiei.⁹² Sfântul Teodor era interesat dacă mai există stâlpnici pe coloanele ridicate în timpul împăratului Mauriciu (sec. VI) și astfel ajunge să-l întâlnească pe singurul stâlpnic care mai viețuia atunci astfel, anume Teodosie, dar care era considerat de semeni ca ieșit din minți. Sfântul Teodor din Edessa reușește însă, după multe insistențe, să descopere taina duhovnicească a bătrânului, care, luminat de har, renunță la masca nebuniei și îl povățuiește pe Sfântul Teodor.⁹³ Se vede din acest episod că în secolul IX, în părțile siriene, atât stâlpnicia cât și nebunia pentru Hristos erau practicate destul de rar și izolat. Începând cu secolul X, stâlpnicia (prin Sfântul Lazăr Stâlpnicul) și nebunia pentru Hristos (prin Sf. Andrei cel nebun pentru Hristos), vor fi revigorate la Constantinopol.

Există similitudini evidente între nevoința stâlpnicilor și nebunia pentru Hristos. Ambele s-au dezvoltat atunci când vocația martirică nu mai era pregnantă în creștinism. Monahismul, și în special ascetismul, chiar cu formele sale extreme, a preluat această vocație martirică în mod voluntar, cu scopul curățirii de patimi. De altfel chiar evoluția istorică a celor două fenomene susține într-o oarecare măsură această ipoteză: au apărut în secolele V-VI (în părțile siriene ale imperiului bizantin), cunoaște apoi o dezvoltare, urmând ca în epoca iconoclastă, când condiția de martir a reapărut, atât nebunia pentru Hristos cât și stâlpnicia să scadă în intensitate, manifestându-se apoi din nou în sec. X-XI (în special la

Špidlík, spunea că de fapt fundamentul doctrinar a oricărei forme de asceză monastică în creștinism era unitatea asceză-mistică (a se vedea Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, Monahismul*, p. 223.)

⁹² A se vedea *Viețile sfinților pe luna Iulie*, p.191-221.

⁹³ A se vedea în acest sens Alexandru Alexandrovic VASILIEV, *Viața Sfântului Teodor din Edessa, Bizanția*, 16 (seria americană 2), 1942-1943, p. 165-225, și analiza asupra acestui pasaj a lui Serghei A. IVANOV, *Sfinții nebuni pentru Hristos, o perspectivă istorică*, p. 124; în limba română a se vedea: *Viețile sfinților pe iulie*, p. 203. Viața Sfântului Teodor în limba română (mai mult o povestire pe scurt a vieții sale) nu cuprinde însă explicit episodul în care stâlpnicul Teodosie se prefăcea nebun.

Constantinopol). Apoi, așa cum la stâlpnici, Sfântul Simeon Stâlpnicul este considerat părintele acestei nevoițe și reper pentru astfel de nevoitori, la fel în cazul nebuniei pentru Hristos, Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos este considerat ca primul nebun pentru Hristos în sensul deplin al conceptului, aghiografii nebunilor pentru Hristos raportându-se în permanență la viața lui. La fel ca și stâlpnicia, nebunia pentru Hristos este o vocație particulară, împlinită în urma unei chemări dumnezeiești (deși acest aspect este mai accentuat în cazul nebuniei pentru Hristos, este destul de prezent și la stâlpnici⁹⁴). Apoi, atât stâlpniciei cât și nebunii pentru Hristos aveau o puternică vocație eclesială a ascezei lor. Nu doar că nu refuzau întâlnirea cu oamenii dar își asumau condiția de povățuitori duhovnicești, din dragoste pentru semeni.

Ca deosebire fundamentală între aceste două tipuri de nevoiță ascetică putem spune că dacă stâlpniciei își afixau nevoița lor ascetică și nu și mascau sfințenia,⁹⁵ nebunii pentru Hristos făceau orice era posibil ca să nu fie considerați sfinți, fiind foarte puțini cei care le cunoșteau viața cu adevărat. Apoi, în timp ce stâlpniciei căutau în virtutea caracteristicilor monahismului răsăritean să-și facă ucenici și nu-i îndepărtau atunci când căutau să le urmeze modelul,⁹⁶ nebunii pentru Hristos nu încurajau pe cei din jur să-i urmeze. Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos, care a pornit pe această cale după descoperire dumnezeiască, nu a încurajat pe un tânăr care voia să-i urmeze nevoița.⁹⁷ Apoi, în timp ce stâlpniciei

⁹⁴ Sfântul Simeon Stâlpnicul a ridicat un stâlp în cinstea Sfintei Treimi în urma unei descoperiri dumnezeiești (a se vedea: Hippolyte DELEHAYE, *Sfinții Stâlpnici*, p. 48. Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos îl liniștește pe fratele său duhovnicesc Ioan când acesta se teme ca nu cumva asumarea nebuniei în lume să nu fie o înșelare: Nu te teme iubitul meu frate, pentru că ceea ce voiesc să fac, nu voiesc din voia mea, ci din dumnezeiască poruncă. (a se vedea *Viețile Sfinților pe luna Iulie*, ediție îngrijită de arhim. Ioanichie BĂLAN, Editura Mănăstirea Sihăstria, 2006, p. 439).

⁹⁵ Sfântul Simeon Stâlpnicul nu a evitat să-i fie văzută nevoița. În viața lui se spune chiar că la un moment dat oamenii îi numărau metaniile pe care le făcea și ajungând la 1244 de metanii au renunțat să mai numere (vezi Hippolyte DELEHAYE, *Sfinții Stâlpnici*, p. 49)

⁹⁶ Este cazul Sfântului Daniil Stâlpnicul care a început nevoița sa urmând exemplul Sfântului Simeon după ce a stat două săptămâni pe stâlp cu acesta (Hippolyte DELEHAYE, *Sfinții Stâlpnici*, p. 73).

⁹⁷ *Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*, traducere din limba greacă de ieroschim. Ștefan LACOSCHITOTUL, Editura Evanghelistos, 2002, p. 68: Nu poți suferi su-

aveau în retragerea lor pe stâlpi ca prim scop însingurarea și despătimirea și abia apoi ajutorarea semenilor pe care îi povățuiau duhovnicește, în cazul nebunilor pentru Hristos nevoița lor era masca de care aveau nevoie în mijlocul lumii pentru a putea face bine fără să fie cinstiți ca sfinți.

Dincolo însă de similitudini sau deosebiri, atât stâlpnicia cât și nebunia pentru Hristos sunt nevoițe care se înscriu în practica ascetică a Bisericii. Chiar dacă sunt considerate forme extreme de asceză, și au existat rezerve față de aceste moduri de viețuire (mai accentuat în cazul nebuniei pentru Hristos), ele au fost acceptate și receptate în viața Bisericii.

Concluzii

Conceptualizarea nebuniei în lumina Scripturii comportă o semantică complexă, atât în înțelesul vechi-testamentar, al nebuniei opusă înțelepciunii sau a nebuniei ca formă de necredință precum și în înțelesul vocației profetice, cât mai ales în sensul neo-testamentar al nebuniei propovăduirii sau al nebuniei Crucii, ca fundament scripturistic al fenomenului „nebuniei pentru Hristos. Similitudinile prooroc-salós trimit la înțelegerea în chip profetic a unei misiuni sfinte, excentric și neconvențional asumată, profetic relevată și mai ales provocator comunicată. Fundamentată textual pe cuvintele Sfântului Apostol Pavel noi suntem nebuni pentru Hristos (I Corinteni 4,10), care la apostol aveau înțelesul simbolic de răsturnare a valorilor, nebunia sfântă își are esența de fapt în cuvintele aceluiși apostol al neamurilor: Tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip, să măntuiesc pe unii (I Corinteni 9,22).

Morós-ul (μωρός) neo-testamentar va fi receptat în cugetul patristic și în tradiția ascetică a Bisericii, el transformându-se în salós-ul (σαλός) bizantin și iuridivii (юродивый) rusesc, pentru a defini această nevoiță ascetică cu profunde implicații sociale și eclesiale, în societăți formal creștine, dar desacralizate din punct de vedere al practicii vieții spirituale. Nebunia pentru Hristos este așadar reacția non-convențională a trupului eclezial la metamorfozarea în esență a paradigmei creștine în societățile lipsite de condiția martirică.

Asociată în cercetarea istorică, aghiografică și teologică cu alte curente filosofice sau practici ascetice, nebunia pentru Hristos se deose-

dorile și ostenelele acestei virtuți, i-a spus Cuviosul, pentru că această cale este foarte strâmtă. Rămâi mai bine aici, așa cum ești, cu evlavie și modestie și să te înveți de la stăpânul tău virtutea și toate cele pe care le cere măntuirea.

bește fundamental în esență de cinism, și structural în manifestare de stâlpcie.

Viața nebunilor pentru Hristos constituie o adâncă crăpătură în așezământul laic desacralizat și o transcendență harismatică a vieții eclesiale. Sfințenia nebunilor pentru Hristos depășește logica rațională a lumii și judecă răutatea lumii, condamnă păcatul iubind pe păcătos, răsturnând ordinea falsă a unei vieți doar formal trăită cu Hristos, dar în realitate departe de El și fără El. Scandalizau pentru a trezi conștiințe. Nebunul pentru Hristos ne spune prin toată viața lui: Vă tulburați și vă smintiți de faptele mele pe care le fac pe față? Sunt ale voastre, dar în ascuns. Eu nu fac altceva decât să vi le descopăr.

Adevăratul „nebun pentru Hristos este așadar oglinda în care se poate privi creștinul, societatea, lumea. Și pentru că Sfântul Apostol Pavel spune că „înțelepciunea lumii acesteia este nebunie înaintea lui Dumnezeu (I Corinteni 3,9) și că „Dumnezeu și-a ales pe cele nebune ale lumii ca să rușineze pe cei înțelepți(I Corinteni 1,27), nebunia pentru Hristos este uneori, în sens larg și simbolic, însăși condiția creștinului în lumea de azi.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Vlad

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An VIII (2022)/8/ pp. 169 - 189

PEDAGOGIA BOLII – CALE SPRE MÂNTUIRE

Pr. drd. Doru Melinescu

dorumelinescu@yahoo.com

Abstract

Each one of us has gone through, is going through or will go through the suffering of illness, for this reason we thought it was important to bring to light the spiritual benefit of suffering. God has made it God's plan for man to endure suffering, so that by enduring pain he may be purified, but also enlightened in his depths, drawing closer to God, and even knowing God through patience and humility. In addition, we must also remember that Christ's rehabilitation of a person in a community does not only benefit that person, but the whole community benefits from the teaching that results from this miracle. An important thing is also that when healing a person, one must those who are around the sick person and together ask for his help God, and in this process the priest has an important role to play, as he has the gift of the Holy Spirit to bring relief and even healing through prayer.

Keywords:

Patience, suffering, healing, compassion, salvation, learning.

Introducere

Pentru faptul că fiecare dintre noi am trecut, trecem sau vom ajunge să trecem prin suferința bolii, am considerat de bine să scoatem la lumină folosul duhovnicesc pe care îl are omul atunci când rabdă suferința. Plecând de la învățătura Mântuitorului Iisus Hristos și de la minunile săvârșite de El și trecând prin viața și învățăturile Sfinților

Părinți, ajungând până la experiența Sfinților contemporani, am gândit să punem în lumină valoarea bolii în drumul spre mântuire.

În prima parte vom încerca să punem în lumină folosul duhovnicesc pe care îl are omul atunci când primește cu bucurie suferința bolii, când rabdă boala fără să cârtească, conștient fiind că aceasta a fost îngăduită de Dumnezeu, pentru ca el să se curățească de păcate, dar și pentru înțeleptirea lui.

În al doilea capitol vom pune în lumină reverberațiile pe care le are în sens pozitiv vindecarea minunată a unui bolnav, în comunitatea din care acesta face parte și beneficiile pe care le avem în momentul în care suntem atenți la suferința aproapelui nostru, ba chiar mai mult îi venim în ajutor prin rugăciune, aducând mângâiere prin cuvânt și împlinirea celor trebuincioase trupului bolnav.

În ultimele două capitole vom încerca să evidențiem chemarea preotului spre slujirea celui aflat în suferința bolii și felul în care prin intermediul Tainei Sfântului Maslu cu ajutorul Harului Duhului Sfânt, omul este ridicat la starea cea dintâi, stare care îl face vrednic să redevină casnic al Împărăției lui Dumnezeu.

Folosul bolii în viața cea duhovnicească

În momentul în care Sfânta Treime prin sfat dumnezeiesc a hotărât să-l facă pe om, l-a creat pe acesta într-o stare bună foarte, încât în ființa sa nu exista nici o urmă de stricăciune, omul fiind adus la viață pentru a trăi într-o bucurie deplină fără urmă de suferință, doar în momentul căderii a intervenit stricăciunea și suferința, acestea fiind rodul neascultării omului de Dumnezeu. Căderea în păcat este de fapt căderea din nestricăciune în stricăciune care atrage după sine suferința, aceasta nu este îngăduită de Dumnezeu pentru om ca o răzbunare datorită răului pe care l-a făcut omul, ci este lăsată de Dumnezeu din dragoste pentru om ca acesta prin răbdarea suferinței să se purifice, acest concept îl întâlnim în gândirea tuturor sfinților dar mai mult decât atât îl găsim în trăirea lor, pentru că dacă analizăm cu atenție viețile sfinților vom vedea că de fiecare dată ei au considerat orice suferință, printre altele și boala ca fiind o binecuvântare venită de la Dumnezeu care să-i călăuzească pe calea spre mântuire.

Vătămarea sufletească care se răsfrânge și asupra trupului este urmasa păcatului așa cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, că păcatul

„De multe ori, revărsându-și otrava peste măsură, s-a atins și de trupuri. Atunci când sufletul nostru pătimește în multe feluri, nu ne doare, dar, atunci când trupul primește fie și numai o vătămare mică, ne dăm toată silința ca să ne izbăvim de acea boală, pentru că este simțită. De aceea și Dumnezeu adesea pedepsește trupul pentru greșelile sufletului, pentru ca prin pedepsirea celui care este inferior să se vindece și cel care este superior! Tot așa și Pavel l-a îndreptat pe acel corintean care a desfrânat, tămăduindu-i boala sufletului prin «pieirea trupului»(1 Corinteni 5,5)... Așa a făcut și Hristos cu paralticul. Iată cum a arătat aceasta zicând: «Iată, te-ai făcut sănătos. De acum să nu mai păcătuiești, ca să nu-ți fie ceva mai rău!»(Ioan 5, 14). Deci ce învățăm de aici? Mai întâi, că boala i-a fost pricinuită de păcate...”¹.

Mai departe Sfântul Ioan Gură de Aur arată faptul că nu toți oamenii sunt pedepsiți în aceeași măsură pentru păcatele pe care le-au săvârșit, iar acest lucru nu este prilej de bucurie pentru cei care sunt mai puțin pedepsiți, datorită faptului că aceștia dacă nu vor plăti pentru păcatele lor aici pe pământ vor primi pedeapsa mai aspră în veșnicie. Mai departe arată că nu toate bolile sunt urmarea păcatelor și că unele se nasc din delăsare și anume din trândăvie, beție lăcomia pântecelui, însă alteori vin și pentru dobândirea deschiderii minții către înțelegere, cum vedem la dreptul Iov care nu a fost pedepsit pentru păcate ci ca să se arate că acesta este drept.²

Părintele Ilarion Felea în lucrarea sa „Spre Tabor”, volumul II numește unul dintre capitolele sale Școala durerii, iar acest subiect îl tratează pornind de la întrebarea „Ce este durerea și ce învățăm în școala ei?” și ca un prim răspuns la această întrebare ne spune

„Durerea sau suferința este un nor care întunecă vremelnicele fericirea omului, un cutremur asemănător celui al pământului care-i schimbă fața și îi strică planurile, o furtună trecătoare care îngrozește, smerește și înțelepțește inima; e lovitura unui bici de foc ce arde trupul și sufletul cu scântieri care-i îndreptează privirile dinafară înăuntru și de la făp-

¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Evanghelia după Ioan Volumul 1*, PSB 15, Ed. Basilica, București 2016, p. 348.

² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Evanghelia după Ioan Volumul 1*, ... p. 349.

turi la Făcătorul lor; e un dascăl neîntrecut prin care se trezește, se înțelepțește și curățește, se luminează, sfințește și desăvârșește sufletul.”³

Aici părintele Felea menționează faptul că cele două expresii durerea sufletului și suferința trupului trebuie folosite ca sinonime, pentru a arăta și mai profund unitatea care există între trup și suflet și mai ales faptul că dacă sufletul se îmbolnăvește din pricina păcatului, odată cu el se îmbolnăvește și trupul, și așa cum am văzut mai sus la sfântul Ioan Gură de Aur, Dumnezeu îngăduie să se îmbolnăvească trupul din pricina greșelii suflașteți ca prin această suferință să se vindece și trupul și sufletul. Este foarte important de reținut faptul că durerea nu este îngăduită doar pentru ispășirea păcatelor, ea este îngăduită și pentru luminarea interioară a omului și chiar mai mult decât aceasta pentru accesarea spre cunoașterea lui Dumnezeu.

„Deși pare ciudat, e foarte adevărat, că durerea este o mare înțelepciune, o școală în care se învață virtuțile, se încearcă și se înnoiesc puterile sufletului omenesc. În școala durerii se primesc învățăturile binefăcătoare și se câștigă virtuți mai prețioase decât mărgăritarele și mai folositoare decât aurul și argintul.”⁴

Câteva dintre binefacerile pe care le primim în școala durerii sunt: dezlipirea de bunurile trecătoare și întoarcerea la Dumnezeu, ispășirea păcatelor, curățirea sufletelor și dobândirea virtuților, iar prin îndelunga răbdare suntem mângâiați dobândind bucuria cea duhovnicească care ne aduce garanția vieții veșnice, însă mai învățăm să înțelegem și să prețuim rostul lacrimilor.

„Viața tihnită predispune la moleșală și lenevire. Viața aspră, cu greutățile, necazurile și durerile ei, face sufletul să vibreze mai intens, să sufere, să suspine și să verse lacrimi, să-și încordeze puterile minții și ale trupului, să lupte și să biruiască.”⁵

Este esențial de reținut faptul că în gândirea teologică a sfinților Părinți durerea, suferința și lacrimile care izvorăsc din acestea, chiar dacă

³ Ilarion V. FELEA, *Spre Tabor*, Vol. II, Ed. Crigarux, Piatra Neamț, 2007, p. 215-216.

⁴ Ilarion V. FELEA, *Spre Tabor*, Vol. II, p. 216.

⁵ Ilarion V. FELEA, *Spre Tabor*, Vol. II, p. 226.

aduc greutate asupra ființei umane, ele sunt binecuvântări venite de la Dumnezeu pentru omul care vrea să pășească pe urcușul cel duhovnicesc care duce la cunoașterea lui Dumnezeu și nu doar atât, care călăuzește ființa umană spre îndumnezeirea sa.

Unul dintre sfinții care s-a întâlnit cu Dumnezeu în suferința bolii este Sfântul Porfirie Kavsokalyvitul, iar de la acesta ne-au rămas câteva învățăminte care sunt de o profunzime aleasă, mai ales pentru faptul că sunt născute din răbdarea suferinței, însă un lucru care trebuie pus la suflet de omul care vrea să se apropie de Dumnezeu în suferință este această învățătură în care ne spune:

„De aceea nici nu mă rog să mă facă Dumnezeu bine. Mă rog să mă facă bun. N-am nici o îndoială că Dumnezeu știe că sufăr. Mă rog totuși pentru sufletul meu, pentru iertarea păcatelor mele... ..Singurul lucru pe care-l fac este să mă străduiesc să ajung bun. Asta să vă rugați pentru mine. Harul lui Dumnezeu mă ține. Încerc să mă dăruiesc lui Hristos, să mă apropii de Hristos, să mă unesc cu Hristos. Asta-mi doresc, dar n-am izbutit încă, n-o spun din smerenie. Însă nu-mi pierd curajul. Stăruu. Mă rog să-mi ierte Dumnezeu păcatele.”⁶

Aceste cuvinte pe care Sfântul Porfirie le spune ca învățătură pentru noi ne scot înaintea inimii, o gândire profund teologică în ceea ce privește lucrarea esențială pe care omul o are de împlinit în raport cu Dumnezeu și cu sine însuși și cu cei din jur. Omul rabdă suferința pentru a primi un folos mult mai înalt și cu o rezonanță mai mare decât doar o răsplată material trecătoare. Este știut faptul că orice răsplată venită de la oameni cu un folos material aduce doar o bucurie vremelnică, însă răsplata care vine de la Dumnezeu în plan duhovnicesc aduce o bucurie veșnică. Fiul lui Dumnezeu a primit umilința răstignirii, din dragoste pentru noi nu doar ca să răscumpere păcatul, ci mai cu seamă să ne ridice și să ne primească în Lumina Treimică, iar prin înfiere să ne îndumnezeiască oferindu-ne astfel cinstea cea mai înaltă de a fi părtaș veșnic Luminii și Dragostei divine. Pentru a ajunge la aceste daruri omul trebuie să meargă pe calea pe care a trasat-o însuși Hristos.

⁶ Sfântul Porfirie KAVSOKALYVITUL, *Cuvinte despre boală și mângâiere*, Editura Sofia/Metafrază, București 2017, p. 24.

Mântuitorul Iisus Hristos ne deschide calea spre Înviere prin suferința Crucii, nimeni nu poate să ajungă la Înviere dacă nu trece prin durerea Crucii așa cum însuși Mântuitorul ne spune: „Veți fi urâți de toți din pricina numelui Meu; Dar cel ce va răbda până la sfârșit, acela se va mântui.”(Matei 10, 22-23) sau în alt loc „Pe acestea vi le-am grăit, pentru ca întru Mine pace să aveți. În lume necazuri veți avea; dar îndrăzniți!: Eu am biruit lumea!”(Ioan 16, 33). Suferința vine asupra omului din cauze exterioare de la cei care nu îmbrățișează aceeași dragoste cu noi, dar durerea îi vine omului și din interior din pricina păcatelor. Atunci când boala vine peste noi trebuie să vedem dincolo de suferință și de durere astfel încât:

„Mult folos avem de pe urma bolilor, ajunge să le răbdăm fără cârtire și să-L slăvim pe Dumnezeu, cerându-I mila. Bolile sunt spre binele nostru când le îndurăm fără murmur, rugându-L pe Dumnezeu pentru iertarea păcatelor și prea mărindu-I numele”⁷.

Pentru a înțelege că boala aduce omului mult folos în raport cu ridicarea lui spre Dumnezeu, și faptul că aduce un echilibru în sufletul celui care o răbdă fără de cârtire, să privim spre cuvântul Sfântului Apostol Pavel care zice:

„Și pentru ca să nu mă trufesc cu bogăția descoperirilor, datu-mi-s-a mie un ghimpe în trup, un înger al satanei să mă bată peste obraz, ca să nu mă trufesc. Pentru aceasta de trei ori L-am rugat pe Domnul, ca să-l îndepărteze de la mine; și mi-a zis: De ajuns îți este harul Meu, căci puterea Mea întru slăbiciune se desăvârșește! Așadar, foarte bucuros mă voi lăuda mai degrabă întru slăbiciunile mele, pentru ca întru mine să locuiască puterea lui Hristos.”(2 Corinteni 12, 7-10).

Prin suferință omul se desăvârșește întru iubirea lui Dumnezeu, pentru faptul că pe de o parte în suferință omul se smerește, iar pe de altă parte își arată măsura iubirii sale întru răbdare căci

„suferința e cea mai dulce deprindere a iubirii și cea mai mare răsplată a iubirii. Cine iubește mult, suferă mult. Iubirea face martirii să nu mai simtă loviturile biciului, flăcările

⁷ Sfântul Porfirie KAVSOKALYVITUL, *Cuvinte despre boală și mângâiere*, p. 33.

focului și usturimea rănilor. Suferința e semn de iubire, de îndreptare, de ispășire, de înțelepțire și de mântuire. Cine nu se îndreaptă prin suferință e pierdut, e putred, e netreb-nic. Cine suferă trebuie iubit și respectat, că poartă ca și Apostolul rănilor Domnului. Unica ta plăcere, creștine, să fie dobândirea virtuților și daruri dumnezeiești; unca ta durere să fie pierderea lor”⁸.

Am considerat de bine să aduc înaintea inimii noastre învățătura despre răbdarea în suferință pe care ne-a lăsat-o părintele Ilarion Virgil Felea, pentru faptul că avem în fața noastră personalitatea unui teolog al vremurilor noastre care își conturează învățătura pe temeiul scrierilor sfinților părinți, însă ceea ce dă o autoritate aparte acestei învățături este faptul că promovează o teologie pe care a experimentat-o în suferință, atât în închisorile comuniste cât și în viața personală trăită în libertate, dar plină de încercări, astfel vom vedea că în momente de grea încercare, rabdă toate câte le primește de la Dumnezeu fără a cârți și rămânând într-un echilibru duhovnicesc. Pentru moment să ne aplecăm atenția asupra unor momente grele care vin în viața părintelui și anume suferința din pricina bolii prin care trece fiul său cel mare, Forin, boală în urma căreia acesta plecă în veșnicie. Deși suferința a fost mare Părintele Ilarion Felea descrie acele clipe cu lux de amănunte în jurnalul personal, și anume zilele de 7-11 februarie 1938 când consemnează:

„În 11. II seara la ora 21, când am sosit acasă de la Cluj, am aflat pe fiul meu Florin greu bolnav. Primul semn de durere l-a dat în ajunul Crăciunului 1937; așezat în pat, durerea și temperatura nu i-a dispărut, până ce medicii Dr. T. Pop și Dr. C. Radu au constatat - după 4 săptămâni - că are o infecție tuberculoasă la intestine. Cura abia începută, boala se complică în meningită (aprinderea creierului). Boală mortală. Astfel Vineri în 11 Februarie c. la ora 17 își pierde graiul și eu a trebuit să constat la sosire - ora 21 - că ultimele cuvinte pe care le-am vorbit cu Florin au fost cele de rămas bun și „sărut mâna” pe cari mi le-a rostit Luni în 7. II. C. la despărțire. Își poate închipui oricine durerea mea de tată, în clipa aceea. Noaptea ce a urmat a fost un chin greu de ge-

⁸ Ilarion V. FELEA, *Spre Tabor*, Vol. II, p. 225.

mete pentru bietul Florin. Asemenea și zilele următoare, cari măreau cu atât mai mult durerea noastră a părinților, cu cât privirea limpede a lui Florin ne cerea ajutorul pe care numai Dumnezeu prin minune mai putea să i-l dea. Chinurile morții i-au început Miercuri în 16. II, pe la ora 17. Acum începe chinul cel mai greu pentru bietul Florin, cel mai grozav chin pe care l-am văzut în viața mea. Până în ziua următoare pe la ora 10, i-a fiert pieptul și plămânii într-un clocot îngrozitor. Fără nicio întrerupere și fără nicio slăbire. Credeam că din clipă în clipă îi va plesni pieptul și se va sfârși. Dar ne-a cântat groaznic cântec - 17 ore aceeași melodie, acelaș răsuflăt greu și grăbit, asemănător câinilor aprinși de carbit și ne-a asemănat mai greu decât al atleților alergători; gata parcă din clipă în clipă să se sufoce. Abia după ora 10 din zi - după ce aproape ne-a înebunit de durere - fierberea lăuntrică începe mereu mereu să se transforme în suspinuri tot mai rari și tot mai prelungi, până ce se sfârșește pe nesimțite cu lumânarea aprinsă în mână și intră în împărăția păcii veșnice liniștit ca o lumânare ce se stinge, după ce s-a consumat integral. În ziua următoare, prohodul. Nu mai caut să tălmăcesc sentimentele și durerea sufletului meu în acea zi de Vineri în 18 Februarie și a întregii familii. S-a remarcat doar că astfel de înmormântare n-a mai fost în Arad-Șega.”⁹

Am adus înaintea sufletului nostru, integral acest moment de grea încercare pentru părintele Ilarion Felea, ca să putem vedea că în cea mai grea suferință nu se revoltă împotriva lui Dumnezeu, ci nădejdea lui rămâne tot în dragostea lui Hristos, iar acest fapt îl vedem din cuvintele pe care le așterne pe crucea fiului său Florin: „Doamne!... Eu mă închin: Fă-i somn lin; Fără suspin. Amin.”¹⁰

Am scos în evidență unul dintre cele mai grele momente din viața părintelui Felea, pentru a vedea reacția lui în fața celei mai sfâșietoare încercări, însă viața lui a fost presărată cu multe încercări printre care amintim și cele trei detenții din închisorile comuniste, cea de-a treia fiind

⁹ Ilarion V. FELEA, *Opera vieții mele-ziuar personal*, Ed. Universității “Aurel Vlaicu”, Arad, 2012, p. 173.

¹⁰ Ilarion V. FELEA, *Opera vieții mele-ziuar personal*, p. 175.

încununată cu mucenicia pentru care s-a pregătit cu atâta seriozitate. Menționăm faptul că deși găsim relatate în jurnalul personal detalii despre primele două detenții, nu găsim în aceste relatări momente de cârtire, ci doar expunerea unor clipele esențiale petrecute în închisoare. Este important de reținut faptul că Părintele Ilarion Felea a plecat în veșnicie din închisoarea Aiudului și pentru faptul că era o fire bolnăvicioasă și nu a primit tratamentul medical cuvenit.

Prin „școala Aiudului” au trecut mulți dintre teologii noștri de marcă între care amintim pe Părintele Dumitru Stăniloae și Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Bartolomeu Anania. Chiar dacă aceștia nu au suferit de o boală trupească, suferința pe care au răbdat-o i-a ridicat pe trepte înalte duhovnicești și astfel au putut să exprime teologie experimentată pe suferința Crucii. Vedem că Biserica era vie și puternică în suferința închisorii în cuvintele Patriarhului Justinian Marina adresate duhovnicului nostru părintele Ioan Negruțiu, căruia îi spunea:

„Părinte, nu știm cum să vă mulțumim că ne-ați salvat Biserica! Ortodoxia noastră a amuțit aici. Altarele românești s-au mutat în închisori!”¹¹

Acceptarea suferinței fără a murmura, înalță pe om pe cele mai înalte culmi ale sfințeniei, unul dintre sfinții contemporani care a experimentat această trăire este Sfântul Nichifor Leprosul, care deși atunci când a debutat boala asupra lui a fost tulburat datorită faptului că era încă la o vârstă fragedă, avea spre paisprăzece ani, în momentul în care ajunge sub ocrotirea Sfântului Antim din Chios, îmbrățișând viața monahală, acceptă boala ca pe o binecuvântare și începe urcușul duhovnicesc pe calea sfințeniei.

„Suferința și durerea bolii, în special când dăinuie pentru mai mulți ani, pot împietri inima omului, dar și invers, ele pot deveni cauza și prilej de pocăință și sfințire. Nicolae (Nichifor) a ales să meargă pe a doua cale. A văzut că deși trupul său era supus stricăciunii, omul dinlăuntru său se curăța și se înnoia, așa cum scria foarte expresiv Apostolul Pavel corintenilor: Și

¹¹ Vasile DANION și Grupul Areopag, *Din Temnițe spre Sinaxare*, Editura Egumenița, Galați, 2008, p. 16.

chiar dacă omul nostru de afară se trece, totuși omul nostru dinăuntru se înnoiește din zi în zi (2 Corinteni 4, 16)”.¹²

Sfântul Nichifor Leprosul în vremea în care se descoperise un tratament pentru lepră, la recomandarea Sfântului Antim a plecat la Atena, la Sanatoriul Leprozeriei, Sfânta Varvara Aigaleo, avea pe atunci 67 de ani, aici l-a întâlnit pe părintele Evmenie, Sfântul ascuns, așa cum îl numea Sfântul Porfirie.

Părintele Evmenie, care și el fusese cuprins de lepră la un moment dat, „accepta boala fără răzvrătire și cu încredere în pronia lui Dumnezeu”¹³. Cu toate că cu ajutorul lui Dumnezeu prin tratamentul care se descoperise, părintele Evmenie, s-a vindecat de lepră, spre sfârșitul vieții fusese cuprins de multe alte boli, având probleme cu diabetul, cu ochii, dureri de picioare și altele, iar cu toate acestea chiar dacă se găsea în dureri și suferințe foarte mari, din gura lui ieșeau continuu numai cuvintele: „Slavă Ție Doamne!”¹⁴ Cu alte cuvinte s-au întâlnit doi sfinți care acceptaseră boala ca pe o binecuvântare, astfel că Sfântul Nichifor deși era cuprins de boală într-un stadiu avansat, încât nu mai putea să se descurce singur, totuși

„În ciuda slăbiciunii, a durerii și a suferinței provocate de boală, a arătat o răbdare și un curaj admirabil, ca un alt Iov. Acest călugăr, atât de epuizat, a fost izvor de mângâiere și răbdare pentru mulțimile de oameni care s-au adunat în jurul lui pentru a primi sfat și binecuvântare. Oamenii veneau și-și închipuiau o creatură nefericită, se așteptau, așa cum se întâmplă de obicei cu cei grav bolnavi, să audă gemete, plângeri, descrieri nesfârșite ale durerii și nenorocirii, pentru că este știut de toți că majoritatea bolnavilor sunt dificili, pretențioși și urmăresc doar propriul interes și atenție exclusivă din partea celorlalți. Și toate acestea sunt justificate într-o anumită măsură. Părintele Nichifor, dăruindu-se iubirii lui Dumnezeu iradia har dumnezeiesc.”¹⁵

¹² NECTARIE Mitropolitul Agrolidei, *Sfânta boală, Cuviosul Nichifor Leprosul*, Editura Egumenița, Galați 2021, p. 56.

¹³ NECTARIE Mitropolitul Agrolidei, *Sfânta boală, Cuviosul Nichifor Leprosul*, p. 66.

¹⁴ NECTARIE Mitropolitul Agrolidei, *Sfânta boală, Cuviosul Nichifor Leprosul*, p. 69.

¹⁵ NECTARIE Mitropolitul Agrolidei, *Sfânta boală, Cuviosul Nichifor Leprosul*, p. 71-72.

Pentru faptul că Sfântul Nichifor a acceptat boala ca pe o binecuvântare și s-a străduit cu toată ființa să o rabde ca pe o nevoie călugărească, s-a îndumnezeit pe sine devenind lumină duhovnicească tuturor celor care veneau în preajma lui, cu toate că din pricina bolii chipul său devenise hidos.

Menționăm faptul că Dumnezeu a binecuvântat timpurile pe care le trăim cu mulți Sfinți și Părinți duhovnicești care s-au întărit în virtuțile lui Dumnezeu având ca fundament școala suferinței, și între aceștia amintim pe Sfinții Iustin Popovici, Nicolae Velimirovici, Nectarie din Eghina, Luca al Crimeei, Iov de Uglea; iar între duhovnicii noștri amintim pe Părintele Mitropolit Bartolomeu Anania și părinții Iustin Pârvu, Arsenie Papacioc, Ioan Negruțiu, Dumitru Stăniloae, Arsenie Boca, Ilie Lăcătușu, Ilarion V. Felea și alții. Părintele Felea după ce în prealabil ne exemplifică, atât din Vechiul Testament cât și din Noul Testament, momente de răbdare ale proorocilor și ale sfinților, concluzionează spunând:

„Din viețile sfinților și ale dreptilor, ale proorocilor și ale Apostolilor, ca și din viața și Evanghelia Mântuitorului, învățăm să mergem pe calea desăvârșirii, fără să ne lăsăm înfrânți când ne ies înaintea încercările suferințelor. Prin rugăciuni și făgăduințe împlinite, prin lacrimi de pocăință și prin citirea Scripturii, cu ajutorul harului și în tăcere, sufletul se reculege, se întărește și astfel rabdă durerea până la capăt, până când, printr-o tainică lucrare a lui Dumnezeu, suferința se preschimbă pe nesimțite în bucurie, moartea în viață, crucea în înviere.”¹⁶

Mântuitorul atunci când săvârșea o minune nu avea interesul de a vindeca doar pe cel în cauză, ci scopul Lui era să-i vindece pe toți cei care erau de față la săvârșirea acelei minuni, în mod special pe farisei, și aceasta pentru faptul că Hristos nu a venit să aducă mântuirea doar pentru anumite persoane ci pentru toți care erau cuprinși de păcat, doar că fariseii erau înrădăcinați în păcate până în adâncul inimii lor și astfel deveniseră nesimțitori în raport cu Dragostea Divină.

¹⁶ Ilarion V. FELEA, *Spre Tabor*, Vol. II, p. 257.

Vindecarea ca folos pentru comunitatea din care face parte bolnavul

Domnul nostru Iisus Hristos, atunci când săvârșește o minune nu face aceasta ca să aibă folos doar cel aflat în neputință, ci săvârșește minunea pentru a aduce vindecare și cunoștință dumnezeiască în sufletul tuturor celor care se află de față, pentru că toți cei ce erau de față, mai mult sau mai puțin, aveau câte o neputință trupească sau sufletească care îi ținea departe de harul lui Dumnezeu. Felul în care Mântuitorul abordează fiecare minune pe care o săvârșește, este de fapt o implicare a tuturor celor care erau de față la săvârșirea minunii, astfel că dacă luăm în discuție pentru moment, minunea pe care o săvârșește asupra celui care avea mâna uscată (Matei 12, 9-10), vedem că înainte de a săvârși minunea poartă un dialog cu fariseii, în Evanghelia de la Matei constatăm că Domnul Iisus este întrebat de farisei dacă este bine să vindeci sâmbăta, iar ceilalți doi evangheliști, Marcu (3, 4) și Luca (6, 8) consemnează că Mântuitorul este cel care îi întreabă pe farisei dacă se cuvine să vindeci și sâmbăta, în acest sens Sfântul Ioan Gură de Aur, menționează că

„Ceilalți evangheliști spun că Iisus l-a pus pe om în mijloc și a întrebat pe farisei dacă este îngăduit să faci bine sâmbăta. Uită-te cât de milostiv e Domnul! L-a pus în mijloc ca vederea lui să-i plece pe farisei la milă; ca, înfrânți de înfățișarea bolnavului, să le scoată din suflet răutatea; ca, rușinați de om, să pună capăt sălbăticiei lor. Dar sălbaticii și urătorii de oameni vor mai degrabă să vatăme slava lui Hristos decât să vadă mântuit un om. În două chipuri își arată răutatea lor: și luptând împotriva lui Hristos, dar și împiedicându-L, cu mare înverșunare, să facă bine oamenilor”¹⁷.

Înțelegem din aceasta că nu întâmplător, Mântuitorul îl așază pe omul suferind în centru, în atenția tuturor, ci pentru faptul că minunea avea rolul de a mișca în bine inimile tuturor. În momentul în care Hristos își începe activitatea învățătoarească, pe lângă propovăduirea Cuvântului Evangheliei, săvârșește și nenumărate minuni, multe dintre acestea, fiind vindecări a diferitelor boli, de care sufereau persoane din comunitate. Domnul Iisus lega

¹⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Matei*, PSB 23, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București 1994, p. 482.

propovăduirea cuvântului de săvârșirea minunii pentru a întări cuvântul și a face cunoscută puterea Lui dumnezeiască, atât în sufletul celui care era vindecat, dar în aceeași măsură și în sufletul comunității din care el făcea parte, cu alte cuvinte minunea avea scopul de a pregăti inima omului să primească dragostea lui Dumnezeu și astfel să pășească pe calea cunoașterii lui Dumnezeu, iar ecoul învățaturii acesteia să se dezvolte în timp și spațiu și să fie de folos tuturor celor care vor auzi de ea.

Omul aflat în suferință atunci când cere ajutorul lui Dumnezeu, trebuie să aibă în vedere, că harul lui Dumnezeu nu se coboară peste el doar pentru folosul lui personal, ci acesta vine spre luminarea tuturor celor din jur din acest motiv în clipa în care cerem ca Dumnezeu să depărteze o suferință de la noi trebuie să avem în vedere nu doar folosul nostru, ci și folosul tuturor. Tocmai acest lucru n-au putut fariseii să-l înțeleagă din pricina împietririi inimi lor, și acest lucru se întâmpla din cauza faptului că mintea lor era întunecată de păcate, spunem păcate pentru că în inima lor s-a dezvoltat un păcat care naștea din el altele și cumulate au făcut un zid în calea Luminii lui Hristos pe care nici El, Fiul lui Dumnezeu nu a putut să-l surpe.

Sfântul Ioan Gură de Aur, identifică păcatul care înverșunează pe farisei împotriva lui Hristos și a binelui pe care îl săvârșește Hristos, și anume pizma care orbește ochii sufletului depărtând de la mântuire pe cel care este cuprins de ea, astfel că pizmașii „chiar și atunci când au parte de binefaceri, adesea se poartă cu binefăcătorii lor ca și cu unii care le-au făcut nedreptăți. Așadar, aceștia sunt mai răi decât fiarele și asemenea demonilor, ba chiar mai răi decât aceia. Căci aceia au ură neîmpăcată față de noi, dar nu uneltesc împotriva celor care sunt de un neam cu ei.”¹⁸ Mai departe arată că invidiosul

„Se chinuie și se pedepsește pe sine însuși înaintea celui invidiat, iar păcatul lui nu încetează niciodată, ci lucrează necentenit. După cum porcul se bucură de mocirlă, iar diavolul de vătămarea noastră, tot așa și invidiosul se bucură de răul semenului său.”¹⁹

Având în vedere că cel care pizmuiește săvârșește acest păcat în mod continuu, mintea lui este întunecată, iar acest întuneric este atât de dens

¹⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Evanghelia după Ioan Volumul 1, ...* p. 345-346.

¹⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Matei, PSB 23,...*, p. 486.

încât nu lasă să pătrundă Lumina lui Hristos, dar mai mult ei sunt încercați și de ură și de gând de răzbunare, și alte răutăți. Problema este că omul nu sesizează gravitatea acestui păcat, pentru că

„nu toți au despre invidie aceeași părere proastă ca despre desfrânare și adulter. Pe cine l-a mustrat conștiința când a invidiat? Cine a rugat pe Dumnezeu pentru acest păcat, ca Dumnezeu să-i fie milostiv? Nimeni, niciodată! Dar dacă postește și dă săracului câțiva bănuți și e invidios, oricât de invidios ar fi, nu socotește că a făcut un mare păcat, deși este stăpânit de cea mai grozavă patimă”²⁰.

Este foarte important ca omul să simtă gravitatea păcatului pe care îl săvârșește pentru a putea cere ajutorul lui Dumnezeu spre vindecare, altfel rămâne înrobite și nu se poate bucura de dragostea lui Dumnezeu și a semenilor săi.

Mântuitorul vindecă aceeași boală, dar cadrul este diferit pentru ca învățătura de pe urma acestor minuni să fie mai completă. Vorbim aici de vindecarea slăbănogului de la scaldătoarea Vitezda consemnată de Sfântul Evanghelist Ioan (5, 5-16), și vindecarea slăbănogului din Capernaum relatată de sinoptici : Matei (9, 1-8), Marcu (2, 1-12) și Luca (5, 17-26). Avem aici doi oameni care suferă de aceeași boală dar raportarea comunității la aceștia este diferită, primul zăcea lângă scaldătoare, însingurat, fără prieteni, iar cel de al doilea era înconjurat de prieteni care îi purtau de grijă. În primul caz chiar dacă comunitatea nu purta de grijă de cel aflat în suferință, Dumnezeu ne arată că omul și singur fiind în suferință nu rămâne afară de dragostea Lui, dacă noi nu suntem în stare să ne îngrijim de cel bolnav, vine însuși Dumnezeu să îi aducă ajutor, doar că noi cei ce am fi putut să slujim aceluia rămânem fără răsplată pentru că n-am făcut milă cu cel suferind care este chipul lui Hristos. Pentru a beneficia de darurile lui Dumnezeu, avem porunca de la Hristos să ajutăm pe cel aflat în suferință (Matei 25, 31-46), sigur că Dumnezeu nu ne obligă să respectăm această poruncă, dar cel care voiește să se bucure de darul lui Dumnezeu trebuie să împlinească această poruncă.

În al doilea caz în ceea ce privește vindecarea slăbănogului din Capernaum, vedem că aceasta este făcută ca răspuns la credința și dragostea prietenilor bolnavului, și constatăm aici că mare este bucuria lui Hristos,

²⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Matei*, PSB 23,..., p. 487.

care vede credința și stăruința cu care ei vin să-l aducă în fața lui Dumnezeu pe cel suferind, aceștia putem să spunem că sunt cei binecuvântați care sunt vrednici de Împărăția lui Dumnezeu.

Analizând cu atenție cele de mai sus, concluzionăm că nu poți ajunge să beneficiezi de dragostea lui Dumnezeu decât în măsura în care tu însuți oferi dragoste și ajutor față de cei care Dumnezeu a îngăduit să fie cuprinși de boală sau de altă suferință. Suferința nu este îngăduită de Dumnezeu doar pentru cel care trebuie să se curățească de păcat și să se desăvârșească prin răbdare, ci este îngăduită și pentru ca cei din jurul bolnavului să-și arate mila și dragostea.

Așa cum am, văzut creștinul pentru a ajunge la virtuțile cele înalte trebuie înainte de toate să slujească aproapelui și mai cu seamă celui aflat în suferință, iar toată această lucrare trebuie făcută într-o bună rânduială și bine coordonată. Chiar dacă lucrarea de căpătâi a preotului este de a aduce jertfă lui Dumnezeu pe sfântul prestol, în atribuțiile lui intră și aceea de „a citi rugăciuni pentru cei aflați în neputință pentru cei pose-dați și tulburați de dureri necurate, a povățui și a învăța turma”²¹, cu alte cuvinte să coordoneze prin rugăciune și învățătură o lucrarea de tămăduire a celor aflați în suferința sufletească și trupească. Pentru faptul că Biserica prețuiește și trupul și sufletul deopotrivă, persoana umană este datoare să se îndumnezeiască în întreaga sa ființă astfel trupul să devină Templu al Duhului Sfânt, iar sufletul să se îndumnezeiască unindu-se cu Hristos. Pe de o parte omul se desăvârșește prin răbdarea propriilor suferințe, iar pe de altă parte completează această nevoie fiind alături de frații aflați în neputință. Dacă privim cu atenție viețile sfinților în general vom vedea ca aceștia au răbdat propria suferință și în aceeași măsură sau îngrijit să mângâie și suferința celorlalți, și putem aduce aici ca exemple pe sfinții doctori fără de arginți din vremea noastră Luca al Crimeei și Nectarie de Eghina.

Preotul ca doctor de suflet

Cel care era în măsură să confirme faptul că preotul pe lângă alte slujiri are și îndatorirea de a fi doctor de suflete, nu poate fi altul decât Sfântul Luca al Crimeei, care a slujit la patul bolnavului și ca medic, și ca preot cu toată dăruirea, iar în acest sens spunea preoților din eparhia sa

²¹ Sfântul NECTARIE de Eghina, *Despre Preoție*, trad. Parascheva Grigoriu, Editura Sofia, București 2008, p. 27.

„Oare sunt mulți printre noi, preoții, cei care se aseamănă medicilor serioși? Știți voi cât osteneală și luare-aminte acordă doctorii buni celor grav bolnavi? Pe când sarcina doctorului este doar vindecarea bolilor trupești, în vreme ce sarcina noastră este neasemuit mai însemnată, fiindcă noi suntem rânduiți de Dumnezeu pentru marea lucrare a vindecării sufletelor omenești...”²².

Un alt arhiepiscop care poate să vorbească cu autoritate despre menirea preotului, ca doctor de suflete este Mitropolitul Antonie al Surojului, care la fel ca Sfântul Luca a fost mai înainte medic și apoi slujitor al Bisericii. În acest sens Mitropolitul Antonie povestea că în vremea războiului când slujea ca medic, la căpătâiul soldaților răniți a observat preot catolic care se purta destul de rece cu cei aflați în suferință, încât bolnavii erau mai mult speriați de prezența lui decât să simtă mângâiere, le întărea acestora gândul că prezența preotului la căpătâiul lor, aduce odată cu sine ultima clipă a vieții pământești.²³ Această gândire o regăsim, din nefericire, și în conștiința multora dintre credincioșii noștri, atunci când preotul vine la patul bolnavului pentru a face o rugăciune și a-i dărui Sfintele Taine, ca și cum acestea sunt menite să pună capăt vieții pământești, când de altfel este dovedit că unirea cu Hristos în Sfânta Euharistie, de cele mai multe ori mai adaugă zile celui bolnav, ca acesta să mai aibă timp de pocăință. În acest sens, ca prezența preotului la căpătâiul bolnavului să fie spre încurajarea și întărirea lui, Mitropolitul Antonie menționează că

„Dacă preotul are experiența bolii, fie că el însuși a fost bolnav, fie că a știut să-i vadă pe bolnavii din jurul lui (pentru că nu e simplu să vezi; nu e de ajuns să ai ochi, trebuie să știi să privești), atunci el nu posedă o știință, ci o artă. Relația noastră cu oamenii trebuie să fie stabilită în așa fel încât venirea noastră către ei să fie percepută cu bucurie și simplitate. Aceasta înseamnă că pastorația bolnavilor trebuie să înceapă încă înainte de a se îmbolnăvi, când putem stabili cu ei o relație simplă și apropiată. Pentru a aborda cu toată

²² Sfântul LUCA din Crimeia, *Pătimirea curățește sufletul*, trad. Natalia LOZAN, Ed. Ortodoxia, București 2022, p. 7.

²³ Mitropolitul ANTONIE al Surojului, *Viața Boala Moartea*, trad. Monahia Anastasia IGIROȘANU, Editura Sfântul Siluan, Slatina-Nera 2010, p. 21.

sinceritatea o persoană, trebuie să fim pătrunși lăuntric de un puternic sentiment de sfială, să păstrăm o atitudine discretă și să fim capabili s-o privim ca pe o icoană, o icoană vie, de care ne apropiem cu un profund respect, cu cinstire, și în fața căreia ne comportăm ca și cum ar fi vorba de o icoană din biserică.”²⁴

În ceea ce privește slujirea bolnavilor, preotul trebuie să aibă în vedere că aceasta este în permanență o împreună lucrare cu Dumnezeu, astfel că orice minune se săvârșește este prin harul și puterea lui Dumnezeu nu din vrednicia preotului, iar în acest sens Mitropolitul Antonie ne-a lăsat un cuvânt de învățătură care să păstreze acest echilibru în inima noastră, atunci când spunea:

„Duhul nostru, inima noastră, inteligența noastră nu vor fi niciodată suficiente pentru a purta povara nenorocirii aproapei, pentru a-i aduce mângâiere, alinare, tămăduire, poate chiar o bucurie în întunericul lui străfulgerat de o licărire de lumină. Nu o vom putea face decât datorită iubirii lui Dumnezeu și atunci când mila Lui se revarsă peste noi pentru a ajunge la cel căruia îi trebuie. Pentru aceasta trebuie să ne rugăm și să-I cerem lui Dumnezeu să preschimbe inima noastră de piatră în inimă de carne, inimă vie, să ne limpezească mintea, să ne facă voința atentă și dreaptă, grija pentru aproapele sinceră și curată. Ar trebui să ne rugăm ca Domnul să împlinească prin Harul Său, prin iubirea și mila Lui, ceea ce noi nu suntem în stare să facem; să ne rugăm ca prin cuvintele noastre omenești sărăce să răsunе cuvântul dumnezeiesc, ca atunci când noi întindem mâinile către un om, să întindem mâinile lui Hristos. Ar trebui să ne rugăm ca acest om să poată primi prin noi mila Domnului și să ne uite pe noi, amintindu-și doar de Dumnezeu”²⁵

Taina Sfântului Maslu, Ungerea care vindecă și mântuiește

²⁴ Mitropolitul ANTONIE al Surojului, *Viața Boala Moartea*, p. 21-22.

²⁵ Mitropolitul ANTONIE al Surojului, *Viața Boala Moartea*, coperta a doua.

Mijlocul prin care preotul, prin puterea lui Dumnezeu coboară Harul vindecător asupra celui aflat în suferință este Taina Sfântului Maslu, care în vechime consta într-o rugăciune de binecuvântare a untdelemnului pentru bolnavi, rostită în timpul Sfintei Liturghii, iar alcătuirea tipiconală a Tainei Untdelemnului, pe care o avem astăzi a fost rânduită în decursul secolului al XIII-lea, slujba în sine fiind alcătuită din două părți distincte Utrenia și Taina propriu-zisă²⁶. În vremea noastră slujba Sfântului Maslu a devenit puțin mai compactă astfel că începe cu binecuvântarea mică, rugăciunile începătoare, Psalmul 142, ca o prescurtare a psalmilor utreniei, ectenie, Tropare, Psalmul 50 și apoi Canonul, Luminânda, Stihiri la Laude, Sfinte Dumnezeule și Tropar, toate acestea în vremea noastră nu mai sunt privite ca fiind Utrenie, ci ca o parte introductivă la rânduiala Tainei Sfântului Maslu. Ioannis Foundoulis menționează că, în manuscrisele care se referă la această rânduială sunt consemnate elemente ale Utreniei care precedau Taina în sine, iar după această parte introductivă se făcea Apolisul și după aceea se începea Sfânta Taină cu Binecuvântarea Mare.²⁷

Când vorbim despre partea a doua, Taina propriu-zisă, în rânduiala de astăzi găsim Ectenia Mare, Rugăciunea de sfințire a untdelemnului, un rând de tropare, șapte Apostole, șapte Evanghelii, șapte Ectenii întreite și șapte rugăciuni care se încheie cu rugăciunea de iertare și ungerea bolnavului. În această parte a slujbei găsim elemente din Sfânta Liturghie, spune Ioannis Foundoulis, nu găsim antifoanele pentru că atunci când Taina Sfântului Maslu se săvârșea unită cu Liturghia aceasta ținea locul antifoanelor.²⁸

Am adus în atenția noastră doar câteva elemente din istoria, tipiconală a Tainei Sfântului Maslu, pentru a vedea că aceasta la început a fost o rugăciune de binecuvântarea untdelemnului care se săvârșea în prima parte a Sfintei Liturghii, în locul antifoanelor, care în timp s-a dezvoltat devenind o slujbă de sine stătătoare. Un alt element care trebuie menționat este faptul că la început se citea doar un Apostol și o Evanghelie, iar mai apoi când s-a considerat că această Taină trebuie săvârșită de un număr de șapte preoți, au fost adăugate câte un Apostol, o Evanghelie și o rugăciune pentru fiecare preot. Însă pentru ca Harul Duhului Sfânt să devină

²⁶ Ioannis FOUNDOULIS, *Dialoguri Liturgice, volumul III*, trad. Preot Victor MANOLACHE, Editura Bizantină, București 2009, p 29.

²⁷ Ioannis FOUNDOULIS, *Dialoguri Liturgice, volumul III*, p. 30.

²⁸ Ioannis FOUNDOULIS, *Dialoguri Liturgice, volumul III*, p. 30.

lucrător spre vindecare, este nevoie ca atât preoții cât și bolnavul, dar și cei din jurul lui să pătrundă Cuvântul Scripturii care se citește, dar și al rugăciunilor care se fac pentru acesta. Dumnezeu, îngăduie neputința bolii asupra omului ca acesta să se curețe de păcate, și să învețe din suferință cum să pășească pe calea cea duhovnicească și să-L cunoască pe Creatorul său. Din acest motiv pe lângă caracterul tămăduitor al Tainei Sfântului Maslu, vedem că acesta are și caracter învățătoresc, așa cum spune Părintele Ilarion Felea, că Evangheliile care se citesc la această Taină

„răsună în urechile și în inimile ascultătorilor și mai ales a bolnavilor, ca niște solii de mântuire, toate au menirea să arate rostul curățitor și izbăvitor al Tainei Sfântului Maslu; toate țintesc la însănătoșirea și înzdrăvenirea omului și a credinței sale, prin puterea celor șapte daruri ale Duhului Sfânt - duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al puterii, duhul cunoștinței și al bune credințe, duhul temerii de Dumnezeu și a celor șapte virtuți de căpetenie, religioase și morale - credința, nădejdea, iubirea, înțelepciunea, dreptatea, bărbăția și cumpătarea”²⁹.

Rugăciunile pe lângă scopul lor de a înălța și a uni sufletul omului cu Dumnezeu, au și un conținut pedagogic și aceasta pentru că

„În rugăciunile care însoțesc săvârșirea Sfintelor Taine se oglindește toată frumusețea Scripturii, toată știința și evlavia sfinților (autorii lor), toată învățătura și înțelepciunea pe care se întemeiază și prin care se îndreptățește săvârșirea Tainelor, toate suspinele și trebuințele sufletelor și trupurilor, pentru alinarea cărora au fost rânduite sfintele slujbe”³⁰.

De aici înțelegem că atunci când rostim aceste rugăciuni atât noi preoții dar și credincioșii trebuie să fim cu luare-aminte la cuvântul care mângâie și învață pe cel aflat în suferință.

Pentru a pătrunde în învățătura pe care ne-o exprimă textul rugăciunii, am analizat binecuvântarea pe care preoții o dau ca răspuns la cererea credincioșilor sau a bolnavului de la sfârșitul Tainei Sfântului Maslu, și anume răspunsul la cuvintele „Binecuvântați, Părinți Sfințiți, și mă iertați

²⁹ Ilarion V. FELEA, *Spre Tabor*, Vol. II, p. 388.

³⁰ Ilarion V. FELEA, *Spre Tabor*, Vol. II, p. 389.

pe mine păcătosul ”, la care răspundem după ediția actuală a Molitfelnicului cu următorul text: „Dumnezeu să te ierte și să te binecuvinteze, și sănătate sufletească și trupească să-ți dăruiască.”³¹, dacă ne uităm în edițiile mai vechi ale Molitfelnicului vom vedea că textul este diferit și anume în Molitfelnicului ediția din 1992 găsim scris „Dumnezeu să te ierte și să te binecuvinteze, și sănătate să-ți dăruiască.”³², iar în Evmologiu din 1896 avem următorul text: „Dumnezeu să vă miluiască, să vă binecuvinteze și iertare de păcate și mântuire sufletească să vă dăruiască.”³³, într-o reeditare a acestui Evmologiu, această binecuvântare este formulată astfel „Dumnezeu să te miluiască, să te binecuvinteze să-ți dea ție iertare de păcate, sănătate și mântuire sufletească să-ți dăruiască”³⁴. Toate aceste formulări a binecuvântării pe care preoții o dau bolnavului la sfârșitul Tainei Sfântului Maslu sunt menite ca prin Harul lui Dumnezeu să ofere vindecare de suferința bolii, iar vindecarea vine prin iertarea păcatelor cu Binecuvântarea lui Dumnezeu, însă vedem că binecuvântarea pe care o găsim în Evmologiu din 1896 este mai complexă și darurile care vin prin aceasta sunt mai bogate, întâi de toate cerem ca Dumnezeu să-și reverse mila peste cel aflat în suferință, apoi binecuvântându-l să ierte păcatele ca prin această iertare să primească mântuire sufletească. Prin această binecuvântare nu facem altceva decât să cerem lui Dumnezeu, să restaureze ființa umană așa cum a fost ea făcută dintru început, pentru faptul că atunci când cerem vindecare pentru neputința trupească trebuie să ne ducem cu gândul la o restaurare completă a omului prin care să se învrednicească de dragostea veșnică a lui Dumnezeu din Împărăția Sa. Este știut faptul că Mântuitorul Hristos, ca Dumnezeu, nu aducea vindecare prin minunile sale doar pentru ca omul să scape de suferință pentru o scurtă vreme, ci făcea aceasta ca omul odată reabilitat să se bucure veșnic de Harul lui Dumnezeu, din acest motiv insista pe lângă cel vindecat să nu mai păcătuiască nu doar ca să-i nu-i fie lui mai rău, ci mai cu seama ca acesta să nu piardă darul Împărăției. Din acest motiv această formulă de binecuvântare în mila lui Dumnezeu aduce binecuvântare și iertare de păcate, iar toate acestea spre mântuirea omului, deschizând astfel o traiectorie eshatologică, celui care își dorește vindecare.

³¹ *Molitfelnic Mic*, Editură Institutului Biblic și de Misiunea Ortodoxă, București 2019, p. 150.

³² *Molitfelnic*, Editură Institutului Biblic și de Misiunea Ortodoxă, București 1992, p. 152.

³³ *Evmologiu*, Tipografia „Cărților Bisericești”, București 1896, p. 114.

³⁴ *Molitfelnicul cel Mare*, Editura „Credința strămoșească”, Iași, p. 223.

Concluzii

Așa cum am putut observa boala vine peste om, ca urmare a deteriorării acestuia din pricina păcatului, aceasta mai vine și din delăsare și anume din trândăvie, beție lăcomia pântecelelui, însă alteori vine și pentru dobândirea deschiderii minții către înțelegere, cum vedem la dreptul Iov care nu a fost pedepsit pentru păcate ci ca să se arate că acesta este drept.³⁵ Dumnezeu nu îngăduie boala pentru că își dorește să-l vadă pe om suferind, ci face aceasta ca omul prin pocăință și răbdare să se ridice din neputința răului redobândind starea cea dintâi. Răbdarea suferinței curățește omul, făcându-l Templu al Duhului Sfânt, iar prin aceasta ridicându-l spre îndumnezeire.

Dacă o persoană din comunitate dobândește folos duhovnicesc de pe urma răbdării suferinței, acest folos nu îl poate ține doar pentru sine, ci virtutea pe care o dobândește în urma suferinței luminează tuturor celor din jur, astfel că și ceilalți primesc învățătură din experiența bolnavului așa cum am văzut în viața Sfântului Nichifor Leprosul, care atunci când îi primea pe cei ce veneau să-l viziteze, chiar dacă aceștia la început veneau cu un sentiment de milă față de suferința lui, în scurt timp plecau de la Sfântul Nichifor plini de lumină și bucurie duhovnicească.

Din nefericire acolo unde omul este cuprins de păcatul mândriei și al zavistiei, așa cum erau cuprinși fățarnicii, acesta nu are folos de pe urma unei minuni săvârșite sub ochii lui, ci din contră se adâncește și mai rău în răutatea lui, aceasta pentru faptul că este nevoie ca omul să privească cu suflet curat spre minunea care se săvârșește prin Harul lui Dumnezeu și astfel să fie deschis spre dragostea lui Dumnezeu. Dacă cel întunecat de păcate își caută într-un mod egoist doar interesul personal nu va putea ajunge niciodată la Lumina lui Hristos.

În ajutorul celor bolnavi sunt datori să vină preoții și să dăruiască Harul și Darul lui Dumnezeu prin Sfintele Taine, dar mai mult decât atât să arate prin învățătură că Dumnezeu când în mila și dragostea lui vine să aducă vindecare, nu face aceasta pentru o perioadă scurtă de timp, ci face aceasta ca omul să beneficieze de o bucurie veșnică.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan

³⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la Evanghelia după Ioan Volumul 1, ... p. 349.

DRAGOSTEA DUMNEZEIASCĂ ȘI VALENȚELE EI, POTRIVIT CONCEPȚIEI TEOLOGICE A PĂRINTELUI DANIIL SANDU TUDOR

Drd. Ionuț Milcomete

ovidiuionutmilcomete@yahoo.com

Abstract

Love for God and for all fellow men is the living expression of authentic Orthodox living. This feeling has ennobled the souls of people throughout time, making them coexist harmoniously with each other. Given the fact that love, manifested in a practical way, is the expression and at the same time the proof of a heart cleansed of sins and ennobled by virtues by means of uncreated divine grace, this virtue of divine origin is the inner force that gives purpose and hope on the path of salvation. In Father Daniil's opinion, spiritual love is the blessed fruit of dispassion, thus involving the spiritual mortification of the sinful self and the mystical resurrection of the spiritual man. The spiritualization of the soul and therefore salvation cannot be conceived without the effort of spiritual love.

Keywords:

love, divine revelation, contemplation, sin, philanthropy, neediness.

1. Treimea Preasfântă, ca sursă a adevăratei iubiri, în concepția Părintelui Daniil Sandu-Tudor

Privit teologiei Părintelui Daniil Sandu-Tudor, *dragostea* este termenul care înglobează în sine tot ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu, ca urmare a Revelației. De asemenea, *definindu-L* astfel pe Dumnezeu¹, înțelegem faptul că termenul *dragoste* incumbă în sine atât cunoașterea catafatică, dar și cea apofatică despre Divinitate. De asemenea, Starețul Daniil Sandu Tudor, consideră faptul că *dragostea dumnezeiască* este cauza și totodată scopul creării omului, dat fiind faptul că Dumnezeu nu avea nevoie de crearea îngerilor și a oamenilor (căci El este perfect, nelipsindu-I ceva anume). Scopul creării îngerilor și a oamenilor este participarea acestora la dragostea dumnezeiască și hrănirea lor în mod duhovnicesc și iubitor cu Dumnezeu, prin intermediul harului divin. Înțelegem astfel faptul că

“fiecare dintre noi simțim un gol al dragostei (*o lipsă a dragostei noastre sau a altora*), de unde rezultă necesitatea absolută pentru om de a iubi și a fi iubit. *Iubirea este însușirea ontologică a omului, ca și a lui Dumnezeu.*”²

Referitor la virtutea iubirii hristice, precum și la faptul că cel care Îl iubește cu adevărat pe Domnul, nu se va împuțina sufletește nici măcar în viforul încercărilor, Părintele Arsenie Boca sublinia faptul că un astfel de om

“nu-și va pierde cumpătul dacă îl vor părăsi prietenii la ceas de prigoană și i se vor face potrivnici, și-l vor huli, și-l vor osândi ca pe un înșelător, chiar cei din casa lui. Minte și toată ființa lui ajunsă simplă, va putea trece și proba cea mai grea când, în viforul de ură al potrivnicilor, îl va *părăsi*³ și Dumnezeu, arătându-i gustul iadului și lăsându-l în mâinile păcătoșilor, ca să se arate că nici urgia răului nu-l va putea desface din dragostea lui Dumnezeu!”⁴

¹ Deși nu-L putem defini pe Dumnezeu după Ființa Sa, ci doar după atributele Sale.

² Ieroschimonahul DANIL de la Rarău, *Dumnezeu-Dragoste*, Editura Christiana, București, 2003, p. 15.

³ Despre părăsirea pedagogică a omului de către Dumnezeu am tratat mai în amănunt în prezenta teză, la locul cuvenit.

Dragostea dintre Dumnezeu și om, dar și cea dintre doi oameni este rodnică doar atunci când ambele persoane se dăruiesc în mod iubitor. A fi iubit, dar și a iubi la rândul tău presupune un bogat ritm existențial. Dragostea nu poate fi cuantificată dat fiind faptul că este de origine divină. Ea poate fi doar sesizată, simțită, dăruită sau primită. Este o atitudine extrinsecă, făurită de cele intrinseci ale omului. Se dorește ca dragostea să fie ca o revărsare sau ca o dăruire de sine unei altei persoane, participând astfel în mod empiric la persoana celuilalt, descoperindu-l și completându-l, dar în același timp și în aceeași măsură, descoperindu-te pe tine însuși, completându-ți lipsurile și înțelegându-te mai bine prin respectiva persoană. Potrivit Părintelui Daniil dragostea face ca inima omului să se lărgască și să cuprindă în sine și viețile altor persoane, înțelegându-le ca parte integrantă a propriei sale vieți. Inima omului caută să se descătușeze de *egoismul sinucigaș*⁵, încercând să cuprindă în sine tot Cosmosul. Desigur, prin aceasta nu înțelegem dragostea în sens pan-teist ca urmare a depersonalizării celui care iubește așa cum este înțeleasă în Nirvana budistă sau în contopirea și confundarea cu lumea. Omul cuprinde în inima sa tot Cosmosul, devenind el însuși un microcosmos, ca urmare a iubirii întregii creații a lui Dumnezeu, dat fiind faptul că întreaga creație este expresia *palpabilă* a iubirii divine.

Rostul dragostei este comuniunea de iubire între persoane, cu scopul experienței condiției mântuirii încă de aici de pe pământ. Ca urmare a dobândirii virtuții dragostei, omul ajunge să se deșerteze pe sine în favoarea altuia, făcând ca prin această smerenie să se înalțe duhovnicește. Dragostea te face să nu mai trăiești pentru tine în chip egocentric sau narcisist, ci, dat fiind faptul că dragostea este prin excelență *dăruitoare*⁶, îți oferă prilejul de a te defini și înțelege doar raportându-te la Dumnezeu și la semenii, în urma împlinirii poruncii iubirii. Dragostea este virtutea care ne aseamănă cel mai mult cu Dumnezeu prin har, înlesnind actualizarea potențialităților duhovnicești care presupun *chipul lui Dumnezeu din om*. Doar astfel va ajunge omul de la *chip* la *asemănarea cu Dumnezeu*. Pro-

⁴ Ieromonah Arsenie BOCA, *Cărarea Împărăției*, Editura Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Aradului/Editura Charisma, Deva, 2006, p. 205.

⁵ Sinucigaș din punct de vedere duhovnicesc.

⁶ Dragostea doar se oferă, nu se impune. În actul iubirii nu există ceva rațional care o poate defini sau epuiza, căci iubirea *se simte* și nu *se analizează* în mod rațional. Ca atare, atunci când iubești, iubești pentru că ... iubești.

priu dragostei este calitatea de a-l face pe om să-și lărgescă inima duhovnicească în așa măsură încât să-l încapă în ea pe semenul său. Potrivit Sfântului Nichita Stithatul, dragostea față de Dumnezeu și față de semeni nu poate fi dobândită atâta vreme cât ne alipim inima de cele pământești, căci “începutul dragostei față de Dumnezeu constă în disprețuirea lucrurilor văzute și omenești.”⁷

Porunca iubirii presupune manifestarea dragostei personale față de Dumnezeu și față de alte persoane. Iubindu-L pe Dumnezeu cu toată ființa și pe aproapele *ca pe noi înșine*, înțelegem faptul că există și o oarecare *iubirea de sine legitimă sau nepăcătoasă*. Această iubire de sine curată presupune respectul pe care omul este dator să-l aibă față de *chipul lui Dumnezeu* dinlăuntru său. Iubindu-se în sens nepătimaș, omul nu face altceva decât să-L iubească în mod indirect pe Dumnezeu, al Cărui *chip* îl poartă în sine în mod ontologic sau implicit-structural. *Chipul ipostatic al omului se află și se definește pe sine doar în raport de iubire cu Dumnezeu cel Tri-Ipostatic*. În opinia Părintelui Daniil iubirea dumnezeiască nu este una autosuficientă sau sterilă, ci este permanent dăruitoare. Astfel, Dumnezeu ființează în trei Ipostase divine, tocmai “pentru a nu fi iubirea stearpă sau iubire mincinoasă de Sine.”⁸ Această afirmație a Părintelui Daniil din care rezultă în mod indirect faptul că iubirea desăvârșită este de origine *Treimică*, este în perfectă simfonie teologică cu afirmația Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, care la rândul său sublinia necesitatea unui al *Treilea*, deci a unei a treia Persoane, ca subiect de comuniune iubitoare, ca verigă le legătură iubitoare și ca receptacol al iubirii primelor două Persoane. Desigur acest adevăr este perfect valabil atât pentru comuniunea de iubire intratreimică, cât și pentru legăturile *agapice* interumane.

Astfel Părintele Stăniloae mărturisea faptul că

“dacă iubirea între Tatăl suprem și numai Tată al unui unic Fiu ni se descoperă în cea mai înaltă iubire, fără început și fără sfârșit, iubirea aceasta se arată a fi desăvârșită, existând tot din eternitate și o altă Persoană, către Care se îndreaptă

⁷ *Filocalia*, vol. 6, Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire șidespre cunoștință*, cap. 201, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2011, p. 281.

⁸ Ieroschimonahul DANIIL de la Rarău, *Dumnezeu-Dragoste*, p. 17.

iubirea dintre Tatăl și Fiul și Care, la rândul Ei⁹, se bucură cu fiecare dintre Ei ca celălalt. Simplul fapt că e o altă Persoană decât Celelalte două aflate în relație de Eu-Tu, poate aduce o notă nouă, sporită, în iubirea dintre cele două, primind într-o nouă evidență importanța ei.¹⁰

Omul este așadar iubitor, deoarece este creat după *chipul lui Dumnezeu* Cel prin fire iubitor de oameni. Având în sine în mod fundamental dimensiunea *agapică*, omul simte în mod firesc nevoia de a iubi dar și de a fi iubit. Fără împlinirea acestei aspirații interioare, omul nu se poate împlini din punct de vedere duhovnicesc dat fiind faptul că

“omul a fost creat, și apoi mântuit¹¹ de Dumnezeu Treimic, în vederea unei veșnice îndumnezeiri și a unei *nesfârșite creșteri în iubire*”.¹²

Dragostea nu este *un dat* al firii, cu care ești sau nu ești înzestrat de Dumnezeu, deoarece o asemenea gândire are nuanțe fataliste. Dragostea este o *nevoință* ca oricare alta. Prin urmare, dragostea crește atunci când ea *se lucrează* prin intermediul manifestării ei concrete. Dragostea interumană deci, și cea față de Dumnezeu (dragoste care culminează prin cunoașterea lui Dumnezeu în mod contemplativ experiențial – *theoria*) este urmarea firească a lui *praxis*, deci a faptelor concrete care fac iubirea să crească. Potrivit Părintelui Daniil, dragostea pleneră, adică iubirea întregii umanități și a întregii creații, nu anulează persoana, ci din contră, îi conferă acesteia puterea unei iubiri nesfârșite.

Dragostea este vârful virtuților teologice, alături de credință și de nădejde, după cum distingem din teologia paulină.¹³ În concepția Părintelui

⁹ Este vorba de Duhul Sfânt, al treilea Ipostas Treimic.

¹⁰ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 68.

¹¹ Înțelegându-se aici doar mântuirea obiectivă realizată de Hristos, căci nimeni nu poate afirma despre sine, încă în viață fiind, faptul că deja este mântuit, așa cum afirmă în mod greșit unele culte neoprotestante.

¹² †TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, “Precuvântare” la Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început...*, p. 6.

¹³ “Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea, dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea” (I Corinteni 13, 13).

Daniil, dragostea nu numai că este vârful sau *coroana* celorlalte virtuți, dar și forța care le cauzează. De asemenea, trebuie știut faptul că *nădejdea* și *credința*, ca virtuți ce țin de sfera cunoașterii, nu vor fi veșnice. Ele sunt trebuitoare omului doar în această viață, căci după ce vom dobândi mântuirea nu vom mai avea nevoie de credință, căci vom vedea în realitate și cu ochii proprii bunătățile cerești. De asemenea, nădejdea își sfârșește rostul odată cu dobândirea mântuirii, căci vom experia în mod viu starea mântuitoare nădăjduită și trăită încă din timpul vieții pământești. Dragostea însă, va rămâne și în veșnicie, deoarece este modelul de viață dumnezeiesc, precum și atributul principal al dumnezeirii și cauza aducerii la existență a lumilor nevăzută și văzută.

În viața pământească, și mai cu seamă în dimensiunea paradisiacă, sufletul se *hrănește* cu dragostea lui Dumnezeu transmisă în mod direct prin intermediul harului divin (sau indirect, prin influența Sfinților și oamenilor credincioși purtători de har. Dragostea duhovnicească nu trebuie confundată cu stările de efuziune sentimentală (cu sentimentalismul adesea pietist) lipsite de încărcătură harică, ci din contră, dragostea valorifică puterile rațiunii, înobilându-le și pnevmatizându-le. Dragostea față de Dumnezeu este temelia legăturii personale cu El, deoarece dragostea este caracteristic doar ființelor personale înzestrate cu darul conștiinței de sine. În acest mod, prin *trăirea* dragostei personale reciproce din cadrul legăturii iubitoare față de Dumnezeu Cel Întreit-personal, omul se poate feri de idolatria fetișizată sau modernă. Putem afirma faptul că în perioada Vechiului Testament, dragostea față de Divinitate nu era în inimile tuturor oamenilor, nefiind vorba deci de o legătură personală strânsă a omenirii cu Dumnezeu, ci de cele mai multe ori doar de o raportare la Acesta în sens legislativ-religios cu caracter ispășitor.

În timpul perioadei istorice a Vechiului Legământ, puțini au fost cei care au avut credință puternică și dragoste desăvârșită față de Dumnezeu, încât să-și jertfească voința pentru El. Dintre ei enumerăm pe Avraam, Isaac, Iacov, Iosif, Moise, care datorită dragostei lor nelimitate față de Dumnezeu, s-au învrednicit de convorbirea cu El în mod nemijlocit, ca de la Persoană la persoană, iar nu prin simboale și puteri dumnezeiești ca alții. Totodată, înțelegem faptul că lipsa sau puținătatea dragostei față de Dumnezeu conduce la o *idolatrie post-modernă*, după chipul idolatriei în care a căzut poporul evreu, ca urmare a faptului că nu a avut suficientă

dragoste și credință față de Iahve. Împutîinându-li-se deci credința și *dragostea*,¹⁴ au făurit vițelul de aur, săvârșind astfel idolatrie.

Prin Întruparea lui Hristos, atât Revelația divină cât și dragostea lui Dumnezeu față de om și-au atins apogeul. Ca atare, dragostea, ca liant de legătură între Dumnezeire și umanitate își are principiul în voința dumnezeiască, deoarece

“în Dumnezeul-Dragoste, inițiativa (*iubirii*) este a Lui. Noi trebuie numai să fim gata a răspunde la chemarea Lui. Liturgia este această inițiativă la prezența personală a dragostei lui Dumnezeu, care ne caută și ni Se dăruiește.”¹⁵

Iubirea adevărată este deci rezultatul trăirii duhovnicești, ancorate în viața Preasfintei Treimi. A-L iubi pe Dumnezeu și pe toți semenii presupune faptul de a te face părtași prin har la iubirea Treimică. Dar, pe lângă iubirea față de Dumnezeu, Părintele Daniil atrăgea atenția asupra faptului că omul trebuie să se iubească și pe sine însuși, desigur, în mod nepătimăș. Porunca iubirii, care incumbă împlinirea Legii și a Profeților, necesită o iubire de sine pozitivă, lipsită de narcisism. Această iubire de sine mântuitoare se realizează atunci când omul conștientizează faptul că doar prin dăruirea de sine și prin jertfelnicie poate propăși din punct de vedere duhovnicesc și lumesc. Prin urmare, *iubirea de sine cea nevinovată* și chiar prilejuitoare de mântuire, *presupune lepădarea de sine*.

2. Dragostea răstignită a lui Hristos – model de viețuire duhovnicească apagică, în concepția Părintelui Daniil Sandu-Tudor

*“Doamne, dă-mi acum toată râvna, să Te pot iubi așa precum odinioară am iubit păcatul.”*¹⁶

(Pr. Daniil Sandu Tudor)

Modelul principal (de obârșie) al lepădării de sine a fost și va rămâne prin excelență modelul hristic, concretizat în Ipostasul întrupat al Verbului (Logosului) – Hristos. Lepădarea de sine nu se poate înfăptui dacă

¹⁴ Măsura credinței față de Dumnezeu este direct proporțională cu măsura dragostei față de El, neexistând o cunoaștere a lui Dumnezeu în afara iubirii Lui față de El și viceversa.

¹⁵ Ieroschimonahul DANIIL de la Rarău, *Dumnezeu-Dragoste...*, p. 19.

¹⁶ Ieroschimonahul DANIIL de la Rarău, *Taina Sfintei Cruci*, Editura Christiana, București, 2001, p. 17.

în prealabil nu există virtutea *iubirii*. Hristos a fost Cel care datorită Iubirii Sale bune¹⁷ nu a ținut cont de suferință. Putem afirma faptul că actul mesianic al răscumpărării și restaurării¹⁸ ontologice a firii umane căzute în păcat, este consecința binecuvântată a Iubirii întrupate (Hristos) deoarece

“puterea dragostei lui Hristos a *spart* istoria în două în chip real, anii istoriei numărându-se de acum înainte de la El. Din rădăcina acestei dragoste necovârșite, lumea a fost răsturnată (*restaurată*) și înnoită¹⁹.”²⁰

Domnul a venit la făptura care zăcea în păcat și în consecințele păcatelor, restaurând firea umană, ca urmare a îndurării și iubirii Sale.²¹

Prin intermediul dragostei Sale dumnezeiești, întruparea Domnului Hristos a făcut ca dragostea omenească să fie transfigurată din dragoste firească, specifice firii căzute post-adamice, într-o dragoste mai presus de fire. Cu alte cuvinte, omul poate iubi ca Hristos, dar nu prin sine însuși, ci doar alimentându-se neconținut din dragostea Domnului, singurul Care ne conferă și puterea de a iubi. Dragostea este atributul cel mai pregnant al firii divine și cauzatorul providenței. Dacă Hristos a acceptat actul kenotic al Înomenirii într-un trup firav și prigonit încă de la Naștere, și, dacă a acceptat ca El, Ziditorul să sufere slăbiciunile cotidiene ale oame-

¹⁷ “Noi propovădum pe Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, *ne-bunie*” (1 Corinteni 1, 23).

¹⁸ Unii teologi vorbesc de o recreare a firii umane prin intermediul Jertfei Domnului Hristos. În cadrul Bisericii Ortodoxe, în locul sintagmei *recreare (rezidire) a firii umane* preferăm sintagma *restaurare (sau vindecare) a firii umane*, deoarece chipul dumnezeiesc prezent în om nu a dispărut în neființă odăta cu săvârșirea păcatului originar și al păcatelor fiecărui om în parte, ci acest chip prezent în mod ontologic în om (deci neputând fi șters vreodată) a fost doar schimonosit, distorsionat sau urât, iar nu pierdut sau distrus cu totul. Ortodoxia nu împărtășește concepția teologică a Catholicismului care afirmă în mod greșit faptul că prin păcat chipul dumnezeiesc prezent în om se distruge iremediabil.

¹⁹ Aluzie la adevărul restaurării firii umane prin actele mântuitoare săvârșite de Hristos în calitate de Dumnezeu înomenit.

²⁰ Ieroschimonahul DANIIL de la Rarău, *Dumnezeu-Dragoste...*, p. 23.

²¹ Sfântul Nicolae CABASILĂ, *Cuvântări teologice: la Iezechiei – Hristos – Feciara Maria. Scrieri 1*, Editura Deisis, Sibiu, 2010, p. 168.

nilor, a făcut aceasta doar ca urmare a imboldului Său iubitor, sau în virtutea unui *exces justificat de dragoste față de icoana Sa, care este omul*. Părintele Daniil este de părere cu faptul că și dimensiunea euharistică a vieții își are izvorul în dragostea Domnului față de om. Omul Îi este recunoscător Domnului, împărțându-se în mod euharistic de El, fiind dispus la sacrificii de dragul, sau ca urmare a dragostei divine care-l însuflă, dat fiind faptul că nimic nu-l determină pe om să iubească, așa cum îl determină convingerea că se știe și este iubit de Dumnezeu sau de alt semen. Potrivit Părintelui Daniil, prin împlinirea poruncii iubirii înaintăm pe drumul *asemănării* cu Dumnezeu, deoarece

“din puterea dragostei și a harului lui Hristos, fiecare dintre noi, prin ucenicie sfântă și înfiere duhovnicească, ne aflăm propriul nostru chip dumnezeiesc.”²²

În vederea dobândirii dragostei dumnezeiești, creștinul trebuie să conștientizeze măreția și însemnătatea dragostei jertfitoare a lui Hristos. La această convingere putem ajunge prin exercițiul *contemplării* actelor mântuitoare ale Domnului, care sunt fundamentate agapic. Prin urmare, dobândirea dragostei dumnezeiești presupune o unire mistică cu Dumnezeu. Din păcate, după cum observa și Părintele Daniil, societatea modernă a timpului său și cea postmodernă crede că iubirea se rezumă doar la dimensiunea carnală. Dumnezeu este prezent în mod permanent în *inima noastră duhovnicească* prin intermediul virtuții dragostei Sale. Cu toate acestea, de multe ori ignorăm dimensiunea suprafirească a dragostei precum și dimensiunea ei tainică, fără a ști poate că în mod inconștient Îl îndepărtăm și Îl ignorăm prin aceasta din sfera ființării noastre pe Însuși Dumnezeul-Dragoste.

În opinia teologică a Părintelui Daniil, Dumnezeu ne *rănește* inima cu dragostea Lui, de multe ori, dar doar în mod pozitiv și mântuitor. Prin această *rănire* aducătoare de bucurie duhovnicească trebuie să înțelegem faptul că Dumnezeu *se atinge* cu harul Său de sufletul nostru și *îl rănește*, făcând ca omul să *guste* din infinitatea și bucuria împărțirii de harul divin. Această experiență nu o poate uita niciodată cel ce a avut-o, fapt care îl va face să caute mereu, și chiar toată viața, retrăirea acelei uniri mistice cu Dumnezeu. La nevoitorii experimentați această experiență poate fi asociată și cu *experierea luminii necreate*. *Rănirea inimii* sau

²² Sandu TUDOR, Daniil, *Ce e omul?...*, p. 57.

rana de dragoste, potrivit Părintelui Daniil poate și înțelesă în sens larg, dar și în sens restrâns. Așadar,

“prin înțelesul larg se denumesc astfel deosebite haruri dar care, toate, aduc după ele o suferință²³: haruri obișnuite sau înalte, care înșiruiesc suferința pricinuită de părerea de rău a greșelilor trecute până la străluminare – un *dar mistic* foarte înalt al sufletelor ajunse la unirea transformată. În înțelesul restrâns, această denumire se dă harului anumit, bine lămurit, care are însușiri deosebite, hotărâte și efecte proprii. Acest har ține de curățirea pasivă a sufletului: e rana de dragoste propriu-zisă.”²⁴

În același duh al *rănirii inimii omenеști de către dragostea divină* a teologhit și Sfântul Simeon Noul Teolog în Imnele sale prin intermediul cărora slăvea dragostea divină, Sfânt alături de care Părintele Daniil a avut aceeași simțire, ce-i drept la o diferență de câteva sute de ani. Observăm așadar faptul că *rana dragostei dumnezeiești* este cu totul altceva decât rănilor dragostei provocate de către așa-zisul zeu Eros din mitologia greacă (sec. VI î. Hr.). Prin acest mit liricii greci au pregătit oarecum terenul pentru ceea ce astăzi numim asceza inimii, iar mitul lui Eros care săgeta inimile, producându-le răni ale dragostei poate intra în categoria miturilor și creațiilor filozofice cu valoare de *praeparatio Evangelica*.

Despre *rănirea inimii prin dragostea divină*, avem mărturii patristice atât la Părinții Răsăriteni, cât și la cei Apuseni de până la Marea Schismă. Așadar, adresându-se lui Dumnezeu, Fericitul Augustin mărturisește: “*Ai străpuns inima noastră cu săgețile iubirii Tale; purtăm înfipte în măruntaiele noastre cuvintele Tale, iar exemplul robilor Tăi pe care din întunecați i-ai prefăcut în strălucitori și din morți i-ai făcut vii, se îngrămădeau în adâncul gândirii noastre, ardeau și mistuiau marea noastră moleșală, așa încât nu ne mai înclinăm către lucrurile lumești.*”²⁵ Pe de altă parte Sfântul Vasile se adresa la rândul său Domnului zicând: “Însuți Stăpâne, Iubitorule de oameni, primește aceste rugăciuni de mulțumire și de ce-

²³ Se referă la *suferința* faptului că după ce omul gustă din harul divin tânjește și se străduiește toată viața a se nevoi din greu pentru a-l redobândi sau pentru a reexperimenta o trăire mistică avută cândva.

²⁴ Ieroschimonahul DANIL de la Rarău, *Dumnezeu-Dragoste...*, p. 39.

²⁵ Fericitul AUGUSTIN, *Confesiuni*, IX, II, 3, Editura Humanitas, București, 2018, p. 389.

rere ale noastre ale păcătoșilor, și ne izbăvește pe noi de toată căderea în păcat cea de tot pierzătoare și întunecată și de toți văzuții și nevăzuții vrăjmași care caută să ne facă rău. Pătrunde cu frica Ta trupurile noastre, Doamne, și nu pleca inimile noastre spre cuvinte sau gânduri rele ci *cu dorirea Ta (h)rănește²⁶ sufletele noastre.*”²⁷

Dragostea nu este rodnică sau desăvârșită dacă nu este și *dăruitoare* sau *jertfitoare*. Așadar, doar Creștinismul propune experiența unei dragoste care merge până la *pierderea* sufletului propriu, de dragul, sau mai bine zis din dragoste față de Dumnezeu (vezi cazul martirilor) și față de aproapele. Creștinismul este Religia Iubirii, dat fiind faptul că nici un întemeietor de Religie nu și-a dat viața pentru *credincioșii* săi, asemenea Domnului Hristos, care este Însăși Dragostea întrupată și răstignită. Prin manifestarea virtuții dragostei are loc *dăruirea de sine* care ne vindecă de patimi. Cu alte cuvinte, manifestarea practică a faptelor iubirii au un caracter *taumaturgic* asupra sufletului celui care se nevoiește să dobândească virtutea dragostei creștinești. Sufletul se tămăduiește de egoismul autodistructiv, în locul acestuia prinzând rădăcini sentimentele nobile și duhovnicești precum compasiunea sau mila, concretizate fie în fapte practice de iubire creștină, fie în rugăciune pentru cei cărora le lipsește dragostea dumnezeiască sau omenească și pe care nu îi putem ajuta material. Părintele Daniil referindu-se la împlinirea poruncii iubirii²⁸, speci-

²⁶ Părintele DANIIL este de părere că în locul termenului actual *rănește*, termenul original ar fi fost *(h)rănește*.

²⁷ *Ceaslovul, Rugăciunea de la finalul Ceasului VI*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 97.

²⁸ “«Să iubești pe Domnul Dumnezeu tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta». Aceasta este cea dintâi poruncă. Iar a doua este aceasta: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși». Mai mare decât acestea nu este altă poruncă” (Marcu 12, 30-31). Porunca iubirii a străbătut ca un fir roșu istoria mântuirii, fiind în vigoare încă din timpul Proorocului Moise și până în contemporaneitate. În cadrul Vechiului Testament, prescripțiile referitoare la iubirea față de Dumnezeu și față de semenii (prin termenul *semeni*, evreii înțelegeau doar compatrioții lor) erau acestea: “Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta” (Deuteronom 6, 5); “Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău și să păzești în toate zilele toate cele ce ți-a poruncit El să păzești: hotărârile Lui, legile Lui și poruncile Lui” (Deuteronom 11, 11); “Va tăia Domnul împrejur inima ta și inima urmașilor tăi, ca să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta și din tot sufletul tău, ca să trăiești” (Deute-

fice doar sferei creștine, afirma faptul că omul poate ajunge la stadiul îndumnezeirii doar în urma asumării conștiinței a iubirii față de Ziditor și zidire. În opinia sa, nu se poate numi creștin cel care nu a dorit măcar o singură dată în viață a-L iubi în așa mare măsură pe Dumnezeu, încât să nu mai vrea să fie despărțit de Acesta.

Împlinirea cu conștiinciozitate a acestei porunci presupune toate modalitățile *filantropice*, acoperind toate obligațiile aferente adevăratei slujiri față de Dumnezeu. Pe de altă parte, suntem avertizați că împlinirea conform *literei* și deci fără *duh* (fără iubire) a îndatoririlor religioase presupune în sine un pericol, dat fiind faptul că

“o viață (*trăită doar*) în afara (*împlinirii poruncii iubirii*), plină de practici de devoțiune și de evlavie, dar care este lipsită de această iubire față de Dumnezeu (*și față de semenii*) prin dubla sa realizare: rugăciunea²⁹ și dragostea față de aproapele, este o nălucă a vieții creștine, o viață fără consistență supranaturală și o iluzie.”³⁰

Ceea ce aduce nou *porunca iubirii*, nu este neapărat un nou mod de a fi, ci faptul că această poruncă, înglobează în sine toate preceptele evanghelice, precum și cele Zece Porunci vechitestamentare, oferind astfel un cadru complet, necesar unui bun slujitor al lui Hristos, fie el cleric sau laic. Porunca Iubirii presupune și împlinirea Decalogului, deoarece “cel care nu va împlini Decalogul în zadar va izbi în poarta palatului lui Hristos, pentru că aceasta nu i se va deschide”³¹ dat fiind faptul că Mântuitorul nu a desființat autoritatea celor Zece Porunci, ci mai mult, le-a validat și le-a desăvârșit, propunând totodată o moralitate net superioară acestora.

ronom 30, 6); “Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, să umbli în toate căile Lui și să împlinești poruncile Lui, hotărârile Lui și legile Lui, ca să trăiești și să te înmulțești și să te binecuvinteze Domnul Dumnezeul tău pe pământul pe care îl vei stăpâni” (Deuteronom 30, 16); “Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, să ascuți glasul Lui și să te lipești de El; căci în aceasta este viața ta și lungimea zilelor tale, ca să locuiești pe pământul pe care Domnul Dumnezeul tău cu jurământ l-a făgăduit părinților tăi, lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov, că îl va da lor” (Deuteronom 30, 20).

²⁹ Rugăciunea este prima *dovadă* care atestă iubirea omului față de Dumnezeu.

³⁰ Ieroschimonahul DANIIL de la Rarău, *Dumnezeu-Dragoste*, p. 34.

³¹ Sfântul Nicolae VELIMIROVICI, *Prima Lege a lui Dumnezeu*, Editura Egumenița, Galați, 2011, p. 7.

A iubi în mod duhovnicesc și nepătimaș³², deci după modelul iubirii hristice, nu este un *dat* acordat omului de către Dumnezeu în mod arbitrar, ci este o harismă asumată și identificată de cele mai multe ori cu ideea de *stăruință în nevoință*. În acest sens, a iubi necondiționat și a fi binevoitor în absolut orice împrejurare și față de absolut orice persoană, implică în sine o *cruce* cu anevoie de purtat, dar doar în urma asumării în chip conștient a acestei nevoințe agapice putem afirma că iubim cu adevărat. Sfinții au fost singurii cei care au făcut din întreaga lor existență o *iubire intrupată*, reușind ca, prin ajutorul Domnului și în urma nevoinței purtării *crucii iubirii*, să devină *icoane ale iubirii față de Dumnezeu și față de toți semenii*³³. Oare câți dintre noi am cerut în mod sincer și orantnic să fim învredniciți de darul iubirii dumnezeiești? Cu adevărat trebuie să cerem de la Domnul *darul iubirii*, având pe de o parte conștiința păcătoșeniei personale și a lipsei de merit, iar pe de altă parte credința în faptul că *iubirea* Domnului este mai mare decât *dreptatea* Sa. Cerând de la Domnul harisma iubirii o vom primi, căci

“oricât de mizerabil ar fi un om, este cu neputință ca Dumnezeu să nu-i ofere dragostea Sa dacă el o cere și se socotește legat de calitatea sa de copil al lui Dumnezeu.”³⁴

În concepția teologică a Ieroschimonahului Daniil, dragostea dumnezeiască poate fi asimilată de către om doar în măsura în care acesta din urmă își *lărgește inima*, făcând-o cât mai încăpătoare pentru a Se sălășlui în ea Dumnezeu agapic. Toate păcatele izvorăsc din lipsa de iubire a omului față de Dumnezeu, sau dintr-o puținătate a iubirii față de Acesta. Unii Duhovnici sunt de părere că mărturisirea păcatelor trebuie să înceapă cu afirmația penitentului referitoare la faptul că nu-L iubește îndeajuns pe Dumnezeu. Lipsa acestei iubiri face ca mintea și inima omului să se îndeletnicească cu păcatul.³⁵ Atingându-se de *focul* dragostei divine,

³² Dragostea nepătimașă este dragostea care ne face să nu iubim persoanele și lucrurile în mod egoist în vederea împlinirii unor poftes păcătoase și iraționale. Dragostea nepătimașă este întotdeauna dezinteresată.

³³ *Viața și Acatistul Sfântului Maxim Mărturisorul*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2014, p. 31, Icosul 3, heretisma 8.

³⁴ Ieroschimonahul DANIIL de la Rarău, *Dumnezeu-Dragoste...*, p. 35.

³⁵ Arhimandritul Nectarie ANTONOPOULOS, *Spovedania – calea învierii sufletești*, Editura Cartea Ortodoxă/Editura Egumenița, Galați, 2004, p. 49.

omul devine el însuși *foc* (doar prin har, păstrându-și fire sa proprie și neidentificându-se cu dumnezeirea), după cum fierul înroșit pe cărbuni își păstrează firea sa dar împrumută proprietățile focului. Este de neconceput ca un om, în urma *atingerii* inimii sale duhovnicești de *focul* dragostei dumnezeiești, să nu-și reînnoiască existența, transfigurându-o. În ceea ce privește nevoița agonisirii iubirii dumnezeiești, ca de altfel în toate aspectele ce țin de nevoiță, trebuie să precizăm faptul că cel mai probabil nu vom sesiza *cu ochiul liber* înduhovnicirea noastră, deoarece aceasta ne-ar face să ne mândrim fie și indirect, fapt care ar conduce la pierderea harului și a harismei iubirii. Cu alte cuvinte, dacă am ști că am dobândit iubirea dumnezeiască, cel mai probabil am pierde-o în cel mai scurt timp ca urmare a slavei deșarte tănuite. Pentru a ne proteja de mândrie, Dumnezeu *ascunde* de noi înșine atât virtuțile, cât și propășirea noastră. În acest caz, nevoitorul experimentat nu va căuta să se autoevalueze pe sine (lăsând aceasta pe seama Duhovnicului), nici nu se va prăbuși în deznădejde pentru faptul că nu vede (așa cum ar vrea el și nu cum vrea Dumnezeu) propășirea sa duhovnicească.

Iubirea lui Dumnezeu față de fiecare om, mai ales față de cei credincioși Lui, este nemăsurată. Totuși, în dese situații se întâmplă³⁶ ca Dumnezeu să Se *ascundă* față de om, sau mai bine zis *să-Și ascundă* dragostea față de acesta, omul simțindu-se *părăsit* de Dumnezeu. De fapt, adevărul este că în acele momente Dumnezeu este mai aproape ca niciodată de persoana în cauză. Aparenta depărtare a lui Dumnezeu din *proximitatea* noastră duhovnicească are un rol pedagogic dumnezeiesc, vizând depășirea letargiei (*akediei*) duhovnicești și vivificarea interioară prin nevoiță. Omul este chemat în aceste situații să *recucerească dragostea dumnezeiască*, nevoindu-se a o dobândi. Există pericolul ca după ce a realizat o smerită nevoiță (incomparabil mai mică cu cât ar fi trebuit în vederea vindecării duhovnicești), omul să-și ceară *dreptul* sau *răsplata* pentru nevoițele depuse în vederea desăvârșirii. Părintele Daniil, vis-a-vis de această ispită *de-a dreapta* atenționa mărturisind faptul că

³⁶ Interesant este faptul că ceea ce denumim prin cuvântul *întâmplare* (lat. *in templum* se traduce prin *în Templu*, adică în Templul-Biserica lui Dumnezeu), denotă de fapt pronia dumnezeiască și nu coincidența sau hazardul. *Întâmplarea* este de fapt planul dumnezeiesc, adesea neștiut de om.

“de cele mai multe ori, după lungi eforturi, totuși nimic nu se produce.³⁷ Sufletul rămâne cufundat în aceeași letargie și, când compară amplitudinea eforturilor sale cu mediocritatea dragostei pe care o simte, i se pare că a fost înșelat și că Dumnezeu nu și-a ținut promisiunea față de el. (*Omul*) cade din nou în el însuși cu toată greutatea dezamăgirii.³⁸ Se abate de la Dumnezeu, pentru că *i se pare*³⁹ că Dumnezeu nu a voit să Se încline spre el. (...) Câte vieți *par* să fie cele mai creștine (...) dar în care *curentul dragostei lui Dumnezeu* nu trece niciodată sau trece cu o sărăcie totală!”⁴⁰

Deducem de aici faptul că *iubirea față de Dumnezeu* este o condiție sine-qua-non a unei rugăciuni calitative. Dumnezeu dorește a fi rugat. El ne cheamă mereu la faptul de a avea o legătură iubitoare cu Sine, răs-punzând la dragostea Sa dumnezeiască, cu dragostea noastră încă nedep-lină dar angrenată spre desăvârșire. *Jugul cel dulce al dragostei* este identificat cu împlinirea poruncii iubirii, care are în sine o anumită di-mensiune jertfelnică. Doar dragostea jertfelnică mai poate aduce progre-sul duhovnicesc și social pe plan global, pe când dragostea egoistă și interesată este o rană a existenței postadamice.

În opinia Duhovnicului Daniil de la Rarău, o dovadă a prezenței dra-gostei în inima unui om este *jertfirea de sine* sau așa-zisul *spirit de sacri-ficiu*. Doar atunci când iubești te poți jertfi pe tine însuși de dragul, sau mai bine zis din dragoste față de cel iubit. Măsura în care avem iubire față de cineva este direct proporțională cu măsura cu care ne jertfim pen-tru acea persoană. Desigur, în categoria *jertfirii de sine pentru alții* nu sunt incluse doar actele filantropice materiale, ci mai ales dăruirea de sine cu tot ce implică aceasta. În acest sens, dacă o persoană singură are nevoie de câteva minute de companie (conversație bazată pe

³⁷ Nimic din ceea ce așteptăm noi de la Dumnezeu, ca dovadă a interesului nostru egoist.

³⁸ *Dezamăgirea* în cele duhovnicești este urmarea firească a *amăgirii* noastre de către Diavol, realizată prin intermediul ispitelor sensibile (trupești) sau inteligibile. Această *dezamăgire* poate degenera în *deznădejde*, fiind evident faptul că ambele sunt rezultatul mândriei omului și al părerii bune despre sine (slava deșartă).

³⁹ Se poate observa proveniența demonică a ispitei, concretizată în faptul că omului *i se pare* (deci se bazează în mod greșit doar pe incertitudine) că Dumnezeu nu îi poartă de grijă.

⁴⁰ Ieroschimonahul DANIIL de la Rarău, *Dumnezeu-Dragoste*, pp. 35-36.

empatie/compătimire), se impune ca să ne jertfim din timpul personal și să-l dăruim acelei persoane însingurate. De multe ori, a sta de vorbă cu cineva, fie și doar ascultându-i necazurile, valorează cu mult mai mult decât a-i oferi cu grabă și chiar cu dispreț ceva material.

Din acestea înțelegem faptul că atunci când jertfim ceva pentru sau de dragul cuiva, expresia feței noastre trebuie să fie plină de iubire creștină, astfel încât darul principal pe care îl oferim să fie iubirea, omenia și interesul sincer față de problemele acelei persoane, iar mai apoi și ajutorul concret oferit în vederea rezolvării lor. Dragostea întotdeauna *se dăruiește* nu *se cerșește* și nici nu se revendică. Cu alte cuvinte într-o legătură de iubire dobândești bucurie în primul rând atunci când *tu* iubești, fără ca să pretinzi iubire. Desigur că dacă persoana iubită este vrednică de dragostea ta și dacă te iubește, atunci își va manifesta la rândul ei dragostea față de tine.

Poate că cel mai mare dar pe care îl putem oferi unei persoane este faptul de a ne ruga pentru ea. Rugăciunea este o expresie a dragostei față de Dumnezeu și față de alte persoane care suferă și spre care implorăm mila divină. În această cheie înțelegea Părintele Daniil faptul că "Rugăciunea este darul dragostei lui Dumnezeu, ajuns să *ardă* în inima omului."⁴¹ Atunci când Îl iubești pe Dumnezeu arzi de nerăbdare asemenea unui *rug ce nu se mistuie*, până când dragostea divină își face simțită prezența în inima ta. Bunăoară, atunci când îți iubești soția, arzi de nerăbdare să fii în prezența ei și să-i comunici trăirile tale. Dragostea adevărată nu are nici o legătură cu ceea ce denumim a fi *posesie*. Nu putem iubi o persoană în mod posesiv, căci acest fapt ar însemna egoism, iar nu adevărată și curată iubire. Când iubim pe cineva dorim ca virtuțile acelei persoane să se mențină și chiar suntem dispuși la faptul de a oferi susținerea noastră persoanei iubite în vederea înaintării acesteia spre desăvârșire.

Dăruirea de sine, concretizată în jertfirea de sine de dragul persoanei iubite sporește dragostea și favorizează libertatea interioară și exterioară. În opinia Părintelui Daniil, cel care iubește cu adevărat simte o senzație de reîmprospătare interioară generatoare de forță duhovnicească și de nădejde în Dumnezeu. Cu alte cuvinte, înțelegem faptul că iubirea creștină este viitoare. Iubirea creatoare și curată este rezultatul împlinirii cu conștiințiozitate a poruncilor divine. Pe măsura împlinirii preceptelor scripturistice înaintăm spre curățirea minții și a inimii duhovnicești, deci spre înduhov-

⁴¹ Ieroschimonașul DANIIL de la Rarău, *Dumnezeu-Dragoste*, p. 38.

nicire și îndumnezeire. Măsura iubirii față de Dumnezeu și față de toți oamenii este condiționată de măsura în care punem în practică poruncile divine. Un semn indubitabil al agonisirii adevăratei dragoste constă în dezlipirea inimii față de lucrurile materiale. De multe ori se întâmplă ca unii oameni să se alipească în mod pătimăș egoist, și deci irațional⁴² de cele sensibile,⁴³ ceea ce constituie o abatere de la rațiunea⁴⁴ ultimă a materiei.

Dragostea este asemănată adesea cu un lac a cărei apă este limpede și lină. Așadar, dragostea nu trebuie să fie agresivă, ci mișcată de o gingășie duhovnicească. După cum orice lac are în străfunduri un izvor care nu se vede de la suprafață, dar care alimentează mereu lacul cu apă proaspătă, tot astfel trebuie să se întâmple și cu sentimentul dragostei. Dragostea, chiar dacă ni se pare că *vine de la sine*, totuși trebuie să fim conștienți de faptul că trebuie întreținută de un efort adesea nevăzut, tainic, pentru a dăinui și a nu se *răci inimile* celor care sunt chemați spre iubire. De asemenea, după cum apa din mare, datorită curenților marini, își păstrează aceeași temperatură, fiind împiedicată încălzirea excesivă ceea ce ar duce la stricarea apei, tot astfel trebuie să se întâmple și în relațiile de iubire. Mai exact, inimile trebuie *mișcate* prin fapte ale iubirii dăruitoare și deci preocupate de persoana iubită⁴⁵.

Concluzii

În concluzie, distingem faptul că Părintele Daniil Sandu Tudor a avut o concepție teologică sănătoasă despre dragostea duhovnicească, însușită în urma asimilării bogăției Tradiției Patristice a Bisericii Ortodoxe. Pentru Părintele Daniil, dragostea față de Dumnezeu și față de toți oamenii (inclusiv față de torționarii să) nu a fost doar un concept, ci a fost un *modus vivendi* ce i-a dat tăria duhovnicească necesară pentru a trece prin încercările vieții sale mărturisitoare, fără a face nici un compromis cu păcatul. Este demn de reținut îndemnul Părintelui Daniil, prin care ni se sugerează a iubi virtutea precum odinioară am iubit păcatul. Doar prin virtutea iubirii omul poate ajunge la unirea mistică cu Dumnezeu.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Vlad

⁴² În mod ilogic, dacă ne gândim la logica divină care de multe ori este contrară logicii umane *cuminți*.

⁴³ De cele materiale, spuse simțurilor.

⁴⁴ Scopul sau menirea.

⁴⁵ Este ceea ce recomandă și Tradiția Apostolică prin gura Apostolului Iubirii, care zice "Fiii mei, să nu iubim cu vorba, numai cu gura, ci cu fapta și cu adevărul" (1 Ioan 3, 18).

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An VIII (2022)/8/ pp. 207 - 238

PERSONALITATEA ȘI SCRIERILE ASCETICE ALE SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

Drd. Cătălin Moiescu

catalinmoiescu@yahoo.com

Abstract

Saint Maxim the Confessor, one of the most important Byzantine theologians, remains as relevant today as ever after more than a millennium through his writings and the example of his life. The contemporary world can find answers to all its great dilemmas in his thought. In a historical context swept by widespread theological and political crises, he has been an authority in the field of faith ever since, refusing to conform to dogmatic compromises, he has faced the enemy of secular domination. The latter, which was also animated by the heterodox ecclesiastical hierarchy, would bring him heavy suffering. The light of his face, which persists despite the vicissitudes of his time, shines through the ages and can shine on those today who follow his example and study his work.

Keywords:

confession, heresy, writings, orthodoxy, monoenergism, monotelism

Introducere

Într-o lume marcată de diverse curente ideologice, tot mai confuză și seculară, redescoperirea unor modele de viață și a unei gândiri clare, coerente și corecte devine mai mult decât necesar.

Pentru o înțelegere cât se poate de conformă cu adevărul a unui text, pentru a ajunge la intențiile autorului, pentru ca textul să devină o poartă de intrare în mintea celui ce l-a alcătuit, este de trebuință ca cititorul să

privească nu doar spre scrierea ce o are înainte, ci și înapoi spre trecutul ei, trecutul fiind indispensabil legat nu numai de realitatea istorică, ci și de persoane. Desigur că principala persoană ar fi cea care a compus-o, iar aceasta nu a făcut-o fără un scop precis, fără un motiv, fără un crez personal, fără a fi influențată de alții, fără a fi limitată într-un fel de condițiile vremii, fără darul lui Dumnezeu.

Pentru a oferi credibilitate cuiva, Mântuitorul ne îndeamnă să privim spre viața acestuia, spre acțiunile sale și spre consecințele lor, spre conformarea sau lipsa de conformare cu legea harului, „*după roadele lor îi veți cunoaște*” (Mt. 7, 20).

Scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul ascund câte ceva din adâncul tainelor lui Dumnezeu. Deși acestea sunt deasupra oricăror circumscieri, interfața prin care ni se comunică, în contextul de față, este omul Maxim. Așadar, decodificarea mesajelor divine zăvorâte în textele sale se face și prin cunoașterea sa. În studiul de față vom încerca tocmai aceasta, descoperirea omului, cuviosului, eruditului, controversatului, teologului, filozofului, reputatului, mărturisitorului, martirului, sfântului Maxim. Aceasta cu scopul de a înlătura încă un solz (FA. 9, 18) de pe ochii minților noastre, ale celor ce dorim a pătrunde tainele lui Dumnezeu. O privire superficială, pripită, actuală, ar putea respinge categoria unor lecturi de genul celor propuse de Sfântul Maxim, mistagogice și anagogice. O aplecare mai atentă, mai preocupată asupra lor nu ar face decât să ne ridice din cadrele vieții prea mult tehnicizate, grosiere și efemere. De multe ori explicațiile pe care le aduce Sfântul Maxim referitor la diferite pasaje ambigue, adânci din Sfânta Scriptură sau din Sfinții Părinți sunt la fel de dificil de înțeles ca cele pe care vrea să le lămurească. Tocmai pentru aceasta, pentru a pătrunde în ermetismul scrierilor sfântului ce vrea să dezlege ermetismul altor scrieri avem nevoie să-l cunoaștem mai bine, astfel încât apropiindu-ne spiritual de personalitatea sa colosală să putem asimila măcar intelectual opera sa de anvergură.

În viața cuviosului brăzdată de zel, de suspine, de lacrimi, de sudori, de sânge, dar și de împliniri, de bucurie și lumină se pot regăsi „*toți care voiesc să trăiască cucernic în Hristos Iisus*” (2 Tim. 3, 12). Spre sfârșitul vieții Sfântul Maxim primește veste că toate patriarhiile au aderat la eresia monotelită, ceea ce înseamnă că a mărturisi altfel decât toate bisericile ar însemna o rupere de Biserica Sobornicească. Exemplul monahului care a rămas consecvent crezului său, având convingerea nu doar pur intelectuală, ci și experențială că acesta reprezintă de fapt mărturia Adevărului

ipostatic, indiferent de smintelile exterioare, rămâne un reper mai ales pentru contemporaneitate în care pare a se împlini cuvântul străvechi al avvei Antonie:

„Va veni vremea ca oamenii să înnebunească și când vor vedea pe cineva că nu înnebunește se vor scula asupra lui, zicându-i că el este nebun, pentru că nu este asemenea lor”¹.

Pe timpul Sfântului Maxim se părea că toată Biserica se cufundă în neadevăr, astăzi pare că întreaga lume pătimește aceasta, încet, încet.

Viața, activitatea și opera Sfântului Maxim Mărturisitorul

Sfântul Maxim Mărturisitorul a trăit într-o perioadă a istoriei Bisericii marcată de ample controverse teologice, de incursiuni repetate ale puterii seculare în cele mai profunde frământări ale sale și, de asemenea, de apozitii ale celor mai de seamă reprezentanți ai ei de la înțelegerea autentică a doctrinelor sale. În tot acest răstimp, cuviosul mărturisitor s-a arătat ca un far luminos care, cu multă surprindere observăm, a arătat mereu calea cea dreaptă.

Faptul că nu s-a abătut de la aceasta, ci cu o remarcabilă intransigență a păstrat filonul tradiției ortodoxe, ne face să înțelegem anvergura personalității sale. Ne surprinde la Sfântul Maxim înalta erudiție teologică, ascuțimea minții sale, minuțiozitatea pătrunderii și distingierii teoretice în și dintre realitățile spirituale, exactitatea exprimării, curajul și puterea mărturisirii. Le vedem pe toate acestea ca pe niște probe neîndoelnice ale asistenței divine neîntrerupte în toate mișcările sale din sfera realității ecleziale.

Firul vieții sale ne e cunoscut din mai multe surse, în mare parte sinoptice. Despre diferențele și similitudinile, certitudinile și incertitudinile acestora vom detalia în cele ce urmează.

Sfântul Maxim se naște potrivit tuturor scrierilor hagiografice în anul 580. Locul, însă, a fost pus sub semnul întrebării mai ales începând cu anul 1973 prin publicarea *Vieții siriace* de către Sebastian Brock². Potrivit

¹ Avva ANTONIE, *Pateryc egiptean*, 25, Ediția a V-a revizuită, Editura Sophia, București, 2011, p. 16.

² „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor”, în *Analecta Bollandiana*, 91, pp. 299-346 [în română, „Viața siriacă. Istoria privitoare la ticălosul Maximos din Palestina, care a hulit împotriva Ziditorului și i s-a tăiat limba” în *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie*

variantelor tradiționale ale vieții sfântului, acesta s-a născut la Constantinopol, într-o familie aleasă. Parcurge întreg ciclul studiilor clasice și ajunge prim-secretar al împăratului Heraclie. Reușește să creeze legături cu diverși funcționari de la curtea imperială. În anul 614 se retrage la mănăstirea lui Philippikos din Chrysopolis (azi Üsküdar), pe malul Bosforului, nu departe de Constantinopol³. De la acest punct, viața siriacă și cele clasice ar putea fi înțelese ca fiind corespondente. Potrivit *Vieții siriace* locul nașterii sfântului ar fi fost satul Hesfin din Palestina. Mama lui ar fi fost o sclavă persană, iar tatăl un negustor samarinean. În urma legăturii lor nelegitime ar fi rezultat Moschion, viitorul călugăr Maxim. Cei doi părinți s-au convertit la creștinism, iar după moartea tatălui, ce a survenit la nouă ani după nașterea sa, copilul a fost dus și încredințat de către preotul ce l-a botezat, egumenului Pantoleon de la „Vechea Lavră”, mănăstirea Sfântului Hariton. Acest așezământ era dominat de gândirea origenistă și evagriană. La acest așezământ monahal ar fi primit numele de Maxim și l-ar fi cunoscut pe Sfântul Sofronie, viitorul patriarh al Ierusalimului. Dacă varianta siriacă ar fi cea reală s-ar putea presupune că în urma invadării persane în Palestina, sfântul ar fi fugit la mănăstirea învecinată Constantinopolului amintită mai sus. Acolo, cu sprijinul monahului Anastasie, devenit ucenic al său, fost secretar al bunicii împăratului Costans, ar fi intrat în legătură cu reprezentanți ai Curții imperiale⁴. Cum notam mai sus, de la acest moment informațiile referitoare la viața sfântului ce ne parvin din surse diferite ar putea fi văzute ca fiind complementare și nu într-un tot antagonice.

În ceea ce privește varianta siriacă a vieții cuviosului, sunt anumite aspecte care ne determină să privim cu circumspecție asupra ei. În pri-

Apocrisiarul. „Vieți” - actele procesului - documentele exilului, traducere de Ioan I. Ică jr. ed. Deisis, Sibiu, 2004, pp. 209-220].

³ Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, traducere Mari-nela Bojin, Editura Doxologia, Iași, 2013, pp. 21-25. Pentru mai multe detalii despre viața Sfântului Maxim, vezi Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de Pr. Prof. Remus RUS, EIBMBOR, București, 1999, pp. 9-27 și *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, traducere de Anca Popescu, Editura Sophia, București, 2005, pp. 13-34. De asemenea, se poate citi cu folos Peter HATLIE, *The Monks and Monasteries of Constantinople ca. 350-850*, Cambridge University Press, 2007, pp. 173-254.

⁴ Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, ed. cit., pp. 22-23.

mul rând autorul acesteia, Gheorghe de Resh'aina, era un monotelit convins, vrăjmaș al Sfântului Maxim și al teologiei acestuia. Biografia alcătuită de el are un caracter denigrator, scopul ei fiind în mod evident acela de a slăbi credibilitatea mărturisorului, nu de a realiza o prezentare obiectivă a firului vieții sale. Gândirea sfântului e expusă ca fiind impregnată de origenism, diotelismul său e înțeles ca avându-și originea în teoria preexistenței sufletelor, dar și ca o continuare a nestorianismului⁵. Din acestea rezultă o necunoaștere acută a mesajului real al eforturilor maximiene. De exemplu, după cum afirmă P. Sherwood, în *Ambigua* găsim cea mai temeinică respingere a ideilor fundamentale ale lui Origen⁶, cele care până la urmă au condus la apariția tuturor marilor erezii. Rezervele privitoare la originea palestiniană a sfântului rezultă și din unele însemnări ale sale care ne pot face să credem că nu avea o cunoaștere a ținuturilor țării sfinte așa cum ar fi putut-o avea un băștinaș. De exemplu, găsim în *Questiones et dubia* o nedumerire exprimată referitoare la o semnificație literală a unei mențiuni scripturistice în cazul paralicului coborât prin acoperișul casei:

„Potrivit literei, s-a luat cu totul acoperișul casei, fiindcă *cei care au văzut cu ochii lor acele locuri* spun că acoperișurile caselor erau făcute din piatră poroasă, care este cea mai ușoară, astfel încât cel ce voiește să ridice acoperișul poate face acest lucru cu ușurință și repede”⁷.

Cu toate acestea, desigur că varianta siriacă nu este întru totul de nesocotit. Autorul ei, în repetate rânduri, insistă a ne asigura de veridicitatea informațiilor oferite, de sursele sigure pe care le-a folosit. Vechimea acestei scrieri vine și ea în sprijinul recunoașterii sale. Se pare că datează de prin secolele al VII-lea sau al VIII-lea. Așadar autorul a fost cel mai probabil contemporan sfântului, afirmațiile lui putând a fi verificate de cei cărora se adresează.

⁵ *Sfântul Maxim Mărturisorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu*, ed. cit., pp. 221-225.

⁶ A se vedea Polycarp SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Studia Anselmiana, nr. 36, Roma, 1955, pp. 92-102.

⁷ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Întrebări și nedumeriri*, 162, traducere și note de Laura ENACHE, studiu introductiv, indici, bibliografie și note de pr. Dragoș BAHRIM, Editura Doxologia, Iași, 2012, p. 206.

În ceea ce privește versiunile grecești care s-au impus în tradiția Bisericii, este de remarcat lipsa (puținătatea) informațiilor autorilor lor asupra primilor ani din viața cuviosului. Acestea au ca sursă o scriere în limba greacă pierdută, însă a cărei vechime se crede a fi egală cu a celei siriace.

În continuare vom relata șirul desfășurării evenimentelor, ghidându-ne cu precădere după variantele grecești ale vieții sfântului, asimilate de tradiția Bisericii. Asupra scrierilor teologice vom aduce detalii după prezentarea vieții. Revenim acum la perioada petrecerii la mănăstirea de pe malul Bosforului, din Chrysopolis. Aici, pe la anul 618 avea deja un ucenic de încredere, și anume pe monahul Anastasie, care îl va însoți cu fidelitate până la sfârșitul său mucenicesc. După vreo zece ani de ședere la această mănăstire, cuviosul se va muta la o alta, a Sfântului Gheorghe din Cyzic (anii 624-625), azi Erdek, pe malul Mării Marmara. Originea primelor scrieri de notorietate o găsim în timpul viețuirii la acest așezământ monahal. Va rămâne aici, nu mult, ci doar până la invazia perșilor din anul 626⁸.

După aceasta, îl găsim în insula Creta unde poartă discuții polemice cu monofiziții severieni. Apoi, un timp presupunem că a mai petrecut și în Cipru⁹. La anul 632 cu ocazia sărbătorii Rusaliilor îl întâlnim la Cartagina, după ce probabil petrecuse deja câțiva ani la mănăstirea Eukratas, aproape de Alexandria, unde egumen era Sfântul Sofronie, cel ce urma să devină patriarhul Ierusalimului (634) și marele opozant al monoenergismului. Din punct de vedere teologic, anii de ședere în Africa au fost foarte prolifici. Ne parvin din această etapă a vieții sale câteva scrisori adresate unor importanți funcționari din Africa (generalul Petru Ilustrul și eparhul Gheorghe) cu scopul de a-i lămuri și preveni în legătură cu problema monofizismului¹⁰.

⁸ Hans Urs von BALTHASAR, *Liturghia cosmică: lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de pr. Alexandru I. ROȘU, Editura Doxologia, Iași, 2018, pp. 88-89.

⁹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Maxim Mărturisitorul – viața, scrierile și gândirea teologică și spirituală”, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, traducere, introducere și note de pr. Dumitru STĂNILOAE, ediție îngrijită de pr. Alexandru Atanase BARNĂ, EIBMBOR, București, 2017, p. 26.

¹⁰ Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, ed. cit., pp. 26-28. A se vedea și Hans Urs von BALTHASAR, *Liturghia cosmică: lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, ed. cit., p. 90.

În ceea ce privește implicarea Sfântului Maxim în disputa monoenergică-monotelică, vom evidenția în continuare eforturile depuse de Sfântul Maxim în aceste dispute, urmând ca în cele două capitole ulterioare să revenim cu mai multe detalii.

Apariția Sfântului Maxim pe scena marilor controverse dogmatice născute din încercările patriarhului Serghie al Constantinopolului, la presiunea împăratului Heraclie (610-641), de a împăca partida monofiziților severieni din Siria și Egipt cu Biserica calcedoniană trebuie văzută începând cu anul 633. Această implicare inițială o vedem prin răspunsul pe care îl dă lui Pyrrhus, viitorul patriarh al Constantinopolului, care la solicitarea lui Serghie, îl informează pe Sfântul Maxim de prevederile *Psephos*-ului, adăugând justificări și explicații, desigur cu speranța de a obține acordul marelui teolog, a cărui autoritate înțelegem că era recunoscută¹¹. În această scrisoare-răspuns vedem foarte clar afirmată dogma doimii fiilor care își păstrează „puterile lor nemișorate”. Sfântul se arată mulțumit că prin *Psephos* se sfârșesc tulburările pricinuite mai ales de actul de unire din Alexandria, însă cere lămuriri asupra noțiunii de „lucrare” ce fusese folosită în mod tendențios. După cum remarcă și Polycarp Sherwood, cu multă discreție, delicatețe și am putea spune smerenie, Sfântul Maxim, mărturisește și prin această epistolă dogmele hristologice ortodoxe¹².

După ce Sfântul Sofronie ajunge patriarh al Ierusalimului (634) și trimite bisericilor surori acea mărturisire de credință, epistola sinodală, cunoscută ca *Sinodikon*, în care, deși evită folosirea numeralului în ceea ce privește lucrările în Hristos, totuși reușește să respingă tezele eretice cultivate de susținătorii gândirii lui Serghie. După aceasta și monahul mărturisitor Maxim vedem că scrie fără teamă, mult mai explicit decât în epistola către Pyrrhus la care ne-am referit mai sus, pe tema frământărilor hristologice ale vremii. Amintim din această perioadă *Ambigua către Toma* în care sfântul lămurește multe din aspectele privitoare la cele două firi și lucrări în Persoana Domnului Hristos¹³.

¹¹ A se vedea Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „Epistola 19”, „a aceluiași către Pyrrhus, preacuviosul prezbiter și egumen”, traducere, introducere și note de pr. Dumitru STĂNILOAE, EIBMBOR, București, 2012, pp. 229-236.

¹² A se vedea Polycarp SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Studia Anselmiana, nr. 30, Roma, 1952, p. 11.

¹³ Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, ed. cit., p. 30.

După moartea patriarhului Sofronie al Ierusalimului (638), rezistența ortodoxă îl va avea ca animator central pe Sfântul Maxim Mărturisitorul. La sfârșitul anului următor, 639, moare și patriarhul Constantinopolului, Serghie, nu însă înainte de a fi emis și promulgat prin împăratul Heraclie, *Ekthesis*-ul (octombrie 638), cel ce dogmatiza monotelismul. Lui Serghie îi urmează Pyrrhus care printr-un sinod ratifică mărturisirea emisă de predecesorul său. Sfântul Maxim compune mai multe scrieri antimoneteliste, dar și antimonofizite, întrucât erezia condamnată la sinodul al IV-lea Ecumenic o consideră a sta la baza rătăcirilor mai noi, din vremea sa. După ce printr-un aranjament politic Pyrrhus este destituit și înlocuit cu Pavel al II-lea, patriarhul înlăturat se așează într-o mănăstire din Cartagina unde în anul 645 are loc disputa cu Sfântul Maxim la finalul căreia acesta se declară învins, câștigat pentru credința ortodoxă. Sprijiniți de Sfântul Maxim, mai mulți episcopi africani vor convoca sinoade în care e condamnat *Ekthesis*-ul. De asemenea, monahii sicilienii la care va ajunge sfântul sunt antrenați de el în lupta contra ereziei. Împreună cu mărturisitorul Pyrrhus merge la Roma (646) pentru a i se recunoaște renegarea ideilor eretice și adevărată credința. Din nefericire, însă, dovedind oportunism, Pyrrhus, pe la anul 647 revine la monotelism și va fi excomunicat de Papa Teodor I¹⁴.

Urmașul lui Pyrrhus pe tronul Constantinopolului, Pavel al II-lea redactează un nou decret ce va fi promulgat de împăratul Constans al II-lea, *Typos* (648). Acesta interzicea orice discuție despre una sau două lucrări sau voințe în Persoana lui Hristos, anulând și orice pedeapsă asupra celor care au făcut aceasta înaintea emiterii decretului. Noul papă ales, Martin I, convoacă un sinod la Lateran (octombrie 649) la lucrările căruia a contribuit în chip substanțial și Sfântul Maxim. Acesta condamnă atât *Ekthesis*-ul, cât și *Typos*-ul¹⁵.

¹⁴ Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între Răsărit și Apus*, Editura Doxologia, Iași, 2010, p. 161.

¹⁵ Controversele teologice în miezul cărora se găsea și Sfântul Maxim, dobândesc din ce în ce mai mult o conotație politică. Amintim condamnarea mărturisirii lui Serghie/Heraclie de către sinoadele africane, de câștigarea, temporară, a lui Pyrrhus pentru ortodoxie, dar și de revolta africană condusă de către exarhul Grigorie contra stăpânirii bizantine (646), înnăbușită însă în anul 647 de un atac neașteptat al arabilor, exarhatul Cartaginei rămânând în continuare sub tutela Imperiului Bizantin. Antagonismul dintre diotelști și monotelști ia deci o amploare tot mai mare. Relația dintre Grigorie și Maxim

După acest episod, împăratul, timp de trei ani a tot încercat să îi câștige pe papă și pe Sfântul Maxim pentru politica sa religioasă, însă, eforturile s-au dovedit a fi zadarnice. În iunie 653, poruncește exarhului de Ravenna să-l aresteze pe papa Martin pentru a-l trimite la Constantinopol. Sfântul Maxim ce se găsea în capitala imperiului deja de prin 651-652, profitând de absența împăratului, care se găsea într-o campanie în Armenia, încerca să câștige cât mai multe nume alese pentru credința ortodoxă. Întors din campanie, împăratul convoacă un sinod care îl va condamna pentru nestorianism, ulterior fiindu-i stabilit domiciliul forțat într-o mănăstire de maici. Înainte de sosirea împăratului, cuviosul a locuit la Constantinopol în reședința apocrisiarilor romani, bucurându-se de spijinul a numeroși prieteni ce rămăseseră acolo¹⁶. Papa Martin a fost exilat în Cherson, pe malul Mării Negre unde va și trece la cele veșnice în septembrie 655.

În mai 655 Sfântul Maxim va fi judecat împreună cu ucenicul său Anastasie Monahul în prezența senatului și a doi patriarhi, Petru al Constantinopolului și Macedonie al Antiohiei. Ca urmare, ajunge a fi exilat la Bizya (în prezent, Vize, în Turcia, aproape de granița cu Bulgaria). În încercările de a-i fi schimbate convingerile, Mărturisitorul a fost transferat la Rhegium, lângă Constantinopol, la Selebria (Silivri, pe malul Mării Marmara) și în cele din urmă la Perberis, în Tracia, unde se găsea și ucenicul lui. În 658 se mai fac încercări de clintire a sfântului, e anunțat că toate scaunele pentarhiei, inclusiv Roma, au aderat la monotelism, însă cuviosul rămâne consecvent credinței sale, de care e convins că reprezintă mărturisirea Bisericii lui Hristos.

era bine-cunoscută, deși sfântul neagă implicarea sa în revolta animată de acesta. Toate aceste evenimente au fost percepute la Constantinopol ca un complot asupra guvernării statului. Episcopul Romei și Maxim monahul devin principalii responsabili. Faptul că Roma devine centrul de contrapondere față de conducerea monotelită e vădit și prin opoziția manifestată aici față de decretul *Typos*. În contextul acesta în care stabilitatea imperiului devenea amenințată de controversele teologice, împăratul, mai puțin interesat de adevărurile dogmatice, găsește, ajutat de Patriarhul Pavel, a fi o soluție să interzică orice discuție asupra subiectelor generatoare ale tulburărilor (cf. Remus Mihai FERARU, *Biserică și stat în Bizanț: de la Heraclie până la Anastasie al II-lea (610-715)*, Editura Eurostampa, Editura Astra Museum, Timișoara-Sibiu, 2016, p. 217.

¹⁶ A se vedea *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu*, ed. cit., pp. 209-220.

Patriarhul Petru: „De care Biserică ții tu? De a Bizanțului? A Romei? A Antiohiei? A Alexandriei? A Ierusalimului? Iată că toate s-au unit acum împreună cu eparhiile supuse lor. Deci, dacă ții de Biserica universală, unește-te și tu, ca nu cumva tăind tu acum o cale nouă străină vieții, să pățești ceea ce nu te aștepți”.

Sfântul Maxim:

„Cel ce este Dumnezeu a toate a arătat că Biserica universală (catolică) este mărturisirea dreaptă și mântuitoare a credinței în El¹⁷.”

În 662 este din nou judecat alături de ucenicul său, dar și de un alt Anastasie Apocrisiarul ce îi devenise și el însoțitor. Este condamnat alături de Apocrisiar la biciuire, tăierea limbii și a mâinii drepte după care e exilat împreună cu cei doi ucenici Anastasie în Lazica (regiune la malul Mării Negre din Georgia de azi). Va fi întemnițat în fortăreața Schemaris în munții Caucaz (Georgia) și trece la Domnul pe data de 13 august 662, la vârsta de 82 de ani. Trupul a fost înmormântat la mănăstirea „Sfântul Arsenie”, astăzi „Sfântul Maxim” din Tsageri¹⁸.

În continuare vom așeza în ordine cronologică scrierile teologice mai importante ale Sfântului Maxim Mărturisitorul. În intervalul 624-626, pe când se găsea la mănăstirea „Sfântul Gheorghe” din Cyzic prin convorbirile cu arhiepiscopul Ioan se pare că se conturează planul scrierii numite *Ambigua către Ioan*. Tot din această perioadă datează primele scrisori către Ioan Cubicularul, *Cuvânt ascetic*, *Capete despre dragoste*, *Tâlcuire la Psalmul 59*, *Întrebări și nedumeriri*. În perioada șederii în Africa (628-645) apar *Ambigua către Ioan*, ce fusese gândită la Cyzic, *Comentariu la Tatăl nostru*, *Mystagogia*, *Răspunsuri către Talasie*, *Răspunsuri către Teopempt*, *Două sute de capete teologice și iconomice*, *Cincisprezece capete și Zece capete*, *Ambigua către Toma*, tot din acest răstimp datează numeroase *epistole și opuscule teologice și polemice*. Din perioada șederii la Roma (646-651) și cea următoare până la sfârșitul vieții ne-au rămas mai multe epistole, opuscule și de asemenea *actele procesului și documentele exilului*¹⁹.

¹⁷ Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între Răsărit și Apus*, ed. cit., p. 186

¹⁸ Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, ed. cit., pp. 35-36.

¹⁹ Hans Urs von BALTHASAR, *Liturghia cosmică: lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, ed. cit., pp. 92-93.

Sfântul Cuvios Maxim Mărturisitorul ne-a lăsat nu doar o capodoperă teologică, ci și un exemplu de viață pusă în slujba Adevărului ipostatic. Lumea contemporană, mai puțin preocupată de amănuntele teologice, suferă scufundarea treptată tot mai mult spre abisul confuziei ideologice. Claritatea gândirii și perseverența sfântului în mărturisirea înțelegerii celei corecte, sănătoase, a realității poate să inspire și slujitorii Bisericii de astăzi. După cum cele cinci patriarhii spre sfârșitul vieții sfântului au fost înghițite de erezia monotelismului, vedem și lumea actuală împinsă cu o tot mai mare putere spre prăpastia distorsiunilor mentale ale ideologiilor ateiste. Capacitatea de sinteză a monahului Maxim e îmbinată cu geniul creator luminat de Duhul. Mărturisitorului de astăzi îi este necesar, poate mai mult decât oricând, ca cele două trăsături numite mai sus ale sfântului, măcar în parte, să-i devină proprii.

Controversa monoenergistă

Originea acestei dispute teologice trebuie găsită nu în sfera teologicului, ci în cea a politicului. În contextul amenințării persane și arabe tot mai acerbe, împăratul Heraclie, ajutat de patriarhul Serghie, găsește o formulă de compromis față de monofiziți prin care spera unificarea partidelor religioase care polemizau, diofiziții și monofiziții²⁰.

Începutul demersurilor pentru unificare trebuie localizate undeva prin anii 617-618 când Serghie îi cere lui Gheorghe Arsas să găsească texte ce ar putea susține ideea unei singure lucrări în Persoana Cuvântului întrupat. Se mai sfătuiește cu Theodor de Pharan, cu episcopul monofizit Macaronas din Arsinoë (Egipt), apoi încheie legături și cu alți învățați monofiziți egipteni²¹. După acestea, patriarhul Constantinopolului îl câștigă pe mitropolitul Cyrus de Phasis pentru monoenergism. Acesta din urmă ajunge patriarh al Alexandriei în anul 631, iar în 633 încheie un pact de unire cu monofiziții din Alexandria pe baza formulei monoenergiste „*unul și același Hristos și Fiul în care Dumnezeuirea și omenitatea acționează printr-o singură lucrare divino-umană*”²².

²⁰ Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus, Editura Sophia, București, 2006, pp. 139-140.

²¹ Andrew LOUTH, *Maximus the Confessor (Early Church Fathers)*, Routledge, Londra și New York, 1996, p. 12.

²² Prof. Dr. Heinz OHME, „Sfântul Maxim Mărturisitorul și disputa monoenergistă-monotelită”, în *Revista Teologică*, nr. 3, 2017, p. 8.

Primul care a reacționat a fost Sfântul Sofronie al Ierusalimului. Acesta, după ce i se aduce la cunoștință care a fost mărturisirea de credință care a condus la unirea de la Alexandria, merge la Constantinopol pentru a-l ruga pe patriarhul Serghie să intervină în vederea respingerii formulării monoenergiste și să pledeze pentru recunoașterea a două lucrări corespunzătoare celor două firi în Persoana Mântuitorului. Strădanțiile monahului au condus la emiterea unei hotărâri sinodale, numite *Psephos*, prin care i se cere patriarhului Cyrus să nu mai vorbească despre una sau două lucrări în Hristos, ci accentul să se pună pe existența unui unic Subiect-operant²³.

Pe sfârșitul anului 633 sau începutul lui 634, Sofronie ajunge patriarh al Ierusalimului și după obicei, cu ocazia înscăunării sale, trimite o epistolă sinodală în care mărturisește credința ortodoxă. Pe aceasta o putem vedea și ca un răspuns la ambiguitatea *Psephos*-ului. Deși se observă că respectă prevederea acestuia de a nu vorbi despre două lucrări în Hristos, totuși, respinge tendința eretică a unei singure lucrări ce putea fi înțeleasă a fi sugerată de acesta²⁴.

După publicarea acestei epistole sinodale, prin anul 634 apare și *Ambigua către Toma* a Sfântului Maxim în care abordează subiectele din hristologie care agitau mințile contemporanilor săi. Deși respectă și el ceea ce s-a stabilit prin *Psephos*, adică să nu se vorbească despre un număr al lucrărilor, totuși, printr-o exprimare lipsită de orice ambiguitate, expune doctrina ortodoxă asupra păstrării lucrărilor corespunzătoare celor două firi. Pentru a exemplifica ceea ce am afirmat mai sus, vom reda câteva pasaje din *Ambigua către Toma*.

„Căci e stabilit că *S-a făcut cu adevărat om*, în toate privințele, afară de păcat (care nu are nicio rațiune care să fi fost semănată în fire), dar *nu afară de lucrarea naturală a cărei rațiune definește firea*, caracterizând în chip natural pe toți cei ce o au după ființă. Fiindcă predicatul dat unora în mod comun și ge-

²³ Pauline ALLEN (ed.), *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy. The Synodical Letter and other documents*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 185-187. De asemenea, se poate citi cu folos Cardinal Christoph von SCHÖNBRON, *Sofronie al Ierusalimului. Viața monahală și mărturisirea doctrinară*, traducere de Măriuca și Adrian ALEXANDRESCU, Editura Anastasia, București, 2007, pp. 65-116.

²⁴ Remus Mihai FERARU, *Biserică și stat în Bizanț*, ed. cit., pp. 170-171.

neral e o definiție a ființei lor, și *lipsa acestui predicat provoacă stricăciunea acelei firi*, dacă nicio existență lipsită de ceea ce-i aparține prin fire nu poate rămâne ca ceea ce este²⁵.

Se arată deci că lucrarea este o însușire a firii. Dogma de la Calcedon, deși nu a afirmat în mod explicit existența în Hristos a două lucrări, prin mărturisirea a două firi în Ipostasul unic al Logosului întrupat pe care le-a asumat deplin, în mod indirect, era afirmată și învățătura despre două lucrări.

„Lucrând prin comunicarea acestor însușiri *a adevărit clar firile*, al căror ipostas El era, și *lucrările naturale sau mișcărilor lor*, a căror *unire fără contopire* era²⁶.

Se înțelege de aici cu multă claritate că așa cum unirea firilor este fără contopire, fără amestecare, tot astfel lucrările. Absența vreuneia ar însemna desființarea firii corespunzătoare, iar contopirea lor, apariția unei firi diferite atât de cea dumnezeiască, cât și de cea omenească, ceea ce nu ar fi adus niciun beneficiu pe planul mântuirii umanității.

„Căci umbla cu adevărat cu picioarele uscate, ce aveau un volum corporal și o greutate materială, pe apa fluidă și nestatornică, trecând pe mare ca pe uscat, și *arătând* prin această umblare, *deodată cu puterea dumnezeirii Sale și nedespărțită de ea, lucrarea naturală a trupului*²⁷.

Se dovedește printr-un exemplu concret extras din Sfânta Scriptură comunicarea însușirilor, diofizismul și dioenergismul.

„Căci comunicarea aceasta trece celeilalte, prin reciprocitate, atributele naturale ale fiecărei părți din Hristos, fără prefacerea și contopirea unei părți în cealaltă, *în ce privește rațiunea firii*. Puterea tăietoare a sabiei înroșite în foc devine putere arzătoare, și puterea arzătoare, putere tăietoare. Căci precum s-a unit focul cu fierul, așa s-a unit și puterea arzătoare a focului cu puterea tăietoare a fierului, și fierul a devenit arzător, prin unire cu focul, iar focul, tăios, prin unirea

²⁵ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr., Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2006, p. 69.

²⁶ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, ed. cit., p. 74.

²⁷ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, ed. cit., pp. 80-81.

cu fierul, dar în nici un fel nu pătimește nici una vreo pfa- cere în cealaltă prin comunicare de pe urma unirii, ci fiecare rămâne, și după primirea însușirii de la partea cu care s-a unit, necăzută de la însușirea cea proprie după fire”²⁸.

Sfântul folosește, pentru a clarifica unirea neamestecată a firilor cu tot ceea ce presupun ele în chip natural, cu toate atributele lor, imaginea plastică a fierului înroșit în foc. Menționăm că acest exemplu este întrebuințat în mod recurent.

„Căci Cuvântul cel mai presus de ființă, însușindu-Și (substanțializând) pentru noi ființa noastră, a unit cu afirmarea firii negarea prin depășire a atributelor ei naturale și S-a făcut om, *unind modul cel mai presus de fire* al felului de a exista *cu rațiunea existenței firii*”²⁹.

Cuplul rațiune-mod/logos-tropos este folosit cel mai adesea cu referire la înomenirea Fiului lui Dumnezeu. În *Ambigua către Toma* vedem că îl folosește și pentru a lămuri anumite afirmații interpretate în chip heterodox, monoenergist, ale Sfântului Dionisie Areopagitul³⁰. Ce reprezintă mai exact aceste noțiuni ne explică tot Sfântul Maxim:

„(...) altceva este *rațiunea existenței* și altceva, *modul existenței*, prima indicând *firea*, al doilea, *iconomia*. Întâlnirea acestora, desăvârșind marea taină a învățaturii suprafirești despre firile lui Iisus, a salvat atât deosebirea lucrărilor, cât și unirea lor, cea dintâi putându-se contempla în chip nedespărțit în rațiunea naturală a celor unite, cea de-a doua cunoscându-se în chip necontopit în modul unitar al celor săvârșite”³¹.

Deci, deosebirea firilor și persistența lucrărilor proprii fiecăreia se ascund în rațiunea existenței lor care rămâne neschimbată. Unirea lor neamestecată e arătată însă de modul existenței lor. După cum ne face Sfântul Maxim să înțelegem și în *Epistola 19 către Pyrrhus*, trebuie să sesizăm deosebirea între lucrarea în sine (*ἐνέργεια*) și ceea ce este operat

²⁸ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, ed. cit., p. 90.

²⁹ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, ed. cit., p. 84.

³⁰ Jean Claude-LARCHET, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, traducere de Marinela Bojin, Editura Basilica, București, 2019, p. 382.

³¹ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, ed. cit., pp. 82-83.

(*ἐνέργημα*)³². Lucrarea în sine ține de rațiunea firilor, iar lucrul sau ceea ce este operat ține de modul existenței. Având două firi întregi unite într-un ipostas, Domnul păstrează cele două lucrări ale lor, unirea acestora arătându-se în modul existenței lor.

În afară de *Ambigua către Toma* ca răspuns la monoenergism, de la Sfântul Maxim ne mai rămân peste secole câteva epistole, dintre care amintim *A doua epistolă către Toma*, în care revine cu lămuriri asupra anumitor afirmații pe care le-a făcut în *Ambigua* către acesta și de asemenea câteva epistole contra monofizismului pe care îl vedea ca pe rădăcina monoenergismului care dacă va fi eradicat cu adevărat va dispărea și erezia din urmă.

Vedem că limbajul, explicațiile, gândirea Sfântului Maxim în ceea ce privește problema lucrărilor în Hristos au fost asimilate întru totul de Sinodul al VI-lea Ecumenic (680-681). Înțelegem de aici atât corectitudinea viziunii sale, cât și recunoașterea autorității sale în materie de credință.

Criza monotelită

În anul 638 Sfântul Sofronie al Ierusalimului trece la cele veșnice. La scurt timp se ivește o nouă criză sau am putea spune că se acutizează deja vechea criză monoenergistă, metamorfozată în monotelism. Oficializarea acestei erezii se face prin promulgarea și afișarea pe pereții nartex-ului din catedrala Sfânta Sofia a conținutului decretului *Ekthesis* (septembrie-octombrie 638) de către împăratul Heraclie, autorul fiind de fapt patriarhul Serghie³³. Asemenea *Psephos*-ului, acest document se prezintă ca o mărturisire de credință, ca o exprimare, declarativă din păcate numai, a fidelității față de tradiția Sfinților Părinți și față de sinoadele ecumenice. Scopul era însă, acela de a impune o doctrină nouă, străină de tot ceea ce se declarase înainte și anume cea a existenței unei singure voințe în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat. Se interzice a se vorbi despre două lucrări în Hristos, dar se impune învățătura de mai sus³⁴. Aceasta face din umanitatea lui Hristos un simplu instrument, fără liber-

³² Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „Epistola 19”, „a aceluiași către Pyrrhus, preacuviosul prezbiter și egumen”, ed. cit., pp. 229-236. A se vedea și Remus Mihai FERARU, *Biserica și stat în Bizanț*, ed. cit., p. 173.

³³ Christian LANGE, *Mia energiea*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, p. 606.

³⁴ Pauline ALLEN (ed.), *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy*, ed. cit., p. 215.

tatea voinței, lipsit de spontaneitate. Din aceasta rezultă că există practic în Logosul întrupat o singură voință, cea dumnezeiască.

În decembrie 639 Patriarhul Serghie moare, locul fiindu-i luat de Pyrrhus care susține la rândul lui monotelismul. Sfântul Maxim redactează mai multe epistole și opuscul antimonotelite. Scrierea în care găsim sintetizată toată învățătura sa diotelită este *Disputa cu Pyrrhus*. Urmașul lui Serghie este constrâns să părăsească scaunul patriarhal, se stabilește la Cartagina și în anul 645 are disputa cu Sfântul Maxim în urma căreia se declară câștigat pentru ortodoxie. Din această discuție polemică vom extrage câteva fragmente care pun în lumină viziunea Sfântului Maxim în contextul controversei monotelite.

„Căci dacă Hristos nu e nimic altceva decât firile din care și în care există, evident că voia și lucra potrivit firilor Lui, sau potrivit fiecăreia, dacă nici una dintre ele nu era fără voință, sau nelucrătoare. Iar dacă Hristos voia și lucra potrivit firilor Lui sau potrivit fiecăreia, iar firile Lui erau două, *fără îndoială erau două și voințele Lui naturale și lucrările lor fințiale erau de număr egal*”³⁵.

Vedem aici o deducție logică a persistenței celor două voințe naturale în Persoana lui Hristos, plecând de la premisa că acestea țin de rațiunea existenței firilor. Referitor la opinia monotelistilor că dualitatea voințelor ar fi anulată de imposibilitatea existenței împotrivirii la nivelul acestora, Sfântul Maxim aduce următoarea clarificare:

„Deci rămâne să se caute cauza producătoare a luptei (dintre voințele înțelese a fi implicat contrare). Care spui deci că e aceasta? Oare voința cea după fire, sau păcatul? Dacă vei spune că e voința cea după fire, iar cauza acesteia nu e altul decât Dumnezeu, atunci, după tine, făcătorul luptei e Dumnezeu. Iar de vei zice că e păcatul, iar păcat (Hristos) n-a făcut, *Dumnezeu Cel întrupat n-a avut nici o contrazicere în voințele Lui cele după fire*”³⁶.

³⁵ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „Epistola 19”, „Disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus”, ed. cit., p. 485.

³⁶ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „Epistola 19”, „Disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus”, ed. cit., pp. 486-487.

Sfântul Maxim face o deosebire esențială în ecuația afirmării voințelor în Hristos. Există o voință naturală (*τὸ φυσικὸν θέλημα*) ce e diferită de voința deliberativă (*τὸ γνωμικὸν θέλημα*). Voința naturală reprezintă facultatea volitivă ce ține de înzestrările firii, de însușirile acesteia, iar cea gnomică se referă la oscilarea deliberativă între opțiuni, aceasta fiind la Mântuitorul corespunzătoare, din punct de vedere funcțional, cu voința divină³⁷. Cu alte cuvinte, Domnul nu avea socotința, în sensul că nu avea deliberare asupra binelui.

„Noi avem în mod natural prin fire simplă dorință a binelui. Iar experiența felului de a fi al binelui o avem prin cercetare și deliberare. Și de aceea se vorbește în chip potrivit cu privire la noi de socotință care e modul întrebuirii, nu rațiunea firii. Căci și firea s-a schimbat infinit. Dar în umanitatea Domnului, care nu subzistă ca ipostas în mod simplu ca noi, ci dumnezeiește – căci era Dumnezeu, Care S-a arătat pentru noi în trup din noi – nu se poate afirma socotința”³⁸.

„(...) Însuși Dumnezeu tuturor, făcându-se om în mod neschimbat, n-a voit numai ca Dumnezeu, potrivit dumnezeirii Sale, ci Același, și ca om, potrivit umanității Lui”³⁹.

Aceasta în sensul celor afirmate mai sus.

„Dacă e propriu dreptei credințe depline a afirma firile fără ceea ce e propriu fiecăreia, sau a spune că Hristos e Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit fără însușirile desăvârșirii, să fie anatematizate Sinoadele și, înainte de ele, Părinții care

³⁷ Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină: o istorie a dezvoltării doctrinei. II. Spiritul creștinătății răsăritene (600-1700)*, traducere de Silvia PALADE, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 102. A se vedea și Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „Disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus”, ed. cit., p. 501. A se vedea și TEOFAN, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura Doxologia, Iași, 2019, pp. 202-212.

³⁸ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „Epistola 19”, „Disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus”, ed. cit., p. 501.

³⁹ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „Disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus”, ed. cit., p. 492.

ne-au poruncit să mărturisim nu numai firile, ci și ceea ce e propriu fiecărei firi și – cum au spus – nu numai că Același e Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, ci și însușirile desăvârșirii (...) *au dogmatizat în chip ortodox două voințe ale Unuia și Aceluiași*, indicate nu numai prin numărul definit de două, ci și prin conținutul lor contrastând ca alta și alta, iar prin asemănare numite dumnezeiască și omenească. Căci firea numărului nu se limitează la mod⁴⁰.

Sfântul Maxim legitimează apărarea diotelismului cu autoritatea scrierilor Sfinților Părinți. E adevărat că și ereticii își argumentau tezele cu citate de la aceștia, însă cuviosul Maxim arată asemenea Sfântului Apostol Petru că „*cei neștiutori și neîntăriți le răstălmăcesc (...) spre a lor pierzare*” (2 Ptr. 3, 16).

Voințele se deosebesc una de celaltă prin rațiunea corespunzătoare firii fiecăreia, cea omenească nu e doar un alt mod de aplicare a celei divine. Ele sunt diferite întrucât aparțin unor firi diferite.

„Dacă deci celor înțelegătoare le aparține prin fire *mișcarea liberă*, atunci tot ce e înțelegător e prin fire și voritor. Căci fecericul Diadoh al Foticeii a definit *libertatea* ca *voință*”⁴¹.

Anularea voinței umane se traduce prin instrumentalizarea firii omenești, înseamnă privarea acesteia de libertatea conferită de însușirea de a fi după chipul lui Dumnezeu, deci negarea unui dat ontologic din care rezultă chiar anularea firii. Amintim definiția chipului lui Dumnezeu din om dată de unul dintre urmașii Sfântului Maxim, marele sistematizator al teologiei dogmatice, care ne-a lăsat condensat conținutul acesteia în lucrarea sa de tip manual *Dogmatica*: „cuvintele «după chipul» indică rațiunea și *liberul arbitru*”⁴². Găsim și aici o confirmare a raționamentului sfântului mărturisitor.

⁴⁰ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „Disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus”, ed. cit., p. 494.

⁴¹ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „Disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus”, ed. cit., p. 496.

⁴² Sfântul Ioan DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, Editura Librăriei Teologice, București, 1938, p. 99.

„Cele naturale nu se învață (...) Iar dacă cele naturale nu se învață și între ele este și a voi, căci nimeni nu învață vreodată a voi, urmează că *omul e voitor prin fire*”⁴³.

Iată o argumentare silogistică pe care o aduce Sfântul Maxim în susținerea condiționării persistenței voinței umane în vederea mărturisirii diofizismului.

„Iar dacă *în noi întâi se face voința pătimășă*, iar pe aceasta, după ei, *n-a luat-o Cuvântul făcându-se om, eu n-am scăpat de păcat*. Iar dacă n-am scăpat de păcat, *nu m-am mântuit*, dacă ceea ce n-a fost luat nu s-a vindecat. Apoi dacă în faptură puterea libertății firii este opera lui Dumnezeu, iar pe aceasta, după ei, Cuvântul întrupându-Se n-a asumat-o împreună cu firea prin unirea cea negrăită, (înseamnă că) a respins-o de la Sine, fie pentru că a disprețuit creația proprie, fie pentru că a pizmuit vindecarea noastră”⁴⁴.

Găsim această învățătură de credință exprimată întâi la Sfântul Grigorie de Nazianz:

„Căci ceea ce nu a fost asumat nu a fost vindecat. În schimb, ceea ce a fost unit cu Dumnezeu, aceea a și fost mântuit. Dacă numai jumătate din Adam a căzut, jumătate a și fost asumat și mântuit. Dar dacă Adam a căzut întreg, a fost unit cu întreg Cel născut și în întregime este mântuit. Să nu ne tăgăduiască deci mântuirea desăvârșită, nici să-L îmbrace pe Mântuitorul doar cu oase și nervi și cu o spoială de umanitate”⁴⁵.

Vedem în cele două citate aceeași învățătură referitoare la importanța integralității ambelor naturi în ipostasul Logosului înțeleasă ca pe o condiție a împlinirii soteriologice a lucrării mesianice.

⁴³ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „Epistola 19”, „Disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus”, ed. cit., p. 497.

⁴⁴ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „Epistola 19”, „Disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus”, ed. cit., p. 514.

⁴⁵ St. Gregory of NAZIANZUS, *On God and Christ. The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2002, p. 158.

„Căci aceasta singură este plăcerea voastră: să fiți de acord în toate cu aceia. De aceea și noi, aducând împotriva acelora argumentele Părinților, le aducem pe acelea și împotriva voastră, care *suferiți de aceeași boală cu aceia*”⁴⁶.

Sfântul Maxim ridică asupra monoteiștilor acuzația de monofizism, deși în decretul care a deschis această controversă, *Ekthesis*, apăsarea a fi recunoscut sinodul de la Calcedon și erau anatematizați părinții monofizismului, Eutihie, Dioscor, Sever între care am putea să-l încadrăm și pe Apolinarie⁴⁷ împotriva căruia scria Sfântul Grigorie de Nazianz în fragmentul de epistolă citat mai sus. Mărturisirea lui Heraclie/Serghie declanșatoare a monotelismului, în fapt, nu anula nici monoenergismul, ci îl confirma, cu tot cu înșelătoarea interdicție de a vorbi despre una sau două lucrări și nici monofizismul nu îl eradica. Raționamentele monotelismului, duse până la capăt, nu făceau decât să renască monofizismul. Înțelegem din aceasta superficialitatea gândirii ereziarhilor, oportunistul și în cele din urmă lipsa lor de evlavie. Toate acestea nu au condus la altceva, decât la slăbirea credinței și a iubirii de Dumnezeu și a semenilor, după cum spunea și avva Paladie:

„Credeți-mă, fiilor, că nimic altceva n-au făcut schismele și ereziile în Biserică decât să nu mai iubim pe Dumnezeu și să nu ne mai iubim unii pe alții”⁴⁸.

Foarte sugestiv pentru dogma diotelismului, referitor la acordul dintre voința divină și cea umană, este pasajul ce se găsește la toți sinopticii, al rugăciunii din grădina Ghetsimani. Ca dovadă a importanței pe care sfântul Maxim o acordă acestui moment este citarea lui în cadrul scrierilor sale de nu mai puțin de treizeci și trei de ori. Cel mai adesea face trimitere la varianta lucanică⁴⁹: „*Părinte, de voiești, treacă de la Mine acest pahar. Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se facă*” (Lc. 22, 42).

⁴⁶ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „Epistola 19”, „Disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus”, ed. cit., p. 521.

⁴⁷ Pauline ALLEN (ed.), *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy*, ed. cit., pp. 215-217.

⁴⁸ Ioan MOSHU, *Limonariul sau Livada duhovnicească*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2014, p. 93.

⁴⁹ Dr. Bogdan-Vlăduț BRĂNZĂ, *Patimă și pătimire în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul: relevanța lor pentru teologia morală contemporană*, ed. Doxologia, Iași, 2021, p. 171.

În ce privește rațiunea existenței firii umane, Domnul este identic cu noi, însă modul acestei existențe e diferit. Voința sa umană, fără a fi desființată, este îndumnezeită prin unirea ipostatică a celor două firi. Iată cum tâlcuiește Sfântul Maxim episodul rugăciunii din grădina Ghetsi-mani, în consonanță cu ceea ce a fost afirmat mai sus:

„Dacă cuvîntul: «Părinte, de este cu puțință, să treacă de la Mine acest pahar», are aparența unei feriri, îl socotești ca al omului, dar nu ca al Celui care e totodată Mântuitorul (căci voirea Aceluia nu are nimic contrar lui Dumnezeu, Care e întreg îndumnezeit), ci al celui ca al nostru, a cărui voință nu urmează numai decît lui Dumnezeu, ci de cele mai multe ori îi rezistă și I se împotrivesc, cum spune dumnezeiescul Grigorie (Cuv. 36). Ce socotești despre partea următoare a cererii: «Dar să nu se facă voia Mea, ci voia Ta»? Este ea o expresie a fricii, sau a bărbăției? A consimțirii depline, sau a dezacordului? Nimeni nu va nega că nu este o expresie a împotrîvirii, nici a fricii, ci mai degrabă a acordului des-ăvârșit și al consimțirii»⁵⁰.

Cele două voințe naturale nu erau contrare

„precum au zis necinstitorii eretici, ci voința Lui omenească urmează fără să se răscoale sau să se lupte, ci mai degrabă supunându-se voinței Lui dumnezeiești și atotputernice»⁵¹,

se clarifica pentru totdeauna la sinodul al VI-lea Ecumenic. Îndumnezeind firea omenească, Domnul Hristos ne-a ridicat deasupra legii necesității, ne-a oferit și nouă biruința libertății asupra subjugărilor venite prin căderea lui Adam, punând în locul neascultării aceluia, ascultarea Sa deplină, lucrând și cu voința omenească pentru refacerea drumului spre Dumnezeu de la care Adam se abătuse.

⁵⁰ Sfântul Maxim MĂRTURISORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „Epistola 19”, „A aceluiași despre cuvîntul «Părinte, de este cu puțință, să treacă de la mine acest pahar» (Matei 26, 39)”, ed. cit., p. 322. Pentru o perspectivă de ansamblu asupra acestei dezbateri, vezi John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină contemporană*, traducere de Pr. Prof. Nicolai BUGA, EIBMBOR, București, 1997, pp. 27-48.

⁵¹ Jaroslav PELIKAN, Valerie HOTCHKISS, *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, vol. I, Yale University Press, New Haven and London, 2003, pp. 218-229.

„Văzând ele (duhurile cele viclene) în Mântuitorul trăsătura pătimitoare a firii celei din Adam, datorită trupului pe care-l avea, și închipuindu-și că și Domnul a primit legea firii din necesitate, ca orice om obișnuit, și nu mișcat de hotărârea voii sale, și-au aruncat și asupra Lui momeala, nădăjduind că-L vor convinge și pe El ca prin patima cea după fire (prin afectul natural) să-și nălucească patima cea împotriva firii și să săvârșească ceva pe placul lor (...) a primit încercare pentru ca, atrăgând la Sine puterea cea rea prin primirea ispitelor noastre, să o biruiască prin momeala morții pe aceea care se aștepta să-L biruie pe El, ca pe Adam la început”⁵².

Vedem încă o dată prin acest fragment de text extras din *Răspunsuri către Talasie* că gândirea sfântului a rămas constantă în decursul timpului, această scriere (630-634) apărând înaintea declanșării crizei monotelite prin *Ekthesis*-ul lui Serghie (638).

Până la plecarea din viața pământească Sfântul Maxim se va dedica luptei pentru ortodoxie. Amintim implicarea lui deosebită în cadrul sinodului de la Lateran unde a fost condamnată erezia monotelită. Deși sfârșitul sfântului a fost din punct de vedere omenesc tragic, istoria l-a dovedit în cele din urmă biruitor. Vrăjmașii săi au fost anatematizați de sinodul al VI-lea Ecumenic, în timp ce el a fost recunoscut ca normativ de Biserică și în sfârșit recunoscut ca sfânt.

Scrierile ascetice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul despre tema îndumnezeirii omului

Scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul se caracterizează, printre altele, prin lipsa sistematizării ideilor. De aceea, toate lucrările sale aparțin nu doar unui gen (dogmatic, exegetic, ascetico-mistic ș.a.), ci mai multora, dacă nu chiar tuturor genurilor pe care le abordează.

În cele ce urmează voi prezenta pe scurt scrierile marelui teolog bizantin în care se regăsește într-un procent mai ridicat tratată problema îndumnezeirii omului⁵³. De altfel, în toate scrierile de notorietate ale

⁵² Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia, vol. III, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, Editura Humanitas, București, 2009, p. 76.

⁵³ Pentru o perspectivă mai recentă și extrem de adâncă asupra acestei teme, vezi Alexis

sfântului găsim pasaje referitoare la procesul ridicării omului la asemănarea cu Dumnezeu. Le vom așeza în ordine alfabetică.

Ambigua este una dintre capodoperele teologice ale Sfântului Maxim în care poate fi surprins geniul său luminat de Duhul Sfânt, manifestat în sfera doctrinei. Această scriere e compusă de fapt din două lucrări diferite. Cele două au în comun încercarea de a lămuri anumite pasaje dificile din scrierile Sfântului Dionisie Areopagitul și din scrierile Sfântului Grigorie de Nazianz. În ce privește cronologia apariției lor, notăm că cea dintâi a fost *Ambigua către Ioan* al cărei plan a fost gândit pe când sfântul se găsea la mănăstirea „Sfântul Gheorghe” din Cyzic (624-626). Aceasta se prezintă ca o monumentală respingere a origenismului. Argumentarea cuviosului gravitează în jurul doctrinei mișcării⁵⁴. De la aceasta plecând, reușește să contracareze marile idei eretice ale lui Origen ce au frământat mințile multor teologi în decursul secolelor și vedem că încă mai suscită interes. Cu toate acestea, *Ambigua* către episcopul Ioan al Cyzicului nu se rezumă doar la atât. Găsim în ea pasaje foarte valoroase ce fac referire la urcușul duhovnicesc, la parcurgerea celor trei etape, purificarea de patimi, iluminare și îndumnezeirea. Spre exemplificare oferim un fragment:

„(...) cel ce a cunoscut cu înțelepciune cum trebuie să iubească pe Dumnezeu – Care e mai presus de toată rațiunea și cunoștința și simplu de toată relația și afecțiunea de orice fel – va trece fără relație peste toate cele sensibile și inteligibile și peste tot timpul și veacul și spațiul și, la sfârșit, dezbrăcându-se în chip suprafiresc de toată lucrarea simțirii, a rațiunii și a minții, va dobândi în chip negrăit și necunoscut desăvârșirea dumnezeiască cea mai presus de rațiune și de minte. Aceasta după un mod și o rațiune pe care n-o știe decât Dumnezeu, Care dăruiește un astfel de har, și cei ce s-au învrednicit să-l primească de la Dumnezeu. Acela nu mai poartă cu sine nimic din cele naturale sau scrise, toate cele ce pot fi grăite sau cunoscute de el fiind cu totul depășite și aduse la tăcere”⁵⁵.

Torrance, *Human Perfection in Byzantine Theology: Attaining the Fullness of Christ*, Oxford University Press, 2020, pp. 40-81.

⁵⁴ Polycarp SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor*, ed. cit., p. 92.

⁵⁵ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, ed. cit., p. 230

Țelul înaintării duhovnicești în viziunea Sfântului Maxim și a tuturor Sfinților Părinți este ajungerea la „*după asemănarea*” (Fc. 1, 26) cu Dumnezeu cel Tripersonal, întru totul transcendent, cunoscut în chip apofatic, care îi ridică pe cei ce doresc cu adevărat aceasta mai presus de toate circumscrierile specifice lumii mărginite în care trăim.

Episcopul Ioan al Cyzicului îi cere lămuriri Sfântului Maxim asupra unor texte din Sfinții Părinți amintiți mai sus cu scopul de a respinge pretențiile ereticilor care răstălmăcind anumite texte ale lor, le foloseau în vederea susținerii teoriilor lor. Găsim în aceste expuneri, după exemplul de mai sus, referiri inclusiv la viața duhovnicească, care de asemenea era greșit înțeleasă de partizanii lui Origen.

Cealaltă scriere cu titlul de *Ambigua* (către Toma) se referă cu precădere la cele două dogme fundamentale ale creștinismului, Dumnezeu Treime personală și Logosul întrupat, cu cele două naturi asumate integral, cea dumnezeiască și cea omenească.

O altă lucrare foarte importantă, mai ales pentru spiritualitatea ortodoxă, este *Capete despre dragoste*. Alcătuită cel mai probabil tot în timpul sederii la mănăstirea din Cyzic, redă înțelegerea ortodoxă despre patimi, ce nu reprezintă niște forțe exclusiv ale răului, niște lucrări exterioare omului pe care trebuie pur și simplu să le anulăm, ci distorsiuni ale unor puteri sădite în fire de Ziditorul spre progresul nostru spiritual⁵⁶. Iubirea e înțeleasă ca cea mai generală dintre virtuți din care derivă toate celelalte⁵⁷.

Cele patru sute de capete prezintă tot drumul omului în Hristos, de la desprinderea de *philautia* (iubirea trupească de sine) ce „*e pricina tuturor gândurilor pătimășe*”⁵⁸, până la suirea pe treptele cele mai înalte ale îndumnezeirii spre care converg și care sunt iubirea și cunoștința:

⁵⁶ Ierótheos VLACHOS, *Știința medicinei duhovnicești. Practica psihoterapiei ortodoxe*, traducere de protosinghel Teofan MUNTEANU, Editura Sophia, București, 2017, pp. 30-31.

⁵⁷ Melchisedec TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 169. De asemenea, se poate citi cu folos Theodor TOLLEFESSEN-TORSTEIN, *The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor: Creation, World-Order, and Redemption*, Brepols, 2023 și *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2008.

⁵⁸ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, Filocalia, vol. II, traducere, introducere și note de pr. Dumitru STĂNILOAE, Ed. Humanitas, București, 2009, p. 91.

„Suflet desăvârșit este acela a cărui putere pătimitoare (pașională) înclină cu totul spre Dumnezeu. Minte desăvârșită este aceea care prin credința adevărată a supracunoscut în chip supraneștiut pe Cel supranecunoscut și contemplă trășaturile universale ale făpturilor Lui, și a primit de la Dumnezeu cunoștința cuprinzătoare a providenței și a judecății arătate în ele; se înțelege atâta cât e cu puțință oamenilor. (...) iubirea supraunindu-se pentru veacuri nemărginite cu Cel supranemărginit, rămâne pururea, crescând mereu mai sus de ea. De aceea, «mai mare decât toate este dragostea» (1 Co. 13, 13)⁵⁹.

Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu, redactate în timpul șederii în Africa de Nord (mai exact 630-634), cuprind analize asupra unor diverse aspecte ce țin de calea suitoare spre desăvârșire (despre viața spirituală, despre sabatul mistic, despre viața ascetică, despre treptele urcușului duhovnicesc) mai ales în capitolele 35-87. Iată o explicație anagogică a expresiei scripturistice „sâmbăta sâmbetelor” care ne arată valoarea ascetico-mistică ce se ascunde și în această scriere:

„Sâmbetele sâmbetelor înseamnă odihna duhovnicească a sufletului rațional, care-și retrage mintea chiar și de la rașiunile mai dumnezeiești din lucruri și și-o leagă cu totul numai de Dumnezeu în extazul iubirii, și prin teologia mistică (cunoașterea tainică a lui Dumnezeu) o face desăvârșire neclintită de la Dumnezeu⁶⁰.

Cuvântul ascetic, una dintre scrierile de mai mică întindere, însă ce s-a bucurat de o mare notorietate, ne descoperă gândirea sfântului asupra luptei duhovnicești, asupra efortului de îmbunătățire. Apare tot la mănăstirea din Cyzic sub forma de întrebări și răspunsuri. Cheia reușitei în cadrul acestui război este iubirea: „să iubești pe oameni, și să suferi pentru ei când greșesc, dar să lupți neîncetat împotriva dracilor vicleni prin

⁵⁹ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în *Filocalia*, vol. II, ed. cit., p. 98.

⁶⁰ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, în *Filocalia*, vol. II, ed. cit., p. 128.

iubire⁶¹. Aceasta fiindcă „toată nevoița (asceza) care nu are iubire e străină de Dumnezeu”⁶². Cu toate acestea, ne învață „să iubim pe tot omul din suflet; dar să nu ne punem încrederea în nici unul dintre oameni”⁶³ și, de asemenea, „cel ce îndrăznește bizuindu-se pe sine va cădea cu cădere jalnică”⁶⁴. Cu alte cuvinte, îndeamnă ca toată nădejdea să o punem în Dumnezeu.

Mistagogia, alcătuită în perioada petrecerii în Africa (630) ne dezvăluie adâncurile nebănuite ale simbolurilor mișcărilor liturgice care ascund toată lucrarea mântuitoare a Logosului și ne conduc spre urcarea treptelor duhovnicești până la cea mai înaltă.

„Iar prin împărtășirea dumnezeiască cu preacuratele și deviață-făcătoarele Taine (se indică), identitatea și comuniunea asemănării după participare cu Dumnezeu, cât este îngăduită oamenilor. *Prin aceasta, omul este învrednicit să devină din om dumnezeu*”⁶⁵.

Răspunsuri către Talasie reprezintă încă una dintre cele mai de seamă opere teologice ale sfântului. Apare tot în perioada șederii în Africa și se adresează unui ucenic de-al său, Talasie „Libianul” sau „Africanul”. Se remarcă prin perseverența favorizării interpretării alegorice/anagogice a textelor scripturistice, pe filiera exegetică specifică școlii alexandrine. În cadrul răspunsurilor la întrebările referitoare la pasaje greu de înțeles din Sfânta Scriptură, cuviosul Maxim face adeseori referire la treptele urcușului duhovnicesc, la profunzimile vieții spirituale, la bogăția universului interior.

„Deci toată mintea contemplativă având sabia Duhului, care este cuvântul (rațiunea) lui Dumnezeu, după ce a omorât în sine mișcarea creațiunii văzute, a dobândit virtutea, iar după ce a tăiat de la sine nălucirea formelor sensibile, a aflat adevărul în rațiunile lucrurilor, aceasta constituind contemplația naturală; în sfârșit, după ce s-a ridicat deasupra ființei lucruri-

⁶¹ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia*, vol. II, p. 31.

⁶² Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia*, vol. II, p. 41.

⁶³ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia*, vol. II, p. 48.

⁶⁴ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia*, vol. II, p. 48.

⁶⁵ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, ed. cit., p. 140.

*rilor, primește iluminarea negrăitei monade dumnezeiești, aceasta constituind taina teologiei adevărate*⁶⁶.

Făptuirea, contemplarea rațiunilor lucrurilor și înalta teologie, cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu, ca trepte spirituale, se găsesc sintetizate în textul de mai sus.

O altă scriere în care găsim conținut de interes pentru învățătura privitoare la îndumnezeirea omului este *Întrebări și nedumeriri*. Această lucrare apare înaintea debutului crizei monoenergiste, de aceea în ea nu se găsesc clarificările hristologice ce le va face mai târziu. Spre exemplificarea importanței acestei lucrări pentru tema noastră vom oferi răspunsul sfântului la întrebarea 4 referitoare la botezul ce înseamnă „nașterea din apă și duh”, despre care se mai spune și că e „cu Duh Sfânt și cu foc”:

*„Când Duhul Sfânt este prezent în fiecare, ca apă, El curățește întinăciunea trupului, ca duh, spală petele sufletului, iar ca Duh Sfânt întemeiază modurile virtuții, iar ca foc, îl face pe el dumnezeu după har și atunci dumnezeieștile întipăriri/semne ale virtuții strălucesc în acesta*⁶⁷.

Vedem și în acest scurt răspuns înțelegerea sfântului asupra progresului duhovnicesc ce se petrece treptat.

Găsim și în *Tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru* învățătura că în aceasta se găsesc comprimate cereri pentru toate darurile pe care Dumnezeu a binevoit să ni le ofere prin întruparea Fiului Său spre împlinirea „sfatului celui mai înainte de veci”, adică îndumnezeirea noastră.

Aflăm conținut ce ține de lucrarea duhovnicească și în epistolele sfântului (*Epistolele 1, 3, 4, 20*) dintre care se remarcă *Epistola 2* despre iubire, adresată lui Ioan Cubicularul. Mai amintim de textul *Tâlcuire la Psalmul 59* unde iarăși se face referire la lupta spirituală⁶⁸.

Tema îndumnezeirii omului este centrală în opera teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Sfântul nu a făcut teologie pentru teologie, ci și-a exteriorizat gândirea ca bază a propriei sale vieți spirituale. Cu alte

⁶⁶ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, ed. cit., p. 107.

⁶⁷ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Întrebări și nedumeriri*, 4, ed. cit., pp. 72-73.

⁶⁸ A se vedea M. HANCHEȘ, „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Comentariu la Psalmul 59”, în *Altarul Banatului*, 10-12, 2003, pp. 93-103.

cuvinte, el a trăit teologia pe care a mărturisit-o, nu doar a teoretizat. Înțelegem că de aici i-a venit și puterea de a suferi prigoniri pentru crezul său. Acesta nu a fost reprezentat de părerile Sfântului Maxim, ci de adevărurile experiate, pătrunse de reputatul teolog bizantin.

Importanța istorică și teologică a Sfântului Maxim pentru spiritualitatea ascetică răsăriteană

Influența Sfântului Maxim Mărturisitorul asupra contemporanilor săi, dar și asupra posterității, a fost și este una considerabilă. În prezent, privind retrospectiv, personalitatea teologică a sfântului ne apare ca fiind una dintre cele mai strălucite din lumea bizantină. Autoritatea lui o vedem a fi recunoscută încă din timpul său. Avea relații strânse cu persoane de prim rang (atât în sfera ecleziastică, cât și în cea politică) de la cei doi poli de putere ai lumii creștine (Roma și Constantinopol). Amintim implicarea lui în cele două mari crize teologice ale vremii (criza monoenergistă și cea monotelită), susținerea Sfântului Sofronie al Ierusalimului, influența asupra episcopilor din Africa de Nord, strânsa legătură cu Biserica Romei și episcopul ei, contribuția la organizarea sinodului de la Lateran, numeroasele exiluri la care a fost supus și încercările repetate de a fi convins de formulele teologice de compromis vehiculate pe timpul său. Toate acestea ne fac să înțelegem că cel numit ulterior Mărturisitorul merită pe deplin titlatura ce o poartă și a fost perceput încă de pe când era în viață ca fiind cineva în domeniul teologiei, altfel ar fi fost total ignorat și nu ar fi avut puterea de a îngrijora și/sau mișca spre o anumită direcție lumea contemporană lui⁶⁹.

În ce privește posteritatea, vedem o primă repercutare a eforturilor sale în deciziile dogmatice ale sinodului al VI-lea Ecumenic de la Constantinopol. Gândirea lui asupra relațiilor dintre firile din Persoana Domnului, noțiunile de voință și lucrare naturală, precum și raportarea acestora la firi o găsim fără nicio deosebire exprimată de hotărârile doctrinare ale sinodului. De asemenea, hristologia Sfântului Ioan Damaschin, din *Dogmatica* sa, ce va deveni manualul de referință al Răsăritului creștin este, de fapt, o oglindire, o reproducere a hristologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul⁷⁰.

⁶⁹ Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între Răsărit și Apus*, ed. cit., p. 10.

⁷⁰ Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, ed. cit., p. 270.

Vedem, de asemenea, în cursul istoriei bisericești o perpetuă revenire la scrierile cuviosului Maxim atunci când Biserica s-a confruntat cu noi și noi dileme. Găsim astfel că Sfântul Mărturisitorul a fost frecvent citat în contextul disputelor referitoare la *Filioque*. Cuviosul ne-a lăsat în triadologia sa câteva elemente care au încercat a fi folosite și încă sunt de referință pentru încercările de a soluționa neînțelegerile dintre Apus și Răsărit. Aflăm în scrierile lui o poziție ortodoxă exprimată cu delicatețe și în același timp cu claritate în așa fel încât ar putea fi mai ușor a fi asimilată și de susținătorii adaosului la crez. Se pare că înțelegerea acestui adaos a suferit modificări în cursul timpului în ce-i privește pe latini. Inițial, sau cel puțin pe vremea Sfântului Maxim, aceștia gândeau ortodox și cuvintele adăugării „și de la Fiul”. Iată ce învață Sfântul Maxim despre aceasta:

„Căci ei cunosc pe *Tatăl* ca *singura cauză a Fiului și a Duhului*, a Unuia prin naștere, a Celuilalt prin purcedere. Ci (o spun aceasta - Filioque) ca să arate că Duhul iese prin Fiul și să arate unitatea ființei neschimbate a lor”⁷¹.

Așadar, purcederea Duhului din Fiul nu se referă la faptul că Duhul ar avea cauza și în Fiul, ci la o ieșire sau arătare a Sa prin Fiul. Întâlnim în discuțiile pe acest subiect din timpul sfântului Fotie, patriarhul Constantinopolului, care de altfel ne dovedește prin Biblioteca sa că avea o cunoaștere temeinică a scrierilor Sfântului Maxim, precum și de pe timpul sinoadelor unioniste de la Lyon și Ferrara-Florența că poziția Sfântului Maxim a reprezentat un reper⁷². Deși toate aceste dezbateri nu s-au finalizat prin reconcilierea opozanților, totuși înțelegem din raportarea la Sfântul Maxim autoritatea pe care o avea teologul bizantin în acea vreme.

Observăm că influența cuviosului mărturisitor s-a manifestat și în disputele pe tema energiilor divine de pe vremea Sfântului Grigorie Palama. În operele sale, Sfântul Grigorie este vădit că își întemeiază învățătura pe scrierile Sfântului Maxim. Dumnezeu în ființa Sa rămâne incognoscibil. Dumnezeu rămâne inaccesibil atât îngerilor cât și oamenilor în ce privește cunoașterea după ființă. Dumnezeu poate fi cunoscut doar prin cele din jurul Lui. Îl cunoaștem pe Dumnezeu prin lucrările Sale, prin energii. Această, distincția dintre ființă și lucrare, energie necreată, o

⁷¹ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, „A Sfântului Maxim copie de pe epistola către presbiterul Marin din Cipru”, ed. cit., p. 381.

⁷² Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, ed. cit., pp. 269-271.

arată cuviosul Maxim mai ales prin învățatura sa despre rațiunile lucrurilor⁷³. Prin scrierile sale, cuviosul, exclude atât o înțelegere panteistă a lui Dumnezeu și a lumii, cât și o izolare a Sa față de ființele raționale create. Deși cei doi sfinți nu coincid în exprimare terminologic perfect, ideile lor teologice sunt aceleași⁷⁴.

Lucrările teologice ale Sfântului Maxim au fost citite și la curtea imperială pe timpul Comnenilor. Găsim în *Alexiada*, opera izvor pentru istorici și capodoperă a lumii bizantine, detalii deosebit de interesante despre membrii familiei imperiale care își înălțau mințile lecturând scrieri ale mărturisitorului. O astfel de informație găsim despre mama Anei Comnena, ce îl citea cu mult interes pe cuviosul Maxim⁷⁵.

Importanța scrierilor duhovnicești ale sfântului a făcut ca acestea să fie incluse în cele mai renumite antologii de acest gen, *Filocalia* (ne referim la cea a Sfântului Nicodim Aghioritul - 1782) și *Everghetinosul* (compus în secolul al XI-lea, pus în lumină tot prin strădaniile sfântului Nicodim Aghioritul)⁷⁶.

De asemenea, arta bisericească, prin icoane și fresce dă mărturie peste veacuri de cinstirea de care se bucura acest sfânt mărturisitor mai ales în lumea bizantină. O altă dovadă a notorietății și aprecierii sale stă în traducerea timpurie a scrierilor sale și în limba latină. O primă traducere de care avem cunoștință este cea a lui Ioan Scotus Eriugena (sec al IX-lea)⁷⁷.

Despre valoarea monahului Maxim ne vorbește și numărul deosebit de generos al lucrărilor în volum, al studiilor și articolelor științifice care au apărut pe marginea scrierilor sale mai ales în ultimul secol și mai cu seamă datorită curentului teologic al revenirii la Sfinții Părinți. Pentru teologia românească meritul cel mai de seamă în ceea ce privește re/descoperirea bogăției scrierilor Sfântului Maxim îi revine părintelui Dumitru Stăniloae. Prestigiul scrierilor cuviosului mărturisitor se menține și după mai bine

⁷³ Lars THUNBERG, *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1983, pp. 137-138.

⁷⁴ TEOFAN, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, ed. cit., pp. 283-284.

⁷⁵ Anna COMNENA, *The Alexiad*, translated by Elizabeth A. S. Dawes, In parentheses Publications Byzantine Series, Cambridge, Ontario 2000, p. 96.

⁷⁶ Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, ed. cit., pp. 271-272.

⁷⁷ Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, ed. cit., pp. 272-276.

de un mileniu de la alcătuirea lor, iar aceasta ne dovedește încă o dată înălțimea cultural-spirituală la care a izbutit smeritul monah a se ridica.

Concluzii

Viața Sfântului Maxim reprezintă un exemplu foarte potrivit pentru lumea contemporană de asumare a credinței creștine în toate privințele ei, atât în ceea ce ține de *praxis*, cât și de *theoria*. Lupta pentru adevărul dogmatic prin încordarea minții, prin mărturisire și prin acceptarea suferințelor fizice în schimbul renunțării la crez, ne dovedește indisolubila legătură dintre convingere, credință, și viață, cea din urmă fiind întru totul modelată de cea dintâi. Viața veșnică înseamnă cunoașterea lui Dumnezeu (In. 17, 3), desigur nu altfel decât însoțită de iubire.

Lupta Sfântului Maxim pentru apărarea credinței Bisericii asupra depășirii asumării a firii umane, cu tot ceea ce presupune aceasta, contra speculațiilor lipsite de cunoașterea reală, experiențială, a Persoanei Logosului întrupat, cunoaștere pe care o aveau mădulele vii ale Bisericii, confirmă că acesta nu făcea teologie pentru teologie, ci teologie pentru și din viață. Zelul său apostolic ce nu s-a împuținat până la sfârșitul său pământesc provine, printre altele, și din conștientizarea importanței ortodoxiei pentru mântuire. O credință greșită periclitează tot parcursul terapeutic al omului⁷⁸, restaurarea sa în Hristos și deci chiar drumul său spre îndumnezeire, adică spre împlinirea scopului său ontologic. Cu alte cuvinte, după cum afirma și Sfântul Sofronie Saharov, un creștinism adogmatic e de neconceput⁷⁹, sau un creștinism fără o dogmă clară, de asemenea. Sfântul Maxim a luptat cu toată ființa sa pentru aceste adevăruri.

Exactitatea doctrinară a exprimat-o sfântul nu doar în sfera hristologiei, care de altfel ocupă o poziție centrală între domeniile teologice abordate în scrierile sale, ci și în triadologie, eclesiologie, antropologie, exegetică, precum și în ascetică și mistică. Tema îndumnezeirii omului se regăsește în toate scrierile sale de notorietate acesta fiind de asemenea un subiect recurent în opera sa.

⁷⁸ Ierótheos VLACHOS, *Știința medicinei duhovnicești. Practica psihoterapiei ortodoxe*, ed. cit., p. 24.

⁷⁹ Arhimandritul SOFRONIE, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu. Scrisori de la Athos (către D. Balfour)*, traducere de ierom. Rafail NOICA, ed. Reintregirea, Alba Iulia, 2006, p. 303.

Sfântul Mărturisitor nu este doar un simplu compilator. Se folosește de ideile teologice ale înaintașilor săi însă pe toate le trece prin filtrul propriei gândiri și al învățăturii Bisericii exprimate prin sinoade și prin consensul Sfinților Părinți. Geniul său este vădit de maniera personală, conformă însă cu doctrina Bisericii, în care reușește să pună în lumină adevăruri de credință care până la el au fost mai vag exprimate.

Influența ce a avut-o și o are asupra urmașilor este incontestabilă. Raportarea la scrierile sale ca la texte normative ale creștinătății, începând de la Sinodul al VI-lea Ecumenic și până în prezent atestă autoritatea deosebită de care se bucură.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a izbutit prin sfințenie, erudiție, curaj și perseverență să se ridice până pe cele mai înalte culmi ale teologiei. Scrierile sale au devenit un izvor nesecat de pătrundere în adâncurile tainelor lui Dumnezeu, slujitorii de astăzi ai Bisericii găsind în ele răspunsuri potrivite pentru toate gravele provocări contemporane.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Vlad

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An VIII (2022)/8/ pp. 239 - 246

ASPECTE DOGMATICE ALE RUGĂCIUNII DE LA ÎNFIEREA COPILOR

Drd. Sorin-George Roșca

rosca.sorin2002@gmail.com

Abstract

Our adoption by God the Father in His Incarnate Son, through the collaboration of the Holy Spirit, is fulfilled through the Holy Mysteries of the Church. It is a gift given to us to inherit eternal life together with Christ. This gift, revealing the love that God has shown us since the creation of man in His image and likeness, continues even after his fall into sin. The call to resemble and commune with the Holy Trinity finds its response in the free will of man, planted by God within us. Through the fruits of faith and love for Him and our fellow beings, we are to become His children and heirs by grace, not alone but together with our neighbors. Towards them, however, we must not only show mercy and compassion but also dedicate our love and sacrifice.

Keywords:

adoption, communion, mystery, love, family, parent.

Taina comuniunii-cale spre îndumnezeire

Cel mai mare dar pe care omul l-a primit este acela de a fi „fiu al lui Dumnezeu după har”. Această stare însă, presupune un efort și din partea omului sau mai bine zis o colaborare cu Dumnezeu, deoarece doar așa omul primește:

„capacitatea de a deveni fiu a lui Dumnezeu, (care n.a.) implică mai mult decât orice „un abandon” total în voia lui

Dumnezeu. Fără Dumnezeu, omul este dincolo de orice, o ființă a neantului. Capacitatea de a ne găsi în filiația iubirii lui Dumnezeu este supremul bine la care este chemat omul”¹.

Relația corelativă dintre Dumnezeu și om de „părinte-copil” se bazează pe o colaborare liberă a voinței omului, care prin Sfintele Taine primește toate cele necesare ca ea să se împlinească în această viață și să se desăvârșească în cea viitoare:

„Dumnezeu este Tatăl nostru, iar copiii lui Dumnezeu suntem noi, care devenim astfel prin Duhul Sfânt, Duhul Tatălui și al Fiului, Duh părintesc și duh filial, Duhul paternității și Duh al filialității (hyiotes), Duh sfințitor care ne sfințește tocmai făcându-ne fii ai lui Dumnezeu prin participarea la natura divină pe care ne-o comunică (prin Sfintele Taine n.a.), prin a doua naștere al cărei Autor este, prin unirea cu Fiul Iubit al Tatălui pe care ne-o dă (în și prin Biserică, n. a.): toate realități sau, mai degrabă, denumiri ale uneia și aceleiași realități dumnezeiești în virtutea căreia Duhul grăiește în noi, făcându-ne să zicem: Avva, Părinte!”².

Făcând referire la concepția Bisericii Ortodoxe despre Sfintele Taine, părintele Dumitru Stăniloae exprimă ideea că la baza Tainei se află poziționată încrederea în puterea și valoarea lucrării Duhului dumnezeiesc al lui Hristos, printr-un om asupra altui om:

Așadar, Taina:

„se săvârșește la întâlnirea a două subiecte umane deschise prin credință Duhului Sfânt lucrător în ambianța Bisericii, întâlnire care se prelungește și în atingerea trupească direct între ele, sau prin mijlocirea unei materii”³.

¹ Teolog Radu TEODORESCU, *Teologia paternității lui Dumnezeu*, pe www.academia.edu, p. 7, accesat la data de 26.09.2023.

² P. Irenne HAUSHERR S.I., *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, prefață KALLISTOS al Diokleei, postfață P. Tomas SPIDLIK S. I., traducere Mihail VLADIMIRESCU, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 38.

³ Preotul Profesor Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Carte tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, ediția a III-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 8.

Dar, nu materia sau gesturile săvârșite și cuvintele rostite, luate în ele însele, reprezintă sau constituie Taina, ci întâlnirea în credință a celor două persoane, întâlnire care are loc în mediul plin de Duh Sfânt al Bisericii. Privind din această perspectivă, înțelesul general al Tainei este unirea lui Dumnezeu cu creatura și o unire a tuturor în Sine. Însă, într-un sens mai special,

„caracterul și numele de Taine îl au câteva lucrări vizibile ale Bisericii, instituite de Hristos, prin care Hristos unește cu Sine, și deci cu Biserica, persoanele singulare care cred în El și prin care dezvoltă unirea aceasta cu ele”⁴.

Așadar, viziunea teologiei ortodoxe, referitoare la Tainele Bisericii este că acestea sunt căi spre îndumnezeire prin care ni se oferă puterea de a ne apropia de Dumnezeu și de a face vizibilă dragostea lui Dumnezeu pentru umanitate prin acțiunile noastre. Și unde altundeva se poate manifesta această iubire mai deplin decât în acțiunile prin care ne sacrificăm unii pentru alții, prin care ne dedicăm oamenilor pe care nu îi cunoaștem, dar învățăm și ne străduim să-i iubim, considerându-i viața și sensul vieții noastre?

„Omul trăiește mai mult în alții decât în el însuși, mai mult în comunitate decât în individualitatea sa.... În alt eu pe care-l iubește, fiecare se vede ca pe sine însuși și înțelege substanța sa mai intimă, adică un alt „eu” al său care nu este de altfel distinctiv de al său”⁵.

Această învățătură de credință rostită de către Sfântul Maxim Mărturisitorul exprimă taina comuniunii dintre oameni, taină care se bazează pe dragoste și cunoaștere, adică mai precis, pe iubirea pentru celălalt prin care se descoperă cunoașterea de sine. Comuniunea inter-umană este potențată de gradul de comuniune dintre noi și Hristos. Ca atare, omul trebuie să conștientizeze că intrarea în comuniune cu Hristos, care este un *Tu* suprem, după cum afirmă părintele Stăniloae, susține și promovează comuniunea cu celălalt, cu aproapele și semenul său. O astfel de comuniune este considerată a fi și unitatea inter-umană prezentă în le-

⁴ Preotul Profesor Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*...p. 14.

⁵ www.crestinortodox.ro Vasile CRISTESCU, *Caracterul comunitar al chipului lui Dumnezeu din om*

gătura realizată în cadrul adopției, pe care Biserica o vrea întărită și binecuvântată de Dumnezeu pentru binele și mântuirea celor care și-au unit viețile în taina dragostei.

Privită din această perspectivă, rugăciunile pe care preotul le citește în Biserică peste părinții înfietori și copilul sau copiii înfiați, se aseamănă din foarte multe puncte de vedere cu rugăciunile pe care Biserica le înalță către Dumnezeu pentru cei doi miri care se unesc în comuniune de dragoste pentru totdeauna, în Taina Cununii. De asemenea, ea redă modelul pe care Dumnezeu îl revelează în taina înfierii noastre.

2. Rânduiala slujbei la înfierea copiilor și valențele ei dogmatice

Rugăciunile rostite de către preotul slujitor pentru părinții înfietori și copilul înfiat, rugăciuni cuprinse în Molitfelnic ca parte a unei slujbe speciale, sunt mărturiile vii ale tainei care cuprinde comuniunea ce se stabilește între cei care cer acest lucru de la Dumnezeu. Prin cererile acestor rugăciuni vedem legătura pe care Biserica o stabilește cu înfierea pe care noi oamenii am primit-o în dar de la Dumnezeu și care se desăvârșește odată cu înnumenirea Fiului lui Dumnezeu. Aceasta este de fapt și temeiul adopției care se află în plin proces de desfășurare.

Rânduiala bisericească prevede ca după obișnuitul început, care conține binecuvântarea preotului, rugăciunile începătoare, psalm, troparul și condacul hramului bisericii în care se săvârșește slujba înfierii, preotul slujitor să rostească două rugăciuni de o mare frumusețe duhovnicească și bogăție teologico-dogmatică:

„Doamne, Dumnezeu nostru, Cel ce prin iubitul Tău Prunc, Domnul nostru Iisus Hristos, ne-ai numit pe noi fii ai lui Dumnezeu, cu primirea de fiu și cu darul atotputernicului și Sfântului Tău Duh, zicând: Eu voi fi Lui Tată, și Acela va fi Mie Fi, Însuși, Iubitorule de oameni Împărate, caută din sfântul Tău locaș spre robii Tăi aceștia (N), și pe cei pe care firea i-a născut despărțiți unul de altul după trup, pe aceștia Însuși îi unește în tată și fiu prin Sfântul Tău Duh; întărește-i în dragostea Ta; leagă-i pe ei cu binecuvântarea Ta; înalță-i pe ei întru slava Ta; întărește-i pe ei în credința Ta, păzindu-i pururea ca să nu se lepede de cele ce au ieșit din gura lor, și fii mijlocitor făgăduinței lor ca dragostea pe care întru Tine au mărturisit-o să o păzească nestrucată și nemin-

cinoasă, până la sfârșitul vieții lor, viețuind ei întru Tine, Cel ce ești singurul Dumnezeu viu și adevărat, și învrednicindu-se de moștenirea împărăției Tale (...)"⁶.

Prin rostirea acestei rugăciuni, părinții adoptatori și copilul sau copiii înfiați, împreună cu preotul slujitor și prin el întreaga comunitate a Bisericii, Îi cer lui Dumnezeu putere și întărire în dragostea lor, pentru ca în acest mod și într-un mediu plin de dragoste să-și împlinească promisiunile și obligațiile. Toate aceste cereri au ca scop dobândirea vredniciei și părtaşiei de a moșteni împreună cu Hristos Împărăția lui Dumnezeu, spre care înaintează împreună cu ajutorul și călăuza harului Duhului Sfânt și cu ocrotirea Născătoarei de Dumnezeu.

Rugăciunile rostite în cadrul acestei slujbe reprezintă și un model de viețuire familială pe care o regăsim în cadrul rugăciunilor rostite de către preotul slujitor pentru mirii care se unesc în Sfânta Taină a Căsătoriei. Din acest punct de vedere putem spune că unitatea spirituală pe care o cerem de la Dumnezeu sunt similare și au ca scop înaintarea împreună, părinte înfiator-copil înfiat, care acum se însoțesc, spre Împărăția lui Dumnezeu, precum cei doi soți.

Cea de a doua rugăciune pe care o rostește preotul în fața sfântului altar face distincția între rudenția după trup, în Adam, și înrudirea după har pe care ne-a adus-o Mântuitorul Hristos în Duhul Sfânt:

„Stăpâne, Doamne, Cel ce ești făcătorul a toată făptura, Care întru Adam cel dintâi ai rânduit rudenția firească după trup, iar întru Iisus Hristos, Fiul Tău cel iubit și Dumnezeuul nostru, ne-ai arătat și pe noi a fi rudenția Ta după har, Ție, Celui ce știi toate, își pleacă aceștia capetele ca niște robi ai Tăi, cerând binecuvântarea care de la Tine vine, și prin legătura cea întru Tine se mărturisesc unul pe altul tată și fiu. Pentru aceasta, cu smerenie Te rugăm, pe Tine, Doamne, ajută lor să dobândească cele ce nădăjduiesc și să păzească starea cea cuviincioasă între ei și supunerea cea fiască față de Tine, viețuind după vrednicie (...)"⁷.

⁶ *Molitfelnic*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 460-462.

⁷ *Molitfelnic*...p. 462.

Pentru a lămuri legătura filiației între un părinte și copil, pe care firea i-a născut despărțiți unul de altul după trup, după cum s-a spus în rugăciunea citită mai sus, Sfântul Ioan Gură de Aur consideră că Dumnezeu ne-a adăugat, prin purtarea Sa de grijă, pe lângă cei doi „învățători” ai noștri care sunt puterea conștiinței și hotărârea judecâții, și pe al treilea, care: „nu mai este fără de glas precum cei dintâi, ci (care n.a.) prin cuvânt și sfătuire ne educă”⁸. Sfântul Părinte al Bisericii se întreabă: cine este acesta? Și tot el răspunde:

„Tatăl rânduit fiecăruia dintre noi. Căci pentru aceasta a rânduit Dumnezeu ca noi să fim iubiți de părinții după trup, ca să-i avem învățători ai virtuții. Că tată adevărat nu este cineva prin actul sexual, ci dacă îi educă bine pe copiii”⁹

Tot Sfântul Ioan Gură de Aur, referindu-se la poziția pe care mama o are față de copilul său, consideră că: „nici a purta în pânțele nu face pe cineva mamă, ci dacă își crește bine copiii”¹⁰. Așadar, din cele afirmate de către Sfântul Ioan Gură de Aur vedem că nu firea, ci virtutea îi face pe oameni, părinți, lucru confirmat și cerut în rugăciunile rostite la slujba înfierii.

De asemenea, rânduiala slujbei la înfierea copiilor conține un moment pe cât de inedit, pe atât de impresionant în care copilul înfiat îngenunchează în fața celui care îl înfiază, iar acesta din urmă îi zice: „Astăzi fiul meu ești tu: eu astăzi te-am născut”. Vedem deci cum accentul cade pe „astăzi”, adică pe ziua în care unirea și comuniunea sufletească este binecuvântată de Dumnezeu și care ne poate duce cu gândul la o altă „naștere din nou”, din acești părinți străini după trup dar uniți în duh.

Această rostire spusă de noul părinte este plină de semnificație și de încărcătură emoțională. Îndemnul prezent în slujba din Molitfelnic îl sfătuiește pe noul părinte să îl îmbrățișeze pe copil său „nou născut” cu multă dragoste, pentru a simți bucuria celui care și-a dorit foarte mult să cunoască sentimentul unic de părinte. Textul „...prin legătura cea întru Tine se mărturisesc unul pe altul tată și fiu” nu reprezintă altceva decât

⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, „*Omilii și învățături despre educația copiilor*”, traducere preot Marcel HANCHEȘ, apare cu binecuvântarea PS LUCIAN Lugojanul, Editura Marineasa, Timișoara, 2005, p. 6.

⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, „*Omilii și învățături despre educația copiilor*”,...p. 6.

¹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, „*Omilii și învățături despre educația copiilor*”,...p. 6

deplina încredințare că toate s-au săvârșit după voia lui Dumnezeu și că relația copil-părinte este deplină.

Vedem că accentul cade exclusiv pe legătura sufletească dintre părinți și copil. Prin primirea numelui de „mamă”, „tată” și „fiu”, copilul înfiat împreună cu noua sa familie primește binecuvântarea Bisericii care dorește ca dragostea dintre ei să fie desăvârșită, legătura comuniunii lor să fie binecuvântată de către Dumnezeu iar credința să le fie întărită până la sfârșitul vieții acesteia¹¹.

Pentru a accentua rolul determinant pe care dragostea dintre părinte înfietor și copilul înfiat, Sfântul Teofan Zăvorâtul, afirmă că acesta trebuie privit ca un copil al lui Dumnezeu, în care părintele Îl vede pe Dumnezeu. Pentru ca acesta să nu mai simtă lipsa mamei biologice, părintele înfietor trebuie să-l iubească și să-l hrănească cu dragoste. Sfântul Teofan, făcând referire la gălăgia pe care un copil o face și prin care îl distrage pe părințele care se roagă lui Dumnezeu, spune că:

„Degeaba vă neliniștiți din pricina faptului că uneori țipătul copilului mic, al orfanului înfiat, vă întrerupe de la rugăciune de parcă v-ar atrage de la lucrul lui Dumnezeu, la un lucru străin de Dumnezeu. Și unul și celălalt sunt lucrurile lui Dumnezeu. Lui Dumnezeu îi place când copilașii Lui tind către El ochii lor în rugăciune, dar nu mai puțin îi place atunci când unii dintre fiii iubiți se grăbesc să aibă grijă de ceilalți fii ai Lui. Așadar, nu vă tulburați. Ci, rugându-vă, duceți lucrul lui Dumnezeu la bun sfârșit și, având grijă de cel mic, faceți același lucru. Și Dumnezeu vă va cerceta cu aceeași înduioșare și când vă veți ruga, și când veți avea grijă de cel mic. Cât de bine este că-l iubiți pe copilaș! Iubirea dumneavoastră hrănește în mod direct sufletul lui și nu simte lipsa mamei. Rămâneți în această stare...”¹².

Ca și concluzie, prezentăm un cuvânt al Sfântului Ioan Gură de Aur care referindu-se la importanța simțirii și trăirii filiației noastre față de Dumnezeu Tatăl, afirmă într-una din tâlcuirile sale la rugăciunea domnească că Hristos, atunci când ne-a dat pildă de rugăciune:

¹¹ Pr. Răzvan George TOPALĂ, *Sfaturi practice în Biserică: Rânduiala pentru înfierea de copii*, <https://ziarullumina.ro>, scris la 18. octombrie, 2011, accesat la data de 05. 10. 2023.

¹² Sfântul Teofan ZĂVORĂTUL, *Sfaturi înțelepte*, Editura Egumenița, Galați, p. 46.

„n-a spus: „Tatăl meu care ești în ceruri”, ci: „Tatăl nostru”, poruncindu-ne să înălțăm rugăciuni pentru toți oamenii și să nu urmărim niciodată folosul nostru, ci totdeauna folosul aproapelui. Prin asta stârpește dușmănia, doboară mândria, alungă invidia, aduce dragostea, mama tuturor bunătăților, izgonește inegalitatea dintre oameni, arată că este de aceeași cinste și împăratul și săracul, pentru că participăm cu toții, în comun, la cele mai mari și la cele mai necesare bunuri”¹³.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan

¹³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, Editura Buna Vestire, Beiuș, 2005, p. 6.

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An VIII (2022)/8/ pp. 247 - 271

MESAJUL PROGRAMULUI ICONOGRAFIC AL BISERICII DE LEMN CUVIOASA PARASCHEVA DIN CURTEA SPITALULUI JUDEȚEAN ARAD

Drd. Sorin-Gheorghe SĂPLĂCAN

ssosoghe@yahoo.com

Abstract

The wooden churches from Arad county along with the architecture present an iconography that attracts with its simplicity and diversity. But there is a predominant character that is present in all the churches which give a spoken unity of the message revealed by the icons and most of all by the iconographic program. In a short introduction to the study we will talk about the wooden churches from Romania and specially from Arad county, why and how they were constructed, and why the wood was used, when they began to be built and what churches survived until our days. The first chapter will be a short history of wooden churches from Transylvania. The second chapter will be a short analysis of the architecture of the studied church to find if the architecture influenced the iconography. Because of the historical and geographic conditions, culture, tradition, economical and technical restrictions the wooden churches became monuments of inestimable value. Another question to answer is if the final composition of the church was adapted and structured with intention to transmit a message or not. The third chapter will analyse the icons from the studied church and the iconographic program. We will analyse if the church has something in common with other wooden churches and if we can substitute the missing (lost) icons to have a global vision about the iconography. The message has more levels of complexity

and it is transmitted differently to those who look at the icons related to education, knowledge, and spiritual understanding. In the conclusion the message revealed by the iconography will be structured and synthesized. Because it is not intended to be an exhaustive study, at the end of the conclusions we will identify the future research directions related to this subject and in general with the iconography of all the wooden churches from Arad county.

Keywords:

icon, iconography, iconographic program, wooden church, Arad wooden churches.

Introducere

Bisericile de lemn prezintă un interes deosebit pentru cercetare datorită faptului că sunt cele dintâi locașuri de rugăciune ale strămoșilor și care dăinuind peste veacuri ne aduc trecutul în prezent. „Ele oglindesc unitatea românească”¹ fiind impregnate de viața timpurilor din care vin. Acestea ne aduc din adâncul trecutului sisteme de construcție și meșteșug al lemnului, tipuri de plan, motive decorative și icoane care le conferă statutul de documente încă vii ale existenței și continuității poporului nostru, ale creației străbunilor izvorâtă din trăirea credinței creștin-ortodoxă.

Bisericile de lemn sunt un document de certă autenticitate atât prin elementele înfățișării sale, reflectând unitatea poporului român mai ales din Transilvania, dar mai ales prin rolul pe care l-a îndeplinit în viața românilor aceea de școală, așezământ de cultură și artă culminând cu perpetua prezență a lui Hristos în mijlocul comunității.

Chiar dacă bisericile din lemn din țara noastră sunt un domeniu deosebit de interesant fiind realizate până acum ample studii închinată în principal aspectelor arhitecturale, iconografia este mai puțin analizată din punct de vedere al mesajului, fiind abordată, în general, prin prisma tehnicii și a stilului icoanelor.

Întâlnirea cu bisericile noastre de lemn din Transilvania secolelor XIV-XVIII, înseamnă un parcurs către împărăția lui Dumnezeu pe care îl pregătesc și îl călăuzesc deopotrivă spațiul fizic al arhitecturii și spațiul pictural. Parcursul spațiului fizic, începând cu pridvorul sau pronaosul

¹ Nicolae IORGA, *Vechea artă religioasă la români*, Editura Episcopiei Hotinului, Vălenii de Munte, 1934, p. 49.

(acolo unde pridvorul lipsește), locul transparent al întâlnirii întunericului lumii trecătoare cu lumina din lăuntru, este însoțit de lectura treptată a cărții deschise a picturii. Lumina Logosul întrupat, se revarsă în naos și altar prin jertfa, răstignirea, moartea și învierea Acestuia spre mântuirea noastră și propria noastră cale către Împărăția lui Dumnezeu, aflând singura ipostază rodnică: existența împreună, întru Hristos.

Obiectul lucrării de față este identificarea mesajului programului iconografic al Bisericii de lemn „Sfânta Cuvioasă Parascheva” din curtea Spitalului Județean Arad, inițial biserică parohială a localității Groșeni, comuna Archiș. Începutul studiului va fi un scurt tablou istoric al bisericilor de lemn din Transilvania și în special din Județul Arad, pentru a argumenta construirea acestui tip de locaș de cult, precum și pentru a arăta câteva din cauzele dispariției lor. În capitolul al doilea se va prezenta istoria și arhitectura locașului de cult, iar în final vom căuta să pătrundem în tainele programului și al mesajului iconografic al bisericii, dar fără să intrăm în foarte multe amănunte legate de fiecare icoană în parte, această analiză făcând obiectul unui studiu viitor.

1. Scurtă incursiune în istoria bisericilor de lemn din Transilvania

Pentru a înțelege mutarea Bisericii de lemn cu hramul „Cuvioasa Paraschiva” din satul Groșeni la Arad în curtea Spitalului Clinic Județean de Urgențe vom face o scurtă incursiune în istoria bisericilor de lemn din Transilvania în general, și în special din zona actuală a Județului Arad, accentuând motivele apariției lor și cauzele înlocuirii acestora.

Bisericile de lemn, în general, au fost printre cele dintâi locașuri de cult ale românilor, multe din ele dăinuind peste veacuri. Ele oglindesc fără tăgadă unitatea românilor argumentând pe deplin afirmația istoricului Nicolae Iorga: „Creațiunea multilaterală a poporului nostru este aceeași peste toate provinciile”². În spațiul Țărilor Române, timp de mai mult de un mileniu,

„până la mijlocul secolului al XIV-lea în lumea satelor, bisericile de lemn, au fost poate singurele noastre edificii de cult, în aceste biserici s-a făcut toată slujba dumnezeiască”³.

² Nicolae IORGA, *Vechea artă religioasă la români*, Editura Episcopiei Hotinului, Vălenii de Munte, 1934, p. 49.

³ Pavel VESA, *Biserici de lemn de odinioară din județul Arad*, Editura Gutenberg, Arad, 1997, p. 8.

S-a folosit lemnul ca material de construcție pentru că

„Țările Române au fost un domeniu al lemnului, împlinit spre nord-vest, nord, est și sud de întinderi imense acoperite de păduri. Stejarul și bradul erau la îndemâna locuitorilor și meșterilor artiști pe care i-a format nevoia și timpul”⁴.

Chiar dacă lemnul era un material de construcție accesibil, acesta a fost și o

„modalitate de expresie în care meșterul, de cele mai multe ori anonim, și-a imprimat îndemânarea și întregul său simț artistic. Meșterii erau lemnarii români care existau în toate satele, capabili prin priceperea lor să facă biserici admirate, imprimând forme și sculpturi în lemn de cea mai aleasă frumusețe”⁵

Lăcașuri de cult din lemn au fost construite și s-au păstrat pe întreg teritoriul actual al României, din Banat până în Maramureș, din Țara Crișurilor până la Brașov și apoi până în Bucovina și Basarabia. Formele de relief unde se menționează astfel de lăcașuri sunt și ele diferite, de la zonele muntoase până la șesul câmpiei de vest a Transilvaniei.⁶

„Grupurile cele mai unitare și mai interesante sunt cele din nordul, vestul și sudul Transilvaniei. Datarea lor se poate face în prea puține cazuri cu precizie. Inscripțiile privesc mai totdeauna restaurările din veacurile XVII și XVIII și se referă unele la arhitectură, și altele la pictura murală. Sunt deseori nedesluite.”⁷

Bisericile din lemn de la noi și-au păstrat de-a lungul veacurilor preponderența față de cele din piatră, care au fost copleșite, numeric chiar și în vremurile de înflorire de după secolul al XIV-lea. Mai ales în Maramureș se mai păstrează până astăzi biserici dinainte de secolul al XVIII-lea, ca cele de la Desești și Ieud din secolul al XIV-lea și cea din Bârsana din secolul al XV-lea. În zona Aradului „într-un document din 1338 august 20, este

⁴ I. D. ȘTEFĂNESCU, *Arta feudală în Țările Române – pictura murală și icoanele de la origini până în secolul al XIX-lea*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1981, p. 17.

⁵ Pavel VESA, *Biserici de lemn de odinioară din județul Arad*, p. 8.

⁶ Ioan GODEA, *Biserici de lemn din România*, Editura Meridiane, București, 1996, p. 31.

⁷ I. D. ȘTEFĂNESCU, *Arta feudală în Țările Române*, p. 17.

amintită biserica de lemn de pe moșia Sinteia, din comitatul Zărand, pe care o schimbau nobilii bărbați Ioan și Nicolae, fiii lui Briciu. Întemeietori de sate, prin defrișare, cnezii își marcau, cu certitudine, prezența prin ridicarea unei biserici, în mod firesc, din bogatul material lemnos, rezultat din acțiunea întreprinsă, ca și pereții caselor și ai anexelor gospodărești, de către cei ce veniseră din satul matcă.⁸ Această biserică avea

„hramul Sfântul Mucenic Teodor și se afla în satul Chuba așezare dispărută, localizată între Chișineu-Criș și Sinteia Mare.”⁹

Până la mijlocul secolului al XVIII-lea au fost construite în Transilvania nu mai puțin de 200 de mănăstiri cu biserici de lemn și câteva mii de biserici parohiale. Dintre acestea multe au fost incendiate sau dărâmate din ordinul generalului Bukow între 1761 - 1763. Au căzut jertfă urgiei acestuia aproape toate schiturile din Țara Făgărașului, care fiind din lemn, au fost arse. Tot atunci au fost distruse mănăstirile din părțile de nord ale Transilvaniei.¹⁰ În 1788, turcii au ars multe biserici de pe Valea Jiului. Dionisie Eclesiarhul a consemnat faptul că o oaste turcească, trecând pasul Vâlcan-Jiu, a pustiit, până la Hațeg, 16 sate „arzând casele oamenilor și bisericile”. Alte numeroase ctitorii din zona Zărandului au fost distruse sau avariate datorită evenimentelor de la 1848.¹¹

Cu toate vitregiile istoriei de la sfârșitul secolului al XVIII-lea până la începutul secolului al XX-lea, în Transilvania, arhitectura bisericească ia o dezvoltare îmbucurătoare, în locul numeroaselor biserici fie distruse fie ajunse în stăpânirea uniților, mai ales în urma conșcripției lui Bukow,

⁸ Mircea PĂCURARIU, Ioana CHRISTACHE-PANAIT, *Episcopia Aradului. Istorie. Viață culturală. Monumente de artă*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1989, p. 244. Conform notei explicative din volumul citat hramul bisericii era fericitul Briciu Mărturisitorul, deci de fapt numele ctitorului (poate tatăl sau moșul celor doi nobili). Numele s-a păstrat în Munții Apuseni. Briciu Crăciun din Abrud a fost, în 1733, meșterul frumoasei biserici de lemn din Brădet. La Abrud este menționat, în 1837, un cantor din această familie (cf. Eugen Pavel, „Cărți cu însemnări manuscrise” (I), în *Sargetia*, XIII, 1977, p. 582).

⁹ Pavel VESA, *Biserici de lemn de odinioară din județul Arad*, p. 8.

¹⁰ Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 403.

¹¹ Mircea PĂCURARIU, Ioana CHRISTACHE-PANAIT, *Episcopia Aradului*, p. 245.

ortodocșii au fost nevoiți să-și ridice alte biserici, în funcție de posibilitățile lor materiale, în general de lemn (mai ales la sate), dar și din zid. Numeroase biserici din acest secol sunt ctitorite negustori români, ca o expresie a năzuinței lor de afirmare socială națională.¹²

Calamități întâmplătoare, mai ales incendii, au nimicit multe biserici de lemn de-a lungul veacurilor. Începând din secolul al XVIII-lea, în general în zonele de șes, multe biserici de lemn au fost înlocuite prin construcții din material solid (piatră sau cărămidă), procesul intensificându-se la sfârșitul secolului al XIX-lea și în prima jumătate a celui următor. Pe lângă motivele deja amintite, dispariția unor biserici de lemn mai era și

„rezultatul unei mentalități comunitare proprie sfârșitului de secol al XVIII-lea și începutul celui următor. Este vorba de înlocuirea bisericilor vechi, mici și neîncăpătoare cu altele noi și mai impunătoare, edificate tot mai puțin din lemn și mai mult din piatră. Acest fenomen este amplificat datorită faptului că în multe parohii crescând numărul credincioșilor se simțea nevoia construirii unor biserici mai încăpătoare. În multe parohii exista tendința înlocuirii bisericilor de lemn cu altele din piatră, compatibile exigențelor timpului, schimbând în acest mod întreg peisajul rural, dar de cele mai multe ori, la nivelul posibilităților enoriașilor, resimțindu-se de la cea mai săracă familie la cea mai bogată.”¹³

Îmbucurător a fost totuși faptul că, acolo unde erau în stare bună, bisericile nu erau distruse ci erau mutate în alte localități mai mici unde era nevoie de un lăcaș de cult, astfel răspândindu-se „fenomenul mutării”, care a condus la salvarea unor monumente.¹⁴

Așadar, în general în Transilvania au rămas foarte puține biserici de lemn construite înainte de secolul al XVIII-lea, cele mai vechi fiind în Maramureș (Ieud 1364) Alba (biserica mănăstirii Lupșa 1429). Astăzi, în județul Arad nu se păstrează nici o biserică de lemn dinaintea secolului al XVIII-lea, ceea mai veche fiind de la anul 1724¹⁵, biserică de lemn din

¹² Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 625.

¹³ Pavel VESA, *Biserici de lemn de odinioară din județul Arad*, p. 11.

¹⁴ Pavel VESA, *Biserici de lemn de odinioară din județul Arad*, p. 12.

¹⁵ Se ia în considerare anul citit de istoricul Coriolan PETREANU în 1925, undeva la intrarea în Pronaos, inscripție care s-a pierdut înainte de mutarea la Arad.

localitatea Groșeni, Arad, (astăzi mutată în curtea Spitalului Județean). Dacă la începutul secolului al XX-lea în județul Arad erau 69 de biserici de lemn, în 1925 au rămas doar 55 consemnate de istoricul prof. univ. dr. Coriolan Petranu¹⁶.

Procesul de dispariție accentuată a bisericilor de lemn a continuat și după cel de-al doilea război mondial, până când statul a emis legea protejării monumentelor istorice. Din perimetrul actual al județului Arad, lista monumentelor istorice, legalizată prin H.C.M. 1160/1955, cuprindea 27 biserici de lemn, dintre care în 1989 mai existau 19 biserici monument istoric la Corbești, Roșia Nouă, Seliște de Mureș (strămutată și restaurată la Mănăstirea Arad-Gai), Troaș, Julița, Groșii Noi, Ciuntești, Secaci, Groșeni (strămutată și restaurată în incinta Spitalului Județean Arad), Nermiș, Honțișor (strămutată și restaurată în incinta Arhiepiscopiei Aradului), Budești, Vidra, Voșdoci, Luncșoara, Țărmure, Tisa, Ionești, Cristești, iar celelalte 8 de la Monoroștia, Cărând, Seliște (fost Sic), Groși, Poienari, Sârbi, Rostoci, Iosaș, dispărute înainte, după cum s-a arătat mai sus, sau ulterior încadrării ca monumente istorice.¹⁷

După 1989 cercetări de teren au prilejuit aflarea unor vechi lăcașuri îndreptățite a fi consemnate și luate în evidența monumentelor istorice, numind dintre acestea pe cele de la Poiana, Buceava-Șoimoș, Bodești, Iercoșeni și Agrișu Mic.¹⁸

În anul 2000 Părintele Pavel Vesa întocmește o listă cu nu mai puțin de 365 de biserici de lemn dispărute în secolele XIX și XX¹⁹ întregind repertoriul Bisericilor de lemn dispărute din județul Arad publicat în 1997.²⁰

În anul 2007 erau încadrate ca monument istoric doar 27 de biserici de lemn, astăzi din totalul de 52, bisericile monument rămânând doar 26, pentru că între timp a dispărut biserica veche din Budești care s-a distrus complet, fiind construită (tot din lemn) alta nouă și fără să le numărăm pe cele câteva nou construite în secolul XXI. O parte din cele care nu sunt incluse în cadrul monumentelor istorice sunt în curs de includere, dar sunt și ca-

¹⁶ Nicu JIANU, *Biserici de lemn din Transilvania, județul Arad*, Editura Emia, Deva, 2007, p. 29.

¹⁷ Mircea PĂCURARIU, Ioana CHRISTACHE-PANAIT, *Episcopia Aradului*, p. 248.

¹⁸ Nicu JIANU, *Biserici de lemn din Transilvania, județul Arad*, p. 30.

¹⁹ Pavel VESA, *Bisericile de mir arădene, între tradiție și modernitate*, Editura Mirador, Arad, 2000, p. 203-209.

²⁰ Pavel VESA, *Biserici de lemn de odinioară din județul Arad*, p. 18.

zuri în care acest lucru nu se poate realiza datorită lucrărilor de renovare care un alterat în unele cazuri complet orice sursă de autenticitate.

În pofida mulțimii bisericilor de lemn dispărute, din județul Arad, lotul celor existente susțin, cu succes, frecvența acestui tip de ctitorie. Un argument, în acest sens, îl constituie numărul lor mare păstrat în perimetrul aceleiași comune sau zone. Ca exemplu în arealul Hălmagiu avem așezările cu biserică de lemn de la Țărmure, Tisa, Ionești, Cristești, Bodești, adăugând-o și pe cea dispărută de la Poienari și cele din zona Petriș cu Mădrigești, Roșia Nouă, Corbești, Troaș și cele dispărute de la Săliște și Ilteu.

Dintre lăcașurile de lemn ajunse până în zilele noastre, doar un mic procent mai păstrează dovada actului de naștere, săpat în slova vremii. Cele mai multe au fost vitregite de acesta, prin înlăturarea, cu prilejul reparațiilor, a cadrelor originale ale intrărilor, existând totuși încă și posibilitatea dăinuirii unor datări, sub stratul de tencuială și pictură sau sub pervaz, așteptând încă să fie redescoperite.²¹

2. Istoricul și arhitectura bisericii „Cuvioasa Parascheva”

Localitatea Groșeni, unde era așezată biserica cu hramul „Cuvioasa Parascheva” până în anul 2000,

„este situată la 9 km de comuna Beliu (jud. Arad), cel mai important centru rural din zonă și la 2 km de centrul de comună Archiș. Satul este străbătut de văile Archișel și Băii ce înconjoară Dealul bisericii, situat undeva în mijlocul satului. După ce trec de acest deal, cele două văi se unesc într-una singură, numită Valea Groșenilor.”²²

Atestarea documentară a localității este considerată ca fiind anul 1580, satul având numele de Groos și aparținea de comuna Beliu.²³

²¹ Mircea PĂCURARIU, Ioana CHRISTACHE-PANAIT, *Episcopia Aradului*, p. 250.

²² Pavel VESA, *Noi considerații privind biserica de lemn „Cuvioasa Paraschiva” din Groșeni (jud. Arad)*, în „Administrație românească arădeană. Studii și comunicări din Banat-Crișana”, vol. IX, coordonatori Doru SINACI și Emil ARBONIE, Arad, Editura „Vasile Goldiș” University Press, 2014, p. 322.

²³ În ce privește denumirea și atestarea documentară ea este preluată de la Coriolan SUCIU, *Dicționarul istoric al localităților din Transilvania*, vol. I, București, 1967, p. 272 atât de Pr. Pavel VESA în *Noi considerații privind biserica de lemn „Cuvioasa Paraschiva” din Groșeni (jud. Arad)* și de Ioan GODEA și Horia MEDELEANU în *Biserici de lemn din*

După o tradiție a locului biserica ar fi fost construită în satul Voivodești, dispărut în secolul al XVIII-lea, apoi mutată în satul Groșeni²⁴, însă acest fapt nu este confirmat de un document și nici nu sunt urme ale unei mutări anterioare la pereții interiori²⁵, ceea ce confirmă faptul că primul amplasament a fost Dealul bisericii. Anul construirii, sau cel puțin al unor lucrări realizate la construcție este 1724, citit de profesorul Coriolan Petranu la intrarea bisericii,²⁶ în cercetările întreprinse în anul 1929 la bisericile de lemn din Bihor,²⁷ biserica de la Groșeni fiind unul dintre cele mai vechi monumente de acest fel din părțile arădene alături de bisericile de lemn de la Vidra (1724) și Ionești (1730). Un studiu mai recent al arhivelor din 1925 cu privire la bisericile de lemn din județul Bihor, arată anul 1737 înscris în documentul reportului de informare al Plasei Beliu către Prefectura Bihor privind bisericile de lemn din zonă.²⁸

În ceea ce privește construcția și arhitectura nu vom intra în foarte multe amănunte, ci în rândurile următoare vom face doar o scurtă prezentare pentru o imagine mai clară a modului în care se află astăzi icoanele pe pereții interiori ai bisericii.

județul Arad, Editura Brumar, Timișoara, 2009, p. 36, unde este citată și sursa originală ca fiind: Jako ZSIGMOND, *Bihar mergeye a torok pusztitas elott* (Comitatul Bihor înainte de devastarea turcească), Budapesta, 1940, p. 230; Același an apare și la Alexandru ROZ, GEZA Kovach, *Dicționarul istoric al localităților din județul Arad*, Arad, 1997, p. 118; alte informații despre localitatea Groșeni de-a lungul istoriei vezi Eugen D. Pădureanu, „Cu privire la așezarea fortificată de la Groșeni-Jidovină (jud. Arad)”, în *Ziridava*, Arad, 2000, nr. XXII, p. 13.

²⁴ Ioan GODEA și Horia MEDELEANU în *Biserici de lemn din județul Arad*, Editura Brumar, Timișoara, 2009, p. 32.

²⁵ Preot dr. Pavel VESA, *Noi considerații privind biserica de lemn „Cuvioasa Paraschiva” din Groșeni (jud. Arad)*, p. 322 și 328.

²⁶ Coriolan PETRANU, *Monumentele istorice ale județului Bihor. I. Bisericile de lemn*, Tiparul Tipografiei Ktafft & Drotleff S. A., Sibiu, 1931, p. 27.

²⁷ La acea vreme satul Groșeni se afla în Plasa Beliu care era în Județul Bihor, trecând ulterior în Județul Arad odată cu reorganizarea administrativ-teritorială a României din 16 februarie 1968 prin Legea nr. 2/1968.

²⁸ Ioan GOMAN, „Informații arhivistice despre unele biserici de lemn aflate pe teritoriul județului Bihor în anul 1925”, în *Biharea - Culegere de studii și materiale de etnografie și artă*, Editura Muzeului Țării Crișurilor, Oradea, 2016, p. 35.

Biserica a suferit de-a lungul timpului mai multe transformări, de aceea, în ultimul secol, există trei stadii majore cunoscute ale construcției pe vechea amplasare și cel de-al patrulea din noua locație. Primul este cel documentat de Coriolan Petranu în 1929, apoi descrierea făcută în 1995 de doamna Ioana Cristache-Panait²⁹ și citată de Ioan Godeanu și Horia Medeleanu purtând urmările transformării din 1933³⁰, iar al treilea este stadiul în care se afla ce a mai rămas din biserică în anul 2000 când a fost mutată. Al patrulea stadiu este cel actual, de după mutare, așa cum arată acum în curtea Spitalului Județean Arad prin grija părintelui dr. Pavel Vesa și al doamnei acad. Cornelia Bodea care a asigurat finanțarea mutării și a construcției. Pentru a nu fi pusă în pericol pictura interioară, din toamna anul 2019 prin grija Pr. dr. Cucu Ciprian Vasile cu binecuvântarea Înalt-preasfințitului Părinte dr. Timotei Seviciu, Arhiepiscop al Aradului, s-au început noi lucrări de refacere a acoperișului și a turlei bisericii.

Biserica a fost construită din

„bârne masive de gorun, cioplite pe patru fețe și așezate una peste alta, acest sistem de construcție fiind definit de etnologia europeană cu termenul german “Blockbau”, după celebrii etnologi germani Arthur și Michael Haberlandt”³¹,

fiind tipul general de construcție al bisericilor transilvănene.

„Pereții sunt alcătuiți din bârne orizontale de stejar. La colțuri, bârnele sunt îmbinate în sistemul „coadă de rândunică”. Cioplirea este executată pe toate cele patru fețe. Tălpile masive ale edificiului au fost așezate direct pe pământ, mai târziu fiind executată o fundație de piatră. Acoperișul era din șindrilă peste toată clădirea și turnul terminat cu o cruce. Turnul, înalt de 16,40 m de la baza bisericii, era alcătuit dintr-o prismă având câte două ferestre descrise pe fiecare latură și dintr-o piramidă scundă deasupra căreia se înălța acoperișul realizat dintr-un bulb cu prelungire ascuțită. În vârful

²⁹ Ioana CRISTACHE-PANAIT, „Bisericile de lemn din centrul și nordul județului Arad”, în *Revista Monumentelor Istorice*, nr. 1-2, București, 1995, p. 47.

³⁰ Ioan GODEA și Horia MEDELEANU în *Bisericile de lemn din județul Arad*, Editura Brumar, Timișoara, 2009, p. 33.

³¹ Nicu JIANU, *Bisericile de lemn din Transilvania, județul Arad*, p. 33.

este implantată crucea. Preluarea „bulbului” baroc în structura turnului s-a făcut de către meșterii locali cu mult bun simț artistic. Aplicarea formelor curbe la specificul lemnului constituie un triumf al geniului creator popular, chiar dacă uneori rezolvările păreau naive.”³²

Planul bisericii este de navă, cu împărțirea în pronaos, naos și altar. Pronaosul și naosul au formă dreptunghiulară, iar absida decroșată a altarului este în formă poligonală cu cinci laturi. Acest tip de plan se regăsește la bisericile de lemn de pe teritoriul județului Arad, cât și în celelalte părți de țară.³³ Inițial pronaosul, cu tavanul drept, era despărțit de naos printr-un perete de lemn care a fost îndepărtat în 1933 pentru a prelungi pronaosul și a crea mai mult spațiu,

„pronaosul devenind parte integrantă a naosului. Partea nouă a bisericii a fost edificată din cărămidă, iar turnul din lemn, modificându-se foarte mult față de cel inițial. De o parte și de alta a clopotniței și-a făcut apariția câte un timpan cu decor în tencuială.”³⁴

Acest lucru a condus la dispariției întregului ansamblu pictural al pronaosului și cel al peretelui dinspre apus din pronaos. Pe latura de vest, apus, prin evazarea acoperișului și construirea unui acoperiș într-o singură „apă” s-a creat un pridvor, o „colnă” în limbajul local, care nu exista înainte de 1933.³⁵ Tot cu prilejul reparațiilor întreg lemnul de la acoperiș a fost înlocuit ceea ce a condus la unele intervenții la pictura de pe bolta naosului. În unele locuri, pe spațiul dintre dulapii de stejar, a suferit unele înlocuiri ale pânzei și repictarea ei de către un pictor localnic.³⁶

³² Preot dr. Pavel VESA, *Noi considerații privind biserica de lemn „Cuvioasa Paraschiva” din Groșeni (jud. Arad)*, p. 322-323

³³ Mircea PĂCURARIU, Ioana CHRISTACHE-PANAIT, *Episcopia Aradului. Istorie. Viață culturală. Monumente de artă*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1989, p. 255.

³⁴ Preot dr. Pavel VESA, *Noi considerații privind biserica de lemn „Cuvioasa Paraschiva” din Groșeni (jud. Arad)*, p. 325.

³⁵ Ioan GODEA și Horia MEDELEANU în *Biserici de lemn din județul Arad*, Editura Brumar, Timișoara, 2009, p. 33.

³⁶ Preot dr. Pavel VESA, *Noi considerații privind biserica de lemn „Cuvioasa Paraschiva” din Groșeni (jud. Arad)*, p. 325.

Despre renovările și modificările bisericii din perioada deceniului al III-lea al secolului al XX-lea relatează doamna Ioana Cristache Panait:

„Ce a însemnat un șantier de renovare a unui lăcaș de lemn, ce elemente au fost ascunse sau chiar înlăturate, ce frumuseți ignorate, aflăm dacă mergem la Groșeni, cu ilustratele de acum mai bine de o jumătate de veac. În locul pereților, din bârne aparente, încinși cu brâul în frânghie - straturi de tencuială. În locul acoperișului tradițional, cu pantele abrupte, înveliș cu șită, ca și potirul clopotniței - un altul, înstreinat, cu învelitoare de tablă. De o parte și de alta a clopotniței a intervenit câte un timpan, cu decor în tencuială. Ancadramentul datat 1724, sculptat cu rozete și pomul vieții (din cioplitura alveolară), șiraguri pe motivul dintelui de lup - nu se mai ivește în pragul intrării.”³⁷

Bolta este susținută transversal de două arcuri de lemn cu muchie sculptată în torsadă (funie). Altarul are bolta mai jos decât naosul, în partea lui dreaptă. Accesul în biserică se făcea inițial printr-o ușă pe fațada de apus, ridicată cu o treaptă normală de la nivelul terenului înconjurător, iar apoi s-a adăugat și o ușă. Intrarea este încadrată de un ancadrament sculptat cu rozete și pomul vieții (în forma brăduțului din ciopliture alveolare) cu șiraguri din dinte de lup și frânghie.

„Cioplitura cu izvod alveolar este presărată pe cadrul intrării sau grupată în pomul vieții fiind un model frecvent la sud și răsărit de Carpați, dar și în centrul Transilvaniei.”³⁸

„Ancadramentul a suferit unele modificări în deceniul patru al secolului trecut. Lumina pătrundea prin patru ferestre, două la naos aflate pe latura de sud și două la altar. Ferestrele erau mici, pe unde cu greu pătrundea lumina. Erau de formă simplă, dreptunghiulară (0,33 m x 0,16 m), practicate în două bârne alăturate. S-a evitat străpungerea mare a peretelui pentru a nu slăbi rezistența bânelor și implicit a pereților.

³⁷ Mircea PĂCURARIU, Ioana CHRISTACHE-PANAIT, *Episcopia Aradului*, p. 250 și Ioana CHRISTACHE-PANAIT „Bisericile de lemn din centrul și nordul județului Arad”, în *Revista Monumentelor Istorice*, nr. 1-2, București, 1995, p. 46-47.

³⁸ Mircea PĂCURARIU, Ioana CHRISTACHE-PANAIT, *Episcopia Aradului*, p. 258-259.

Acoperișul navei se frânge brusc, la absidă cu un acoperiș ceva mai scund, având învelitoarea de șindrilă.³⁹

„Pentru strămutare pe noul amplasament din curtea Spitalului Clinic Județean Arad, în primăvara anului 2000, s-a executat o fundație și un planșeu aduse la cota 0. Sub partea nouă a bisericii s-a realizat un demisol, având drept destinație pentru cancelaria și arhiva bisericii.”⁴⁰

Partea nouă este pronaosul care a fost refăcut complet

„construit din cărămidă aparentă. (în interior, pronaosul este căptușit cu scânduri de brad). Legătura dintre partea veche și cea nouă se face prin doi stâlpi de beton, placați cu cărămidă, la exterior și acoperiți cu scânduri, în interior. Folosirea cărămizii în construcția pronaosului evidențiază partea nouă a bisericii, dar nu impietează asupra părții vechi, „istorice”. Turnul înalt, cu acoperiș piramidal (s-a renunțat la cofiful „baroc”, meșterii de azi nemaștiind să-l execute), construit deasupra pronaosului, asigură noii biserici o monumentalitate.”⁴¹

Dimensiunile reduse ale edificiului⁴², în care s-a realizat pictura, urmare a limitărilor materialelor de construcție și a posibilităților financiare din secolul al XVIII-lea, a condus la limitarea registrelor și numărului icoanelor, fiind pictate cele esențiale.⁴³ O parte din icoane au fost pierdute ca urmare a lucrărilor de mărire a edificiului când peretele despărțitor dintre naos și pronaos împreună cu iconografia a fost complet înlăturat la fel și pronaosul care a suferit modificări majore. Astfel că la momentul

³⁹ Preot dr. Pavel VESA, *Noi considerații privind biserica de lemn „Cuvioasa Paraschiva” din Groșeni (jud. Arad)*, p. 323-324.

⁴⁰ Preot dr. Pavel VESA, *Noi considerații privind biserica de lemn „Cuvioasa Paraschiva” din Groșeni (jud. Arad)*, p. 327.

⁴¹ Ioan GODEA și Horia MEDELEANU în *Biserici de lemn din județul Arad*, Editura Brumar, Timișoara, 2009, p. 38.

⁴² Preot dr. Pavel VESA, *Noi considerații privind biserica de lemn „Cuvioasa Paraschiva” din Groșeni (jud. Arad)*, p. 323.

⁴³ Pr. Pavel VESA, *Biserici de lemn de odinioară din județul Arad*, p. 110.

strămutării pe noul amplasament mai exista doar pictura naosului și a catapetesmei. De aceea în capitolul următor analiza iconografiei pentru descifrarea mesajului se va face pornind de la icoanele existente și utilizând și sursele și datele existente despre icoanele care au existat în trecut pe perețele pronaosului.

3. Mesajul programului iconografic al bisericii

În viața țaranului român, neștiutor de carte, de acum trei secole, icoana a fost Scriptura scrisă în linii și culori, transmițând învățătura Bisericii. Icoanele au fost prezente în toate marile momente ale vieții omului. Începând cu botezul, creștinul primea icoana sfântului al cărui nume îl purta. Fetele la căsătorie aveau în zestrea lor o icoană ce o înfățișa pe Maica Domnului cu Pruncul sau Nașterea lui Iisus. În casa credinciosului, icoanele își aveau locul și rolul lor bine precizat. Icoana, așezată pe grindă, călăuzește privirea spre Dumnezeu, care este în acest fel salutat înaintea gazdei.

Într-o lume a satului românesc din Transilvania din secolele XVII-XVIII, singura speranță a țaranului român, aflat într-o stare de toleranță în propria lui țară, în condițiile în care orizontul lui se limita la câteva sate din jurul locului natal, contactul cu orașul fiind inexistent sau sporadic, când medicina nu depășea cu greu barierele orașului, fiind și ea la începuturi, a fost credința în Dumnezeu cu rugăciunea și icoana. Acesta au fost reazem și sprijin și speranță.

Pentru țaranii români transilvăneni, nu valoarea artistică sau estetică a icoanei a fost apreciată, ci valoarea ei liturgică, nefiind percepută ca artă, ci ca limbaj ce corespunde Cuvântului din Evanghelie, dezvăluind frumusețea sfântă izvorâtă din Duhul Sfânt. Icoana definește

„sfințenia în așa fel încât ea nu este nici subînțeleasă, nici supra-adăugată de gândirea noastră, ci este vizibilă cu ochii trupești”⁴⁴.

Faptul că țaranul român vede prezența harică și ocrotirea milostivă a lui Dumnezeu în toate cele prezente în jurul său o înfățișează deosebit Părintele Dumitru Stăniloae spunând că acesta

„vede pe Dumnezeu în taina naturii. Un peisaj frumos al naturii e pentru el un adevărat rai. [...] El simte atât de aproape

⁴⁴ Leonid USPENSKY, *Teologia icoanei*, Editura Anastasia, București, 1994, p. 113.

de om pe Dumnezeu, pe Maica Domnului, încât folosește pentru ei diminutive: (de familiaritate - n.n.) «Dumnezeu drăguțu», «Măicuța Domnului»⁴⁵.

Așa cum ne arată mărturiile icoanelor păstrate până astăzi sau descrise de istorici, acolo unde s-a pictat s-au avut în vedere diferite erminii fie a picturii bizantine provenită dinspre Țara Românească în diferite manuscrise copiate, dar puține păstrate până astăzi⁴⁶, fie prin filiera occidentală, latină, cu precădere dinspre zona Italiei. La erminie s-a adăugat influența autohtonă rezultând reprezentări „populare”, față de care concepția Renașterii este filtrată, iar ideea picturii bizantine simplificată pentru un spațiu restrâns rezultând o altă lume, o concepție diferită, dar originală având ca scop principal pedagogia privitorului. Ipotezele naivității și neștiinței nu sunt întemeiate și nu explică nimic din ceea ce vedem în pictura bisericilor de lemn din întreaga Transilvanie.⁴⁷ Începând din secolul XVII-lea erminiile au pătruns și în Țările Române și au circulat în manuscrise grecești în mai multe redactări sau variante. Au circulat de asemenea în paralel și erminii rusești, dar și îndrumătoare pentru pictori din Apus, după cum reiese din manuscrisele păstrate și din aplicarea regulilor din erminii la programul iconografic al vechilor noastre biserici.⁴⁸

În general, programul iconografic al bisericilor de lemn nu a fost alcătuit intenționat în forma pe care o avem astăzi, ci mai degrabă este urmarea alegerilor făcute datorită spațiului limitat pe care îl ofereau pereții acestor construcții și posibilitățile materiale ale sătenilor care construiau biserica. O altă cauză pentru care stilul iconografic este variat, putându-se întâlni și patru cinci stiluri este cel de ordin financiar, astfel că biserica de lemn era pictată pe rând, pornind de la catapeteasmă și terminând cu pronaosul. Altă cauză pentru diversitatea stilurilor meșterilor zugravi este pentru că pictura era aplicată pe pereți de lemn formați din bârne, în edificii supuse diferitelor intemperii, au suferit întâi tencuielile de bază și umpluturile dintre grinzi, mai apoi stratul de suprafață al picturii, de

⁴⁵ Pr. Dr. Dumitru STĂNILOAE, „Opere complete”, vol. IX, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Editura Basilica, București, 2018, p. 165.

⁴⁶ Radu ZUGRAVU, *Caiete de modele*, Editura Excelență prin Cultură, București, 2018, p. 8.

⁴⁷ I.D. ȘTEFĂNESCU, *Arta feudală în Țările Române*, p. 48.

⁴⁸ Pr. Prof. dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, vol. 2, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 133.

multe ori unele scene fiind refăcute în alt secol decât pictarea inițială a bisericii. Astfel că icoanele originale ale monumentelor de lemn s-au păstrat destul de rar, în multe lăcașuri ajungând până astăzi forma dată de restaurări și copii târzii. Refacerile și repictările au urmat una alteia și de aceea de multe ori compoziția programului iconografic pare că este în disonanță cum se vede în cazul pe care-l studiem. Chiar dacă refacerile și îndreptările aduc anumite adăugiri rezultând uneori lucrări neînțelese de restauratorii de azi, studiul iconografic nu e îngreunat prin aceasta pentru că citirea atentă a ansamblurilor iconografice și analiza amănunțelor, ne duce la izvoare și luminează fizionomia unui program deosebit de interesant, apărut de multe ori fără intenția autorilor, iar alteori datorită completărilor făcute în timpul renovărilor.

Coriolan Petreanu consemnează că biserica de lemn din Groșeni avea pictate icoane doar pe bolta naosului, pe iconostas, pe peretele care despărțea naosul de pronaos și în pronaos sau tindă.⁴⁹ La icoanele de pe catapeteasmă, deosebit de valoroase pentru secolul al XVIII-lea, nu s-a intervenit cu ocazia lucrărilor din 1933, fiind curățate și restaurate după mutarea bisericii, pentru că „starea de conservare a picturii era cât se poate de precară”⁵⁰. Însă cu prilejul lucrărilor din 1933 „pictura de pe bolta naosului a suferit și ea unele intervenții. În unele locuri, pe spațiul dintre dulapii de stejar, a suferit unele înlocuiri ale pânzei și repictarea ei de către „maestru” Rău Gavrilă din Buteni. Dintr-o inscripție făcută de el pe o bucată de carton lipită pe pictura bolții în partea inferioară de pe peretele de sud, reiese că el a intervenit și la sfinții de pe boltă.”⁵¹ Iar pictura din pronaos a și de pe peretele despărțitor dintre naos și pronaos a fost aproape complet pierdută după 1933 datorită „demolării peretelui despărțitor dintre pronaos și naos, pronaosul devenind parte integrantă a naosului”⁵²

Deși în parte deteriorată și suportând unele intervenții ulterioare, pictura de pe boltă cu întregul veșmânt iconografic, ar putea aparține ace-

⁴⁹ Coriolan PETRANU, *Monumentele istorice ale județului Bihor*, p. 19, 20.

⁵⁰ Preot dr. Pavel VESA, *Noi considerații privind biserica de lemn „Cuvioasa Paraschiva” din Groșeni (jud. Arad)*, p. 324.

⁵¹ Preot dr. Pavel VESA, *Noi considerații privind biserica de lemn „Cuvioasa Paraschiva” din Groșeni (jud. Arad)*, p. 325.

⁵² Preot dr. Pavel VESA, *Noi considerații privind biserica de lemn „Cuvioasa Paraschiva” din Groșeni (jud. Arad)*, p. 325.

luași zugrav, David de la Curtea de Argeș. Coriolan Petranu menționează că biserica avea pictură și în tindă, reprezentând Judecata de pe urmă și „în față cu iconostasul”⁵³.

„În privința picturi interiorului cea din județul Bihor stă în urma acelea din județul Arad atât ca bogăție iconografică cât și ca valoare artistică, în schimb însă scenele din Judecata cea din urmă sunt mult mai amplu tratate: viciile zugrăvite în tinda femeilor sunt mai pe larg expuse.”⁵⁴

Din păcate datorită lucrărilor de lărgire pronaosul nu s-a păstrat în afară de icoana leviatanului cu o parte din râul de foc ce face parte din Judecata de apoi menționată de Coriolan Petranu, pictată în pronaos alături de muncile iadului și Icoana Sfântului Arhanghel Mihail de pe ușa de la intrare.

Așezarea temelor programului iconografic ilustrate în biserică este realizată în trei feluri, pictate în frize, în tablouri sau medalion.

„Cel dintâi sistem e de origine orientală; se vede în Italia meridională, în Balcani și în Țările Române. Are drept origine rotuli ilustrați. Cel de-al doilea sistem are la bază tradiția elenistică și bizantină, întemeiată pe obiceiul de a decora pereții monumentelor cu tablouri încadrate și izolate prin spații de proporții variate.”⁵⁵

Cele trei sisteme de pictare sunt puse împreună pe pereții bisericii datorită renovărilor din diferite epoci și parcă par în luptă unul cu altul. Frizele și medalioanele au venit pe calea sârbească și din Apusul Italian, tablourile din Constantinopol prin influența Țării Românești și a Atosului.

3.1 Peretele Catapetesmei

Catapeteasma este realizată ca un perete despărțitor, contruit până în bolta bisericii ca o continuare a grinzii care susține bolta la începutul camerei altarului. Icoanele sunt pictate avându-L în centrul peretelui pe Mântuitorul Iisus Hristos pe scaun împărațesc, încadrat de-a stânga și de-a dreapta de cei 12 apostoli, deasupra fiind crucea cu scena răstignirii

⁵³ Coriolan PETRANU, *Monumentele istorice ale județului Bihor*, p. 19, 20.

⁵⁴ Coriolan PETRANU, *Monumentele istorice ale județului Bihor*, p. 51.

⁵⁵ I.D. ȘTEFĂNESCU, *Arta feudală în Țările Române*, p. 33-34.

Mântuitorului între cei doi tâlhari și femeile mironosițe stând la poalele Crucii și în medalion profeții Ieremia și Iezechiel. Tălharul cel din dreapta are și numele înscris asemenea cu toate icoanele sfinților, pentru că el, Dismas, este cel care primește mântuirea prin cuvintele lui Iisus „Adevărat grăiesc ție, astăzi vei fi cu Mine în Rai” (Luca 23, 43) și deci este pictat ca un sfânt, pentru cei care privesc iconostasul, adică toți credincioșii să ia aminte la pocăința sa.

Locul central al peretelui Iconostasului îl ocupă Mântuitorul Hristos care este înfățișat, la aproape toate bisericile de lemn din Județul Arad și Hunedoara, pe catapeteasmă, ca „Dreptul judecător”. Înveșmântat după moda antică în haine arhieresti cu sacos, omofor și mitră, Hristos stă pe tron. De-a dreapta este înfățișată Sfânta Fecioară Maria și de-a stânga Sfântul Ioan Botezătorul, zugrăviți în picioare înclinați și rugându-se. Imediat lângă Mântuitorul sunt înfățișați sfinții apostoli, Petru la dreapta și Pavel la stânga. Tema aceasta poartă numele, în iconografie, de *Deisis*. Maria și Ioan mijlocesc la Hristos și se roagă pentru îngăduința și iertarea păcatelor oamenilor. În erminia de la Athos, tema este cuprinsă în judecata din urmă⁵⁶. De aici a fost extrasă, și pictată în naos pe catapeteasma bisericilor de lemn în genral și în biserica pe care o analizăm în special. Explicația acestui procedeu stă în faptul că judecata din urmă făcea parte, în anume timp și regiuni ale lumii, din decorul naosului pentru îndreptarea minții și a sufletului spre luarea aminte la finalul vieții, dar aici dreptul judecător este în același timp milostivul arhieru, lucru ce îl înțelegem din combinația compozițională a hainelor Mântuitorului și scaunului de judecată.

Observăm și faptul că Hristos e înfățișat și în veșmânt antic formând împreună cu Apostolii o dublă scenă: a Cinei celei de Taină și a Dreptului Judecător. Această abordare a înfățișării este de înțeles prin prisma faptului că într-un spațiu limitat era nevoie să se înfățișeze opera de mântuire realizată de Hristos pentru noi oamenii, dimpreună cu ținta pe care trebuie să o aibă creștinii înaintea lor și anume intrarea în Împărăție, îndumnezeirea.

Deasupra reprezentării *Deisis* extinsă și prin reprezentarea Apostolilor, Hristos este reprezentat pe Cruce în mijlocul registrului de sus al Catapetesmei ca și cum s-ar afla în mijlocul Lumii. Acum Crucea devine scaunul și dreptarul de judecată de pe care Hristos și prin care judecă ca milostivul și dreptul Judecător. Crucea are opt extremități, formă cores-

⁵⁶ DIONISIE DIN FURNA, *Erminia picturii bizantine*, Editura Sofia, București, 2000, p. 215.

punzătoare unei foarte vechi tradiții, considerate cea mai autentică atât în Răsărit, cât și în Apus. Partea de sus a Crucii corespunde filacteriului cu inscripția care indică acuzația INRI (Inscripția lui Pilat). Partea de jos a Crucii este un suport pentru picioare, pe care au fost bătute în două cuie picioarele lui Hristos. Suportul pentru picioare este reprezentat orizontal sau oblic. Această înclinare a stîngiei de jos a Crucii, în sus, spre dreapta lui Hristos, și în jos, la stînga Lui, capătă sens simbolic: îndreptarea tâlharului celui bun și condamnarea celui rău, Crucea fiind comparată cu o balanță a dreptății.⁵⁷ Astfel că semnificația eshatologică a programului iconografic reiese din simbolistica celor opt laturi ale Crucii care arată ziua a opta a Împărăției, și al scaunului de judecată a lui Hristos de la sfârșitul veacurilor, ea fiind barometrul, balanța de judecată a faptelor oamenilor după modelul celor doi tâlhari.

La biserica din Țărmure în mijlocul Catapetesmei este reprezentată Învierea în locul scenei Deisis. Pogorârea la Iad a lui Hristos amplasată în mijlocul Apostolilor sub Răstignire arată că întreg locașul de cult este ca ziua Învierii, fiind pregustarea Împărăției cerurilor, ale cărei porți sunt deschise prin ridicarea din morți a Mântuitorului. Mai mult accentuat ca în celelalte reprezentări ale Dreptului Judecător pe scaun, Hristos în icoana Pogorârii la Iad, vestește ziua veacului viitor, aceasta fiind numită „ziua cea purtătoare de lumină”, căci atunci toți cei ce au umblat în lumina Lui, vor fi făcuți părtași pentru veșnicie luminii Împărăției cerești. Întâlnirea dintre primul și noul Adam primește o semnificație deosebită în mijlocul apostolilor și profeților Vechiului Testament arătând că învierea lui Hristos anunță vestea cea bună a învierii tuturor celor morți. Așadar mesajul programului iconografic al catapetesmei are un accent eshatologic care ne înfățișează inaugurarea zilei a opta a veacului viitor la care sunt toți credincioșii chemați. În acest ansamblu istoria nu mai poate fi analizată ci contemplată.

3.2 Programul operei de mântuire

Zugravul, plătit de „tot satul”, desfășoară temele iconografice în peisajul plaiurilor locale, alege chipuri de țărani și straie corespunzătoare pentru întruchiparea celor buni, dând răufăcătorilor, îndeosebi, ținuta dușmanilor, asupritorilor și răufăcătorilor. Peisajele arhitectonice cuprind

⁵⁷ Leonid USPENSKY , Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, Editura Sofia, București, 2003, p. 196.

fortărețe și case transilvănene, turnuri și terase, biserici de stil apusean baroc alături de încercări de a reda peisaje arhitectonice din Palestina alături de fațade de palate feudale și portice cu coloane. Arhitecturi istorice, inspirate ori copiate din monumente paleocreștine și bizantine, se văd pictate laolaltă cu edificii feudale din Transilvania și Ungaria. Grație acestor reprezentări la aproape toate bisericile de lemn știm cum arătau și cum se îmbrăcau strămoșii din veacurile XVII-XIX, reprezentarea acestora, în pictura bisericilor de lemn constituind adevărate documente sociale. Prin pensula zugravului sunt biciuite viciile (lenea, beția, hoția), sunt înfierate nedreptățile sociale („cel ce face judecata strâmbă”, „oamenii care mănâncă osteneala altuia”), sunt propagate aspirațiile și necesitățile vremurilor spre luare aminte sau îndreptare și spre împlinirea faptelor bune și păzirea poruncilor având ca exemplu patimile Mântuitorului și nedreptățile care I s-au făcut din pricina noastră.⁵⁸

Nelipsit la toate bisericile de lemn este chipul lui Hristos care domină cerimea naosului, reprezentarea Lui având o tradiție îndelungată și o mare extensie spațial-geografică. Aici însă icoana lui Hristos Pantocrator lipsește (nu se cunoaște cauza prin care s-a deteriorat) și în locul ei a fost ulterior aplicată o pictură a lui Hristos ca cel vechi de zile având cu barbă albă. Alături spre ProNaos ni se înfățișează Maica Domnului cu Sfânta Treime de influență catolică.

Apar în colțurile icoanei Mântuitorului, conform tradiției bizantine, chipurile celor patru evangheliști, care au un deosebit detaliu prin alăturarea cu Arhanghelii trâmbițând, scenă preluată din cartea Apocalipsei, lucru ce ne indică încă o dată mesajul eshatologic al întregului program.

Pictarea fondului înstelat este un limbajul stilistic arhaic, indicând opțiunile unor comunități sătești tradiționale, a căror memorie colectivă a păstrat amintirea unor motive având origine bizantină îndepărtată în timp, cum este cel al fundalului cu stele sub formă de cruce pe fundalul colorat⁵⁹. Pentru bisericile din lemn la baza acestor lucrări, cu analogii

⁵⁸ Mircea PĂCURARIU, Ioana CHRISTACHE-PANAIT, *Episcopia Aradului*, p. 261.

⁵⁹ Motivul fondului înstelat arhaic apare în tema Răstignirii Domnului la o icoana bizantină cu dublă față, datată în secolul al X-lea, simbolizând triumful crucii Împăratului slavei. Fondul divers colorat al acestui grup de icoane, dar mai ales fondurile roșii (fără stele) au precedente în pictura bizantină și rusească, în cea din Macedonia (secolele XIV-XV) și în cea moldovenească, la icoane date în mijlocul secolului al XVI-lea și mijlocul celui următor; Acheimastou – POTAMIANOU 1998, 12, Cat.1; A. EFREMOV, *Icoane românești*, Editura Meridiane, București, 2002, p. 104-105.

strânse de natură iconografică și stilistică au stat un număr de modele care au pătruns în Transilvania din Țara Românească, prin intermediul unor reprezentanți ai stilului postbrâncovenesc. Fundalurile colorate și înstelate apar frecvent în repertoriul stilistic al zugravilor valahi care au lucrat în Transilvania sau la zugravi transilvăneni care au avut contacte directe sau indirecte cu Țara Românească.

Suprafața de pictat, restrânsă, a impus o selecție. Aceasta răspundea și caracterului cugetării bizantine, iubitoare de ordine, sinteză și logică, patimile lui Hristos, fiind socotite subiecte de primul ordin și au avut prioritate față de minuni și pilde.

Sucesiunea cronologică e înlocuită de procedee noi. În mod obișnuit, pictura murală se realizează și se „citește” de la miazăzi la apus și miazănoapte, în sensul mersului acelor de ceasornic, și anume de la Naștere la Înviere⁶⁰. Picturile navei împodobesc poalele bolții începe pe peretele dinpre miază zi de lângă Catapeteasmă și se continuă, pe peretele de miazănoapte dinspre Pronaos spre Altar. Astfel că Învierea este pe peretele de miazănoapte înspre pronaos lângă începutul reprezentării Iadului, arătându-se prin această scopul avut de Hristos pentru mântuirea noastră, adică de a ne ridica din moartea păcatelor la învierea vieții. Patimile lui Hristos sunt zugrăvite cu predilecție ca într-o paralelă înspre miazăzi patimile până la drumul pe Golgota, iar, pe peretele de miazănoapte Răstignirea, Coborârea de pe Cruce, Punerea în Mormânt și Învierea. Astfel că se formează o paralelă a operei de mântuire realizată de Hristos Răstignirea având paralelă scena trădării și aprinderii din Grădina Ghetsimani, Coborârea de pe Cruce cu judecata lui Pilat, Punerea în Mormânt în legătură cu bățile și chinurile, iar Răstignirea cu Învierea.

Așadar pereții Naosului și a Pronaosului încadrează Împărăția dinspre Catapeteasmă și Judecata de Apoi care era pictată în Naos la intrarea în biserică, realizând un cadrul circular, dar în același timp și paralel, arătând paradoxul de neînțeles fără credință, al întregului parcurs al lui Hristos pe calea operei Sale de mântuire pentru noi oamenii. Pentru credincioșii participanți la slujbe mesajul iconografiei are ca scop înfățișarea lucrării de mântuire a lui Iisus Hristos om și înțelegerea că urmarea Lui îl situează pe creștin pe calea de la moarte la viață.

⁶⁰ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Programul iconografic al bisericilor ortodoxe*, Editura Basicalica, București, 2017, p. 14-15.

3.3 Judecata de apoi și intrarea în Împărăție

Judecata de apoi se găsea zugrăvită în naos pe peretele dinspre apus⁶¹. Cauza primară a amplasării generale a Judecății pe peretele de apus al naosului este spațiul restrâns al pronaosului care era micșorat prin amplasarea turlei deasupra lui. Locul interior al judecății direcționată către Altar creează un mesaj de oglindire al evenimentului eshatologic plasând credincioșii pe calea spre mântuire, dar, în același timp, și în mijlocul Împărăției.

Pentru că, din păcate, din acest perete se mai păstrează doar capul leviatanului cu râul de foc nu vom analiza această scenă, pentru că nu se află nici descrisă în amănunt în nici o altă lucrare anterioară a modificărilor pe care le-a suferit locașul.

Putem înțelege că pictarea Judecății de Apoi sau Universale, pe perețele Pronaosului, cu ilustrarea în mod expres a muncilor iadului ne deschide imaginea locului de judecată pentru cei care nu îndeplinesc voia lui Dumnezeu. Ea este plasată în Pronaos sau pe peretele acestuia din interiorul Naosului, ca semnificație al locului catehumenilor și a momentului baptismal al lepădării, dar și ca o atragere a atenției asupra veșniciei fără Dumnezeu a celor care nu săvârșesc faptele de milostenie după cuvintele Mântuitorului

„Atunci va zice și celor de-a stânga: Duceți-vă de la Mine blestemaților, în focul cel veșnic, care este gătit diavolului și îngerilor lui.” (Matei 25, 41).

Această scenă se află aici ca și în alte bisericii de lemn, chiar în naos înlocuind icoana Adormirii Maicii Domnului și prelungindu-se în pronaos cu scenele muncilor iadului pentru a ilustra mai profund în ochii credincioșilor opoziția judecății dreptilor față de nedreptii.

De asemenea poziția celor două judecății, de pe Iconostas și de pe perețele din Naos al Pronaosului este strâns legată de semnificația momen-

⁶¹ Zugravii bisericilor de lemn s-au inspirat de multe ori din modelul bisericilor de piatră construite în secolele anterioare cum ar fi Sintă-Mărie-Orlea și Streiu care conțin un model de amplasare a Judecății aflat în absida de miazăzi a bisericii Sant'Angelo a Pianella, în Abruzzi și Santa Maria ad cryptas cum reiese din studiu picturilor bisericilor de piatră din Transilvania; Pentru miazănoapte cel mai probabil de model a servit în această zonă a țării biserica de la Crișcior. I.D. ȘTEFĂNESCU, *Arta feudală în Țările Române*, p. 54.

telor de la Sfânta Liturghie și îndreptarea credincioșilor spre altar în timpul ei, iar, apoi la ieșire îndreptarea spre Pronaos arătând ce ne așteaptă în funcție de alegerea fiecăruia. Astfel că Altarul semnifică Împărăția Cerurilor, Raiul, iar, dincolo de Pronaos seminifică Veșnicia chinurilor, Iadul.

Iconostasul ne dezvăluie Crucea ca fiind cheia de intrare în Împărăție după cuvintele lui Hristos

„Dacă voiește cineva să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea, în fiecare zi și să-Mi urmeze Mie” (Matei 6, 24; Marcu 8, 34, Luca 9, 23),

iar, Mântuitorul răstignit și înviat este ușa sau poarta de intrare în Ceruri, adică ținta finală a creștinului după cuvintele Sale „Eu sunt ușa: de va intra cineva prin Mine, se va mântui; și va intra și va ieși și pășune va afla.” (Ioan 10, 9), dar în același timp este și călător împreună cu cel credincios și cel care-l întâmpină și îl așteaptă în ceilalți semeni pentru a intra în cămara sufletului prin ușa faptelor bune

„Iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine.” (Apocalipsa 3, 20),

devenind intim al celor care răspund prin credință chemării și împlinesc porunca iubirii prin milostenie după cuvintele „Milă voiesc iar nu jertfă” (Matei 9, 13; 12, 7). Icoana răstignirii prin înfățișarea celor doi tâlhari cu faptele lor, arată și următoarele cuvinte ale mântuitorului legate de mărturisirea credinței în El și de faptele cele bune

„Că cine va voi să-și scape sufletul îl va pierde; iar cine își va pierde sufletul pentru Mine îl va afla. Pentru că ce-i va folosi omului, dacă va câștiga lumea întreagă, iar sufletul său îl va pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său? Căci Fiul Omului va să vină întru slava Tatălui Său, cu îngerii Săi; și atunci va răsplăti fiecăruia după faptele sale.” (Matei 6, 25-27; Marcu 8, 35-38, Luca 9, 24-26).

Așadar tâlharul din dreapta numit *Dismas* ne arată că omul pentru sufletul său dă mărturia credinței în Hristos și îl va câștiga cu faptele bune, împreună lucrarea iubirii cu Dumnezeii, iar reversul este tâlharul din stânga care vrând să-și câștige viața pământească a pierdut sufletul și viața cerească. Întregul drum al mântuirii are finalitatea relevată de re-

gistrul cel mai apropiat de pe iconostas, al lui Hristos pe scaunul de judecată când proclamă chemarea „Veniți binecuvântații Tatălui Meu de” înviindu-l și îndumnezeindu-l făcându-l asemenea cu El:

„Celui ce biruiește îi voi da să șadă cu Mine pe scaunul Meu, precum și Eu am biruit și am șezut cu Tatăl Meu pe scaunul Lui.” (Apocalipsa 3, 21).

Această ședere împreună cu Hristos este mereu înaintea ochilor trupești și sufletești ai credincioșilor tot timpul slujbelor și mai ales la Sfânta Liturghie pentru a ajunge pas cu pas la măsura bărbatului desăvârșit

„M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine. Și viața de acum, în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit și S-a dat pe Sine însuși pentru mine.” (Galateni 2, 20)

Concluzii

Datorită spațiului limitat iconografia bisericii a devenit o Săptămână Mare în culori având finalitate în veșnicia împreună cu Hristos. În linie generală, alegerea temelor apare strâns legată de spațiul restrâns, de intenții didactice și moralizatoare. Pictura nu este altceva decât o istorisire a mântuirii. E începe cu Trădarea lui Iuda, continuă cu patimile lui Hristos, se desăvârșește cu Rastignirea și Învierea și urcă apoi spre finalitatea drumului la Judecă. În felul în care este structurat, programul iconografic este un perpetuum mobile al drumului către îndumnezeire, un ciclu al pocăinței pe care aici pe pământ îl repetăm, mișcându-ne de la cădere la ridicare, de la jertfa blândului Judecător, la sentința Dreptului Judecător. Această înfățișare încearcă să-i arate credinciosului de unde vine, ce este și ce-l așteaptă. Cine vrea să ajungă la Hristos, având îndrăzneală și iubindu-L, cine vrea să aibă parte de Dumnezeu, acela trebuie să aștepte Împărăția lui Dumnezeu. Doar întru această așteptare vom îndrăzni în orice, și în cele mici, și în cele mari, și nu vom rămâne niște fricoși; pentru că, după cum spune Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Evrei, Hristos a venit „să izbăvească pe cei pe care frica morții îi ținea în robie toată viața” (Evrei 2, 15). Hristos a venit să ne dezrobească din frica morții și din toate fricile. Cine ne dă îndrăzneală? Ne spune chiar Hristos: „Îndrăzniți, Eu am biruit lumea” (Ioan 16, 33). Iar îndrăzneala o aflăm întru credința în Hristos și întru așteptarea Împărăției lui Dumnezeu. Dar noi,

prinși fiind, din păcate, într-un învălmășagul problemelor și grijilor noastre de zi cu zi, uităm de prea multe ori că așteptăm Împărăția lui Dumnezeu. Icoanele au și ele menirea să ne reamintească și să ne reazeze în starea de priveghere. La sfârșitul Crezului spunem că „aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie. Amin”. Aceasta este așteptarea noastră, care, la sfârșitul Sfintei Scripturi, se arată în cuvintele eshatologice „Vino, Doamne Iisuse!” (Apocalipsa 22, 20).

Legarea scenei Judecării de Apoi de Dreptul Judecător prin scenele Patimilor, a Răstignirii, a Morții, Îngropării și Învierii Domnului creează un ciclu al continuei răscumpărări, a operei de mântuire care se repetă în fiecare Liturghie și în viața omului, rezultând un mesaj, un îndemn și un model al pocăinței neîncetate, al căderii și al ridicării așa cum reiese din pictarea bisericii cu hramul Cuvioasa Parascheva.

Departate de a fi statice sau univoce, formele și structurile acestui univers simbolic sunt fluide și complexe, generând o multiplicitate de asocieri și corelații simultane. Formele singure și aparent simple, precum o emisferă sau o coloană, sunt astfel făcute pentru a sprijini mai multe înțelesuri în același timp, adesea derivate din contexte foarte diferite. În această privință, interpretările mistagogice ale arhitecturii bisericii reamintesc de tâlcuirile alegorice patristice ale Scripturii, în care elementele consecutive ale narațiunilor lineare sunt dezvăluite spațial într-un câmp de semne care fac referire înapoi și înainte unele la altele, nu în timpul istoric, ci în cel eshatologic, într-o manieră asemănătoare cu interacțiunea elementelor pe suprafața unei picturi sau pe un punct fără extensie spațială, adică a temporal și spațial, arătând veșnicia Împărăției lui Dumnezeu.

Ca direcții viitoare de cercetare lucrarea de față deschide drumul unei analize amănunțite a icoanelor lăcașului de cult, dar și a altor biserici de lemn atât din Județul Arad cât și din celelalte părți ale Transilvaniei, pentru a evidenția mesajele deosebit de bogate în conținut, teologic, istoric, etnografic și social care se desprind din compoziția picturală complexă și simplă în același timp.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan

ASPECTE ALE GNOSEOLOGIEI TEOLOGICE LA SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA

Pr. drd. Radu SCÂNTEIE

rscanteie@yahoo.com

Abstract

Saint Gregory Palamas' gnoseology follows the patristic tradition, representing the synthesis of Holy Fathers' teachings. Saint Gregory clarifies the relation between the apodictical and dialectical method, Revelation and philosophy, natural and spiritual knowledge, highlighting the tradition's criteria: Holy Trinity as the Source of knowledge; the vision of God in the uncreated light as supreme knowledge; knowledge as participation in the process of deification of man. Applying the being-person-energy distinction and the cataphatic-apophatic unity-synthesis, expressed in an antinomic language, Palamas overcomes the substantialist perspective of the western theology. Using the double methodology of the Fathers, Saint Gregory clearly separates the natural knowledge – of the created things – from the spiritual knowledge – of the uncreated things – and creates a methodological premise for the dialogue between theology and science.

Keywords:

Saint Gregory Palamas, gnoseology, apodictical method, deification, vision of God, uncreated light, substantialism, cataphatic-apophatic, interdisciplinarity

Introducere

Sfântul Grigorie Palama se situează pe linia Părinților care au vorbit despre Dumnezeu din interiorul propriei lor părtășii cu Dumnezeu. Ei sunt cei care L-au văzut pe Dumnezeu prin împărtășirea de lumina și de slava dumnezeiască, deci vorbesc din propria lor experiență cu Dumnezeu¹. La Sfinții Părinți, între vorbirea *cu* Dumnezeu și vorbirea *despre* Dumnezeu este acoperire deplină. Ei sunt adevărații teologi care-L pot exprima pe Dumnezeu².

În mod concret, recursul Sfântului Grigorie Palama la moștenirea patristică a Bisericii, constă în metoda apodictică pe care o folosește, ferindu-se în același timp de rătăcire și înșelare, dar manifestând și credința că demonstrarea celor dumnezeiești este posibilă. Fiind nevoit să justifice modalitatea de expunere a concepției sale teologice, Sfântul Grigorie afirmă în fața adversarilor săi că, dintre cele dumnezeiești, unele pot fi cunoscute, cercetate și, deci, demonstrate, iar altele sunt de necercetat³. Dumnezeiescul este întotdeauna dincolo de apodictic și dialectic (me-

¹ Sursele patristice ale Sfântului Grigorie reprezintă mai mult decât scrierile unor simpli înțelepți, care să-i furnizeze exemple potrivite și mărturii folositoare, ci mai degrabă acestea sunt mărturia unor modele spirituale, care fac obiectul închinării și evlaviei. A-i citi și a-i cita pe Părinți este întotdeauna deja un act de cult. (Leonidas PITTOS, *Sacredly Praising, Sacredly Narrating: The Hagiological Imperative in The Thought of St. Gregory Palamas*, Chicago, Illinois, 2015, p. 40).

² „Vasăzică, după cum în celelalte științe cel care deține cunoașterea și experiența și arta științei sale, acela este om de știință, la fel și în teologie, cel care vede, fiind luminat, cel care are ochii luminați, având experiența luminării, a Rugăciunii minții, a pomenirii neîncetate a lui Dumnezeu etc., acela este teolog”. (†IERÓTHEOS, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis*, vol. I, prezentare critică, trad. de Tatiana Petrache, Doxologia, Iași, 2014, p. 171).

³ „Dintre cele dumnezeiești unele se cunosc, iar altele se caută; și sunt unele care se și demonstrează, iar altele sunt cu totul de necercetat și de neurmărit, nearătându-se nicio urmă, nicidcum, a celor ce se află în ascunzimea aceea, dincolo de toate”. (SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Epistola a II-a către Varlaam*, în: SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete II: Antiepigrafi; Epistolele către Achindin și Varlaam*, ediție bilingvă, introducere, trad. și note de Cornel Coman, Adrian Tănăsescu, Cristian Chivu, Cristina-Cosțena Rogobete, Caliopie Papacioc, Editura Gândul Aprins, București, 2013, p. 231).

toată folosită exclusiv de Varlaam, filosoful calabrez care a fost cel mai înverșunat oponent al lui Palama în disputa isihastă), de simțuri și rațiune, de știință și silogisme. Totuși,

„Părinții ne-au învățat, însă, prin exemplul lor, să facem silogisme despre cele dumnezeiești, dar nu plecând de la înțelepciunea omenească, ci de la înțelepciunea cea venită de la Duhul Sfânt. Pe aceste premise sigure, ei nu s-au temut să numească acest silogism apodictic sau demonstrativ”⁴.

Polemica Sfântului Grigorie nu e din spirit de opoziție, ci întotdeauna comportă expunerea integrală a adevărului revelat și are ca note distinctive următoarele direcții: 1) Se referă la filosofie și științe dintr-o perspectivă teologică; 2) Nu vorbește în termeni de conflict și concurență, ci stabilește fiecărei cunoașteri competențele sale; 3) Distincțiile formulate de Sfântul Grigorie au avut ca scop expunerea căii mântuitoare, a posibilității reale de îndumnezeire a omului⁵.

1. Specificul cunoașterii lui Dumnezeu în Tradiția ortodoxă exprimată în gândirea Sfântului Grigorie Palama

Orizontul în care trebuie privită problematica teognoziei este experiența îndumnezeirii. În afara acestei conștiințe, generată de transfigurarea prin experiența îndumnezeirii, omul nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu⁶. Sfântul Grigorie Palama vorbește de faptul că omului îi este firească îndumnezeirea și că, în sensul acesta, există o „potrivire” a lui Dumnezeu cu omul, care se regăsește ca împlinire a chipului în asemă-

⁴ Cristian CHIVU et al., „Metoda teologică pragmatică și metoda teologică abstractă”, în: SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete II*, p. 10.

⁵ Pr. Răzvan Andrei IONESCU, *Teologie Ortodoxă și știință: Conflict, Indiferență, Integrare sau Dialog? Care să fie atitudinea noastră față de știință?*, Doxologia, Iași, 2015, pp. 215-216.

⁶ Părintele Ioannis Romanidis afirmă: „Una e să cunoască cineva ceva despre Dumnezeu, și alta să-L cunoască pe Însuși Dumnezeu. Nu-i același lucru. Despre Dumnezeu poate să cunoască cineva și din propria-i închipuire, poate să-și închipuie lucruri despre Dumnezeu, poate să audă lucruri despre Dumnezeu, poate să citească Sfânta Scriptură, poate să spună absolut orice despre Dumnezeu. Ceea ce aud și cred eu despre Dumnezeu poate să fie exact, dar poate și să nu fie”. (Pr. Ioannis ROMANIDIS, apud †IERÓTHEOS, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică...*, vol. I, p. 185).

nare. El afirmă despre Dumnezeu că, din unghiul faptului că este înțelepciune a celor înțelepți, „El este și înțeles, și spus și împărtășit de către cele făcute”⁷.

Delimitarea competențelor gnoseologice nu înseamnă deloc refuzul oricărui dialog între cunoașteri. Există pârgii și resorturi de legătură între ele, fără ca ele să se confunde. Este evident faptul că omul are de crescut întru cunoașterea teologică prin gestul concret al exersării prin cunoașterea celor din lume, ajutată de experiența treptată și tot mai intimă a harului dumnezeiesc⁸. În conștiința bisericească este evident un fapt: *teologia aparține necreatului*.

Importanța capitală a gândirii Sfântului Grigorie Palama în privința exprimării antinomice pentru o desăvârșită teologie e surprinsă în cuvintele teologului Vladimir Lossky, care arată că, în întregime, opera Sfântului Grigorie e de fapt o apologie a vederii reale a lui Dumnezeu și că distincția ființă-energii, departe de a fi doar o simplă separație în Dumnezeu între comunicabil și incomunicabil, e de fapt un postulat teologic care se impune pentru a putea păstra caracterul real al îndumnezeirii în afara pericolului monofizit de a suprima creatura în esența divină⁹.

Inima teologiei palamite este vederea Luminii nezidite, în care Duhul Sfânt Se face prezent, infuzând în stratul natural al existenței omului puterea supranaturală prin care ne facem părtași la viața dumnezeiască:

„Iar cel ce vede, dacă nu lucrează în niciun chip altfel, fiind ieșit din toate celelalte, devine și el întreg lumină și se face și el asemenea cu ceea ce vede; mai bine zis se și unește în chip neamestecat, lumină fiind și lumină văzând prin lumină”¹⁰.

⁷ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *În apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3,2, în: SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete IV: Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 3,1; 3,2; 3,3. *Tratate dogmatice* 1;2, ediție bilingvă, introducere, trad. și note de Cornel Coman, Adrian Tănăsescu, Cristian Chivu, Editura Gândul Aprins, București, 2016, p. 183.

⁸ Adrian LEMENI et al., *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință*, Editura Basilica, București, 2009, p. 243.

⁹ Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Prof. Dr. Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 142.

¹⁰ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Pă-*

Sfântul Grigorie subliniază în repetate rânduri că demersul rațional în cunoașterea lui Dumnezeu nu este numai insuficient, ci este și deosebit de periculos dacă se pietrifică în autosuficiența lui. Fundamentul atitudinii tranșante a Sfântului Grigorie constă de fapt în recursul la experiență, pe care îl invocă drept criteriul primordial al veridicității unei cunoașteri:

„Noi însă nu socotim cunoștința dobândită prin raționamente și silogisme, drept adevărata opinie despre lume, ci pe cea care e dovedită prin fapte și viață, care singură e nu numai adevărată, ci și sigură și neschimbată; orice raționament, se spune, e răsturnat de alt raționament; viața însă, cine o răstoarnă?”¹¹

Teologia speculativă, construită doar prin raționamente logice, fără a avea rădăcina experienței îndumnezeirii, nu numai că devine o înfățișare fadă, dar nu are nici puterea transfiguratoare a ieșirii din moarte la viață. Conform gândirii Sfântului Grigorie Palama, în evenimentul teologic se cuprinde întreaga existență a omului. Nu doar rațiunea are acces la descoperirea lui Dumnezeu (precum susținea Varlaam), ci toată firea – inclusiv trupul cu simțurile lui – este cuprinsă de lumina slavei dumnezeiești.

În viața duhovnicească, viața care se află sub vederea lui Dumnezeu, nu orice stare este primită ca fiind folositoare pentru desăvârșirea omului. Fiecare cuget, fiecare gând, fiecare dorință sunt cântărite, sunt filtrate. Bunătățile duhovnicești de care se împărtășește omul sunt trecute prin examenul „cercării”. Prezența Duhului în viața omului se poate sesiza doar prin experiența lucrărilor Lui, pentru că numai prin cercare (experiență) se cunosc lucrările Duhului. Sfântul Grigorie Palama se delimitează de reduccionismul și îngustimea lui Varlaam, zicând: „Ei bine, nu prin raționamente, ci prin Duhul Lui Care e în noi cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu”¹².

rinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși, vol. 7, trad., introducere și note de Preotul Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, p. 369.

¹¹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama – cu patru tratate traduse*, Editura Scripta, București, ²1993, p. 185.

¹² SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *În apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt 3,1*, în: SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete IV*, pp. 99-101.

Această precizie a conștiinței în privința cercării lucrărilor Duhului, prezentă în gândirea Sfântului Grigorie, era de fapt cugetul Bisericii. Această mărturie reiese și din cuvintele care pecetluiesc *Tomosul Aghioritic*, alcătuit de Sfântul Grigorie Palama și semnat de monahii experimentați ai Muntelui Athos, care spun: „... după cum am cunoscut și din puțina noastră încercare”¹³.

Dacă metoda lui Varlaam – prin pârgăhia cugetării scolastice – era de a fragmenta, a decontextualiza și, apoi, prin construcții logice care țin doar de rațiunea discursivă, de a argumenta prin forțarea textelor revelate, abordarea Sfântului Grigorie Palama era în sens invers. Păstrând nealterată taina descoperirii dumnezeiești, el dezvăluie sensul și înțelesul deplin al unui text scripturistic pe baza unității profunde a întregii Scripturi. Subliniind de multe ori inconsistența filosofiei, deoarece multe sisteme filosofice au fost demolate de altele, și arătând multiplele contradicții dintre filosofi, Sfântul Grigorie îl întreabă pe Varlaam: „Ce [lucru] reiese, deci, din acestea, care adeverește totodată că Scriptura e neîndoielnică și într-un cuget cu ea însăși?”¹⁴.

În conștiința Sfântului Grigorie, lucrurile sunt foarte clare. El stabilește dintru început ierarhia. Primatul Sfintei Scripturi, ca sursă de cunoaștere a lui Dumnezeu Cel transcendent, este incontestabil față de poziția celorlalte surse de cunoaștere, care sunt de fapt rodirea strădaniei omului de a se depăși și a se desăvârși. Varlaam, însă, le pune într-un raport de egalitate. Folosindu-se într-un mod viclean de un text al Sfântului Grigorie de Nyssa, acesta proclamă falsa simetrie între cele două surse de cunoaștere. Răspunsul Sfântului Grigorie este prompt: „Ce mână, și limbă, și cuget preaobraznice!”¹⁵

¹³ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomul aghioritic*, în: *Filocalia*, vol. 7, p. 498.

¹⁴ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Epistola a II-a către Varlaam*, în: SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete II*, p. 235.

¹⁵ „«Ascultă», zice, «și ce spune despre discipline dumnezeiescul Grigorie al Nyssei, că geometria, și astronomia, și înțelegerea cea prin număr, și în primul rând filosofia Scripturii de Dumnezeu insuflată - acestea aduc sufletelor curățirea desăvârșită». Ce mână, și limbă, și cuget preaobraznice! Deși cuvântătorul de Dumnezeu și de Dumnezeu insuflatul acela vorbea doar de filosofia dumnezeieștii Scripturi, ca pe acelea să le arate de o tagmă cu simțirea [trupească] și cu foloasele pe care le aduce aceasta spre cinstirea de Dumnezeu, iar sfânta Scriptură să o arate că se deosebește de discipline tot atât cât și cele dumnezeiești se deosebesc de cele omenești, însă acesta nici așa nu a putut -

Relația Revelației cu filosofia, sau poate chiar raportul dintre ele, e prezentă și la Varlaam, dar mai ales în lucrările Sfântului Grigorie. Pozițiile celor doi în ceea ce privește problematica aceasta sunt într-un contrast total. Varlaam afirma că Dumnezeu poate fi găsit de mintea omului în efortul constant al acesteia de a cunoaște lumea creată. De aceea, el considera că filosofia și științele pot depăși ceea ce au știut Apostolii și Proorocii prin descoperire dumnezeiască, sau ceea ce se poate cunoaște doar pe baza Scripturii și a teologiei Părinților. Pentru Palama, însă, care exprima conținutul misticii ortodoxe, cunoașterea adevărată se poate configura doar când mintea se desprinde de cele sensibile, pieritoare și fragmentate ale lumii materiale, și este urcată spre cele inteligibile, rațiunile ultime, principiile fundamentale ale existenței mai presus de lume, care izvorăsc din Dumnezeu¹⁶.

În consens cu Părinții Bisericii – pe care îi citează, argumentându-și întotdeauna poziția sa teologică –, Sfântul Grigorie Palama identifică două adevăruri: adevărul despre lumea creată și adevărul despre Dumnezeu Cel necreat. Dacă pentru Varlaam, în posibilitatea cunoașterii există echivalență între cele două adevăruri – provocând astfel o uriașă problemă în echilibrul dintre teologie și știință –, pentru Sfântul Grigorie Palama cele două adevăruri generează două cunoașteri distincte: cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea lucrurilor create. Cunoașterea lui Dumnezeu se dobândește prin *nous* (minte), iar cunoașterea creației prin *dianoia* (rațiune): „Rezultatele rațiunii le numim «descoperiri» (științifice), iar rezultatele minții (*vouç*) le numim «revelații» (descoperiri dum-

mai bine zis nu a voit - să priceapă, ci îl înfățișează acum în chip mincinos pe sfânt spunând ceea ce el însuși a ticluit la începutul cuvântului, unind în chip viclean disciplinele elinești cu dumnezeiasca Scriptură și declarând că unul și același e scopul lor, măcar că sfântul numește acolo «curățire» nu cunoașterea celor ce sînt, ci cuprinderea [cu mintea], din cunoașterea celor ce sînt, a ceea ce, prin covârșire, nu este”. (SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *În apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 2,1, în: SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete III: Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* 1,1; 1,2; 1,3; 2,1; 2,2; 2,3, ediție bilingvă, introducere, trad. și note de Cornel Coman, Adrian Tănăsescu, Cristian Chivu, Cristina-Costena Rogobete, Caliopie Papacioc, Editura Gândul Aprins, București, 2015, p. 305).

¹⁶ Pr. Adrian NICULCEA, „Disputa dintre Varlaam și Palama și consecințele ei asupra Ortodoxiei moderne”, în *Studia Theologica*, 2, *Teologie și viață isihastă în opera Sfântului Grigorie Palama*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, pp. 293-326, p. 317.

nezeiești)”¹⁷. Sfântul Grigorie Palama nu refuză niciodată rolul gândirii discursive (rațiunea filosofică) ca și cuvântare rațională, dar combate în același timp raționalismul, concepție conform căreia discursul rațional devine criteriu de interpretare a tuturor lucrurilor, inclusiv a lui Dumnezeu¹⁸. Raportul stabilit de Sfântul Grigorie între Revelație și filosofie, e de fapt expresia conduitei teologiei ortodoxe de-a lungul veacurilor. Aceasta a reușit să evite extremismele, asumând și însumând în mod creator și integrator toate potențialitățile exprimabile și inexprimabile. Astfel teologia ortodoxă evită

„unidirecționarea ei doar spre studierea celor create în sfera cărora să identifice pe Dumnezeu cu atributele Sale, transformându-L astfel într-o mărime naturală, măsurabilă, cu consecințe care duc spre ruptura dintre fizic și metafizic, profan și sacru, iar pe de altă parte a reușit să evite încercarea de a părăsi realitatea creată în sens origenist și maniheist, arătând că în cadrul creației are loc împletirea dintre exprimabil și inefabil, dintre creat și necreat, dintre revelație și rațiune”¹⁹.

Sfântul Grigorie Palama este deosebit de exigent și de acid când e vorba despre filosofia care se propune ca fiind singura sursă și potență de cunoaștere. Revelația naturală își are locul ei în excursul teologic al Sfântului Grigorie. Dar el socotește că întotdeauna cel mai mărunț cuget izvorât din experiența Revelației naturale e mai mare decât orice cugetare filosofică care blochează mintea omului chiar în sfera creaturilor, nelăsându-l nicidecum să-și continue parcursul pe calea Revelației naturale înspre Dumnezeu²⁰.

¹⁷ †IERÓTHEOS, Mitropolit, Nafpaktosului, *Teologia post-patristică și experiența bisericească a Sfinților Părinți*, Editura Sophia, București, 2012, p. 130.

¹⁸ †IERÓTHEOS, Mitropolit, Nafpaktosului, *Teologia post-patristică...*, p. 130.

¹⁹ Pr. Cristinel IOJA, „Revelație și rațiune. Despre posibilitățile coexistenței fără confuzie a rațiunii cu taina”, în *Altarul Banatului*, anul XVI (LV), serie nouă, nr. 7-9, iulie-septembrie, 2005, pp. 13-29, p. 14.

²⁰ „Nu numai a cunoaște pe Dumnezeu cu adevărat, pe cât e cu putință, întrece fără asemănare filosofia elinilor, ci și numai a ști ce loc are omul înaintea lui Dumnezeu întrece toată înțelepciunea acelor. Căci singur omul dintre cele toate pământești și cerești a fost zidit după chipul Ziditorului, ca să privească spre El și să-L iubească și să fie singur

Gândirea teologică a lui Varlaam are ca obiect un Dumnezeu complet immanent, foarte accesibil nu numai frământărilor de natură teologică, ci mai degrabă accesibil filosofiei (cugetării raționale) și științelor²¹. Unicul instrument pentru cunoașterea lui Dumnezeu, în concepția lui Varlaam, rămâne rațiunea, și unicul mod prin care putem accesa cognoscibilitatea dumnezeirii este activitatea rațiunii și posibilitățile acesteia.

Realizarea Părinților greci ai Bisericii, din secolul al II-lea până în secolul al XV-lea, rămâne o lucrare unicat. Pionieri ai unei sinteze creatoare în relația dintre credință și rațiune, Revelație și filosofie, ei au depășit antiteza dintre filosofia greacă și experiența creștină într-o formulare precisă a nemărginitului dumnezeiesc prin intermediul conceptelor omeneste. Conform opiniei lui Christos Yannaras, creștinismul a reușit să dea un răspuns, din perspectiva experienței sale, marilor întrebări ale filosofiei grecești. Iar aceasta, prin metoda și terminologia pe care le deținea, și-a dovedit utilitatea în confirmarea adevărului noii concepții pe care creștinismul o insufla asupra existenței și a lumii. A rezultat o magistrală reușită, în care cuvântul grecesc n-a trădat adevărul creștin și cunoașterea lui apofatică²².

Sfântul Grigorie Palama, continuator al tradiției patristice, culegând ca o harnică albină din preabogatul nectar al cugetării teologice patristice, dar folosindu-se întocmai și de metodologia Părinților de a împrumuta terminologia filosofiei pentru clara exprimare a descoperirii dumneze-

cunoscătorul Aceluia, iar prin credința, prin înclinarea și dragostea față de El, să-și păstreze frumusețea sa; iar toate celelalte câte le poartă pământul și cerul acesta, să le vadă mai prejos de sine și cu totul nepărtașe de minte. Aceasta neputând-o vedea nicidecum înțelepții elinilor, au necinstit firea noastră, n-au slujit lui Dumnezeu, ci au slujit făpturii în locul Făcătorului (Rom. 1, 25), învăluindu-și mintea cu sfere sensibile și nesensibile și socotind că fiecare din acestea are putere și însemnătate pe măsura mărimii corpurilor lor. Cinstindu-le pe acestea în chip netrebnic, numindu-le dumnezei mai mici și mai mari, le-au dat lor stăpânirea tuturor. Din cele supuse simțurilor și din filosofia despre ele și-au adunat urâciune, necinste și sărăcia cea mai de pe urmă în sufletele lor, ca și mult întunerice inteligibil și chinuitor". (SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, în *Filocalia*, vol. 7, pp. 517-518).

²¹ Pr. A. NICULCEA, „Disputa dintre Varlaam și Palama și consecințele ei...”, p. 299.

²² Christos YANNARAS, *Abecedar al credinței*, trad. de Pr. Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 1996, pp. 30-31.

iești, se consideră pe deplin legitimat să folosească categoriile gândirii filosofilor, mai ales că Părinții au deslușit mai deplin și mai corect sensul adânc al unui concept:

„Așadar, ce lucru nelalocul lui săvârșesc, dacă, alegând a face placul Părinților, împrumut - pe cât e cu putință - de oriunde cuvântul ce mă ajută, nefiindu-mi necunoscut că alt înțeles are la Aristotel sau la al lui Ariston, dar alegând a da întâietate celor ce s-au părut Părinților, nu flecărelii acelora, și știind că la aceia cunoștința despre cele dumnezeiești nu este fără de greș, deși tu - în chip rău, să știi bine - nu conglăsuiești cu aceasta, măcar că ești în ceata noastră și ții de aceeași credință”²³.

Precizarea clară a locului cunoașterii naturale în demersul teologhisi-rii de către Sfântul Grigorie Palama se realizează în contextul concret al polemicii cu Varlaam, care ridică cunoașterea naturală și toată strădania omului în imanentul creației la statutul de demers duhovnicesc. Chiar dacă combate o astfel de poziție ca cea a lui Varlaam (raționalism suficient, naturalism rigid), totuși Sfântul Grigorie face referire la cunoștințele din lumea creată dintr-o preocupare „în esență, teologică”²⁴. Preocuparea teologică a Sfântului Grigorie Palama e de fapt expresia conștiinței patristice, care nu separă niciodată speculativ creatul de necreat, ci menține, prin distincțiile necesare, echilibrul în care o categorie n-o confiscă pe cealaltă. Tradiția ortodoxă nu face separație între Revelația naturală și cea supranaturală: „Nu există un natural pur, deoarece naturalul este fundamentat și structurat pe supranatural”²⁵.

Încercând să pătrundă înțelesul lumii create, omul depășește învelișul exterior, adâncindu-se în profunzimea tainei prezente în miezul ei. În cele *150 de capete despre cunoștință, viață morală și făptuire*, Sfântul Grigorie, sprijinindu-se pe gândirea Sfântului Dionisie și a Sfântului Maxim Mărturisitorul²⁶, indică raționalitatea ca fundament al creației. *Logoi*

²³ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Epistola I-a către Varlaam*, în: SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete II*, p. 165.

²⁴ Pr. R. IONESCU, *Teologie Ortodoxă și știință...*, p. 215.

²⁵ Adrian LEMENI, *Adevăr și comuniune*, Editura Basilica, București, 2011, p. 142.

²⁶ „Ceva mai departe, acest mare (Dionisie) preamărește ieșirile și lucrările de felul acesta ale lui Dumnezeu cu alte nume potrivite lui Dumnezeu, și le numește împărtășiri și împărtășiri de Sine. Ba le arată în multe părți ale scrierilor sale ca fiind mai presus de

Sfântului Maxim sunt prezenți și în gândirea Sfântului Grigorie Palama. Predefinirile sau paradigmele Sfântului Dionisie sunt principiile formatoare ale lumilor sensibile și inteligibile. Saltul de la un nivel de realitate (creat) la alt nivel de realitate (necreat) se realizează prin *logoi* – rațiunile lui Dumnezeu în făpturile create – care există pe baza legăturilor cu izvorul lor comun, Logosul divin, dar și în relație cu lumea. Contemplația naturală se înscrie pe linia cercetării *logoi*-lor în relația lor cu lumea creată²⁷. Sfântul Grigorie recunoaște meritul cunoașterii naturale, dar pune condiția limitei care interzice absolutizarea concluziilor descoperirilor rezultate din aceasta. Această recunoaștere a Sfântului Grigorie are în vedere depășirea tendinței de exteriorizare, care duce la împrăștierea și fragmentarea omului și interiorizarea în exercițiul cunoașterii²⁸.

La baza oricărui demers teologic, în vederea desfășurării unei gnoseologii autentice, trebuie să-și aibă locul conștiința că rădăcina cunoașterii este Dumnezeu. Dumnezeu nu doar așează capacități cognitive în om, iar apoi Se retrage, ca în deism, ci, odată cu sădirea acestor potențe, Dumnezeu Se și înfățișează ca orizont al cunoașterii. Este clară această mărturie în gândirea Sfântului Grigorie Palama, atunci când afirmă că

„Acela știe mai bine ce ne folosește (căci cum n-ar ști aceasta neasemănat mai mult Domnul cunoștinței, Care ne-a împărțit nouă cunoștința?)”²⁹

Dacă în relație cu lumea omul își exersează capacitatea de cunoaștere în raport subiect-obiect, ajungând de cele mai multe ori la starea de a poseda obiectul cognoscibil, în privința relației sale cu Dumnezeu, omul se

cele ce sunt (de făpturi) și fiind modele (paradigme) prime ale celor ce sunt, ca existând de mai înainte în Dumnezeu, într-o unitate mai presus de ființă. Deci cum ar fi acestea făpturi? în cele următoare, adaugă să ne învețe și ce sunt aceste paradigme: „Paradigme zicem că sunt rațiunile de ființă făcătoare ale lucrurilor, care preexistă în Dumnezeu în chip unitar și pe care teologia le numește predefiniri și voiri dumnezeiești și bune, definitorii și făcătoare ale lucrurilor. După ele a prédéfinit și a adus la existență Cel mai presus de ființă toate lucrurile”. (SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete...*, p. 572).

²⁷ Alexei V. NESTERUK, *Lumina de la Răsărit. Teologie, știință și tradiție ortodoxă răsăriteană*, coordonator: Pr. Gheorghe Popa, trad. de Evagrina Dîrțu și Irina Scurtu, Editura Basilica, București, 2017, pp. 188-189.

²⁸ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete...*, pp. 519-520.

²⁹ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete...*, p. 539.

află în calitate de subiect în fața Subiectului. Dumnezeu nu intră în categoria obiectelor de cunoscut. Astfel, omul intră în profunzimea cunoașterii ca experiență în relație cu Dumnezeu până la unire. În această unire, ca desăvârșire a cunoașterii, omul se trăiește pe sine la statura deplină, pentru că Dumnezeu – Izvorul cunoașterii –, sălășluindu-Se în om, devine Subiect al cunoașterii. E ca și cum Dumnezeu Se cunoaște și Se vede prin Dumnezeu³⁰.

Combătând raționalismul scolastic de care era cuprinsă gândirea lui Varlaam, Sfântul Grigorie Palama dezvoltă o teologie pe fundamente patristice, în care Dumnezeu se află în toate, le cuprinde pe toate și toate fac referire la El. Din obiectul de cunoscut, așa cum este El înțeles în tradiția apuseană, Dumnezeu se arată în concepția Sfântului Grigorie Palama și ca început, și ca temei al cunoașterii, dar și ca finalitate a întregului efort de curățire și despătimire în vederea cunoașterii.

O precizare inedită a Sfântului Grigorie cu privire la suflet este învățătura despre esență și energii, care se aplică și sufletului și minții omești. Precum Dumnezeu are esență/ființă și energii/lucrări necreate, tot astfel, sufletul și mintea omului au atât esență (ființă), cât și energie (lucrări). Esența sufletului este inima, iar energia o reprezintă lucrarea minții prin gânduri³¹. Sfântul Grigorie, vorbind despre lucrarea de coborâre a minții în inimă, răspunde reproșurilor contemporanilor astfel: „Aceștia nu-și dau seama că altceva e ființa minții și altceva lucrarea ei”³². Mintea are deci o structură triadică, și are esență și energie, termenul „minte” fiind folosit atât în sensul de „esență”, cât și de „energie”/„lucrare”:

„Minte/inteligență [nous] se numește și activitatea [energiea] minții/inteligenței constând din gânduri și înțelesuri,

³⁰ Pr. D. STĂNILOAE, în SFĂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 354, nota 177.

³¹ Mitr. HIEROTHEOS Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă*, Editura Partoș, Timișoara, 2016, p. 124.

³² SFĂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tratatul al doilea din triada întâi...*, p. 169. „Sufletul fiicăruia dintre oameni este și viața trupului însufletit prin el și are lucrare de viață făcătoare pentru altul, lucrare ce se arată adică în trupul însufletit de el. Dar are viața nu numai ca lucrare, ci și ca ființă, întrucât sufletul e viu prin el și pentru el însuși. Căci se arată având viața rațională și înțelegătoare, ca una ce e în chip vădit alta decât viața trupului și a celor ce sunt prin trup”. (SFĂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete...*, p. 521).

dar minte/inteligență este și puterea [dynamis] care le activează pe acestea și care este numită de Scriptură inimă [kardia]. Prin cea dintâi, care este și principala dintre puterile existente în noi, sufletul din noi este rațional, și anume atunci când activitatea minții/inteligenței se așază și se curăță ușor în cei ce zăbovesc la rugăciune, mai cu seamă în cea dintr-un singur gând [monologistos]³³.

Sfântul Grigorie Palama condamnă teoria lui Varlaam, care vedea mintea care Îl întâlnește pe Dumnezeu ca o minte abstractă, detașată de persoana integrală. Mintea pe care o apără Sfântul Grigorie este una în care se concentrează sau în care vibrează întreaga persoană, alcătuită din suflet și trup³⁴. Părintele Stăniloae descrie sintetic relația dintre cele trei părți ale minții/sufletului și dintre minte/suflet și trup:

„Duhul omului este în minte și în cuvânt, sau mintea și cuvântul lui sunt în duh. Duhul e legătura dintre minte și cuvânt. E însăși legătura de iubire dintre ele. Dar iubirea pe care o reprezintă duhul nu unește numai mintea și cuvântul, ci se întinde și asupra trupului, unind și trupul cu mintea și cu cuvântul”³⁵.

Sfântul Grigorie Palama, ca de altfel toți Părinții Bisericii, văd în căderea protopărinților un eșec existențial, o contrafacere a vieții, a existenței. Nu are loc doar o deviere a firii, ci se începe, prin cădere, o mișcare împotriva firii, care duce în cele din urmă la depărtarea de viață³⁶. Căde-

³³ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Capitole despre rugăciune și curăția inimii*, în SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești. Scrieri II*, studiu introductiv și trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 251.

³⁴ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 263.

³⁵ Pr. Dumitru STĂNILOAE, în SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 409, nota 718.

³⁶ „Scoțându-se protopărinții neamului omenesc pe ei înșiși de bunăvoie de la pomenirea și vederea lui Dumnezeu și nesocotind porunca Lui, pe de altă parte unindu-se în cuget cu duhul cel mort al Satanei și mâncând din pomul oprit, contrar voii Ziditorului, au fost

rea se exercită prin reaua întrebuințare a puterilor sufletului, dând naștere patimilor, prin care se sparge, se surpă unitatea sufletului și a firii. În viziunea Sfântului Grigorie Palama, refacerea unității e posibilă urmând o cale unică – coborârea minții în inimă – și folosind metodele probate de Părinți de-a lungul vieții Bisericii: păzirea poruncilor, pocăința, *pen-thosul* (întristarea după Dumnezeu), paza minții, dobândirea virtuților, unirea cu Dumnezeu prin rugăciune. Între toate acestea, rugăciunea ocupă cel mai important loc³⁷.

Miezul teologiei ortodoxe este unirea cu Dumnezeu și trăirea experienței vederii Lui în lumina nezidită. Centrul teologiei scolastice este speculația excesiv raționalistă, care ratează efectiv realitatea. Cunoașterea lui Dumnezeu și vorbirea despre El sunt organic legate de vederea Lui în lumina necreată. A teologhisi înseamnă a intra în camera unirii cu Dumnezeu, a privi la cele înalte și a descrie în cuvinte prezența plină de lumină a Cuvântului lui Dumnezeu³⁸. Teologhisirea adevărată este rodul vederii lui Dumnezeu. Astfel, teologia nu va rămâne în cadrul îngust al raționalizării speculative, va ieși din abstract, neîntemeindu-se pe speculații raționale și închipuiri, ci va fi vedere mai presus de vedere omenească supusă simțurilor³⁹. Sfântul Grigorie califică excursul teologic care nu se fundamentează pe vederea lui Dumnezeu, ci pe metode speculative, drept înșelare. Deci, adevărata teologie este inspirată de Dumnezeu, pe când erezia e lucrarea diavolului înșelător⁴⁰.

dezbrăcați de veșmintele luminoase și de viață făcătoare ale strălucirii de sus și s-au făcut, vai, și ei ca și satana, morți cu duhul ...fiindcă Satana nu e numai duh mort, ci și duh care omoară pe cei ce se apropie de el". (SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 Capete...*, p. 537).

³⁷ Cristian CHIVU, „Introducere”, în Grigorie Palama, *Opera completă I*, ediție bilingvă, trad., note, studiu introductiv: pr. Cristian Chivu, Editura Patristică, București, 2005, pp. 49-54.

³⁸ Pr. Vasile VLAD, „Dimensiunea filocalico-isihastă a Teologiei Morale”, în *Liturghie și povățuire duhovnicească în parohia de azi, în lumina scrierilor filocalice ale primului mileniu*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2015, p. 57.

³⁹ †IERÓTHEOS, Mitr. Nafpaktosului, *Știința medicinei duhovnicești: practica psihoterapiei ortodoxe*, Editura Sophia, București, 2017, p. 35.

⁴⁰ „Vei cunoaște, zice, din lucrările sale, lumina mintală ce luminează în sufletul tău, de de la Dumnezeu sau de la Satana; ca să nu ții nici pe Cel ce alungă înșelăciunea de înșelător, nici înșelăciunea drept adevăr. Dar nici lumina cea neînșelătoare nu hărăzește neschimbabilitatea în veacul acesta. Cine o spune aceasta face parte dintre lupi, cum a

Perspectiva optimistă a teologiei răsăritene, exprimată sintetic în concepția Sfântului Grigorie Palama, și care se sprijină pe finalitatea vederii lui Dumnezeu în lumina necreată, e net diferită de perspectiva teologiei apusene, care se rezumă doar la puterea minții de a surprinde misterul descoperirilor dumnezeiești. Dacă Părinții Bisericii verticalizează concepția teologică pe siguranța unirii cu Dumnezeu în lumina Schimbării la Față, teologia apuseană își cantonează tot efortul în singurătatea și părăsirea din noaptea Grădinii Ghetsimani⁴¹. În gnoseologia palamită sunt asumate amândouă momentele în unitatea transfigurării îndumnezeitoare.

În unanimitate, Părinții identifică mintea ca fiind cea care primește lumina dumnezeiască, în care Dumnezeu Se face văzut. Ei vorbesc și despre faptul că doar în prezența luminii dumnezeiești mintea își poate exercita posibilitatea de a vedea, dar și despre faptul că mintea, dăruită de Dumnezeu, are constitutiv disponibilitatea de a primi lumina dumnezeiască, precum și flexibilitatea de a se dimensiona după lucrarea suprafirească pe care o pătimește. Alături de ceilalți Părinți, Sfântul Grigorie Palama ne înfățișează analogia raportului dintre soare și ochiul fizic, pentru a înțelege raportul dintre minte și lumina dumnezeiască ce izvorăște din Dumnezeu⁴².

În concepția Sfântului Grigorie, mintea nu primește doar lumina, ci devine lumină, trăind o stare pe care ea nu o poate provoca sau lucra, dar cu care se identifică. Sfântul Grigorie descrie această experiență a minții în termeni exclusiv dedicați luminii. Dat fiind faptul că tema predilectă a gândirii Sfântului Grigorie este vederea-cunoașterea lui Dumnezeu în lumină și că întreaga gnoseologie a sa gravitează în jurul acestei experiențe a luminii dumnezeiești, pe drept cuvânt îl putem numi pe dumnezeiescul Părinte teolog al luminii⁴³.

zis careva dintre Părinți". (SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tratatul al treilea din triada întâi contra lui Varlaam*, în: Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama...*, p. 211).

⁴¹ Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Pr. Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, București, 1998, p. 204.

⁴² Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 383-384.

⁴³ „Și precum văzul abia când e în lucrare devine lumină și se împreună cu lumina și abia atunci vede lumina revărsată peste toate cele văzute, tot așa și mintea numai când îi devine activ simțul spiritual, e întreagă ca o lumină și se unește cu lumina și împreună

Lumina nezidită în care este văzut Dumnezeu e cheia prin care se dezleagă toate și se citesc toate. Lumina necreată este adevărul tare, care poate germina și săvârși cunoașterea în lume, în sensul în care doar în lumina lui Dumnezeu de la începuturile creației pot fi descoperite

cu ea privește ca pe ceva cunoscut lumina cea mai presus nu numai de simțurile tru-pești, ci de tot ce cunoaștem, ba chiar de toate existențele”. (SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tratatul al treilea din triada întâi...*, în: Pr. D. STĂNILAOE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama...*, p. 182). Vederea luminii de care a avut parte Sfântul Benedict de Nursia, experiență pe care Sfântul Grigorie o aduce ca mărturie pentru susținerea doctrinei sale, este descrisă de Sfântul Grigorie cel Mare (Grigorie Dialogul) în opera sa, *Dialoguri*: „Și după ce omul lui Dumnezeu, Benedict, stând de veghe pe când frații se mai odihneau încă, o luase înaintea ceasurilor de rugăciune de noapte, cum ședea la fereastră și se ruga la Dumnezeu atotputernicul, luând deodată seama că ora din noapte este nepotrivită [pentru așa ceva] -, văzu că o lumină revărsată de sus alungase tot întunericul nopții și că luminează cu asemenea strălucire, încât lumina aceea ar învinge până și ziua care își trimite razele între neguri. Urmă însă un lucru tare de mirare în această vedenie, deoarece, așa cum a povestit el după aceea, întreaga lume chiar, ca și cum ar fi fost adunată sub o singură rază a soarelui, a fost adusă înaintea ochilor săi. (...) Petru: Lucru tare minunat și foarte uimitor. Dar [despre] ceea ce s-a spus, că lumea adunată sub o singură rază a fost adusă înaintea ochilor săi, după cum nu mi s-a întâmplat [să văd] vreodată, nu sunt în măsură să-mi dau cu părerea; căci în ce ordine se poate întâmpla ca lumea să fie văzută întreagă de un singur om. Grigore: Ține bine minte ceea ce spun, Petru, că pentru sufletul care Îl vede pe Creator, toată creatura este neînsemnată. Căci oricât de puțin ar fi întrezărit din lumina Creatorului, orice este creat devine mic pentru el, fiindcă prin însăși lumina viziunii interioare se lărgește sânul minții și într-atâta se extinde în Dumnezeu, încât este înălțat deasupra lumii. Iar sufletul însuși al celui care vede devine superior sieși. Cum este răpit în lumina lui Dumnezeu deasupra sa, se lărgește launtric și, cât timp privește dedesubtul său, înțelege, înălțat fiind, cât de neînsemnat este ceea ce nu putea cuprinde pe când se afla în starea de umilință. Deci bărbatul care, privind, vedea sfera de foc și pe îngerii înșiși care se întorceau la cer, pe acestea, fără nici o îndoială, nu le putea vedea decât în lumina lui Dumnezeu. Ce este astfel de mirare, dacă a văzut lumea adunată înaintea sa cel ce a fost înălțat cu lumina minții în afara lumii?” (SFÂNTUL GRIGORIE CEL MARE, *Dialoguri*, ediție bilingvă, trad. de Cristina Horotan, notă introductivă, tabel cronologic și plan al tratatului de Alexander Baumgarten, note de Cristina Horotan și Alexandru Daroni, Editura Polirom, București, 2017, pp. 175-177).

rațiunile lucrurilor și fapturilor. Doar lumina dumnezeiască poate oferi acoperire deplină tuturor eforturilor de cunoaștere ale omului.

2. Aspecte ale gnoseologiei palamite cu implicații în Teologia Dogmatică

„Din experiența împărtășirii de energii ale lui Dumnezeu, (îndumnezeitul) știe că nu se împărtășește din esența lui Dumnezeu, deci distincția dintre esență și energie în Dumnezeu o avem din experiență. Nu din filosofie, ci din experiența îndumnezeirii avem distincția aceasta. Este un lucru extrem de important faptul că temelia acestei distincții este însăși experiența îndumnezeirii”⁴⁴.

Ioannis Romanidis face un excurs al demersului teologic, dar nu în sensul unei abordări scolastice, ci așezându-și gândirea în Duhul Părinților Bisericii, afirmă că terminologia „ipostas”, „esență”, „energie” nu a fost folosită pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu, ci pentru ca prin ea să se poată păstra sau exprima ceva din „adevărul empiric”, așa cum a fost descoperit sfinților, care au experiat vederea lui Dumnezeu și care au trăit într-un timp în care exista multă confuzie. Teologia trăită a Părinților era des confruntată cu gândirea filosofică, ce dădea naștere multor erezii⁴⁵. Distincția-unitate la care se referă termenii amintiți mai sus e descrisă de Sfântul Grigorie astfel:

„Dar nici cele ce se deosebesc la Dumnezeu nu sfâșie unitatea Lui, nici unitatea Lui nu confundă cele ce se deosebesc. Acestea se împart în mod neîmpărțit și sunt unite împărțindu-se. Dar tuturor acestor lucrări le stă deasupra Dumnezeu după ființă; pe de o parte, ca unul ce după ființă este mai presus de nume, iar după lucrări poate fi numit; pe de alta, deoarece după ființă e neîmpărțibil, iar după lucrări

⁴⁴ Pr. Ioannis ROMANIDIS apud †IERŌTHEOS, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis*, vol. II, prezentare critică, trad. de Tatiana Petrache și Mănăstirea Diaconești, Doxologia, Iași, 2017, p. 82.

⁴⁵ Pr. Ioannis ROMANIDIS apud †IERŌTHEOS, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică...*, vol. II, p. 78.

se împărtășește. Pe lângă aceasta, deoarece după ființă e cu totul neînțeles, iar din lucrări e înțeles în orice fel”⁴⁶.

Antinomiile creat-necreat, cognoscibil-incognoscibil, împărtășibil-neîmpărtășibil, atât de prezente în gândirea lui Palama, sunt reflexe ale distincției fundamentale ființă-energii. Prin ele se conștientizează imuabilitatea acestui adevăr dogmatic – Dumnezeu incognoscibil după ființă, dar cognoscibil prin lucrări – dar, în același timp deosebirea fundamentală, ontologică, între ființă și lucrări (energii) e cea care delimitează clar toate distincțiile care se operează în exercițiul teologiei. De la simpla distincție între transcendent și immanent prezentă în gândirea filosofilor neoplatonici, Sfântul Grigorie, prin mijlocirea rodniciei teologice ale Capadocienilor, a Sfântului Dionisie Areopagitului, a Sfântului Maxim Mărturisitorul, finalizează în „distincția deplină între *ousia* divină și *energeiai* divine”⁴⁷.

Cunoașterea lui Dumnezeu, în concepția Sfântului Grigorie Palama, scapă din strâmtoarea categoriilor filosofiei aristoteliene, bazându-se doar pe actul Revelației divine, unde de cele mai multe ori întâlnim nu argumente logice, ci în mod paradoxal, antinomii funcționale. Așadar, o realitate poate fi cognoscibilă și incognoscibilă în același timp. Problematice ce se exercită în această situație nu e de a delimita în realitate o sferă sau alta. În *Teofan*, Sfântul Grigorie spune:

„Așadar, când îi auzi pe Părinți zicând că neîmpărtășibilă este ființa lui Dumnezeu, înțelege-mi că despre aceea le este vorba, [și anume] de cea neieșită [din sine] și de-nearătat; iar când - iarăși - [îi auzi zicând] că [este] împărtășibilă, înțelege-mi că [vorba le este] despre ieșirea/purcederea - și arătarea și lucrarea - cea care firește îi este [proprie] lui Dumnezeu; și astfel, pe amândouă îmbrățișându-le, vei fi conglăsuitoare cu Părinții. Dar și zicând [tu] că - printr-o asemenea lucrare - însăși firea aceea dumnezeiască [ni se împărtășește și, deci,] este împărtășibilă (măcar că nu ca atare), [tot] rămâi în hotarele binecinstirii [de Dumnezeu]; că și așa

⁴⁶ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Apologie mai extinsă*, în: Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama...*, p. 224.

⁴⁷ Norman RUSSELL, *Sfântul Grigorie Palama și nașterea palamismului în epoca modernă*, trad. de Dragoș Dâscă și Adela Lungu, Doxologia, Iași, 2022, p. 236.

se păstrează neîmpărtășibilul și nearătatul firii aceleia celei neieșite [din sine]⁴⁸.

Teologia energiilor divine necreate sau a imanenței energetice divine⁴⁹, ca și consecință directă a distincției absolut reale ființă-energii, poate susține și face mai reală cunoașterea omului despre un Dumnezeu transcendent, Care, oricât ar fi de ascuns în esența Lui, este prezent cu totul în mod personal prin energiile Sale ființiale⁵⁰.

În concepția lui Varlaam există doar posibilitatea unei cunoașteri intelectualiste, pe bază de deducții și raționamente în baza vederii celor create. Așadar, nu o cunoaștere prin experiență care să cuprindă în întregime firea omului. Păstrând intacti termenii filosofici „transcendență” și „imanență”, Varlaam Îl închide pe Dumnezeu într-o transcendență absolută⁵¹, într-o incognoscibilitate nemanifestată, iar lumea și pe om într-o imanență strivitoare, fără posibilitatea străpunerii sau depășirii acestui zid în sensul unui realism al cunoașterii.

Cheia gnoseologiei ortodoxe este exact această distincție între ființă și energiile lui Dumnezeu pentru care Sfântul Grigorie s-a luptat cu toți oponentii săi. Dacă până la Sfântul Grigorie caracterul gnoseologic intrinsec al acestei distincții era subînțeles în cuvintele de Dumnezeu inspirărilor Părinți pe care Palama i-a invocat, din acest moment înainte,

⁴⁸ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Teofan*, în: SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete V: Tratatate dogmatice 3; 4; 5*, ediție bilingvă, introducere, trad. și note de Cornel Coman, Adrian Tănăsescu, Cristian Chivu, Editura Gândul Aprins, București, 2016, p. 305.

⁴⁹ John CHENG, “The Distinction Between God’s Essence and Energy: Gregory Palamas’ Idea of Ultimate Reality and Meaning”, în *Ultimate Reality and Meaning*, Vol. 21, Issue 1, 1998, pp. 56-75, p. 64.

⁵⁰ †Kallistos WARE, “Tradition and personal experience in later Byzantine theology”, apud J. CHENG, „The Distinction Between God’s Essence and Energy...”, p. 64. „De asemenea, distincția-unitate dintre ființa și energiile necreate și ființiale nu era nici o «dorință de a astupa groapa dintre lumea de dincolo și cea de aici», ci o distincție reală (nu în sens scolastic, pentru că această distincție în Dumnezeu, pentru a fi sesizată, nu depinde de mintea umană) în Dumnezeu, care este în același timp «ascuns și revelat»”. (†Ep. IGNATIE al Hușilor, *Sfântul Grigorie Palama și teologia energiilor necreate*, Spandugino, București, 2022, p. 246).

⁵¹ Pr. D. STĂNILOAE, în SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al doilea dintre cele din urmă. Despre rugăciune*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 283, nota 66.

prin formularea sistematică pe care acesta i-a dat-o gnoseologiei teologice, în orice dezbateri ar fi, dezvoltă organicitatea și autenticitatea acestei distincții. Atât de importantă a fost plasarea evenimentului cunoașterii lui Dumnezeu pe consistența acestei distincții, încât Sfântul Grigorie ne face să înțelegem modelul acestei distincții prin analogii cu realități în posibilitatea cunoașterii omenești. Astfel, Sfântul Grigorie descrie raportul dintre ființă și energii precum este raportul dintre soare și razele lui:

„De soare încă se împărtășește fiecare ființă, dar nici una nu poate primi în ea toate razele lui, iar ființa soarelui n-o poate primi nimeni. Precum deci raza soarelui, deși nedespărțită de soare, totuși numai ea se împărtășește, la fel, ca să folosim această icoană obscură din lumea sensibilă, și harul deificator prin care se îndumnezeiesc cei ce se împărtășesc de el, este un oarecare har dumnezeiesc, dar nu natura lui Dumnezeu”⁵².

În același mod se referă și la raportul dintre minte și știință:

„Mintea este deci identică cu știința, dar știute sunt multe, fiind multe lucruri cunoscute, iar mintea e una stăpânind toate cunoștințele și fiind însăși cauza fiecăreia din ele și nu viceversa. Prin știință, apoi, mintea învățaților se împărtășește celor ce învață de la ei. După ființă, ea e neîmpărtășibilă și netransmisibilă”⁵³.

Aceste analogii ne arată totodată și că ființa și energiile lui Dumnezeu în paradoxul distingerii sunt și nu sunt identice⁵⁴. Sunt identice în sensul în care energiile manifestă cognoscibilitatea lui Dumnezeu și nu sunt identice în sensul în care Dumnezeu rămâne ascuns în incognoscibilitatea ființei sale. În acest sens, e deosebit de lămuritoare analiza episcopului Ignatie Trif în lucrarea sa *Sfântul Grigorie Palama și teologia energiilor necreate*:

„Energiiile necreate și ființiale au o *funcție gnoseologică*. Ele dezvăluie că ființa *este și nu ce este*. Fiind inseparabile de

⁵² SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Antireticul al cincilea...*, p. 300.

⁵³ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Apologie mai extinsă*, în Pt. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama...*, p. 218.

⁵⁴ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Apologie mai extinsă*, în Pt. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama...*, p. 218.

ființă, energiile necreate și ființiale nu pot fi confundate cu aceasta, ci sunt înțelese ca aparținând în mod *ființial* ființei. Aici nu este o pură dialectică, ci se exprimă realitatea că energiile ființiale caracterizează ființa, au puterea de a mărturisi existența ei și nu sunt manifestarea acesteia prin ipostas(uri). Energiile ființiale au imprimat în ele un caracter gnoseologic inerent”⁵⁵.

Distincția-unitate între ființă și energiile necreate e posibilă doar prin mijlocirea Ipostasului. În miezul teologiei Sfântului Grigorie despre ființă și lucrări se află mărturisirea de forță din care se naște întreaga înțelegere a tainei ființei divine manifestată în energiile necreate: „Trei lucruri sunt în Dumnezeu: ființa, lucrarea și ipostasurile dumnezeiești ale Treimii”⁵⁶.

Caracterul real al cunoașterii lui Dumnezeu în concepția Sfântului Grigorie rezultă și din faptul că există o limită precisă între ceea ce se poate cunoaște și ceea ce nu se poate cunoaște. Această limită nu se află în Dumnezeu, ci în decalajul ontologic și epistemologic care trebuie să existe mereu între Creator și creatură⁵⁷. Să-l auzim pe Sfântul Grigorie prin propriile-i cuvinte:

„Dar când ne auzi pe noi zicând că altceva este ființa și altceva puterea sau lucrarea lui Dumnezeu, cunoaște că de aceea zicem noi aceasta, pentru că puterea și lucrarea lui Dumnezeu se cunosc în oarecare fel, dar ființa nu se cunoaște de nimeni”⁵⁸.

Una dintre sarcinile teologiei tocmai în această responsabilitate constă, de a descrie limpede limita dintre cunoscut și necunoscut în Dumnezeu, la care Palama a răspuns cu distincția între ființă și energii⁵⁹.

⁵⁵ †Ep. IGNATIE al Hușilor, *Sfântul Grigorie Palama și teologia energiilor necreate*, p. 278.

⁵⁶ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete...*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 560.

⁵⁷ Nichifor Tănase, “«Crucifixion» of the Logic. Palamite Theology of the Uncreated Divine Energies as Fundament of an Ontological Epistemology”, în *International Journal of Orthodox Theology* 6, 2015, (4):69-106, p. 101.

⁵⁸ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre împărțirea de lumina cea dumnezeiască și îndumnezeitoare sau simplitatea dumnezeiască și mai presus de fire*, în *Filocalia*, vol. 7, pp. 485-486.

⁵⁹ N. RUSSELL, *Sfântul Grigorie Palama și nașterea palamismului în epoca modernă*, p. 247.

Inspirându-se din teologia Sfântului Dionisie Areopagitul, care accentua apofatismul cunoașterii lui Dumnezeu pe fundamentul îmbinării dintre apofatic și catafatic⁶⁰, Sfântul Grigorie Palama surprinde în exercițiul polemicii cu oponenții săi unitatea dintre dimensiunea cunoașterii catafatică și cea a cunoașterii apofatice⁶¹. Însuși actul teologiei se desfășoară pe modelul acestei sinteze-unități. Dimensiunea experimentală a teologiei care se adâncește în inepuizabilul izvor de viață și cunoaștere a existenței divine este descrisă de apofatic, dar și acest „negrăit” trăit în unire și vedere a lui Dumnezeu se face transparent pentru om în catafatic⁶².

Pentru a păstra taina, dar și pentru a dezvălui ceea ce se poate cunoaște, pentru a descrie cu adevărat raportul dintre incognoscibil și cognoscibil, pentru a păstra unirile, dar și deosebiri, pentru a exprima sinteza-unitate dintre catafatic și apofatic, Sfântul Grigorie folosește limbajul antinomic. Vorbind despre experiența vederii luminii nezidite, susținând realismul acestei experiențe, și totodată nevrând ca ea să se confunde cu un eveniment oarecare, Palama descrie această experiență astfel: „o lumină văzută în chip nevăzut și înțeleasă în chip necunoscut”⁶³. Părintele Stăniloae, comentând această sintagmă, susține că „singură vorbirea contradictorie redă această experiență”⁶⁴.

Antinomia folosită ca metodă de Sfântul Grigorie are posibilitatea de a feri discursul teologic și de o alunecare superficială doar pe evidența imediată a realităților, dar și de o neatingere de inaccesibilul absolut al celor ascunse. Așadar, antinomia arată că se cunoaște și nu se cunoaște. Revelația este cea care Îl arată pe Dumnezeu într-o perspectivă antinomică. În dinamica Revelației, prin imanență ni se creează posibilitatea de

⁶⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 133.

⁶¹ Viktor ZHUKOVSKY, “The Antinomic Method of Gregory Palamas: Between Transcendence and Immanence, God’s Essence and Energy, Single and Multiple Trinity”, în *Verbum Vitae*, 41/3 (2023) 693-711, pp. 693-711, pp. 704-705.

⁶² „...o cunoaștere experimentală care numai în exprimare recurge la termenii afirmativi și negativi, întrucât în ceea ce se cunoaște despre Dumnezeu se implică în același timp conștiința misterului Lui”. (Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 134).

⁶³ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 326.

⁶⁴ Pr. D. STĂNILOAE, în SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 326, nota 120.

a numi transcendența și, în același timp, această imanență nu ar exista fără profunzimea inaccesibilă a transcendeței⁶⁵.

Raționalismul excesiv al lui Varlaam și al tuturor oponentilor lui Palama – inclusiv toată teologia occidentală antipalamică – duce în primul rând la ratarea unei reale șanse de întâlnire cu Dumnezeu pe baza experienței, dar și la dezintegrarea unității care ar trebui să cuprindă atât cunoașterea catafatică, cât și pe cea apofatică, cu ierarhizarea lor așa cum e prezentă în gândirea Sfântului Grigorie.

Cunoașterea catafatică este cea care trebuie depășită. Chiar dacă instrumentarul ei nu este întru totul adecvat atunci când se referă la Dumnezeu, ea totuși nu spune ceva contrar Lui. Posibilitățile ei trebuie adâncite și prelucrate prin cunoașterea apofatică. Însă, în sens invers, și „negrăitul” apofaticului are nevoie, pentru a se „tălmăci”, de „termenii cunoașterii intelectuale”⁶⁶. Părintele Stăniloae este cel care analizează acest proces al urcușului în cunoașterea lui Dumnezeu prin conlucrarea celor două cunoașteri. El face apel la conștiința omului de a sesiza fragilitatea, transparența, lipsa de fixitate a oricărui concept pe care-l folosește pentru a descrie experiența cunoașterii lui Dumnezeu. Apoi îl îndeamnă „la revocarea lui și la stimularea spre un altul, dar pe linia lui”⁶⁷. În sens contrar, atunci când omul rupe legătura dintre catafatic și apofatic, nedând posibilitatea cuvântului cunoașterii catafatice de a-L reprezenta pe Dumnezeu, dar nici experienței apofatice de a se exprima, ajunge în idolatrie⁶⁸.

⁶⁵ Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de Lidia și Remus Rus, prefață de Pr. Prof. D. Gh. Popescu, Editura Sophia, București, 2014, p. 38.

⁶⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 81-82.

⁶⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 90.

⁶⁸ „Prin legătura organică dintre calea catafatică și cea apofatică, teologia evită două mari pericole, în cursa cărora a căzut teologia apuseană. Primul pericol poate conduce teologia spre o studiere a celor create, în sfera cărora va căuta să identifice pe Dumnezeu și atributele Sale. Dar, atunci, Dumnezeu va fi transformat într-o mărime naturală sau matematică. De aici putem ajunge ușor la religia și teologia naturală, corupte de ruptura dintre fizic și metafizic, dintre profan și sacru. Teologia catafatică izolată Îl transformă, în acest caz, pe Dumnezeu în creatură. Al doilea mare pericol este părăsirea realității create (sensibile și spirituale), singura pentru care există și are loc împletirea dintre exprimabil și inefabil, dintre creat și necreat; cu alte cuvinte, pentru creșterea și progresul ei. Unde va merge, deci, și unde va rămâne creația, dacă va domni un apofatism extrem? Deoarece, într-o astfel de situație, va lipsi urcarea și coborârea, inducția și deducția, și

Gnoseologia propusă de Sfântul Grigorie Palama, care se desfășoară pe linia unității dintre catafatic și apofatic, are rădăcini ontologice. Ea nu se manifestă într-un simplu registru informațional, ci are în vedere participarea omului la nivel de ființă⁶⁹. Sinteza apofatic-catafatic, prezentă în toată teologia Sfinților Părinți, depășește așadar nivelul pur teoretic, dezvăluind o axă ontologică, deoarece ea are relevanță existențială. Implicațiile acestei sinteze se regăsesc atât în triadologie, cât și în hristologie, antropologie și cosmologie⁷⁰. Această sinteză-unitate între catafatic și apofatic – cum sunt ele înțelese în scrierile Sfântului Grigorie Palama – se fundamentează nu pe un exercițiu intelectual al unei rațiuni neînduhovnicite, ci pe experiență, pe experiența mistică a întâlnirii cu Dumnezeu prin unire⁷¹.

Catafaticul și apofaticul dobândesc valențe, au legitimitate doar în perspectiva și împlinirea finală a cunoașterii în vederea lui Dumnezeu, ca experiență a energiilor necreate ființiale. Am putea vorbi de calea catafatic-apofatică spre vederea lui Dumnezeu. Cantonarea gnoseologiei teologice doar în perimetrul cunoașterii afirmativ-negative ar duce la un eșec în chiar procesul de îndumnezeire a omului. Sfântul Grigorie insistă, în polemica sa cu Varlaam, să precizeze că vederea lui Dumnezeu în lumina nezidită e superioară tuturor formelor de cunoaștere.

Prin reducționismul teologiei negative raționale a lui Varlaam, se creează un vid, un gol care e total diferit de teologia negativă a Părinților. În procesul cunoașterii nu sunt prezente doar concepte și termeni care să surprindă misterul divin, ci e vorba de o covârșitoare prezență dum-

vom ajunge, din nou și în același mod, ca în alipirea de catafatic, la o idolatrie rafinată, mai rea decât cea dintâi. Și acest prejudiciu poate fi inevitabil adus la nivel teoretic și practic”. (Nikos MATSOUKAS, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. de Maricel Popa, Editura Bizantină, București, 1997, p. 169).

⁶⁹ Myrrha LOT-BORODINE, *Îndumnezeirea omului potrivit învățaturii Părinților răsăriteni*, introducere: Jean Daniélou, trad. de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Editura Sophia, București, 2019, p. 32.

⁷⁰ Pr. Cristinel IOJA, “Father Dumitru Stăniloae and the Renewal of the Orthodox Dogmatics in Romania”, în *Teologia*, anul XXIII, Nr. 4(81), 2019, pp. 38-50, p. 47.

⁷¹ Constantinos ATHANASOPOULOS, “Metropolitan Amfilohije’s Views on St. Gregory Palamas and Orthodoxy: A Return to Palamism”, în *Akropolis: Journal of Hellenic Studies* 5:14-24 (2021), p. 19.

nezeiască⁷². Dezacordul dintre scolastică, care rupe continuitatea catafatic-apofatic printr-un raționalism exagerat, și concepția palamită, care susține sinteza catafatic-apofatic printr-o clară ierarhizare și printr-o înduhovnicire a rațiunii⁷³, constă în divergența dintre cele două concepții cu privire la vedere: în scolastică se identifică vederea fericită (beatifică), iar în teologia palamită vederea ca și cunoaștere mistică⁷⁴.

Gnoseologia teologică a Sfântului Grigorie Palama se fundamentează concomitent pe inaccesibilitatea ființei divine, dar și pe experiența unirii cu Dumnezeu întreg prin energiile Sale necreate ființiale, pe comuniunea reală cu Dumnezeul Tripersonal în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt dar și pe experiența reală a vederii luminii nezidite, strălucirea slavei dumnezeiești. Putem vorbi, așadar, de dimesiunea ontologic – personalistă experiențială a teologiei palamite.

⁷² Pr. D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica...*, p. 277.

⁷³ „De vreme ce nu există asemănare între Dumnezeu și cele create, care este puntea dintre creat și necreat, din moment ce necreatul nu are nici o asemănare cu creatul? Care este puntea? Acum, în vechea gnoseologie a filosofiei, de la filosofii antici greci până la Kant și până în timpurile mai recente, puntea dintre creat și necreat, la cei la care apare distincția aceasta – pentru că, de obicei, aceasta este o distincție musulmană și creștină, pentru că în alte religii nu există distincția aceasta dintre creat și necreat -, puntea era rațiunea omului, deoarece se credea că rațiunea omului e în așa fel creată, încât să poată înțelege metafizicul, necreatul. Pentru că filosofii puneau semnul egal între necreat și metafizic. Puntea este rațiunea omului; acum, rațiunea înțelege fie prin intermediul revelației naturale, fie prin credință. Atunci când rațiunea nu poate să găsească ceea ce este de negăsit, [înțelegerea] vine ca un dar al revelației supranaturale, și omul până la urmă înțelege. În primul caz, înțelege prin credință, deci tot rațional, așadar rațiunea înțelege fie prin credință, fie prin metoda rațională. Va să zică, o cunoaștere o completează pe alta. În tradiția patristică nu există punte. Adică există punte între creat și necreat, dar puntea este însuși necreatul. Pentru că omul care nu are ochiul de-Sine-văzător necreat al lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu se vede pe Sine, nu vede necreatul. De aceea, după tâlcuirea Părinților, «întru lumina Ta vom vedea lumină» înseamnă că întru Lumina necreată vom vedea Lumina necreată, cu alte cuvinte, cine nu se află în Lumină nu vede Lumina”. (Pr. I. ROMANIDIS apud †HERÓTHEOS, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică...*, vol. II, pp. 118-119).

⁷⁴ André de HALLEUX, „Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?”, în: *Revue théologique de Louvain*, 4e année, fasc. 4, 1973, pp. 409-442, p. 411.

Experiența ascetico-mistică descrisă de Sfântul Grigorie este înrădăcinare în taina vieții celei adevărate, nu angajarea minții într-o abstractizare nerealistă. Experiența reală a viețuirii dumnezeiești e posibilă pentru că în aceasta Dumnezeu îl asumă pe om, și omul îl asumă pe Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Dumnezeu Se împărtășește omului, iar omul în mod existențial se face părtaș lui Dumnezeu. Reiterând certitudinea Sfântului Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie Palama demonstrează posibilitatea împărțirii omului din Dumnezeu. Accentuând caracterul de neîmpărțit și de neîmpărțit al ființei dumnezeiești, Sfântul Grigorie afirmă că „împărțirea e proprie lucrării dumnezeiești”⁷⁵.

Gândirea teologică apuseană, care a culminat cu scolastica, s-a format într-o anumită sferă de influență. Pornind de la dualismul filosofiei antice, trecând prin filtrul conceptualizării aristoteliene, prelucrată de concepția teologică a Fericitului Augustin⁷⁶, a ajuns să se fixeze în categoriile sistemului lui Toma d’Aquino⁷⁷. Dacă în lăuntrul tradiției răsăritene, pe filonul Sfinților Părinți, gândirea teologică a cunoscut suplețea unei dezvoltări armonioase, care a folosit terminologia filosofică, nesuprimând-o, ci îmbogățind-o cu valențele transfiguratoare ale Revelației divine, în gândirea apuseană categoriile sistemelor filosofice și-au pus atât de greu amprenta asupra modelului teologic, încât s-a ajuns la formarea unui sistem rigid de înțelegere, numit substanțialism.

⁷⁵ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete...*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 585. „Ascultă în acest sens iarăși pe cel cu Gură de Aur, care învață cât se poate de limpede amândouă lucrurile: că, pe de o parte, lucrarea este aceea care se împarte neîmpărțit, dar nu ființa, pe de alta, că ea se dă spre împărțire, dar nu ființa neîmpărțibilă din care izvorăște lucrarea dumnezeiască”. (SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete...*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 585)

⁷⁶ „Câtă vreme văzătorii de Dumnezeu ai Bisericii cunosc toate acestea din experiență, Fericitul Augustin, care a influențat teologia apuseană, susținea că prin rațiune și speculație va cunoaște și esența lui Dumnezeu, concepție pe care o întâlnim și în filosofia greacă antică. «Augustin credea că poate concepe nu doar energia lui Dumnezeu, ci și esența lui Dumnezeu. O spune limpede în cea de-a doua lui carte: *Nu vom pregeța să cercetăm esența lui Dumnezeu, fie din lucrările Sale, fie din materiile de studiu*, înțelegând prin aceasta filosofia» (I. Romanides)”. (†IERÓTHEOS, Mitr. Nafaktosului, *Dogmatica empirică...*, vol. II, p. 91).

⁷⁷ Joost van ROSSUM, „Grigorie Palama în lectura lui Vladimir Lossky”, în *Teologie și spiritualitate la Vladimir Lossky*, trad. de Nicoleta Pălimaru, Ciprian Vidican și Anatolie Negruță, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2015, pp. 235-262, p. 241.

Soluția Sfântului Grigorie Palama, în care se refuză în mod categoric vederea esenței lui Dumnezeu, constă în delimitarea clară între creat și necreat și în distincția-unitate ființă-energiile necreate care are implicații doctrinare în toate ramurile teologiei dogmatice: triadologie, hristologie, pneumatologie, antropologie, eshatologie, soteriologie, ecleziologie etc.⁷⁸. În concepția tomistă gnoseologia are ca punct de plecare antropologia, pe când în gândirea palamită – care a fost moștenită în tradiția Bisericii Ortodoxe – „se pleacă de la teologia prin iconomie ca să ajungă la antropologie”⁷⁹.

Aplicând o limită între creat și necreat într-un mod eronat și vrând să păstreze caracterul de necreat în ființa divină singură în opoziție cu cele create, Varlaam și Achindin, și mai apoi Gregoras, condamnă pe Dumnezeu la neputința de manifestare pentru faptul că e necreat⁸⁰. În acest cadru comuniunea nemijlocită cu Dumnezeu și experiența împărtășirii rămân imposibile, insistându-se mai mult pe o imitare a lui Dumnezeu și, astfel, îndumnezeirea are un caracter creat, fiind mai mult „o metaforă pioasă”, decât „o unire reală a creatului cu necreatul”⁸¹. Se ajunge prin această abordare în concepția substanțialistă a teologiei apusene ghidată de esențialismul raționalist⁸², o identificare nefericită între incognoscibilul necreat și cognoscibilul creat. Ori, în tradiția Părinților, manifestată în concepția teologică a Sfântului Grigorie Palama, incognoscibilitatea și cognoscibilitatea lui Dumnezeu sunt evidente și percepute în unirea reală a necreatului cu ordinea creată prin energiile nezidite, izvorâte din ființa divină.

Concepția teologică a Sfântului Grigorie Palama cu privire la distincția ființă-Persoane-energii s-a impus ca deplina și adevărata învățătură, pe baza căreia omul Îl poate cunoaște pe Dumnezeu, în defavoarea concepției substanțialismului scolastic apusean. Acest adevăr e și mai evident dacă

⁷⁸ †Ep. IGNATIE al Hușilor, *Sfântul Grigorie Palama și teologia energiilor necreate*, p. 262.

⁷⁹ †Ep. IGNATIE al Hușilor, *Sfântul Grigorie Palama și teologia energiilor necreate*, p. 266.

⁸⁰ „Necreatul echivala pentru Achindin cu încremenirea. Dumnezeu lui Achindin și Varlaam, sau Dumnezeu scolastic e o substanță rigidă, mai încremenită ca orice piatră, deci o substanță moartă, substanța unei filosofii simplist raționaliste”. (Pr. D. STĂNILOAE, în SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre împărtășirea de lumina cea dumnezeiască și îndumnezeitoare sau simplitatea dumnezeiască și mai presus de fire*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 476, nota 391).

⁸¹ V. LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 137.

⁸² John MEYENDORF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. de Angela Paciu, Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 98.

ne gândim că tocmai această „sensibilă” formulare a distincției este tot un dat al Revelației, nu un produs al cugetării filosofice. Când Părinții Bisericii teologhiseau despre esență și energii în Dumnezeu, erau într-un cadru al experienței, întâlnirii cu Dumnezeu, în care ei se împărtășeau în mod direct de lumina dumnezeiască, pe care au numit-o energia lui Dumnezeu⁸³.

Gnoseologia Sfântului Grigorie este expresie limpede a unei hristologii și soteriologii coerente, teologhisite mai înainte de Sfinții Părinți. Subiectul dumnezeiesc este afirmat ca fiind deplin Dumnezeu adevărat și om deplin adevărat. În același timp, omului nu îi este anulată constituția, ci este chemat în experiența cunoașterii în integritatea firii sale, desăvârșindu-și statutul de persoană participatoare. Doar în acest mod, în acest raport se păstrează caracterul personalist al gnoseologiei teologice⁸⁴. Teologia ortodoxă, moștenitoare a sistemului palamit, se poziționează în Adevăr, detașându-se net și față de raționalismul teologiei romano-catolice, care introduce vidul gnoseologic, de netrecut, între Dumnezeu și om, dar și față de abstracționismul teologiei protestante, care anulează orice posibilitate reală de participare a omului la misterul dumnezeiesc. Caracterul personalist-comunitar al gnoseologiei Sfântului Grigorie este evident mai ales în modul formulării sale teologice. De fiecare dată când teologhisește despre Dumnezeu, el înțelege Sfânta Treime. Energiile ființiale, care izvorăsc din ființa divină și prin care omul experimentează cunoașterea deplină în vederea lui Dumnezeu, sunt proprii Celor Trei Persoane consubstanțiale: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt⁸⁵.

⁸³ +IERÓTHEOS, Mitr. Nafpaktosului, *Dogmatica empirică...*, vol. II, p. 81.

⁸⁴ Părintele Stăniloae definește atât de complex și nuanțat acest raport: „Deși în vederea aceasta cauza care le-o produce rămâne ascunsă, cei ce-o văd își dau seama că ea e o Persoană, e Persoana dumnezeiască sau supremă, e Acela. Acela e și Cel ce vede în ei, nu o putere impersonală. De fapt, dacă numai Cel ce vede în ei, nu o putere impersonală. De fapt, dacă numai o putere impersonală ar fi aceea care vede în ei, ea ar deveni a lor, căci numai ei ar fi subiecte, și numai subiectul e conștient că vede. Numai prin faptul că ceea ce vede în ei e o persoană, și anume Persoana supremă, care poate vedea ceea ce nu pot vedea ei, ea dăruindu-le vederea Ei, rămâne totodată Subiect al ei, care respectă caracterul lor de subiecte. Căci un subiect atrăgând pe celălalt în unirea cu el nu-l anulează. Subiectul care dăruiește, imprimându-se în celălalt, îl și ajută pe celălalt să înțeleagă ceea ce i-a dăruit sau măcar iubirea lui manifestată prin acel dar”. (Pr. D. STĂNILOAE, în SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 402, nota 268).

⁸⁵ Vladimir Lossky, dezvăluind gândirea teologică a Sfântului Grigorie afirmă: „Fiecare

Din raționalismul abstract nu poate izvorî o teologie cuprinzătoare și adevărată, fiind vorba de o pură operațiune intelectuală care nu are putința de a desfășura în întregime toate capacitățile omului. În plus, aceasta presupune doar o unidirecționalitate: rațiunea care să cuprindă taina lui Dumnezeu. Sinergia e conceptul pentru care Părinții Bisericii au luptat în polemica cu ereziile, dar și în polemica ce s-a desfășurat între Răsărit și Apus. Sinergia presupune coparticipare a lui Dumnezeu și a omului, adică energia voinței umane, care participă la energiile necreate ființiale prin care poate fi experiat Dumnezeu⁸⁶.

Posibilitatea îndumnezeirii, ca vocație existențială și realitate experiențială⁸⁷ a omului se explică, în gândirea Sfântului Grigorie, prin distincția între necreat și creat. Dacă acest interval de diferență ontologică nu ar fi, atunci omul din cunoașterea celor create ar ajunge la saturare, dar pentru că saltul acesta de la cognoscibil la incognoscibil presupune o devenire infinită a omului – Dumnezeu Cel incognoscibil și inaccesibil este inepuizabil – atunci îndumnezeirea, și implicit cunoașterea, e un proces continuu⁸⁸. Omul este chemat să devină prin har asemenea lui Dumne-

nergie ne manifestă Trinitatea, care este principiul și culmea oricărei experiențe mistice. Totul pornește de la ea și totul revine la ea – la Tatăl care e izvorul întregii Dumnezeiri, la Fiul și la Sfântul Duh, care provin din El în unitatea naturii inaccesibile. Energiile care curg veșnic din această natură, fiindu-ne comunicate de Duhul Sfânt, ne îndumnezeiesc, ne fac să participăm la viața Sfintei Treimi, pe care Evanghelia o numește Împărăția lui Dumnezeu”. (Vladimir LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. de Anca Manolache, Editura Humanitas, București, 2006, p. 52).

⁸⁶ Manuel SUMARES, “Post-Secularity, Orthodoxy, and the ‘Theosis’ Factor: Blondel and St. Gregory Palamas”, în *Revista Portuguesa De Filosofia*, vol. 67, no. 1, 2011, pp. 81–102, p. 98.

⁸⁷ Norman RUSSELL, *Învățătura despre îndumnezeire în tradiția patristică greacă*, trad. de Dragoș Dâscă, Doxologia, Iași, 2015, pp. 480-481.

⁸⁸ „Nu vor înainta sfinții în veacul viitor la nesfârșit în vederea lui Dumnezeu? E vădit fiecăruia că la nesfârșit. Căci Dionisie, tâlcuitorul celor cerești, ne-a învățat că și îngerii se bucură de o înaintare veșnică în ele, prin luminarea de mai înainte făcându-se mai capabili de una mai clară. Dar nici dintre cei ce s-au împărțășit în tot veacul pe pământ de aceea, nu am văzut sau auzit pe vreunul să nu fi dorit una încă și mai desăvârșită. Deci, dacă dorința celor ce au dobândit-o nu se oprește, iar harul de mai înainte îi împuternicește spre împărțășirea de cele mai mari, și dacă Cel ce Se dăruiește pe Sine este nesfârșit și Se unește cu prisosință și din belșug, ce piedică mai e ca să nu și înainteze fiii veacului viitor în ea la nesfârșit, agonisind har din har și urcând cu bucurie ur-

zeu, Care prin natura Sa este așa⁸⁹. Îndumnezeirea omului este părtășia acestuia la viața lui Dumnezeu. Acum se realizează cea mai autentică și deplină cunoaștere a lui Dumnezeu. Prin asemănarea cu El, credinciosul se face părtaș dumnezeieștii firi, arătându-se prin aceasta că atât de mult este impropriat omul de către Dumnezeu, încât omul participă personal, cu toată ființa sa, prin experiență (nu intelectual sau abstract) la viața proprie a lui Dumnezeu⁹⁰.

3. Valorizarea gnoseologiei palamite în cercetările interdisciplinare

În polemica cu Varlaam și cu ceilalți oponenți, Palama opune de fapt metodologiei unitare a scolasticilor dubla metodologie vie și dinamică a Părinților⁹¹. Ilustrative sunt aici cuvintele profesorului Adrian Lemeni:

„Sf. Grigorie Palama reacționează prompt și hotărât, întrucât în relația dintre teologie și filosofie este eliminată metodologia dublă a Părinților (cunoașterea naturală și cea harismatică), fiind asumată și cultivată metodologia unitară a scolasticilor. Pe această linie se dezvoltă iluzia de a crede că se poate ajunge la o cunoaștere unitară, integrând abstract și speculativ cunoștințe din teologie, filosofie și știință. Această înțelegere este dominantă astăzi în cercetarea care vizează relația dintre teologie și știință. Tocmai de aceea, recuperarea și valorificarea poziției Sfântului Grigorie în actualitatea dialogului dintre teologie, știință și filosofie este cu atât mai salutară”⁹².

cușul cel neobosit. Așadar, tot darul de sus e desăvârșit, dar nu atotdesăvârșit. Căci Cel atotdesăvârșit nu primește adaos”. (SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune*, în *Filocalia*, vol. 7, pp. 284-285).

⁸⁹ V. LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 51.

⁹⁰ John MEYENDORFF, *O introducere în studiul vieții și operei Sfântului Grigorie Palama*, trad. de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Nemira, București, 2014, pp. 351-352.

⁹¹ Stavros YANGAZOGLU, “Philosophy and Theology. The Demonstrative Method in the Theology of Saint Gregory Palamas”, în *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 41/1, 1996, pp. 1-18, p. 18.

⁹² Adrian LEMENI, *Adevăr și demonstrație. De la incompletitudinea lui Gödel la vederea mai presus de orice înțelegere a Sfântului Grigorie Palama*, Editura Basilica, București, 2019, pp. 320-321.

Nu în virtutea unei taxonomii face aceste delimitări și distincții Palama, ci ca să păstreze nealterată și reală distincția între creat și necreat, în funcție de care e posibilă și realitatea unei vieți creștine îndumnezeite. Astfel, teologul e cel care are cunoașterea teologică; omul de știință are cunoașterea științifică a lumii. Teologia ortodoxă nu este antiștiințifică, dar nu se identifică cu știința. Ea se plasează în această dublă metodologie a Părinților – „metodologia cunoașterii lui Dumnezeu (prin minte-*nous* curată) și metodologia cunoașterii lumii (prin procesul rațional)”⁹³.

Dublă metodologie a Sfinților Părinți păstrează intacte și apofatismul cunoașterii teologice, dar și caracterul pozitiv al cunoașterii științifice. Așadar, în gândirea Sfinților Părinți, nu există conflict între teologia ortodoxă și știință⁹⁴. Dimpotrivă, marii dascăli ai lumii, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa, și mai ales Sfântul Grigorie Palama, folosesc cunoștințele științifice din timpul lor, dobândite în urma unei ample instruirii la școlile vremii lor. Nikos Matsoukas surprinde această calitate a teologiei ortodoxe de a gestiona relația cu științele, aducând în discuție în cadrul dublei metodologii a Părinților calea catafatică, ce poate oricând „adopta, cu lejeritate, orice cunoaștere științifică de astăzi”⁹⁵. Asimilarea tuturor datelor din perspectivă științifică prin calea catafatică poate deveni „cunoștința” pe care teologul, după experiența vie a împărtășirii din cele necreate, o va folosi pentru „a exprima experiența sa prin unele nume, care au doar un caracter provizoriu, oricât ar fi de necesare”⁹⁶.

Una dintre dovezile legăturii dintre știință și teologie este experiența⁹⁷, pe care Sfântul Grigorie Palama o invocă pentru a demonstra adevărul gândirii lui teologice. În știință, experimentul este cel pe baza căruia se elaborează o anumită teorie, care mai apoi este confirmată prin alte experimente. Tot astfel, păstrând proporțiile, se întâmplă în teologia ortodoxă, unde în urma experienței vederii lui Dumnezeu în lumina necreată, sfinții ne împărtășesc „știința” vederii, care este probată ori de câte ori un om, pe calea despățimirii, ajunge să confirme că metoda (teoria) sfinților este adevărată⁹⁸. În acest sens, Părintele Ioannis Romanidis afirmă că:

⁹³ †IERÔTHEOS, Mitr. Nafpaktosului, *Teologia post-patristică...*, pp. 125-126.

⁹⁴ †IERÔTHEOS, Mitr. Nafpaktosului, *Teologia post-patristică...*, p. 127.

⁹⁵ N. MATSOUKAS, *Introducere în gnoseologia teologică*, p. 173.

⁹⁶ N. MATSOUKAS, *Introducere în gnoseologia teologică*, p. 173.

⁹⁷ Andrew J. SOPKO, *Profetul Ortodoxiei Romeice: Teologia Părintelui Ioannis Romanides*, trad. de Paul Cenușe, studiu introductiv de Pr. Grigore Dinu Moș, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2015, p. 301.

⁹⁸ †IERÔTHEOS, Mitr. Nafpaktosului, *Teologia post-patristică...*, p. 130.

„Teologia este o știință extrem de pozitivă, pentru că metoda ei de verificare este empirică. După cum există experiment în toate științele pozitive, la fel există experiment și în teologia ortodoxă. Și există și laborator de experimente, există criterii, precum și un control extrem de atent, ca să știm cine a ajuns la aceste stări”⁹⁹.

Deși nu are această valență a transfigurării, dat fiind fundamentul de la care pornește, totuși se poate constata în multe situații folosul pe care îl poate aduce cunoașterea științifică în descifrarea lumii ca operă a unui Creator. Conținuturile ei pot fi asumate și folosite într-un demers de cercetare teologică, dar doar cu „condiția de a le folosi cu o înțelegere corectă, în respectul propriei lor valori științifice”¹⁰⁰. Părintele Răzvan Andrei Ionescu atenționează asupra faptului că oricât de dorit și de necesar ar fi un dialog între știință și teologie niciodată mijloacele și descoperirile științifice nu se vor putea substitui experienței eclesiale prin care se fac părtași Trupului lui Hristos, care este Biserica¹⁰¹.

Părintele Doru Costache, unul dintre analiștii teologiei palamite, mai ales în contextul cercetării interdisciplinare a teologiei cu științele – care operează la nivele diferite ale realității – constată că, în privința ierarhizării dintre cele două cunoașteri în probleme spirituale, Palama dă prioritate cunoașterii teologice, deși el nu viza stabilirea raportului de supremație între cele două cunoașteri, ci căuta esențialul, adică limpezi-

⁹⁹ †HERÓTHEOS, Mitr. Nafpaktosului, *Dogmatica empirică...*, vol. I, p. 171.

¹⁰⁰ Pr. R. IONESCU, *Teologie Ortodoxă și știință...*, p. 269.

¹⁰¹ Pr. R. IONESCU, *Teologie Ortodoxă și știință...*, p. 269. Dincolo de raportul valoric și ierarhic dintre cele două forme de cunoaștere, Philip Sherrard susține în plus faptul că știința nu-și poate nici măcar împlini adevărata menire dacă nu operează cu conceptele provenite din perspectiva revelațională asupra lumii și a omului: „Cu alte cuvinte, ca o știință a fenomenelor să nu fie falsă și distructivă, teoria și practica sa trebuie să fie bazate pe o acceptare apriorică a ideilor referitoare la natura ultimă și intrinsecă a realității, care derivă dintr-o tradiție religioasă sau metafizică. Aceasta înseamnă că trebuie să fie întemeiate pe recunoașterea și asimilarea ideilor care nu-și au obârșia în mintea omenească, ci în mintea lui Dumnezeu, fiind descoperite omului prin revelație. ...Aceasta pentru că ideile primordiale sunt ele însele expresia nivelului conceptual al principiilor divine ale felului după care atât omul însuși, cât și lumea naturală, sunt creați” (Philip SHERRARD, *Coruperea omului și a naturii: o cercetare a originilor și consecințelor științei moderne*, trad. de Marius Bogdan Buzdugan, Editura Doxologia, Iași, 2017, pp. 168-169).

rea căii de mântuire¹⁰². Sfântul Grigorie nu considera, însă, știința și teologia ca fiind opuse și că s-ar exclude reciproc. Dimpotrivă, ambele contribuie la educația integrală a omului, în același mod în care facultățile psihosomatice ale omului cooperează în actul culegerii și procesării informației. Știința are dreptul de a explora legile naturii, dar nu i se poate da prioritate pe calea devenirii spirituale. De aceea, dat fiind faptul incapacității sale de a cerceta partea necreată a realității și de a-L cunoaște pe Dumnezeu așa cum este El, epistemologia științifică trebuie să admită cu smerenie¹⁰³ limitele proprii și să recunoască în același timp competențele teologiei în aspectele care transcend experiența fizică obișnuită¹⁰⁴.

Sfântul Grigorie adâncește această smerenie pe care trebuie să și-o asume cunoașterea științifică până la starea în care orice articulare interioară a omului în duh de pocăință și recunoaștere înaintea lui Dumnezeu e superioară celei mai mari descoperiri științifice¹⁰⁵. E paradoxală această balanță, dar Sfântul Grigorie se înscrie cu acest criteriu în judecata pe care Mântuitorul Iisus Hristos o face, atunci când rostește cuvintele: «Pentru că ce-i va folosi omului dacă va câștiga lumea întregă, iar sufletul său îl va pierde?» (Mat. 16, 26).

¹⁰² „Nu stabilirea unor raporturi de supremație sau de concurență între teologie și știință sunt cele care îl preocupă pe Palama, după cum părea să fie cazul atunci când a amintit de competențele lor, ci expunerea căii mântuitoare a Bisericii cu privire la posibilitatea reală a omului de a accede la propria sa îndumnezeire”. (Pr. R. IONESCU, *Teologie Ortodoxă și știință...*, p. 215).

¹⁰³ Adrian Lemeni spune în acest sens: „Numai în măsura în care știința luminează își recunoaște limitele interne, date de însăși condiția ei de cunoaștere omenească, ea poate intui și se poate deschide spre cunoașterea Adevărului lumii. O asemenea poziție implică o onestitate generatoare de smerenie, care poate duce la pocăința necesară dobândirii împărăției cerurilor”. (Adrian LEMENI, Pr. Răzvan IONESCU, *Teologie ortodoxă și știință: Repere pentru dialog*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 479).

¹⁰⁴ „Thus, proving incapable of scrutinising the other, uncreated, side of reality and ‘to know God truly’ (chapter 26), scientific epistemology has to admit humbly its limitations and acknowledge the competence of theology in matters transcending physical, common, experience”. (Doru COSTACHE, “Theology and Natural Sciences in St. Gregory Palamas”, în Ronald S. LAURA, Rachel A. BUCHANAN, Amy K. CHAPMAN (eds.), *God, Freedom and Nature*, (Sydney – New York - Boston: Body and Soul Dynamics, 2012), pp. 132-138, pp. 135-136).

¹⁰⁵ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete...*, în *Filocalia*, vol. 7, pp. 519-520.

Palama precizează că epistemologia științifică este limitată¹⁰⁶, pentru a preveni orice tentativă de absolutizare a potențialului acesteia, ca instrument apt de a dezvălui doar secretele legilor naturale¹⁰⁷. În acest sens, conceptul de energie, operat atât de știință, cât și de teologie, cunoaște o categorică delimitare, deși se poate vorbi de relația care există între perspectiva teologică și cea științifică. Energia pentru știință se definește din cele create. Teologia se referă întotdeauna la energia necreată¹⁰⁸. În gnoseologia Sfântului Grigorie lucrurile sunt clare. Există două moduri de cunoaștere: științifică, pentru realitatea creată, și teologică, ca înțelepciune Dumnezeuiască pentru cunoașterea celor necreate.

Între a-l declara pe Palama ca fiind „antiștiințific” pe de o parte, și de a-l deturna într-o manieră pur „științifică” pe de altă parte, concepția și modelul palamit sunt balanța reală care păstrează cunoașterea teologică și cunoașterea științifică într-o relație viabilă și autentică. În scrierile Sfântului Grigorie sunt prezente distincțiile – certitudini dobândite prin experiență și moștenite din tradiția Părinților, care reglementează raportul în care se pot așeza cele două cunoașteri menționate. Acestea sunt: distincția creat-necreat; dubla metodologie pentru a delimita cele două cunoașteri; precizarea clară a limitelor cunoașterii științifice față de nesfârșitul cunoașterii teologice și sublinierea clară a realismului descoperirii raționalității lumii din cele create față de tendința de intelectualizare exagerată a cunoașterii prezentă atât de decisiv în scolastica apuseană.

Mai mult, noile teorii în fizică dezvăluie statutul și calitatea luminii de a fi miezul germinant al oricărei existențe, pentru că „în lumină sau în energia ei își avea subzistența sau originea toată lumea creată”¹⁰⁹. De asemenea, cunoașterea științifică, despre care am afirmat că a depășit atât panteismul antic religios, cât și metafizica scolastică medievală, așezându-se într-o oarecare obiectivitate, nu se mai inițiază pornind de la anumite categorii apriorice din sfera intelectuală,

¹⁰⁶ „De aceea, pentru cei care doresc să aibă o viziune curată asupra creației, singurul mijloc de a o realiza nu este dobândirea științei celei din afară, care procură doar informații, ci dobândirea curăției și a nepătimirii, singura care curăță ochiul sufletului”. (Pr. Roger CORESCUIC, *Pastorație și politică: răspunsuri teologice ale Sfântului Grigorie Palama la dilemele contemporane*, Doxologia, Iași, 2015, p. 123).

¹⁰⁷ D. COSTACHE, „Theology and Natural Sciences in St Gregory Palamas”, p. 135.

¹⁰⁸ Pr. Răzvan IONESCU, Adrian LEMENI, *Dicționar de teologie ortodoxă și știință*, Curtea Veche, București, 2009, pp. 96-98.

¹⁰⁹ Pr. D. STĂNILAOE, în SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete...*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 513, nota 440 și nota 441.

„ca să interpreteze universul în mod subiectiv, ci se concentrează asupra raționalității interioare a universului, ca să-l explice în mod obiectiv”¹¹⁰.

În acest context este deosebit de important să precizăm că domeniul de cunoaștere al științei este creația încărcată de atâtea semnificații, dar nu în afara unei conștiințe personale. Taina omului are o poziție centrală în acest demers. Părintele Stăniloae vorbește de faptul că omul are „conștiința stăpânitoare și transformatoare a lumii, în el se descoperă rostul lumii”¹¹¹.

Centralitatea și importanța covârșitoare a omului în univers i-a determinat pe unii oameni de știință să elaboreze o concepție în care să se arate că nu universul ca atare este cheia în care să se descifreze misterul existenței, ci omul este punctul de plecare în procesul acesta de cunoaștere. În sensul acesta, Brandon Carter elaborează principiul antropic, potrivit căruia „universul este dotat, foarte exact, cu proprietățile necesare zămislirii unei ființe capabile de inteligență și conștiință”¹¹². Cu alte cuvinte, universul stă la dispoziția capacităților de cunoaștere a omului pentru că, în mod organic, omul face parte din această lume, reprezentându-se în mod iconic¹¹³, iar universul întreg este recapitulat în taina microcosmosului care este omul.

¹¹⁰ Pr. Dumitru POPESCU, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 194.

¹¹¹ Pr. D. STĂNILOAE, în SFĂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete...*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 516, nota 445.

¹¹² Pr. D. POPESCU, *Apologetica rațional-duhovnicească...*, pp. 194-195, nota 155.

¹¹³ „Astfel, la fiecare s-a zidit întâi un lucru dintre făpturi, după cel dintâi altul, după acesta iarăși altul, iar după toate, omul. Acesta s-a învrednicit de atâtea cinste și grijă din partea lui Dumnezeu, încât toată lumea aceasta văzută a fost făcută înainte de el pentru el. Iar împărăția cerurilor a fost gătită îndată după întemeierea lumii, tot pentru el (Matei 25,34), înainte de el. Dar și sfat a premers despre el și a fost plâsmuit de mâna lui Dumnezeu și după chipul lui Dumnezeu și n-a primit totul din materia aceasta din lumea supusă simțurilor, ca celelalte viețuitoare, ci numai trupul, iar sufletul din cele mai presus de lume, mai bine zis de la Dumnezeu însuși, prin suflare negrăită. Aceasta pentru că e ceva mare și minunat și întrece totul și privește totul și cârmuiește toate; iar pe de altă parte, cunoaște pe Dumnezeu și-L poate primi pe El și se dovedește mai mult decât orice rezultatul mării mai presus de toate a Meșterului. Ba nu numai că poate primi pe Dumnezeu prin osteneala nevoitoare și prin har, ci se și poate uni cu El într-un singur ipostas”. (SFĂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete...*, în *Filocalia*, vol. 7, pp. 515-516).

Scrierile Sfântului Grigorie Palama, chiar dacă au apărut într-un context al polemicii cu Varlaam, exprimă adevărul teologic dintotdeauna al Bisericii. În acestea se regăsesc multe mențiuni explicite referitoare la posibila relație între știință și teologie – ca înțelepciune dumnezeiască – și care pot reprezenta un reper solid, clar și de mare folos pentru toți cei care se străduiesc în orizontul unui dialog¹¹⁴. Condițiile prealabile pentru un dialog fertil între teologie și știință, după modelul Sfântului Grigorie sunt: ancorarea întregului demers de cercetare în gnoseologia patristică¹¹⁵ și înrădăcinarea vieții în comuniunea eclesială¹¹⁶ a Bisericii lui Hristos. Referirea permanentă la „știința” Sfinților Părinți oferă celui care cunoaște un dicernământ duhovnicesc luminos care pătrunde prin puterea Duhului în miezul oricărei nelămuriri. În felul acesta orice conținut de cunoaștere științifică ce decoperă lumea lui Dumnezeu e recuperat și asumat în sens de integrare în comuniunea eclesială.

Personalitatea, gândirea și metoda Sfântului Grigorie pot fi o paradigmă pentru toate tipurile de cercetare, mai ales în contextul unei lumi în care sincretismul produce confuzii grave și mutații ireversibile. Distincțiile lui Palama pot constitui adevărate criterii, linii de demarcație, principii de elaborare. Metoda Sfântului Grigorie oferă transparență și claritate. O exegeză a discursului doctrinar al Sfântului Grigorie, o analiză atentă a argumentării folosite de el în polemica pe care a purtat-o ar putea constitui un aparat critic pentru elaborarea unui real dialog al teologiei cu științele¹¹⁷.

Schema epistemologică a lui Palama, dincolo de o delimitare radicală a domeniilor, arată că, de fapt, ele operează la diferite nivele de realitate¹¹⁸. Deci caracterizarea controversii palamite ca fiind antiștiințifică este neavenită, iar acuza adusă lui Palama pentru dispreț față de științe este doar un clișeu.

¹¹⁴ A. LEMENI, *Adevăr și demonstrație...*, p. 319.

¹¹⁵ A. LEMENI, Pr. R. IONESCU, *Teologie ortodoxă și știință: Repere pentru dialog*, p. 476.

¹¹⁶ A. LEMENI, *Adevăr și demonstrație...*, p. 336.

¹¹⁷ „We should consider the ‘appeal to experience’ invoked by Gregory Palamas not just only as a decisive aspect in setting the identity of the Eastern Christian theological doctrine and culture, but as much as a version of philosophising, following a specific rigor and coherence. For this reason, the palamite doctrine can be regarded as a way of philosophising, being of interest also for other forms of fundamental investigation, like those developed by the today science (quantum physics)”. (Dan CHIȚOIU, “Philosophy and the Role of Experience in Hesychast Practice”, în *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2017, vol. 73 (2):805-816, p. 814).

¹¹⁸ D. COSTACHE, “Theology and Natural Sciences in St Gregory Palamas”, p. 135.

Structura gnoseologică a teologiei Sfântului Grigorie presupune caracterul întreit al cunoașterii: cunoașterea ca produs al facultății intuitive sau mentale, adică *nous*, cunoașterea ca produs al facultății raționale sau discursive, adică *dianoia*, și cunoașterea ca produs al facultății percepțiilor simțuale, adică cunoașterea simțială, pe care Dumnezeu a încredințat-o numai omului prin și în trupul său, nu și îngerilor.

În legătura strânsă dintre cunoașterea ca *dianoia* și cunoașterea simțială se fundamentează cunoașterea științifică. Sfântul Grigorie susține că numai omul poate externaliza cuvântul nevăzut al minții¹¹⁹, poate să-l rostească, îl poate scrie, îl poate materializa, îl poate exprima prin știință și prin artă¹²⁰. În acest mod, chipul divin din om reflectă nu doar viața din sânul Treimii, ci și manifestarea lui Dumnezeu în economia mântuirii¹²¹.

Concluzii

Gnoseologia Sfântului Grigorie Palama se integrează viziunii unificatoare pe care o lucrează în teologia sa și care se centrează pe evenimentul vederii lui Dumnezeu. Acestei experiențe se subsumează întregul efort cognitiv al omului. De la catafatic la apofatic, de la cunoașterea științifică la cunoașterea harismatic-duhovnicească, mintea omului așează treaptă cu treaptă pentru a constitui suiful necesar împărțășirii din cele necreate. Această cunoaștere este însușită atât de profund de către minte, încât Sfântul Grigorie afirmă că mintea iubește cunoașterea ei:

¹¹⁹ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete...*, în *Filocalia*, vol. 7, pp. 552-553.

¹²⁰ „Din punctul de vedere ortodox, corpul nu-i o slăbiciune, ci un privilegiu. Prin mijlocirea lui omul e în situația de a rămâne în contact cu toate treptele existenței, de a le înțelege, a colabora cu ele sau a le transforma, îmbunătăți. Cu ajutorul lui, omul își poate îndeplini misiunea de stăpânitor al naturii, de colaborator al Creatorului la opera de transformare și îmbunătățire a naturii. Îngerii au fost creați să asculte, zice Sfântul Grigorie Palama; omul însă, a fost creat să stăpânescă. Cu ajutorul corpului, el poate cultiva pământul, clădi case, își poate dezvolta cunoștințele și toată diversitatea științelor și artelor. Încât se poate spune că civilizația și cultura se datoresc în bună parte corpului. Fără acest excelent instrument de lucru, omul n-ar fi putut realiza, în condițiile vieții de aici, nivelurile progresive de cultură și civilizație pe care le cunoaștem”. (Pr. Dumitru I. BELU, *Studii de Teologie Morală și Filosofia valorilor*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2012, pp. 250-251).

¹²¹ Robert SINKEWICZ, "The Early Chapters of the *Capita 150*", în GREGORY PALAMAS, *The One Hundred and Fifty Chapters*, A Critical Edition, Translation and Study by Robert E. Sinkewicz, C.S.B., Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Ontario, 1988, pp. 1-35, p. 19.

„Chipul acestei iubiri supreme față de cunoștința care există de la ea și în ea neîntrerupt îl are și mintea noastră zidită după chipul lui Dumnezeu. Căci și această iubire e de la ea și în ea și împreună ieșind din ea cu cuvântul cel mai lăuntric. Semnul cel mai limpede al acestei iubiri, chiar pentru cei ce nu pot să vadă cele mai din lăuntru ale lor, este dorința nesăturată a oamenilor de a ști”¹²².

În acest sens, trebuie menționat că și domeniul psihanalizei a intrat în contact cu gândirea palamită prin intermediul italianului Ettore Perrella, care, studiind intens scrierile lui Palama – pe care-l descoperise citindu-l pe Lossky (*Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*), și care l-a impresionat în asemenea măsură încât a vizitat Salonicul și și-a procurat ediția critică Christou a operelor palamite, pe care ulterior a tradus-o el însuși în italiană alături de o echipă bine pregătită¹²³ –, consideră că abordarea gnoseologică și metafizică a Sfântului Grigorie poate deveni foarte utilă pentru înțelegerea unificată a diferitelor aspecte ale realității, precum și practicii psihanalitice și filosofiei¹²⁴.

Actualitatea gândirii și metodei teologice a Sfântului Grigorie Palama este de necontestat. Prin distincțiile făcute și prin afirmarea apofatismului ca atitudine existențială, opera Sfântului Grigorie constituie unul dintre răspunsurile cele mai explicite ale Bisericii în situația provocărilor lumii și mai ales în privința relațiilor dintre teologie și științe. De aceea putem afirma că opera Sfântului Grigorie nu este doar trecutul, ci practica vie a credinței ortodoxe.

Deși teologia palamită a rodit într-un moment de instabilitate politică și socială, ea se constituie pe fondul incontestabil al moștenirii patristice: Adevărul revelat și experiat. Din acest motiv va rămâne un răspuns valabil în toate vremurile și în toate situațiile. O teologie rodnică, cu perspective deschise și către apofatic, dar și către realitatea lumii, trebuie să aibă la temelie creația Sfântului Grigorie Palama.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja

¹²² SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 capete...*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 527.

¹²³ Această ediție, încheiată în 2006, a fost un succes editorial și este până în prezent singura ediție completă a operei palamite într-o limbă occidentală. (N. RUSSELL, *Sfântul Grigorie Palama și nașterea palamismului în epoca modernă*, p. 154, nota 370).

¹²⁴ N. RUSSELL, *Sfântul Grigorie Palama și nașterea palamismului în epoca modernă*, pp. 153-154.

DINAMICA ASCETICĂ A DESPĂTIMIRII ÎN MONAHISMUL TIMPURIU

Pr. drd. Pavel ŽIŽICA

pavel_jijita@yahoo.com

Abstract

In the present paper we will deal with three of the eight fundamental passions, which Abba Evagrius Ponticus structured and described from the vast experience of the Desert Fathers. For each of the passions, which the experienced Evagrius presents in a proper manner, he describes their origin and manifestation. Like a skilled doctor, Abba Evagrie first of all establishes the diagnosis, after making a detailed retrospective by tracing the history of the passion, and then by the grace of God, being enlightened, dispassionate and having an entourage of eminent anchorites, he also gives the treatment, the antidote, the way that one who wants to climb the divine climb must keep and increase.

Keywords:

Evagrius Ponticus, passions, ascetic fight, internal struggle, virtue, spiritual growth, Desert experience.

Introducere

Experiența Părinților pustiei este cel mai viu exemplu al unor oameni care au reușit prin viața lor să depășească condiția firii umane. În zilele noastre, scrierile precum volumele *Filocalia* și *Patericul* sunt o bază bună cu care ar trebui să înceapă orice creștin sau chiar necreștin, doritor de o viață îmbunătățită, de o viață mai duhovnicească. O condiție *sine qua non* pentru noi creștinii este să avem voință spre a pași

spre o viață nelumească, chiar dacă ne aflăm în lume, mai bine spus, să tăiem voința acestei lumi în scopul mântuirii noastre. În acest context trăirea fiecărui *Avvă* din pustie este o lumină care reflectă atâtea și atâtea modele de pus în aplicare în vederea eliberării de patimile care ne subjugă pe noi în această lume și viață. Învățătura Bisericii noastre referitoare la viața omului, anume care este scopul cel mai mare din viața aceasta care o petrece omul pe fața pământului este îndumnezeirea lui, mai precis, asemănarea cu Dumnezeu (după har), asemănare care rămâne la libera noastră alegere. Despre această asemănare vorbește dumnezeiescul Moise în cartea Facerii (Fc. 1;26), asemănare despre care Sfinții Părinți, atât ai pustiei, cât și marii dascăli ai lumii și ierarhi, o numesc îndumnezeire (*theōsis*).

Condiția care este necesară pentru a ajunge la îndumnezeire, pe lângă parcurgerea celor două mari trepte (despătimirea și iluminarea), este lepădarea de această lume și de a fi nelumesc în lume, precum spune Mântuitorul în Evanghelia după dumnezeiescul evanghelist Ioan

“Dacă ați fi din lume, lumea ar iubi ce este al său; dar pentru că nu sunteți din lume, ci Eu v-am ales pe voi din lume, de aceea lumea vă urăște.” (In. 15;19).

Gândul de a alege un astfel de titlu a fost cu totul firesc, având în vedere că domeniul pe care l-am ales să îl studiez cel mai mult privește lumea deșertului, ai Bătrânilor din pustiul Egiptului, care de altfel în mai toată viața lor, prin eforturi extraordinare, dar din punctul de vedere al lumii, banale, au ajuns la starea desăvârșirii. Astfel făcând, încercăm să dovedim că tratarea subiectelor de mai jos împreună cu persoanele care le-au experiat, nu aparțin unei lumi fantastice și inspirate de produsul imaginației.

În cele ce urmează vom trata trei din cele opt patimi fundamentale, pe care le-a structurat și descris din vasta experiență a Părinților deșertului, Avva Evagrie Ponticul. La fiecare din patimi, pe care le psiho-analizează experimentatul Evagrie, le descrie originea și manifestarea. Ca un iscusit doctor, Avva Evagrie stabilește mai întâi de toate, diagnosticul, după ce face o detaliată retrospectivă prin urmărirea istoricului patimii, iar mai apoi prin harul lui Dumnezeu, fiind luminat, despățimit și având un anturaj de anahoreți eminenți, dă și tratamentul, antidotul, “rețeta” pe care cel care dorește să urce pe dumnezeiescul urcuș, trebuie să îl țină și să îl sporească.

Catalogul evagrian al celor opt patimi fundamentale

Avva Evagrie Ponticul stă la originea renumitului catalog al celor opt gânduri sau duhuri ale răutății din tradiția ascetică a Răsăritului. Diac. I. Ică Jr. a remarcat următoarele:

“catalogul evagrian este un inventar sistematic al gândurilor celor mai generale ale răutății, dar este unul cu origine și adresă precisă: pleacă de la experiența monahilor solitari ai deșertului din Nitria, Kellia și Sketis fiind redactat de un anahoret experimentat pentru a servi drept ghid altor anahoreți”¹.

Trebuie spus însă că avva Evagrie nu este inventatorul acestui catalog, ci mai curând cel care a sistematizat acest catalog al patimilor omenești.² Ideea gândurilor rele o găsim și în Evanghelii. La Matei 15, 19 (Luca 7, 21), Iisus Hristos le spune ucenicilor Săi că nu cele ce intră în om — în speță, hrana consumată eventual cu mâinile nespălate îl spurcă pe om, ci “cele ce ies din gura inimii”, fiindcă “din inimă ies gândurile rele” care îl duc pe om la păcate: la “ucideri, adultere, desfrânări, furturi, mărturii mincinoase, blasfemii”. Aceste “gânduri rele” care ies din inimă au fost apoi asociate cu parabola de la Matei 12, 43-45 (Luca II, 26), unde Hristos vorbește despre “duhul necurat” care, alungat din casa dereticată a sufletului omului, ia cu el “alte șapte duhuri mai rele decât el” care se instalează în casa sufletului.

Numărul celor “șapte duhuri necurate” a fost asociat simbolic de Origen într-o lectură alegorică a textului de la Deuteronom 7;1 când cele șapte triburi păgâne care ocupau Canaanul la venirea lui din Egipt și care au fost învinse de evrei atunci când aceștia s-au stabilit Pământul Făgăduinței.

Pe urmele lui Origen, ucenicul lui Evagrie care a fost Sf. Ioan Casian a interpretat și el (cf. *Convorbiri duhovnicești* V, 17-19) lupta monahului cu gândurile în termenii aceluiași scenariu alegoric al luptei lui Israel (“bărbatul care vede pe Dumnezeu”) cu Egiptul înrobitor și cele șapte triburi canaanite pentru eliberarea din sclavie (teroarea patimilor) și insta-

¹ Diac. Ioan I. Ică jr., *Avva Evagrie Ponticul și luptele războiului ascetic împotriva gândurilor și a demonilor*, p. 18.

² Cf. Ieromonah G. BUNGE, *Gastrimargia sau nebunia pântecelui – știința și învățătura Părinților pustiei despre mâncat și postit plecând de la scrierile avvei Evagrie Ponticul*, Editura Deisis, Sibiu, 2014, p. 17.

larea în patria adevărată: pământul contemplației. Sistemizarea clasică pe care avva Evagrie a dat-o în *Praktikos* și *Antirrehetikos* este următoarea: Lăcomia pântecelui (*gastrimargia*), Desfrânarea/curvia (*porneia*), Iubirea de arginți/avaritia (*philargyria*), Mânia/enervarea (*orge*), Întristarea (*lype*), Plictiseala/lehamitea (*akedia*), Slava deșartă/vanitatea (*kenodoxia*) și Mândria/trufia (*hyperephaneia*)

Dacă Evagrie n-a inventat nici numărul gândurilor, nici vreun nume din lista lor (toate se regăsesc la Origen), în schimb ordinea și clasificarea aparțin fără echivoc monahului din Kellia. Este vorba de o „ordine de luptă”, ascetică, ascensională, care urmărește limpede trei faze ale progresului duhovnicesc al monahului. Acest progres sau urcuș pleacă de la lupta împotriva patimilor materiale, trupești (lăcomia, desfrânarea, avaritia), legate de poftă, luptă dusă de începători; continuă cu cea dusă de cei înaintați împotriva patimilor sufletești (mânia, tristețea, plictiseala) legate de irascibilitate; și culminează în combaterea patimilor spirituale mai subtile (slava deșartă, trufia), legate de inteligență, și cărora le cad victime cei desăvârșiți, nepătimitori și cunoscători, ajunși pe ultimele trepte ale progresului spiritual³.

Catalogul evagrian este deci un inventar sistematic al gândurilor celor mai generale ale răutății, dar este unul cu origine și adresă precisă: pleacă de la experiența monahilor solitari ai deșertului din Nitria, Kellia și Sketis fiind redactat de un monah experimentat pentru a servi drept ghid altor monahi. În deșert sufletele monahilor erau chinuite nu de afecțiunile pătimășe rezultate din contactul cu lucrurile și cu oamenii, ci de reprezentările mentale pătimășe ale acestor realități naturale, de gândurile activate din memorie și amplificate în imaginație de către duhurile rele ale demonilor precum și de riscurile psihologice ale expunerii prelungite la un regim de izolare, ca și de rutina sau excesele vieții ascetice și contemplative.

Avva Ioan Casian, ucenicul daco-roman al avvei Evagrie Ponticul, a încercat să-i familiarizeze pe monahii mănăstirilor din sudul Galiei cu ascetica și mistica evagriană, acestea fiind axate pe combaterea celor opt gânduri și rugăciunea curată⁴. În *Convorbirea V* găsim alături de alegoria din Deuteronom 7, 1 și alte câteva precizări: în primul rând ideea potrivit căreia cele opt gânduri alcătuiesc un lanț, fiecare gând născându-se din cel anterior⁵.

³ Cf. Avva EVAGRIE, în *Filocalia...*, vol. I.

⁴ Cf. Sfântul Ioan CASIAN, *Convorbirea V*.

De asemenea, ele sunt grupate în patru perechi: lăcomia pânteceleului și desfrânarea se realizează în trup, avariția și mânia au loc în suflet plecând de la cauze exterioare acestuia, tristețea și plictiseala sunt generate de cauze interioare sufletului, iar slava deșartă și mândria n-au nevoie deloc de trup pentru a se actualiza. Totodată fiecare gând rău are și un remediu: Lăcomia pânteceleului înfrânarea, Desfrânarea — cuminenția, Iubirea de arginți — neagoniseala, Întristarea — bucuria, Mânia — îndelungă răbdarea, Plictiseala — răbdarea, Slava deșartă — lipsa de slavă deșartă, Trufia — smerita cugetare.

Catalogul evagrian al celor opt gânduri asociază, așadar, în mod strâns psihologia ascetică cu demonologia. În concepția avvei Evagrie cele opt gânduri generice pot fi reduse la trei gânduri fundamentale: nebunia/lăcomia pânteceleului, iubirea de arginți și slava deșartă, iar în acestea trei monahul pontic recunoaște cele trei ispitiri ale lui Hristos în pustie: lăcomia pânteceleului în dorința de “pâine”, iubirea de arginți în ispita de a-și însuși “toate împărățiile lumii și de a supraviețui a speciei umane. Sau atunci când Sf. Maxim învață că orice patimă, chiar și cea mai cerebrală, cum sunt slava deșartă sau mândria, are la baza sa un atașament de ordin afectiv față de un lucru material, această psihogeneză nu era lipsită de profunzime. Remarcabilă este și tentativa de a reduce multiplicitatea psihică (în *Antirrhethikos*, avva Evagrie enumeră sute de “sugestii” diferite) mai întâi la opt “gânduri” (*logismoï*), apoi pe acestea la trei și, în sfârșit, pe toate la “iubirea de sine” (*philautia*).

În cele ce urmează, o să facem o scurtă incursiune în psihologia antică a Părinților deșertului cu privire la trei din cele opt gânduri (*logismoï*) ale răutății: lăcomia pânteceleului, *akedia* și slava deșartă.

Lăcomia pânteceleului (gastrimargia)

Este prima și cea mai de jos, precum și cea mai trupească dintre patimile ierarhiei evagriene. Literatura ascetică este abundentă pe această temă, așa încât ne vom mulțumi să sintetizăm aspectele ce țin de subiectul nostru. Sf. Părinți previn dintru început asupra pericolului îmbuibării și, în general, a lipsei de atenție și cumpătate în alimentație. Chiar dacă la prima vedere ar fi vorba doar despre o simplă deficiență “alimentară”, consecințele unei hrăniri neglijente și exagerate – atât pe plan fizic, cât

⁵ Daniel LEMENI, “Am văzut lumina cea adevărată”. Elemente de spiritualitate ortodoxă, Editura Partoș, Timișoara, 2015, p. 131.

și pe plan duhovnicesc – sunt considerabile pentru cel nebun după mâncare și băutură.

Așadar, primul loc în acest catalog al duhurilor rele îl deține nebunia pântecelui⁶, ceea ce nu este deloc întâmplător. Această patimă este prima breșă de care au nevoie celelalte patimi pentru a năvăli în cetatea sufletului.

„Părinții filocalici aduc mărturie experiența conform căreia stomacul plin nu se află cunoștința tainelor lui Dumnezeu; precum acoperă norul lumina lunii așa aburii stomacului alungă din suflet înțelepciunea lui Dumnezeu” (Sf. Isaac Sirul). Îmbuibarea pântecelui răvășește întreaga viață care “se liniștește, să fie totdeauna în lipsire nesăturându-se. Căci îngreunându-se stomacul și tulburându-se prin aceasta mintea, nu mai poate zice rugăciunea cu tărie și curăție” (Sf. Isaac Sirul). Tot așa susține Sf. Clement Alexandrinul că “mâncarea prea multă coboară mintea la nesimțire”

În totală contradicție cu învățătura Sf. Pavel după care „bucatele sunt pântece...” (I Cor. 6, 13), altfel spus ne hrănim ca să trăim, nu invers, experiența de veacuri, mai ales într-o societate consumistă, suprasaturată vizual de reclame care mai de care mai apetisante, adeverește, din nefericire, exact contrariul și anume că “unora li se face Dumnezeu stomacul” (Sf. Ioan Casian).

În acest context accentuăm faptul că în actul de a mânca nu este vorba doar despre om și despre problemele pe care le poate avea cu acesta, ci e implicată relația sa cu Dumnezeu. De aceea, postul nu poate rămâne un exercițiu strict terapeutic, sau chiar cosmetic.

Pentru cel pus astfel la încercare în existența sa ca om, postirea devine mai degrabă piatra de încercare a “prieteniei” sale cu Dumnezeu. În patima lăcomiei pântecelui ni se descoperă astfel în mod paradoxal criza omului “de la Adam și Eva” încoace. Nebunia/lăcomia pântecelui este astfel o criză a existenței personale în forma ei originară.

Să ne aducem aminte că păcatul originar al “întâiului Adam” rai, păcatul omului ca atare, stă în legătură cu mâncatul. Și aceasta nu e deloc întâmplător dacă ne gândim că prima ispitire în pustie a “ultimului Adam Hristos, stă și ea în legătură cu mâncatul. Nebunia/lăcomia pântecelui se dovedește astfel a fi o expresie crizei existenței omului în forma ei cea mai profundă, chiar dacă diversele forme de manifestare ale acestei patimi în viața cotidiană par adeseori să camufleze această stare de fapt.

⁶ Cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 73.

Pe bună dreptate, Sf. Clement Alexandrinul afirmă în mod ironic: “mâncăcioșii care stau lângă tigăile sfârâitoare și-și iroiesc întreaga lor viață în jurul piuliței și pisălogului, mâncând totul, ca și focul ele” declarând că “mintea le este îngropată în pântece”.

O preocupare excesivă pentru arta culinară în detrimentul unor ocupații duhovnicești sau a altor îndeletniciri utile, este dovada unei concepții superficiale (“gastronomice”) despre viață. “Lăcomia pântecelui” ca patimă ține de facultatea concupiscentă a sufletului⁷: ne îngrijim pentru ziua de azi și cea de mâine ca și cum nu ar exista moartea. Moartea este o experiență universală și limitarea duratei vieții până la 100 de ani e un fapt științific. De aceea, a te preocupa doar de acest mic segment de viață înseamnă a te raporta superficial la viață, înseamnă a accepta să trăiești la suprafața vieții. Pentru omul fără Dumnezeu, întoarcerea poate consta mai întâi în luarea în considerare a unei atare întrebări, și anume dacă nu cumva omul nu este cu mult mai mult decât “hrană și îmbrăcăminte” (cf. Matei 6, 25).

Experiența Părinților învață ca “înaintea tuturor patimilor stă lăcomia pântecelui și poftirea celor lumești”, astfel încât prima “verigă” din “lanțul” celorlalte patimi, urmată de patima desfrânării. Pe scurt, de aici trebuie să înceapă lupta duhovnicească din acest punct în care Adam a “căzut”.⁸

Cu alte cuvinte, dacă toată nenorocirea omului a pornit de la sau, mai exact spus, de la ceea ce se revelează în dorința nestăpânită după mâncare (egolatrie, neascultare, pierderea centrului propriu), atunci este limpede unde anume trebuie să se angajeze omul post-adamic. Este vorba fără îndoială de post sau de înfrânare (*enkrateia*) ca mijloc esențial de luptă împotriva patimilor trupului. Termenul de *enkrateia* este o noțiune filozofică tehnică, care în vocabularul primilor monahi cuprinde o mulțitudine de aspecte, aspecte care de cele mai multe ori se pierd atunci când termenul este tradus. Verbul *krateo*, care stă la rădăcina sa, înseamnă a stăpâni, a învinge, a ține tare etc. *Enkrateia* este astfel în general domnia asupra noastră înșine, stăpânirea de sine care poate fi dobândită prin biruirea de sine și prin “reținerea de sine”. Concret această stăpânire de sine se exprimă prin reținerea de la tot ceea ce ne-ar putea smulge din

⁷ Cf. Lars THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul, Microcosmos și mediator*, Editura Sophia, București, 2005.

⁸ Daniel LEMENI, „Am văzut lumina cea adevărată”. *Elemente de spiritualitate ortodoxă*, ed. cit., p.138.

această stăpânire, cum sunt poftele stomacului. Mijlocul folosit în acest scop se referă la limitarea nevoilor, măsura în toate, cu alte cuvinte postirea. În acest sens există în tradiția spiritualității ortodoxe repere de seamă: Moise care a postit patruzeci de zile înainte de primirea Legii,⁹ Mântuitorul care înainte de a ieși la propovăduirea publică postește patruzeci de zile (Matei 4;2) Sf. Apostol Pavel vorbește la rândul său despre deseale sale postiri (II Cor. 11, 27). Importanța postului rezidă în faptul că el evidențiază adevărata natură a omului. În primul rând trebuie spus că postul se află în legătură cu starea de pocăință. Însă pocăința, *metanoia* (“schimbarea minții”) — nu înseamnă doar cenușă, ci și floare care se deschide. Cu alte cuvinte, înțeles corect, postul și nevoința ascetică este o luptă îndreptată nu împotriva, ci în favoarea trupului. În definitiv, postul proclamă o viziune a lumii, aceasta fiind o reală alternativă la standardele societății noastre de consum. *Akedia* sau “demonul de amiază” (*daemonium meridianum*): duhul nenumit al timpului nostru.

Akedia, așa cum remarcă diac. Ioan I. Ică jr. poate fi înțeleasă grosso-modo ca “moartea sufletului și a minții”, „un rău al tuturor timpurilor, în versiunea ei secularizată — ca plictiseală, melancolie, lehamite, indiferență față de valori, momente chinuitoare, de vid existențial — reprezentând maldia modernă prin excelență¹⁰. *Akedia* e o tentație sau ispită prin excelență a singurătății, fapt ce explică poate cel mai bine revenirea ei secularizată în actualitate odată cu apariția omului modern și a individualismului¹¹.

„Prin gânduri duc război demonii, punând în mișcare uneori pofta, alteori irascibilitatea, iar mai apoi în același timp pofta și prin care se ivește așa-numitul gând complex. Acesta se ivește numai la vremea *akediei*, pe când celelalte se apropie la intervale, succedându-se unele altora. Gândul *akediei* nu urmează în această zi nici un alt gând, întâi de

⁹ Sfântul Isaac SIRUL, *Despre aceeași temă și rugăciune*, în *Filocalia...*, vol. X, p.259.

¹⁰ Diac. Ioan I. ICĂ jr. ”Introducere la o călătorie spre marginea infernului singurătății noastre”, în Gabriel Bunge, *Akedia, Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2007, p, 12-13.

¹¹ Cf. Andrew SOLOMON, *Demonul amiezii: o anatomie a depresiei*, trad. de Dana-Ligia ILIN, Editura Humanitas, București, 2014.

toate fiindcă dăinuie, apoi fiindcă în sine cuprinde aproape toate gândurile”.¹²

El este, potrivit lui Evagrie, un „gând împletit” din ură și din poftă, care are o extensiune maximă: ura privește ceea ce există, iar pofta cele ce nu există. Prin această expansiune lăuntrică în care dezgustul se aliază cu pofta, monahul își clatină din temelii anahoreza, adică viețuirea cuvioasă și dreaptă „în lumea alcătuită în mintea sa”. De aici apar o serie de trăiri, cum ar fi: neglijența, descurajarea, plictiseala, angoasa, nostalgia, depresia, apatia, lenea, lăncezeala, etc.¹³

În cele ce urmează vom distinge configurațiile unui imaginar atonic și “astenic” care constituie simptomatologia *akediei*. *Akedia* apare într-un context care premerge celui evagrian în sensul încadrării într-o listă a păcatelor sau a gândurilor. În literatura monastică anterioară lui Evagrie aflăm o unică mențiune a termenului în *Viața Sf. Antonie*, scrisă de Sf. Atanasie al Alexandriei: *akedia* este unul dintre efectele produse de aparițiile demonice, dintre care amintim lașitatea, tulburarea și dezordinea gândurilor, descurajarea, dezgustul față de asceză, tristețea, amintirea părinților, spaima de moarte, indiferența față de virtute. În *Vita Antonii* se afirmă că una din ispitele de temut lansate de diavol este cea care îndeamnă la abandonarea sau relaxarea practicilor ascetice. De asemenea, lenea și flecărirea sunt capcanele în care monahii sunt prinși în cursele diabolice. Pentru avva Evagrie „demonul *akediei*, care se mai numește și “demonul de amiază”¹⁴ este cel mai apăsător dintre toți. El se năpustește asupra monahului pe la ceasul al patrulea (ora 10) și dă târcoale sufletului acestuia până la ceasul al optulea (ora 14)¹⁵. În continuare Părintele Gabriel Bunge ne spune că în Orient „timpul dintre ceasul al patrulea (ora 10) și ceasul al optulea (ora 14) e <punctul mort> al zilei. Soarele se înalță în punctul cel mai înalt pe bolta cerească, dogoarea sa apasă insuportabil și face să adoarmă toate puterile trupului și ale sufletului. Omul își pierde

¹² Gabriel BUNGE, *Akedia, Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, ed. A III-a, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2007.

¹³ Idem.

¹⁴ *Vezi și Patericul sinaitic*, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 214.

¹⁵ Gabriel BUNGE, *Akedia, Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, p. 74.

orice plăcere de a mai face ceva. Până și astăzi, de regulă, în acest răstimp toate magazinele sunt închise și viața se oprește pentru câteva ceasuri¹⁶. Deși este asimilat “demonului amiezii”, *akedia* ca patimă — dispoziție psihastenică, stare de inerție totală ce pune stăpânire peste întreg sufletul — nu trebuie confundată cu o simplă încetinire a bioritmului sau cu o pasageră toropeală de după amiază.

E vorba de ceva infinit mai serios și mai grav. Pentru a înțelege despre ce este vorba, iată ce spune Sf. Ioan Casian: “duhul trândăviei e înjugat cu duhul întristării și lucrează împreună. Cumplit și apăsător e acest drac și neîncetat războiește pe monahi. El cade pe la al șaselea ceas peste monah, pricinuindu-i moleșeală și scârbă, chiar față de locul unde se află și de frații cu care petrece, ba și față de orice lucrare și de însăși citirea dumnezeieștilor Scripturi. Îi pune în minte și gânduri de mutare, șoptindu-i că de nu se mută în alte locuri, deșartă îi va fi toată vremea și osteneala.

Prin urmare, *akedia* e “vecina” tristeții. Într-un anumit fel sunt înrudite, avându-și amândouă cauza în interiorul sufletului omului, nu neapărat în condițiile existențiale externe. Termenul grecesc *akedia* e dificil de tradus. Cuvintele lenevie sau plictiseală prin care e redat adesea nu exprimă decât o parte din realitatea complexă pe care o desemnează. *Akedia* corespunde unei anumite stări de lenevie, unei stări de plictiseală, dar și de dezgust (de lehamite), de aversiune, oboseală, demoralizare, blazare, descurajare, apatie, lâncezeală, indolență, pasivism, indiferență, toropeală, somnolență, apăsare a trupului și a sufletului. Toate aceste stări se corelează cu o stare acută de singurătate¹⁷.

Akedia eremitică nu este o simplă neglijență, o indiferență temporară, care prin caracterul ei secvențial poate deveni, respectiv, neutră. Ea își revendică centralitatea prin faptul că subminează toate exigențele sau demersurile fundamentale monahismului. Și, într-adevăr, acest “demon de amiază” reprezintă slăbiciunea fatală pentru eremiții deșertului pentru că el atacă demersul ascetic. Astfel, din retorul polimorf al cetăților antice păgâne demonul devine retorul disperat al deșertului. Începuturile monahismului ilustrează mai ales lupta deschisă, pe față cu diavolul. Este

¹⁶ Gabriel BUNGE, *Akedia, Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, p. 74-75.

¹⁷ Cf. diac. Ioan I. ICĂ jr, „Introducere la o călătorie spre marginea infernului singurătății noastre”, în Ieromonah Gabriel BUNGE, , *Akedia, Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, p. 12-13.

chiar ceea ce îi mărturisește diavolul lui avva Antonie, extinderea creștinismului i-a alungat pe demoni din zonele populate în deșertul pe care și-l apără ca pe unica reședință terestră.

Astfel, anahoreza, chiar de la primul pas și sporind o dată cu îndepărtarea de lumea locuită, devine o confruntare cu legiunile demonice. Pustia comportă o ambivalență similară celei biblice. Mai mult decât proximitatea lui Dumnezeu, monahul resimte aici prezența demonului. Retras din lume, monahul vine în deșert cu amintirea acesteia și cu propria lui natură pe care se va strădui să o modeleze exersând neconținut și treptat monotropia. Însă demonii fac din pustie un spațiu al agresivităților care îmbracă tot felul de forme: de la gândurile rele până la viziuni înșelătoare sau terifiante. Coincidența manifestărilor demonice este cu precădere vizuală atunci când suscită memoria sau imaginația, dar și atunci când întreaga tactică trece în registrul aparițiilor (*phantasai*)¹⁸. Acestea din urmă marchează un progres spiritual care comportă o schimbare a formei atacului demonic. Atunci când gândurile nu-și mai află terenul fertil înăuntrul ascetului, când rezidurile mundaneității par a-și pierde definitiv vigoarea, când dispozițiile naturale și-au domolit intemperanța și ascetul a devenit portarul vigilent al propriei inimi, demonii se fac văzuți. Există, desigur, grade ale apariției și totodată ale agresivității unei astfel de dezvoltări.

S-a observat de asemenea că există în *akedie* o insatisfacție vagă și generală. Omul, în momentul în care se află sub imperiul acestei patimi nu mai are poftă de nimic, găsește orice lucru fad și insipid, nu așteaptă nimic de la nimeni. Ea îl face pe om instabil din punct vedere fizic și psihic. Facultățile lui devin inconstante: mintea trece de la un obiect la altul. Mai ales când nu mai suportă să rămână în locul în care se găsește — de aici, au intrat în limbajul uzual expresiile “a nu avea stare”, “a nu-ți afla un loc” - patima îl împinge să iasă, să meargă mereu din loc în loc. Se pornește să se deplaseze, ca să îl transforme într-un vagabond.

Aici se impune o precizare: cu toate că există o legătură lăuntrică între duhul trândăviei și duhul întristării, totodată se profilează și un element distinctiv esențial: dacă depresivul caută să se izoleze de ceilalți, dimpotrivă în *akedie*, apăsător de sentimentul solitudinii, cel împătimit caută cu orice preț contactele cu semenii. Aceste contacte nu sunt, în mod obic-

¹⁸ Daniel LEMENI, „Am văzut lumina cea adevărată”. Elemente de spiritualitate ortodoxă, p.144.

tiv, indispensabile, ci, dus de patimă, el simte nevoia lor și-și găsește „bune” pretexte pentru a le justifica. Stabilește și întreține astfel de relații, adesea inutile, pe care le alimentează prin discursuri vane sau manifestă în general o curiozitate deșartă.

Akedia poate să-i inspire celui suferind o aversiune intensă și permanentă pentru locul în care se află. Îi dă o seamă de motive pentru a fi nemulțumit de el, îl face să creadă că ar fi mai bine în altă parte. În asemenea cazuri, introduce cu o intensitate maximă gânduri de migrare și nestatornicie¹⁹. *Akedia* ca *logismos* este un complex imaginar care constă în resuscitarea nostalgică a amintirilor și plămuirea unei posibile vieți terestre în care dificultățile, eșecurile și nemulțumirile anahorezei nu mai există. Demonul operează o iluzie temporară dând senzația că soarele se mișcă nespuse de încet. Prezentul se dilată concomitent cu vidul său. În monotonia timpului se reflectă de fapt neastâmpărul lăuntric, diseminarea intenției unice care trebuie să ghideze viața monahului, într-o puzderie de așteptări. “Mintea care nu are răbdare” (Evagrie) își caută satisfacția în exterior. De asemenea, tot disconfortul e trecut incapabil să furnizeze prilejul virtuții. Avem în cazul *akediei* o relaxare a tensiunii cu privire la liniștirea interioară. Ei îi succede, o dată cu pulverizarea concentrării gândului, neliniștea, imboldul la acțiune sub formele ei laudabile, cum ar fi purtarea de grijă a semenului bolnav, facerea de milostenie, etc.

Ceea ce se remarcă în toată această stimulare excesivă este inconstanța prin practicarea căreia *akedia* devine o maladie a diversității și a curiozității. Sufletul *akedic* devine vulnerabil la amintirea părinților și a rudelor după trup și se lasă locuit de gândul pios de a le vizita sau de a le ajuta. În acest scop, demonul, retor iscusit, ia masca seriozității și manipulează textele Scripturii²⁰.

Se pare că în viziunea Părinților deșertului ispita părăsirii chiliei avea un grad sporit de pericol. Esențială era rămânerea în chilie, idee care reiese imperativ din sfatul deconcertant: “...mănâncă, bea, dormi și nu lucra nimic, dar nu-ți părăsi chilia”. Sau o altă apoftegmă ne spune că: “Nu te ruga deloc, rămâi în chilia ta!” “Rămâi în chilia ta și Dumnezeu te va învăța toate” sau “Rămâi în chilia ta și chilia te va învăța toate”. Exigența recluziunii apare în acest fel drept fundamentul rezistenței anahoretice.

¹⁹ Gabriel BUNGE, *Akedia, Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, p. 97.

²⁰ Cf. *Scara*, XIII, 4.

Chiar dacă *akedia* este considerată “boala anahoretică” prin excelență, ea se traduce în general “printr-un dezgust de a trăi, indiferență afectivă, inhibiție și chiar torpoare, fiind considerată de teologii Evului Mediu ca un păcat, deoarece ar fi fost întreținută de subiect în mod voluntar” și se regăsește în viața fiecărui om cuprins de acest duh.

În altă ordine de idei, în afara listei de sinonime înșirate mai sus, care fac parte din definiția ei, *akedia*, în semnificația ei psihopatologică, poate fi înțeleasă în termeni ca: psihastenie, astenie, apatie. Din punct de vedere clinic, aceasta se caracterizează prin: anxietate, dilemă, scrupul, îndoială, neîncredere, obsesii, fobii, ritualuri. Instalarea simptomelor se face insidios din prima copilărie, astfel că se poate vorbi de o adevărată structură psihastenică, iar evoluția ei este ondulatorie. Cel mai important element al psihasteniei este reprezentat de lipsa unui tonus psihic adecvat, care face dificilă integrarea corespunzătoare a omului în realitate. Psihastenicul trăiește “un oribil sentiment al oboselii” (Jean Piaget).

Într-o amuzantă construcție lingvistică, *akedia* a fost numită recent “lacebunită” (la ce bun?), ea având particularitatea de a afecta toate facultățile sufletului și de a pune în mișcare aproape toate patimile ca un fel de “anestezie” sau “paralizie” generală psihomotorie²¹.

În limba greacă *astenos* înseamnă fără vlagă, slab, lipsit de vigoare și el se referă la o stare de oboseală generală, fizică și psihică (intelectuală), care se asociază cu o diminuare a dinamismului psihomotor, cu o scădere a atenției și un deficit al voinței. Mai aproape de problematica noastră se situează însă astenia psihică. Aceasta se manifestă prin triada simptomatică: dezinteres (apatie, inerție, neparticipare, lipsă de inițiativă, dezangajare); sentiment de neputință (autoapreciere pesimistă a posibilităților, reacție afectivă generală și sentiment de insecuritate²²).

Sf. Părinți au văzut în *akedie* o “lâncheală a sufletului, o delăsare a duhului, care generează golul – vidul existențial — în suflet, îl conduce pe om la o nepăsare generalizată, îl face lipsit de vlagă — și sens existențial. Îmbinată cu tristețea, ea o sporește, motiv pentru care se poate ajunge cu ușurință la disperare²³. Spre deosebire de alte patimi, *akedia*

²¹ A. SOLOMON, *Demonul amiezii. O anatomie a depresiei*, trad. de Dana-Ligia ILIN, Editura Humanitas, București, 2014.

²² Daniel LEMENI, „Am văzut lumina cea adevărată”. *Elemente de spiritualitate ortodoxă*, p.148.

²³ Gabriel BUNGE, *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, p.77.

nu generează nici o patimă particulară, din cauză că ea le produce aproape pe toate. Sf. Părinți afirmă că *akedia* este cea mai copleșitoare dintre toate patimile, cea mai gravă (Sf. Ioan Scărarul), astfel încât se poate spune că nu există patimă mai rea decât ea. Sf. Isaac Sirianul spune că ea face sufletul să încerce iadul. Fiind de o asemenea gravitate, terapia *akediei* presupune, ca și în cazul întristării, în primul rând conștientizarea existenței bolii respective.

Unul din cele mai puternice mijloace terapeutice specifice în cazul acutizării sentimentului solitudinii și a nevoii monahului de a-și părăsi chilia Sf. Părinți recomandă în mod unanim să se sfătuiască mai întâi de toate să nu părăsească locul în care se găsește sub nicio formă: “când duhul *akediei* te cuprinde, nu părăsi casa și nu evita lupta” (Avva Evagrie). Experiența dovedește că nu scapi tentației *akediei* fugind, ci trebuie s-o înfrânezi, rezistându-i (Sf. Ioan Casian).

Akedie e o patimă de care omul o suferă în sensul cel mai adevărat al cuvântului, așa cum suferă de toate celelalte patimi sau maladii ale sufletului. Ca toate patimile, ea își are rădăcinile ascunse și nevăzute în “iubirea de sine” (*philautia*) care “urățește toate” și se manifestă în mii de feluri ca un atașament excesiv de noi înșine, incapabil de iubire. Mobilurile ei ascunse sunt irascibilitatea, agresivitatea, și acea poftă irațională, care ne înstrăinează într-un mod egoist de toate făpturil²⁴. Întrucât este contrară firii, această poftă în neconținută vagabondare este în esența ei imposibil de satisfăcut. Așa cum a remarcat Părintele Gabriel Bunge,

“imposibilitatea unei împliniri, frustrarea dorințelor noastre difuze provoacă inevitabil mai întâi întristarea, sentimentul dezamăgirii și al vidului, o stare ce premerge nemijlocit *akediei*... Întrucât manifestarea caracteristică a *akediei* e înclinația spre evaziune în toate formele posibile, remediile specifice pe care le prescrie Evagrie se reduc în ultimă instanță toate la unul singur: *perseverență!*”²⁵

Însuși Mântuitorul nostru ne spune: “Prin răbdarea voastră vă veți câștiga sufletele voastre.”

²⁴ Daniel LEMENI, „Am văzut lumina cea adevărată”. *Elemente de spiritualitate ortodoxă*, p.149.

²⁵ Gabriel BUNGĂ, *Akedie. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, p. 173-174.

Slava deșartă (kenodoxia)

Cultura în care trăim ne însuflă, în mod conștient duhul mândriei, al slavei deșarte și al automulțumirii. Orgoliul este o caracteristică tipică umană: Adam a fost primul om care a ilustrat-o în Grădina Edenului. Celelalte viețuitoare par să știe care le este locul în economia creației. Numai omul e incapabil de a înțelege cât de mult se poate întinde, câte averi să acumuleze și când să se oprească. Singurul remediu împotriva acestui “cult al orgoliului”, care e un cult al exceselor și distrugerilor de tot felul, tipic făpturii umane, este asceza și înfrânarea de sine, pe scurt autodisciplina care ne învață că pământul nu ne aparține nouă, ci Îi aparține lui Dumnezeu. În același timp, trăim în contextul unei culturi care pune un accent deosebit pe independență, însă așa cum a remarcat Părintele Alexander Schmemmann, nu există libertate adevărată în afara Bisericii.

De aceea, un punct de plecare care ne poate ajuta în reliefa semnificațiilor de profunzime ale slavei deșarte este universul simbolic pe care îl întâlnim în Biserică. Într-o formulare succintă putem spune că simbolul depărtează ceea ce e apropiat și apropie ceea ce e depărtat, astfel încât ai sentimentul că le cuprinzi pe amândouă. Cu alte cuvinte, datul sensibil devine apt să trimită dincolo de sine, să deschidă înțelegerea și s-o orienteze spre transcendent.

Simbolul e mai mult un fel de a direcționa, e un tranzit și un vector care arată calea “către” ceva sau cineva. Pe scurt, simbolul direcționează înțelegerea dinspre ceva concret înspre ceva spiritual. Din perspectivă simbolică lumea e doar un mediu de ilustrare a divinului și o trecere spre acest tărâm. Simbolul este mijlocul cel mai bine adaptat transmiterii adevărilor de ordin spiritual.

În acest context putem spune că nicăieri nu pot fi sesizate mai bine elementele universului simbolic decât în contextul liturgic specific Bisericii apostolice. Polii sau extremitățile acestui univers simbolic sunt Dumnezeu și omul. Din punct de vedere ontologic între cei doi poli există o ruptură sau o prăpastie fundamentală, astfel încât ne punem în mod firesc întrebarea: ce anume leagă acești doi poli, situați la o distanță am putea zice infinită: este vorba de distanța ce separă Creatorul, a cărui fire este necreată, de creatură, a cărei fire este creată?

Conceptul cheie care ne poate dezvălui răspunsul e oarecum banal, fiind atât de des întâlnit în vocabularul liturgic și teologic al Bisericii, încât cu greu putem bănui importanța sa. Este vorba despre ceea ce în

limba română numim fie “slavă” (pe filieră slavonă), fie “mărire” (pe filieră latină). Cunoscut în limba greacă sub diferite denumiri — cele mai cunoscute sunt *kydos* și *doxa* — conceptul de “slavă” indică realitatea profundă a ființei noastre, aceea care ne face să fim creaturi zămislite “după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, înzestrate, așadar, cu o vocație liturgică înăscută. Mai accentuat spus, “slava” reprezintă axul care susține întreaga creație, stabilind contactul între „Cerul” spiritual increat (Dumnezeu) și “Pământul creat a cărui încununare este omul. Altfel spus, slava este substanța ce umple prăpastia de netrecut dintre Creator și creatură, puntea aruncată de Dumnezeu către făptura sa²⁶.

Mergând puțin mai departe cu discuția putem spune că există pe de o parte, o slavă necreată, care îi aparține Creatorului, o slavă pe care El o dăruiește creaturilor sub forma harurilor sau a Darurilor prin Duhul Sfânt. Pe de altă parte, există și o slavă creată care îi aparține creaturii. În mod evident această slavă creată este cu adevărat “nimic” în raport cu slava dumnezeiască. Într-un mod cu totul de neînțeles “nimicul” acesta e animat și vivificat atunci când e orientat spre Creatorul său “slăvindul”. Prost orientată, deci nu spre Creator, slava creată devine “slavă deșartă”. Iată motivul pentru care tot ceea ce trebuie să facem trebuie orientat “spre mai marea slavă a lui Dumnezeu”: nu pentru că Dumnezeu are avea nevoie de ceva de la noi, ci doar pentru că orientându-ne spre El ne deschidem sufletele, împlinindu-ne ca persoane umane. Prin urmare, vocația esențială a omului este aceea de a fi o ființă doxologică.

Însă prin “căderea originară” natura umană s-a scufundat în materia lumii sensibile, pierzându-și într-un mod dramatic orientarea și simțurile duhovnicești. Pentru reliefaarea acestei dinamici a omului “căzut” vom reda *in extenso* una din interpretările pe care Sf. Maxim Mărturisitorul o dă episodului veterotestamentar în care este descris traseul sinuos al profetului Iona: “Ce înțeles are cuvântul de la Iona proorocul (IV, 11)?... Iona se tâlmăcește, după diferitele sale etimologii ca <fuga de podoabă>... De pildă, proorocul Iona închipuie pe Adam și firea cea de obște când fuge din Iope pe mare, fapt pentru care se numește <fugă de podoabă>. Căci Iope închipuie raiul, care este și se numește cu adevărat <locul de unde se vede bucuria> sau <bucurie puternică>, sau <frumusețe minunată>, dată fiind bogăția nesticăciunii din el, cum era raiul sădit de mâna

²⁶ Daniel LEMENI, „Am văzut lumina cea adevărată”. Elemente de spiritualitate ortodoxă, p. 150-152.

lui Dumnezeu. Iope mai înseamnă însă și virtutea, și cunoștința, precum și înțelepciunea de pe urma lor. Deci firea oamenilor fuge pururea din Iope, adică din deprinderea virtuții și a cunoștinței, ca și de la harul înțelepciunii de pe urma lor, precum a fugit Adam prin neascultare din rai. Fuge, pentru că cugetarea ei zace cu plăcere în cele rele. Deci proorocul înfățișează în chip tainic pe Adam, adică firea cea de obște a oamenilor, în fiecare dintre stările prin care a trecut: cum a fugit de la bunătățile dumnezeiești, ca din Iope, și e târâtă în mizeria vieții de aici ca pe o mare, scufundându-se în Oceanul agitat și frământat al patimilor pământești; cum e înghițită apoi de chit, fiara cea spirituală și nesăturată, adică de diavol, și cum e covârșită din toate părțile de apa ispitelor până la suflet, adică e copleșită de ispitele vieții²⁷.

Cu alte cuvinte, după cădere, “slava” omului a fost orientată dinspre Dumnezeu înspre lume, dinspre Dumnezeu Cel personal spre obiecte im-personale²⁸. Această semnificație nu trimite doar la momentul căderii pro-topărinților noștri, ci și la viețile noastre de zi cu zi, pentru că atunci când valorizăm ceva din lume în dauna lui Dumnezeu retrăim momentul original al căderii. Noi trebuie să-L slăvim mai mult pe Dumnezeu, nu lumea.

Atributul slavei este lumina, de aceea cuvintele “voi sunteți lumina lumii” sunt ontologic normative. Domnul se “împodobește cu mărire și se îmbracă în și “noi privim ca într-o oglindă slava Domnului” (II Cor 3,18). Dumnezeu “a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu, pe fața lui Hristos” (II Cor 4 6). În mod uluitor, omul contemplă slava, dar o și răsfrânge în afară. “Lumina Ta strălucește pe fețele sfinților Tăi”.

În concluzie putem spune că în catalogul evagrian al celor opt gânduri avem de-a face cu “o ordine de luptă, ascetică, ascensională, care urmărește limpede trei faze ale progresului duhovnicesc al monahului”²⁹. Așa cum am văzut mai sus se pleacă de la lupta împotriva patimilor trupești (lăcomia, desfrânarea și avariția), legate de poftă, luptă dusă de monahii

²⁷ Sfântul Maxim MĂRTURISITORUL, *Despre proorocul Iona și Ninive*, în *Filocalia*, vol. III, trad. de Preot. Prof. Dr. Dumintru STĂNILOAE, Editura Humanitas, București, 2005, p. 336-337.

²⁸ Daniel LEMENI, “Am văzut lumina cea adevărată”. *Elemente de spiritualitate ortodoxă*, p.153.

²⁹ Diac. Ioan I. ICĂ jr., *Avva Evagrie Ponticul și luptele războiului ascetic împotriva gândurilor și a demonilor*, p. 18.

începători. Apoi se continuă cu cea dusă de cei mai experimentați împotriva patimilor sufletești (mânia, tristețea, și plictiseala) legate de irascibilitate. În fine, această luptă culminează în combaterea patimilor spirituale mai subtile (slava deșartă și trufia), legate de inteligență, și căroro le cad victime cei desăvârșiți, nepătimitori și cunoscători, ajunși pe ultimele trepte ale progresului spiritual.

Această fenomenologie sapiențială a celor opt gânduri ale răutății, care asociază în mod strâns psihologia ascetică cu demonologia, va rămâne o piatră de hotar în spiritualitatea ascetică ortodoxă. În cadrul acestei fenomenologii duhovnicești putem parcurge drumul de la noroiul patimilor de tot felul la strălucirea luminii sau slavei dumnezeiești, fapt care se reflectă pe chipurile noastre. În acest sens, Părintele Dumitru Stăniloae afirmă: „minte neatrasă în patimi trupești, mintea curată vede pe Dumnezeu în mod nematerial, fața materială a sfinților, ca bunătate³⁰.”

Participarea trupului la viața duhovnicească sau trupul îndumnezeit în spiritualitatea ascetică. Nota sențială a ființei umane o constituie puterea ei de a deveni subiect al vieții duhovnicești și, spiritualizându-se, de a participa la divin, de a “pătimi îndumnezeirea.” Deci, valoarea trupului, în învățătura și trăirea filocalică, o constituie posibilitatea de a deveni subiect al lucrării ascetice. Lupta nu este îndreptată împotriva trupului, ci împotriva mișcărilor iraționale, necontrolate ale sale, împotriva păcatelor și a patimilor care se pot lucra în și prin el. Sensul ascezei filocalice, și în general a celei creștine, nu este distrugerea sau suprimarea acestor afecte sau energii umane interioare, ci “sublimarea”, purificarea și înduhovnicirea lor³¹.

Am văzut că Sfântul Diadoh al Foticeii numește trupul “casă a sufletului” și, prin urmare, eforturile sau nevoințele ascetice nu vizează distrugerea sau dărâmarea acestei case, de absolută trebuință a vieții, ci curățirea ei, în exterior și în interior. Asceza răsăriteană nu tinde spre anihilarea trupului, spre distrugerea realității sau a elementului material din constituția umană, ci spre valorificarea acestor energii, spre spiritualizarea și întoarcerea lor către o direcție și intenționalitate pozitivă, duhovnicească. Ea vizează transformarea trupului, din “laborator” al faptelor rele, pătimi-mașe, în trup duhovnicesc, în biserică sau templu al Duhului Sfânt³².

³⁰ Cf. Daniel LEMENI, “Am văzut lumina cea adevărată”. Elemente de spiritualitate ortodoxă, ed. cit.

³¹ Ioan C. TEȘU, *Omul – ființă teologică*, p. 61.

³² Ioan C. TEȘU, *Omul – ființă teologică*, p. 62.

Asceza nu anihilează trupul, ci tinde spre sfințirea lui. Nevoințele trupești au drept scop transformarea sau convertirea mișcărilor trupești inferioare, iraționale, potrivnice firii și vocației omului, în mișcări raționale, potrivite firii.

Adevărata atitudine ascetică față de trup nu justifică distrugerea sau minimalizarea lui, ci cere pătrunderea sa de către puterea sufletului. Omul nu se sfințește prin distrugerea trupului, ci prin antrenarea lui în lucrarea de înduhovnicire.

Sufletul, partea spirituală, rațională, a omului are vocația de a spiritualiza partea materială, de a o face organ de exprimare a trăirilor sufletești superioare. Partea spirituală din om poate înduhovnici partea materială, altfel spus are menirea de a o face organ de reflectare a duhovnicescului. Sufletul îi dă trupului puterea de a risipi opacitatea produsă de “ceața patimilor”, de a înlătura peretele despărțitor ridicat de păcat între noi și Dumnezeu și în noi înșine, între firea noastră și trăirile sale superioare.

În lucrarea mântuirii este implicat omul ca întreg: trup și suflet. Asceza, desăvârșirea, și sfințirea omului privesc întreaga constituție umană, nu doar unul din aspectele sale.

Ca și lumea materială, cu care este în legătură, trupul este neutru din punct de vedere duhovnicesc. Sfântul Grigorie Palama insistă asupra ideii că trupul nu este rău, deși răul poate să se manifeste prin intermediul trupului în funcție de voința omenească a subiectului său, el poate deveni “templu al Duhului Sfânt”, unealtă și ajutor al sufletului sau “laborator de gânduri rele”, “fabrică de păcate” în care se lucrează patima și fărădeleaga³³. El nu este, deci, nici rău, nici bun, prin sine, dar poate deveni bun sau rău. Însă nici atunci când devine rău nu este, după cum dovedește ascetica ortodoxă, iremediabil pierdut. Sfântul Maxim Mărturisitorul numește lucrarea și efectele produse de păcat “sfâșierea firii”. Omul însă, printr-o lucrare ascetică, de purificare și restaurare a firii sale căzute, poate unifica funcțiunile trupești și sufletești, le poate înduhovnici și ancora în transcendent³⁴.

Trupul nu este rău prin natura sa. El a fost creat bun, având în potență toate posibilitățile care l-ar putea înduhovnici. Datorită păcatului strămoșesc, omul moștenește o oarecare înclinare și slăbiciune instinctuală

³³ Cf. Sfântul Grigorie PALAMA, *Al Sfântului Grigorie Palama: cuvânt pentru cei ce se lișițesc cu evlavie*, în *Filocalia*, vol. VII.

³⁴ Cf. *Filocalia*, vol. II și *Filocalia*, vol. III.

spre păcat. Aceasta nu are însă un caracter imperativ, ceea ce înlesnește opera ascetică de edificare spirituală a omului. Păcatul și patima, ca obișnuință sau stăruință în păcat, amplifică această slăbiciune, această vulnerabilitate a omului, creând locul și mediul ispitei și căderii.

Chiar și din punctul de vedere al culpabilității față de păcat, concepția generală a spiritualității ortodoxe este aceea că pentru faptele săvârșite, fie bune, fie rele, nu este răspunzător doar trupul, nici numai sufletul, ci omul întreg, trup și suflet, căci tot așa le-a și săvârșit.

Sensul ascezei trupești răsăritene îl constituie, așadar, spiritualizarea acestuia, prin trecerea din starea de pătimire, de păcat (*prospatheia*) în starea de nepătimire (*apatheia*). Însă, între nepătimirea trupului și a sufletului este, potrivit Sfântului Simeon Noul Teolog, mare deosebire. În timp ce nepătimirea sufletului atrage după ea și sfințirea trupului, “prin strălucirea ei și prin revărsarea de lumină a Duhului”, simpla nepătimire a trupului, fără o lucrare a duhului, nu folosește întru nimic celui ce o are³⁵.

Cu cât se restrânge mai mult lucrarea trupului, cu atât se limitează mai mult trebuințele sale, și implicit se intensifică lucrarea sufletului. Fortificarea, întărirea lucrării spirituale reclamă diminuarea puterii trupului³⁶.

Ascetica ortodoxă învață că la această predominare a sufletului asupra trupului se ajunge prin:

- 1) discernerea sau deosebirea clară a lucrărilor și funcțiunilor sufletești de cele trupești;
- 2) grija sau stăruința deosebită asupra activității sufletești;
- 3) conducerea acestei lucrări într-o direcție preponderent spirituală, duhovnicească.³⁷

Aceasta nu înseamnă o suprimare, o anihilare a trupescului de către sufletesc, ci o înduhovnicire, o *pnevmatizare* a acestuia, o pătrundere a lui tot mai deplină de către energiile duhovnicești superioare, iar apoi unificarea lor în ipostasul uman înduhovnicit. Trupul este pătruns și se umple tot mai mult de elementul duhovnicesc, împlinindu-i firesc lucrarea. Natura umană curățită, purificată, devine un suport major pentru activitatea spirituală³⁸.

³⁵ Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Cele 225 de capete teologice și practice*, în *Filocalia*, vol. VI, p. 45.

³⁶ Vladimir SOLOVIOV, *Îndreptățirea binelui. Filozofia morală*, Editura Humanitas, 1994, p. 92.

³⁷ Idem.

³⁸ Ioan C. TEȘU, *Omul – ființă teologică*, p. 64.

Această putere a trupescului de a primi și înfăptui lucrarea duhovnicescului este premisa primirii, receptării și rodirii harului în sufletul curățit. Trupul își descoperă astfel semnificația și menirea sa: prin “înduhovnicirea simțurilor”, să el trebuie să depășească treapta, logica și ordinea strict materială, pentru a accede la treapta duhovnicească, astfel încât din trup material, el să devină trup duhovnicesc³⁹, unealtă a sufletului, templu și altar al Duhului Sfânt.

Sfântul Grigorie Palama subliniază ideea participării omului întreg - trup și suflet - la lucrarea de îndumnezeire a harului. Supus lucrării ascetice, timpul se împărtășește și el de bunătăți tainice, de harul dăruit în chip tainic și negrăit minții de către Dumnezeu și își însușește cele dumnezeiești, “potrivit cu sine”. Astfel, trupul întreg

“se preschimbă și se sfințește, dar nu se omoară prin deprindere partea pătimitoare a sufletului. Iar aceasta, fiind comună sufletului și trupului, se sfințesc și înclinările trupului”⁴⁰.

Este vorba așadar, de o “împreună-pătımire”, de lucrarea comună a trupului și a sufletului, în sensul că latura pătimitoare a sufletului îndumnezeiește, prin asceză, și trupul. Aceasta nu înseamnă distrugerea ei, căci ea rămâne vie și lucrătoare, nu mortificată, dar nu mai este mișcată spre cele trupești, materiale, ci spre cele duhovnicești⁴¹. Prin aceasta, trupul însuși devine “chip luminos și arzător al frumuseții dumnezeiești”⁴² co-participant la lucrarea îndumnezeirii omului. În acest mod, “trupul pământesc” este prefăcut în chip negrăit în “trup sufletesc” și apoi în “trup duhovnicesc”, fiind în același timp și pământesc și ceresc, prin “subțirimea înfățișării dumnezeiești”⁴³. Astfel, trupul devine “maică preacinstită a virtuților”⁴⁴, pri-

³⁹ Paul EVDOKIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană. Învățătura patristică, liturgică și iconografică*, Editura Christiana, București, 1995, p. 95.

⁴⁰ Sfântul GRIGORIE PALAMA, *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, în *Filocalia*, vol. VII, ed. cit., pp. 420-421.

⁴¹ Sfântul GRIGORIE PALAMA, *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 238-239.

⁴² Sfântul GRIGORIE PALAMA, *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 105.

⁴³ Sfântul GRIGORIE PALAMA, *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 105.

mind slava dumnezeirii.⁴⁵ Prin urmare, spiritualitatea creștină, și în mod deosebit ascetica filocalică, descoperă și valorifică semnificațiile duhovnicești ale trupului. Dincolo de exprimările negative, care abundă în scrierile Părinților filocalici, viziunea lor este profund pozitivă și duhovnicească. Creștinismul este cel care a reabilitat cu adevărat, prin scrierile Sfinților Părinți, trupul și materia, ca suport al înduhovnicirii omului⁴⁶.

Concluzii

Să luăm aminte la aceasta: teologia nu se face doar în sensul unei comunicări informative, spunându-le celorlalți despre ceva ce s-a petrecut cu mult timp în urmă. Nu! Noi trebuie să devenim mărturisitori ai lui Hristos, pentru că Hristos nu trebuie teoretizat, ci *arătat* lumii. E un alt fel de a spune că noi trebuie să fim o lucrare a lui Dumnezeu în mijlocul lumii.

Așa cum se poate vedea din istoria spiritualității ortodoxe nenumărați oameni au pășit pe urmele lui Hristos, asumându-și de bună voie calea lui Hristos. Fie că vorbim de mucenici, monahi, preoți sau simpli mireni, această procesiune nu are sfârșit. Cu toții suntem chemați să pășim pe această cale a lui Hristos.

Parcurgând acest material, am putea la o primă vedere, să constatăm că avem de a face cu ceva teoretic, care face parte din marele panteon al filosofiei. În schimb, tocmai faptul că Avva Evagrie vorbește de ceva fizic, manifestat atât prin suflet cât și prin trup, vedem că patimile și lupta împotriva lor fac parte nu din teorie, ci din realitatea cea mai tangibilă.

Teologul care nu se confruntă cu starea duhovnicească, se află de fapt în înșelare. Starea duhovnicească nu poate fi influențată în mare parte de o cunoaștere teoretică, tocmai aici, unde avem atâtea exemple minunate. Noi nu avem de a face cu oameni lipsiți de carte, țărani obișnuiți. Redăm astfel apoftegma Avvei Arsenie cel Mare, care deși a fost unul dintre cei mai luminați sfetnici ai palatului imperial, totuși o sete pur duhovnicească l-a mânat la deșertarea sinelui și îmbrățișarea întregului din pustie: "A zis un oarecare fericitului Arsenie: "Cum noi din atâta învățatură și înțelepciune nimic nu avem, iar acești țărani egipteni au dobândit

⁴⁴ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie...*, p. 24.

⁴⁵ Sfântul GRIGORIE PALAMA, *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, în *Filocalia*, vol.VII, p. 418.

⁴⁶ Ioan C. TEȘU, *Omul – ființă teologică*, p. 66.

atâtea fapte bune?” Zis-a avva Arsenie lui: “Noi din învățătura lumii nimic nu avem, iar acești țărani egipteni din ostenele lor și-au dobândit faptele bune”. Întrebând avva Arsenie oarecând pe un bătrân egiptean pentru gândurile sale, un altul, văzându-l, i-a zis: “Avvo Arsenie, cum atâta învățătură latinească și elinească având, întrebi pe acest țăran pentru gândurile tale?” Iar el a zis către dânsul: “Învățătura latinească o am eu cu adevărat, dar alfabetul acestui țăran încă nu l-am învățat”.

Având doar acest exemplu în vedere, din multele exemple, știute sau anonime, vedem că pe lângă Roma și Constantinopol (învățătura latinească și elinească), mulți au făcut studii aprofundate la dascăli care locuiau în probabil cele mai renumite centre universitare din lume, Nitria, Kellia și Sketis. Așa au considerat marii dascăli ai lumii, că adevărata înțelepciune vine a celui care învățătura o trăiește la propriu, nu o rostește doar.

* Studiu întocmit sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Vlad

IMAGINI DIN TIMPUL DESFĂȘURĂRII
CONFERINȚELOR TEOLOGICE

4 mai 2023, conferința cu tema: *Problematica mișcării penticostale ca provocare la adresa Bisericilor istorice și a teologiei academice din Europa*, susținută de Prof. Univ. Dr. Martin Illert, de la Universitatea Halle din Germania





5 mai 2023, conferința cu tema: *Provocări ale modernității la adresa Teologiei, în general, în Europa de astăzi*, susținută de Prof. Univ. Dr. Reinhard Thole, de la Universitatea Halle din Germania





16 octombrie 2023, conferința cu tema: *Eclesiologia trinitară a lui Dumitru Stăniloae în comparație cu cea a lui Jean Marie Tillard. Valoarea sa pentru dialogul ecumenic*, susținută de Pr. Prof. Univ. Dr. Daniele Cogoni, de la Facultatea Pontificală Laterană din Roma, Italia.





