



# BISERICA ORTODOXĂ



REVISTA SFINTEI EPISCOPII A ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI  
ANUL IV, NR. 1 ianuarie - iunie 2002

# BISERICA ORTODOXĂ

**REVISTA SFINTEI EPISCOPII  
A ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI**



ANUL IV, NR. 1  
ianuarie - iunie 2002  
EDITURA BISERICA ORTODOXĂ  
ALEXANDRIA 2002



## **COMITETUL DE REDACȚIE**

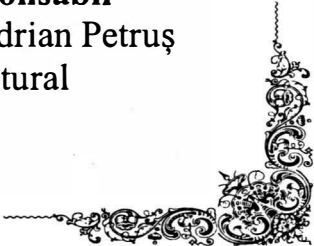
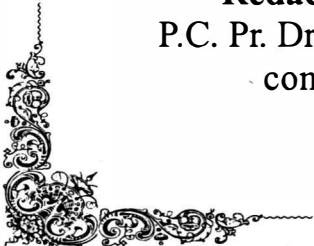
**Președinte**

Prea Sfințitul Părinte Episcop  
† **Galaction**

**Vicepreședinte**

P.C. Pr. Dr. Ciulei Marin

**Redactor responsabil**



P.C. Pr. Drăghici Adrian Petruș  
consilier cultural

**DTP - Sorin Constantin**

**Copyright 2002 © Editura BISERICA ORTODOXĂ**  
**- Toate drepturile rezervate**

**ISSN 1582-1544**

# CUPRINS

## EDITORIAL

*Sinodul Mitropolitan al Ardealului - Declarație de presă*..... pag. 5

## PASTORALĂ LA ÎNVIEREA DOMNULUI 2002

## GALACTION EPISCOPUL ALEXANDRIEI ȘI

TELEORMANULUI .....pag. 10

## CUVÂNTUL CARE ZIDEȘTE

*Metanoia în Canonul cel Mare al Sfântului Andrei*

*Criteanul*, Pr.Asist. Durlea Ionel..... pag. 15

*Rugăciunea, mijloc de desăvârșire spirituală în drumul*

*omului spre virtute*, Protos. Lect. Dr. Iustinian Cârstoiu..... pag. 24

## CREDINȚĂ ȘI MĂRTURISIRE

*Gnoză și îndumnezeire. Cunoașterea lui Dumnezeu în*

*viziunea Părinților Răsăriteni*, Pr. Adrian Drăghici..... pag. 39

*Epicleza euharistică*, Arhim. Macarie Ciolan ..... pag. 96

## ARTICOLE ȘI STUDII

*René Descartes și lumea în care trăim - Privire dinspre*

*teologia ortodoxă*, Pr. Dr. Doru Costache ..... pag. 106

*Antropologia Sfântului Atanasie cel Mare*, Pr. Prof. Dr.

Marian D. Ciulei..... pag. 124

*Legea Veche - "pedagog" către Hristos*, Pr. Gheorghe

Dogaru..... pag. 164

*Aria de propovăduire evanghelică a Sfântului Apostol Filip*,

Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe I. Drăgulin..... pag. 180

*Fenomenologia spațiului sacru*, Pr. Lect. Dr. Ioan Stancu ..... pag. 194



## **ANIVERSĂRI**

*160 de ani de la târnosirea Bisericii Sfinții Apostoli Petru și Pavel din Alexandria - 29 iunie 2002, Pr. Toni Ghiță.....* pag. 209

## **VIATA BISERICESCĂ**

*Din agenda de lucru a Prea Sfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Arhid. Vasile Neacșu - Secretar eparhial .....* pag. 213

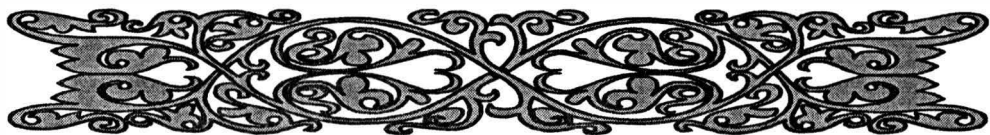
*Sfințirea Bisericii Schitul Poienari, Pr. Coman Ilie - Consilier administrativ .....* pag. 223

*Te-Deum Laudamus - Festival- concurs județean, Pr. Emil M. Lazăr - Inspector școlar bisericesc .....* pag. 225

## **BISERICA ȘI SOCIETATEA**

*Biserica, Morala Ortodoxă și Asistența Socială, Pr. Lect. Aurel Radu .....* pag. 227

*Probleme specifice și perspective în învățământul teologic preuniversitar, Pr. Prof. Dr. Marian D. Ciulei - Directorul Seminarului Teologic «Sfântul Calinic Cernicanul» - Turnu Măgurele .....* pag. 232



## EDITORIAL

### ***Sinodul Mitropolitan al Ardealului***

#### ***Declarație de presă***

Recrudescența unor tensiuni între ortodocșii și greco-catolicii din două mici localități transilvane, modul cum acestea sunt întreținute artificial prin proteste zgomotoase și slujbe demonstrative în piețe publice, supradimensionarea lor printr-o intensă campanie mediatică - în țară și în străinătate - înverșunarea cu care opinia publică e sistematic dezinformată prin eludarea unor adevăruri sau prin jumătăți de adevăr, faptul că partenerii noștri de dialog, în loc să ne propună o întâlnire specială, au preferat bunele oficii mediatore ale ministrului Culturii și Cultelor, reacțiile negative ale greco-catolicilor în urma acelei încercări de mediere, radicalizarea pretențiilor lor revendicative - difuzate mai ales prin internet - precum și exploatarea abuzivă a momentului politic în care România se pregătește să adere la structurile euro-atlantice, toate acestea ne obligă pe noi, ierarhii Sinodului Mitropolitan al Ardealului, să intervenim cu următoarele lămuriri:

1. A mai susține astăzi, după ce s-au publicat atâtea documente și s-au scris atâtea cărți, că o bună parte a românilor din Transilvania s-au unit cu Roma, în 1700, din proprie inițiativă, de bună voie și nesiliți de nimeni, și că nu foamea și umilinta i-au constrâns pe iobagii de atunci să adopte religia stăpânului imperial din Viena, înseamnă fie ignoranță, fie rea credință.

2. De asemenea, sunt cunoscute împrejurările dramatice ale anului 1948, când dictatura comunistă a desființat abuziv Biserica Greco-Catolică, iar pe conducătorii ei i-au supus unor aspre persecuții. Singura alternativă a credincioșilor greco-catolici a fost aceea de a reveni în Biserica de care fuseseră despărțiți în 1700. Din cei 1834 de preoți ai lor, 235 au fost aruncați în închisori - unde au suferit împreună cu cei 1888 de preoți ortodocși - o bună parte au

rămas, ca ortodocși, în fruntea păstoriților lor, iar ceilalți și-au părăsit enoriașii și s-au angajat în alte îndeletniciri. Cu toate acestea, politic vorbind, o singură alternativă se cheamă tot constrângere.

3. Prin jertfa tinerilor din Decembrie '89, Biserica Greco-Catolică a reintrat în legalitate și fiecare cetățean român și-a dobândit, printre altele, și libertatea opțiunii religioase. Surpriza a fost aceea că, dacă în 1948 Biserica Unită avea (după propriile date) 1.644.000 de credincioși, la recensământul din 1992 s-au declarat a fi greco-catolici doar 223.000, adică 13,5%. (Există indicii că numărul celor ce s-au declarat astfel la recensământul din martie 2002 nu depășește această cifră). Așadar, marea majoritate a românilor ardeleni au înțeles că dacă de-a lungul a trei secole au fost siliți de două ori să-și schimbe religia, de data aceasta, în climatul libertăților democratice, nu mai admit nici un fel de constrângere. E bine să știe toată lumea că, în fiecare parohie care a trecut prin această experiență, ortodocșii de astăzi sunt greco-catolicii de ieri, iar greco-catolicii de ieri nu erau altceva decât ortodocșii de altăieri; aceiași oameni, părinții sau urmașii lor, au folosit același locaș de cult, unde a devenit greco-catolic sau ortodox în funcție de apartenența confesională a comunității locale, proprietatea lui de drept și de fapt.

4. În disprețul acestor realități, Biserica Greco-Catolică a întreprins, încă din 1990, o vastă campanie de "recuperare" a tuturor locașurilor de cult pe care le avea în 1948. Refuzând de la bun început dialogul cu Biserica Ortodoxă Română, ea a apelat tot la metoda constrângerilor, apelând la autoritățile statale, fie că acestea se numesc parlament, guvern, prefectură, primărie, poliție sau, mai ales, justiție. Nici după instaurarea dialogului și nici după ce, pe diferite căi, au preluat de la ortodocși 150 de locașuri de cult, ea nu a încetat să forțeze mâna și să-i hărțuiască pe ortodocși prin serii repetate de ambuscade juridice, invocând orice - canoane, cărți funciare, paragrafe de lege, vicii de formă, prerogative avocățești - orice, în afară de factorul esențial: omul, cu sufletul și demnitatea lui. Ierarhii și teologii greco-catolici știu bine că Biserica, luată doar în sine, nu e altceva decât o abstracție instituțională, că Biserica nu a luat ființă odată cu Hristos și Apostolii Săi, ci de abia la Cincizecime, când Acestora li s-au adăugat primii botezați.

Dacă Biserica înseamnă - la catolici ca și la noi - Hristos, ierarhi, cler și credincioși, într-o unitate indisolubilă, câți membri are astăzi Biserica Greco-Catolică spre a pretinde "recuperarea" a peste 2.000 de locașuri de cult? Iată răspunsul în cifre reale:

În 1948, Biserica Unită avea 2.600 de biserici pentru cei 1.644.000 de

credincioși, ceea ce înseamnă, în medie, un locaș de închinare pentru 640 de închinători.

Astăzi, ea posedă 350 de biserici (150 preluate de la ortodocși și 200 construcții noi) pentru cei 230.000 de credincioși, ceea ce înseamnă, în medie, un locaș de închinare pentru 660 de închinători.

E limpede că, proporțional, Biserica Greco-Catolică și-a refăcut situația din 1948, având numărul de biserici care-i este necesar. Pentru grupurile răzlețe, care încă nu au locașuri de închinare, ar fi trebuit acceptată oferta noastră de acum câțiva ani, sau cel puțin oferta recentă a ministrului Culturii și Cultelor, aceea de a le ajuta să-și facă locașuri noi, ținând seama de constatarea, unanim recunoscută, că aceasta e singura modalitate care stinge tensiunile interconfesionale.

În aceste condiții, a continua să revendici - prin justiție sau prin alte mijloace - biserica unei comunități integral sau majoritar ortodoxe, trădează tentativa de a constrânge comunitatea să adopte, ca în 1700, religia stăpânului, ceea ce e inadmisibil într-un stat de drept.

5. Pe de altă parte, e de neconceput să fie perpetuate ecourile campaniei mediatice - prin ziare, radio și internet - pe tema mult incriminantelor demolări de biserici greco-catolice. Această campanie (din care nu au lipsit expresii ca "buldozerele ortodoxe", "talibanii ortodocși", "jihadul ortodox") ne-a obligat să facem o anchetă, la capătul căreia am constatat că marea majoritate a bisericilor construite de greco-catolici pe durata a două secole și jumătate au fost ridicate pe ruinele vechilor biserici ortodoxe, de dinainte sau de după 1700, ceea ce e un fapt normal: vechea biserică a îmbătrânit, s-a degradat, nu mai corespunde gusturilor noi sau, pur și simplu, a rămas prea mică în raport cu creșterea comunității; pe de altă parte, spațiul de construcție e limitat la numărul de metri pătrați care sunt în proprietatea parohiei respective. Punem la dispoziție documente, mărturii și liste nominale, de ordinul sutelor. Nimănui însă nu i-a trecut prin minte să-i acuze pe uniți că, prin aceasta, ar fi intenționat să șteargă urmele Ortodoxiei de pe pământul transilvan, așa cum am fost acuzați noi pe seama celor șase locașuri citate în presă (cărora li s-au adăugat procese de intenție). Pe de altă parte, nu vedem de ce urmele ortodoxe ar fi mai puțin prețioase decât cele greco-catolice.

6. Ceva mai târziu ne-am lămurit că această zgomotoasă campanie era menită să pregătească terenul psihologic pentru lovitura-surpriză din 3 ianuarie 2002: revendicarea, direct pe cale juridică, a Mănăstirii Nicula, precum și tentativa de a opri, tot prin justiție, amplele lucrări de rectificare începute în

primăvara anului 2001, al căror centru e biserica cea nouă. Așadar, un proces civil, pe baza unui fragment de carte funciară scris în ungurește! Oare nu știu frații greco-catolici că Nicula e mai mult decât o proprietate ortodoxă și mai mult decât o mănăstire veche de 450 de ani? Prin icoana făcătoare de minuni, zugrăvită de preotul ortodox Luca din Iclod în 1681, și prin uriașele pelerinaje anuale ale sutelor de mii de credincioși, ea e un fenomen spiritual al întregului popor român. Cum poate fi târât într-o instanță laică un fenomen al Maicii Domnului? Și cum e cu puțință ca o Biserică să ceară zădărnicierea unei biserici?

7. În sfârșit, de vreme ce greco-catolicii ne abordează în exclusivitate pe teme foarte pământești (imobile, terenuri, bunuri patrimoniale, cărți funciare, titluri de proprietate), ne vedem nevoiți să abordăm și noi o temă terestră, deși n-am fi vrut s-o facem. La scară națională, ortodocșii reprezintă 87%, dar în aceeași proporție sunt și contribuabili la bugetul de stat, în timp ce greco-catolicii contribuie cu 1% în 1948, Biserica Unită avea 5 eparhii la un total de 1.644.000 de credincioși; astăzi, pentru cei 230.000 de membri are tot 5 eparhii; acestea - ca și cele ortodoxe - sunt subvenționate de la bugetul de stat în condițiile în care totalul credincioșilor lor nu justifică nici cel puțin o eparhie întreagă. Față-n față cu această situație, preoților și credincioșilor ortodocși din parohiile ardelenale este greu să admită că sunt hărțuiți, umiliți și înjurați pe banii lor. Ei nu le cer uniților decât ceva mai multă rațiune și decență.

8. În concluzie, nici noi nu cerem nimic altceva decât ca fiecărui cetățean român să i se respecte dreptul și libertatea opțiunii religioase. Opțiunea religioasă este un exercițiu democratic care impune încetarea oricăror tentative sau acțiuni de constrângere, de orice natură și de oriunde ar veni, inclusiv ademenirile neloiale, amenințările, presiunile mediatice și recursul la justiție.

Ca atare, îi invităm pe frații greco-catolici la realism, luciditate și înțelepciune, cu dorința ca dialogul nostru să nu se limiteze la o relație strict juridică într-o vreme când poporul așteaptă mult mai mult de la noi toți. Dacă e adevărat că și unii și alții suntem români, că vorbim aceeași limbă și cântăm aceleași colinde, dacă e adevărat că împreună am contribuit la făurirea istoriei și culturii transilvane, dacă e adevărat că împreună sărbătorim Paștile și Rusaliile, atunci există suficiente premise pentru o împreună-lucrare în toate domeniile binelui obștesc.

Ne exprimăm speranța că la întâlnirea noastră din toamna acestui an vom găsi soluții pentru o împăcare sinceră, motivată și durabilă, o reconciliere care, în mod sigur, va contribui și la relansarea dialogului dintre Bisericile Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică. Așa să ne ajute Dumnezeu!

Joia Patimilor, 2002

**ANTONIE, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului; BARTOLOMEU, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului; ANDREI, Arhiepiscopul Alba-Iuliei; IOAN, Episcopul Oradiei; JUSTINIAN, Episcopul Maramureșului și Satmarului; IOAN, Episcopul Covasnei și Harghitei; VISARION RASINAREANUL, Episcop Vicar al Sibiului; IRINEU BISTRITANUL, Episcop Vicar al Clujului; VASILE SOMESANUL, Episcop Vicar al Clujului; PETRONIU SALAJANUL, Arhiepiscop Vicar al Oradiei; IUSTIN SIGHETANUL, Arhiepiscop Vicar al Maramureșului.**

**Această Declarație a fost adoptată de TIMOTEI, Episcopul Aradului, și de LAURENTIU, Episcopul Caransebeșului (Mitropolia Banatului), ale căror eparhii au aceleași probleme.**





† GALACTION  
PRIN HARUL LUI DUMNEZEU  
EPISCOP AL ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI

IUBITULUI NOSTRU CLER, CINULUI MONAHAL  
ȘI DREPT CREDINCIOȘILOR CREȘTINI  
DIN ACEASTĂ DE DUMNEZEU PĂZITĂ EPARHIE,  
HAR ȘI PACE DE LA DUMNEZEU TATĂL,  
IAR DE LA NOI  
PĂRINTESCĂ BINECUVÂNTARE

*“ Căci voi ați murit și viața voastră este  
ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu.  
Iar când Hristos care este viața voastră, Se  
Va arăta, atunci și voi, împreună cu El, vă veți  
arăta întru slavă ”.  
( Coloseni III, 3-4)*

*Iubiți fii ai Învierii,*

Iată “a venit la noi praznicul cel dorit și mântuitor, Ziua Învierii Domnului nostru Iisus Hristos, temeiul păcii, pricina împăcării, nimicirea morții, înfrângerea diavolului”, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, într-una din Cuvântările sale la



Sfintele Paști, (în *“Cuvântări la praznice împărătești”*, București 1942, p. 212) și acest adevăr îl trăim și noi acum.

Renașterea vieții din moarte – *Paștele* - este mult mai mult decât una dintre sărbători, mult mai mult decât o comemorare anuală a unui eveniment trecut. Oricine a luat parte chiar și o singură dată la acea noapte “mai luminoasă decât ziua”, care a gustat din acea unică bucurie, cunoaște acest lucru. Cu ce înțeles prăznuim, așa cum afirmăm că o facem: “moartea morții, zdrobirea iadului, începutul unei noi și nesfârșite vieți...”? Răspunsul la această întrebare existențială este *noua viață*, care cu peste două mii de ani în urmă a răsărit din mormânt și ne-a fost dată nouă, tuturor celor ce credem în Hristos.

Această viață ne-a fost dată în ziua botezului nostru, în care, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel: “ne-am îngropat cu El, în moarte prin botez, pentru că, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții” (Rom. VI, 4).

Astfel de Paște prăznuim Învierea lui Hristos ca pe ceva ce s-a petrecut și încă se mai petrece cu noi, în toate zilele vieții - în trup. Pentru că fiecare am primit darul aceste *vieți noi*, puterea de a o primi înlăuntrul nostru și de a trăi după rânduielile ei.

Este un dar care schimbă total atitudinea noastră față de orice din această lume, inclusiv față de moarte. Prin puterea acestui dar putem să afirmăm cu bucurie: “*Hristos a înviat - moartea nu mai există*”. Dar moartea este încă acolo, încă o înfruntăm, iar într-o zi o vom vedea față către față. Dar tocmai în aceasta stă întreaga noastră credință (Evrei XI, 1): prin propria Sa moarte Hristos a schimbat natura intimă a morții, a transformat-o într-o punte – o “*trecere de la pământ la cer*”, un “*Paști*” către Împărăția lui Dumnezeu, schimbând tragedia tragediilor într-o biruință capitală. “*Cu moarte pe moarte călcând*” ne-a făcut părtași la învierea Sa, “*căci viața noastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu*” (Col. III, 3).

*Iubiți frați și surori în Domnul Cel Înviat,*

Din voia lui Dumnezeu trăim ca mărturisitori ai credinței în Hristos în zorii celui de-al treilea mileniu creștin, într-o lume secularizată, îndepărtată de Cel ce este Calea, Adevărul și Viața. Se uită din ce în ce mai mult că, dependența firească a omului față de lume era menită să fie transformată în mod constant într-o comuniune cu Dumnezeu, în care se află toată viața. Omul era menit să

fie preot al unei euharistii, aducând lumea în dar lui Dumnezeu, și prin aceasta să primească viața ca dar.

Dar în lumea căzută, omul nu are puterea preotească de a face acest lucru. Dependența lui față de lume devine un circuit închis, și capacitatea lui de a iubi este abătută de la ținta ei. El încă iubește, este încă înfometat. El știe că este dependent de ceva ce este dincolo de el. Totuși dragostea și dependența lui se raportează doar la lumea în sine. El nu mai știe că *a respira* poate fi comuniune cu Dumnezeu. El nu-și mai dă seama că *a mânca* poate însemna a primi viață de la Dumnezeu mai mult decât în înțelesul fizic.

Ei uită că lumea, aerul ei, mâncarea ei, nu pot aduce viață prin ele însele, ci doar în măsura în care sunt primite și acceptate pentru Dumnezeu, în Dumnezeu și ca purtătoare ale darului divin al vieții. Luate în sine, ele pot produce doar aparența vieții.

Atunci când avem lumea ca scop în sine, totul capătă valoare în sine și, prin urmare pierde orice valoare, pentru că doar în Dumnezeu se găsește înțelesul (valoarea) a toate și lumea este plină de sens, doar atunci când ea este "sacrament" al prezenței lui Dumnezeu. Lucrurile tratate doar ca lucruri în sine se distrug pe ele însele, pentru că doar în Dumnezeu ele au viață. Lumea naturii, separată de izvorul vieții este o lume muribundă. Viața fără de Dumnezeu pe care omul a ales-o a fost doar o aparență a vieții. Omul a pierdut viața euharistică. Îndepărtându-se de izvorul vieții a pierdut viața vieții însăși, puterea de a o transforma în Viață.

*Iubiți frați și surori,*

Învierea Domnului însă ne încredințează prin cugetările Sfinților Părinți că din „mormânt Viață a răsarit”.

Iată cum ne învață Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022): „*Începutul vieții e pentru mine sfârșitul ei, și sfârșitul ei e pentru mine început. De unde vin nu știu, unde sunt nu cunosc și, iarăși, unde voi ajunge n-am știre eu, ticălosul. Mă nasc din pământ (Fac.II, 7) trup din trup, stricăcios din stricăcios și, muritor fiind, petrec puțin timp pe pământ și mor, iar trecând de aici, încep altă viață. Las în pământ trupul meu care are să învie și să ducă o viață fără de sfârșit în veci*”.

Prin Învierea Domnului, Sfântul Pahomie ne mai încredințează că Fiul lui Dumnezeu Cel „Înomenit și Înviat” se numește și Mântuitor pentru că dă

mântuire tuturor celor cu care se unește, iar *mântuirea* este dezlegarea de toate relele și totodată găsirea veșnică a tuturor celor bune: *viață în loc de moarte*, lumină în loc de întuneric, libertate desăvârșită din robia patimilor și a faptelor rușinoase dăruită tuturor celor uniți cu Hristos Mântuitorul a toate, și atunci toată bucuria, toată veselia, toată voioșia pe care o vor avea va fi cu neputință de luat de la ei (I Cor. VI, 17), (în *“Imne, Epistole și Cuvântări”*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, pp.228, 232).

Tot Sfântul Simeon ne mai învață că formula sfântă pe care o avem pe buze în toate zilele nu este *“Învierea lui Hristos crezând”*, ci *“Învierea lui Hristos văzând, să ne închinăm Sfântului, Domnului Iisus, Unuia celui fără de păcat”*. În ce chip, deci ne îndeamnă Duhul Sfânt să spunem acum: *“Învierea lui Hristos văzând”* ca și cum am fi văzut-o, deși fără îndoială nu am văzut-o?... Dumnezeuiasca Scriptură ne îndeamnă să mărturisim adevărul, acest adevăr că în fiecare dintre noi, credincioșii, Învierea lui Hristos se repetă și aceasta nu o singură dată ci în fiecare ceas, atunci când, ca să spunem așa, Stăpânul Însuși, Hristos, înviază în noi, cu veșminte albe și luminând cu strălucirea nestricăciunii și dumnezeirii. Căci lumina venirii Duhului ne face să întrezărim, ca în dimineața aceea (cf. Ioan XXI, 4) Învierea Domnului, sau, mai curând, ne învrednicește să-L vedem pe El Însuși, Cel Înviat” (Cateheza 13, s.c. 104 (1964) p. 197-201).

### *Dreptmăritori creștini,*

Văzând cu ochii sufletului Învierea lui Hristos:

*“Nu vă temeți”* de rele și necazuri, nici de sărăcie și suferință căci Hristos a *“răsărit Viață din mormânt”*.

*“Bucurați-vă”* și în bucuriile pregătite și îngăduite, dar și în încercări și necazuri punând la inimă, înainte de toate dorința *“înnoirii vieții”* prin harul Învierii, rugând pe Dumnezeu: *“Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri. Pune în noi și frica fericitelor tale porunci, ca, toate poftele trupului călcând, viețuire duhovnicească să petrecem, cugetând și făcând toate cele ce sunt spre bună plăcerea Ta”*.

*“De fiecare dintre noi”* - spunea Prea Fericitul Părinte Teoctist - *“depinde, așadar, ca Învierea lui Hristos să reverse neîncetat lucrarea ei de viață dătătoare în sufletele noastre ale tuturor”*.

Ca mărturisitori ai Învierii lui Hristos, se cuvine să fim, prin fapte, iubire, suferințe și chiar prin jertfă împreună cu El, spre a ne învrednici de împreună înviere și comuniune împreună cu El și cu toți frații noștri, astfel încât laolaltă să ne bucurăm de *viața* dăruită de El, care este prezentă în viața și lucrarea Bisericii – *așezământ divino-uman care se întrupează în locaș văzut și oferă spațiul și timpul ca Mântuitorul Hristos să celebreze renașterea sfințitoare și desăvârșirea noastră duhovnicească.*

Cu această nădejde vie în atotputernicia iubirii proniatoare a lui Dumnezeu, Vă doresc să trăiți în toată plinătatea ei bucuria sfântă a mutării noastre din moarte la viață, prin Hristos - pârga învierii noastre.

Prin harul Învierii putem și trebuie să alegem Viața căutând-o chiar și-n inima morții, zidindu-ne voința și lucrarea pe "*piatra care este Hristos, nădejdea noastră, Hristos, Care este viața noastră*".

Din acest izvor vă pun la inimă acest cuvânt pascal, rugându-L pe Mântuitorul Hristos în această sfântă zi a Învierii Sale din morți, să ne ajute să ne ridicăm și noi la viața cea plăcută Lui, prin participarea noastră la Ospățul cel mântuitor la care ne cheamă pururea Sfânta noastră Biserică. Potrivit rânduielilor noastre dreptmăritoare Vă doresc din suflet părintesc tuturor un Paște Sfânt, vestindu-vă cu bucurie și părintească dragoste că:

**“HRISTOS A ÎNVIAT!”**

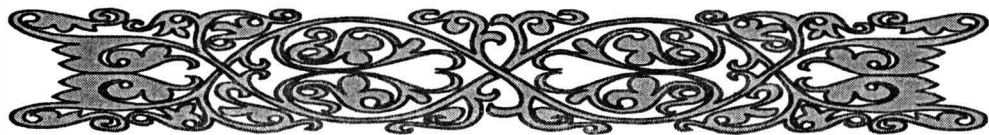
**Al vostru de tot binele doritor**

**și către Domnul cel Înviat rugător,**

**† GALACTION**

**Episcopul Alexandriei și Teleormanului**





## CUVÂNTUL CARE ZIDEȘTE

### METANOIA

### ÎN CANONUL CEL MARE AL

### SFÂNTULUI ANDREI CRITEANUL

Neascultarea are un precedent în ancestralitatea omului. De aceea, în anumite împrejurări ale vieții ea poate deveni ispită și râvnire. Iar cel ce râvnește „neascultării lui Adam”<sup>9</sup>, se așează singur în afara făgăduinței, „dezbrăcat de Dumnezeu, și de împărăția cea pururea fiitoare și de desfătare”<sup>2</sup>, deoarece conștiința sa îl vădește de păcat. Căci în cuvântul lui Dumnezeu lumea este judecată de propria-i conștiință.<sup>3</sup>

Un teolog contemporan spunea că „răul, plasat înaintea lui Dumnezeu, este așezat în mișcarea făgăduitei. Invocația lui Dumnezeu este începutul restaurării unei legături”.<sup>4</sup>

Invocația însă, nu este posibilă fără cunoștință. Nu poate invoca pe Dumnezeu cel ce nu s-a cunoscut pe sine „dezbrăcat de Dumnezeu”<sup>5</sup>, „rămas afară de corabia cea mântuitoare”<sup>6</sup> și osândit la neputință, cel ce nu se surprinde și înțelege că este circumscris eului propriu. Cunoștința angajată în căutare devine conștiință – de sine și de starea în care te găsești – iar, în ultimă instanță devine conștiință.

Acest proces al mișcării către Dumnezeu este cuprins în chip magistral în Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul. Răul, căderea, mizeria, neputința, dimpreună cu frământările și zbuciumul sufletului omenesc prins în aceste patimi, sunt înfățișate în toată goliiciunea lui Dumnezeu, cerându-I iertare și dezlegare de „lanțul cel greu al păcatului”<sup>7</sup>.

Proza Canonului celui Mare al Sfântului Andrei Criteanul, înțelegească și trăită în adâncimile pe care Inspirația, prin autorul său, i le-a conferit, determină în

om o profunda transformare.

Am amintit de autorul canonului, Sfântul Andrei Episcopul, pentru că el însuși a fost un suflet zbuciumat. Un suflet izbit de furtuna vieții în stâncile căutării de sine și de adevăr. Și nu ajunge, după cum evidențiază Canonul Sfântului și Marelui Post, să își găsească rostul decât atunci când dezgolește în întregime urâciunea, când pune tot răul înaintea lui Dumnezeu și nădăduiește apoi, cu toată ființa, în iertarea ce izvorăște din nemărginita iubire a Tatălui Cereșc.

Așadar, își găsește nu pacea, ci sensul luptei, al existenței doar atunci când realizează că se află în condiția omului căzut, care s-a înfruptat din *“mâncarea cea nechibzuită”*<sup>8</sup>, dobândind prin ea rodul neascultării – moartea, și, când, la cea mai mică sclipire a chemării harului răspunde.

Această transformare, această progresie de la singurătate la neputință, de la conștientizarea de sine: *“eu însumi am greșit”*<sup>9</sup>, la gândirea de după, la cugetarea conștientă de neputința umană și îndreptată ireversibil către ajutorul lui Dumnezeu, perpetuă cugetare de sine către Dumnezeu, este pocăința.

Metanoia implică angajarea, după putere, după măsura crucii fiecăruia, în creșterea personală în Hristos, prin descătușarea de sub robia patimilor pentru a ajunge la *“libertatea după Dumnezeu”*.<sup>10</sup> Pentru că Dumnezeu, din iubire și din iconomia de a arăta că omul este împăratul creației Sale, l-a făcut egal cu Sine în libertate: *“ca martori înaintea voastră iau astăzi cerul și pământul: viață și moarte ți-am pus Eu astăzi înaintea și binecuvântare și blestem. Alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi.”*<sup>11</sup> Așadar, numai omul, fără cuvânt de îndreptățire, își alege libertatea trăirii: după Dumnezeu, ori în neputința de a iubi.

Conștientizarea de sine, așa cum este propusă de Biserică și evidențiată de Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul, înseamnă rupere de egoism, ieșire dintr-un centru gravitațional care sugrumă, limitează, ucide; înseamnă deschidere, dialog, prietenie, umplere de tot ceea ce nu e sine, de tot ceea ce este nou, de zeci de mii de universuri – semenii, de tot attea începuturi, până la sfârșitul început al începuturilor. Și aceasta prin dezgolirea celor ascunse care umbresc chipul lui Dumnezeu din noi.<sup>12</sup>

Tema întregului canon este în fond perpetua conștientizare de sine, de locul și starea în care te găsești, a dorinței eliberării din *“lanțul cel greu al păcatului”*<sup>13</sup>, de ieșire din singurătate, de tânjire după dialog, după comuniunea iubirii.

În felul acesta, Canonul cel Mare devine pentru fiecare credincios în parte moment al chemării, posibilitate a redescoperirii harului lui Dumnezeu și a

chipului Său în noi. Este, în același timp, un **îndemn** către un început bun pentru cel ce n-a ajuns la starea cunoașterii și o **mărturisire publică**, în mijlocul Bisericii o rupere și o lepădare totală de sine pentru cel care *“s-a cunoscut pe sine dezbrăcat de Dumnezeu”*<sup>14</sup>.

Sentimentul de vinovăție închide pe om în el însuși. Remediul constă numai în deschidere, în dialogul comuniunii. Iar deschiderea aceasta se face numai în Biserică, împreună cu Biserica.

A nu se înțelege din cele de până acum că pocăința poate fi redusă la o simplă *“analiză suflătoare menită să elibereze credincioșii de complexul vinovăției lor, fără referință la Hristos Dumnezeu”*. Doar Hristos *“ca ipostas dumnezeiesc deschis înfinit tuturor, ca Jerfitor și Jertfa a noastră înaintea Tatălui, însușit de o inefabilă dăruire, poate izbăvi credincioșii din închistarea egoistă în care îi afundă păcatul, prin puterea Sa de desfacere și dăruire ce le-o comunică în Duhul Sfânt”*<sup>15</sup>.

Din perspectiva prezentului conștient îndreptat către celelalte două dimensiuni ale pocăinței, către trecut, exprimând regretul izvorât din sentimentul călcării poruncilor divine și, către viitor, exprimând o nouă șansa, începută acum - în acest prezent - Canonul cel Mare cuprinde, într-o construcție monumentală, toate treptele pocăinței, care fac ca aceasta să potențeze zestrea spirituală umană: căința sau durerea inimii, mărturisirea, dezlegarea și epitimia, unde rolul principal revine luptei.

1. Propriu autorului este că nu împarte Scriptura în Vechiul și Noul Testament, ci în vechi și nou. Ce este vechi - păcatul, trebuie înlocuit cu ce este nou - viața în Hristos, viața în conformitate cu Cuvântul lui Dumnezeu. Și spunem că, în cuvântul lui Dumnezeu, lumea este judecată de propria-i conștiință.

După cum afirmă Canonul, când *“este vremea”*<sup>16</sup> se naște din această judecată căința sau durerea inimii. Greutatea începutului însă este evidentă. Sfințitul autor se întreabă: *“De unde voi începe a plânge faptele vieții mele celei ticăloase? Ce începere voi pune, Hristoase, acestei tânguiri de acum?”*<sup>17</sup> în această stare, chipul încearcă o revenire la sine, o evaluare a începuturilor. Canonul cel Mare surprinde două astfel de începuturi. Acela în care Dumnezeu a făcut țărâna să vieze<sup>18</sup>. Celălalt, în care omul a pervertit viața în țărână<sup>19</sup>; în care gândul, Eva fiecărui chip<sup>20</sup>, a pervertit mintea, ispitind-o cu cele *“desfătătoare”* și îndemnând-o permanent să guste din *“băutura cea amară”* a nrecunoașterii<sup>21</sup>; în care chipul a devenit, de bună voie, minții, născând, prin ea, semeția<sup>22</sup>, în care, orice gând slobod este un tâlhar care ucide<sup>23</sup>. Urâtenia patimilor devine astfel *“chip nou”*, care strică frumusețea minții chipului celui



dintâi<sup>24</sup>. Și, precum pământul odinioară a fost înecat cu apă, așa acum, zidirea lui Dumnezeu, datorită nesiințirii, a fost înecată în marea păcatelor<sup>25</sup>.

În felul acesta, fiecare repetă în mod propriu istoria căderii și mântuirii omului. Fiecare rățăcește în neputința sălășluirii, precum protopărințele nostru Adam și urmașii săi, pentru că totul în această stare, este blestem. Nu poți trăi cu *“spini și pălămidă”* (Fac. 3, 18). Acest adevăr se realizează după ce *“viețuiești”* o vreme în afara bucuriei, întocmai ca protopărinții noștri: *“... l-a scos Domnul Dumnezeu (pe Adam), din grădina cea din Eden, ca să lucreze pământul, din care fusese luat... După aceea, a cunoscut Adam pe Eva, femeia sa și ea, zămisbind, a născut: pe Cain..., pe Abel..., pe Set...”*, lui Cain și Set li s-au născut fii și fiice, nepoți și nepoate și, abia *“Atunci au început oamenii a chema numele Domnului Dumnezeu”* (Fac. 3, 23; 4). Aceasta pentru că, în locul viețuirii cu Dumnezeu, a apărut *“întristarea patimilor”* întru care vrăjmașul are putere să necăjească<sup>26</sup>. Pentru că, în starea aceasta, se pierde filiația față de Dumnezeu. Cel firesc devine slujnică<sup>27</sup>. Patima reușește să dividă unitatea umană<sup>28</sup>.

Acestui aspect, al pierderii deplinătății, autorul canonului îi acordă o atenție sporită. Sufletul, *“bărbatul”* din om, cel înțelept și puternic, este osândit din pricina nedeplinătății minții, *“tinereții”* zburdalnice, a minții în care gândurile, din pricina nelucrării și neorânduiei, tâlhăresc<sup>29</sup>. De aceea, și psalmistul, când își vine în fire, se roagă: *“păcatele tinereților și ale neștiinței mele nu le pomeni Doamne”* (Ps. 24, 7). Însă deosebirea dintre starea psalmistului și cea a autorului canonului este că, greșeala celui de pe urmă a fost *“întru cunoștință”*<sup>30</sup>. După ce, *“bărbatul”* a cunoscut cele de trebuință vieții, însă nu și-a *“lovit”* mintea, certând-o, spre îndreptare<sup>31</sup>. De aceea, păcatul acestuia întrece pe tot omul. Iar rezultatul acestei neorânduiei este că *“vrednicia cea nerobită”* a sufletului, a fost supusă *“sfaturilor”* înrobitoare ale trupului. Celălalt frate, mai puțin vinovat, care a fost tâlhărit și pervertit de patimile gândului. Astfel, sufletul și trupul, ca cei de un sânge<sup>32</sup> și împreună luptători împotriva păcatului, devin vrăjmași.

2. Începutul restaurării vieții în bucuria dragostei lui Dumnezeu este răspunsul la chemarea pe care Dumnezeu Însuși o adresează. Este o chemare la vedere, la cunoaștere<sup>33</sup>, căreia îi răspunde fiecare într-un mod propriu. Este, totodată, propria-ți chemare la mărturisire<sup>34</sup>, alegerea propriei tale libertăți. Această mărturisire se face înaintea a doi sau trei martori, care mai înainte, au fost făcuți părtași, prin aceeași libertate, căderii: cerul și pământul<sup>35</sup>. Este, pentru a câta oară, repetarea întâiului act liber al omului ieșit de sub stăpânirea diavolului. Acea exorcizare baptismală: întoarcerea, de bună voie, cu fața spre apus pentru a rupe legătura cu întunericul. Și, precum atunci, *“...fără haine,*

*fără încălțări și cu brațele ridicate...”, așa cum, fără haina faptelor bune, fără încălțări și cu picioarele sângerânde de colțurile și de spinii drumului trecut<sup>36</sup>, “penitentul vede cum dispare tot ceea ce acoperea în ochii lui starea de rob; tot ceea ce-l făcea să creadă că el era un om liber, inconștient chiar de sclavia lui, de starea lui lamentabilă, de închisoarea lui”. De aici înainte el știe că era captiv - “iar captivii sunt goi și desculți”<sup>37</sup>.*

Mărturisirea în Canonul cel Mare, se concentrează în mod deosebit pe recunoașterea de către om a acestei captivități. Captiv al Haran-ului - pământul blestemului, captiv al frumuseților pomului - podoaba cea din afară, captiv al neîndrăznelii, al somnului păcatului, captiv al voinței libere, al neîngrijirii și lenevirii.

Haran - pământul părinților, pământul căderii lui Adam și Eva, pământul păcatului este acela în care fiecare se recunoaște a vieții când ajunge la cunoștință.

Avraam și statornicia credinței lui, în celălalt pământ - al dreptății, al chemării lui Dumnezeu, al făgăduinței, s-a făcut icoană a ieșirii din pământul părinților și a sălășluirii **întru început**<sup>38</sup>. Nu s-a scos Avraam din neamul său, pentru că a purtat cu sine povara păcatului celui dintâi, ci a **ieșit**, de bună voia sa, din înverșunarea cerbiciei, din răzvrătire, recunoscând, așa cum pe fiecare Canonul îl îndeamnă a face, că întâia naștere, frumusețea chipului celui dintâi a fost dată amăgitorului<sup>39</sup>.

Captiv al frumuseții pomului - podoaba cea din afară. *“Părinții Bisericii au deosebit câteva momente în determinarea voinței libere care îl separă pe om de Dumnezeu. Momentul moral (și aceasta înseamnă momentul personal) este cuprins în opinia tuturor Părinților; în nesupunerea, în violarea planului divin. Dacă omul ar fi acceptat (și ar accepta-n.n.) porunca lui Dumnezeu în spiritul dragostei filiale, el ar fi răspuns (și ar răspunde-n.n.), voinței lui Dumnezeu printr-o totală renunțare la sine; ar fi respins (și ar respinge-n.n.) bucurios nu numai fructul oprit, dar și orice obiect exterior, pentru a trăi doar în Dumnezeu, pentru a căuta în mod onest sa realizeze unirea cu El. Porunca lui Dumnezeu arăta (și arată-n.n.) voinței umane cărarea de urmat pentru a dobândi dumnezeirea, renunțarea la tot ceea ce nu este Dumnezeu (...) Sf. Grigorie de Nyssa și Sf. Maxim Mărturisitorul, cercetând în mod special aspectul fizic al păcatului au arătat că, în loc să urmeze înclinarea sa naturală spre Dumnezeu, mintea omenească s-a îndreptat spre lume; în loc să spiritualizeze trupul ea a cedat tendinței vieții animale și senzuale, supunându-se lumii materiale. Sf. Simeon Noul Teolog vede dezvoltarea progresivă a păcatului în faptul că omul, în loc să se pocăiască, încearcă, să se justifice în fața lui Dumnezeu (...).*

*Refuzând să recunoască faptul că originea răului există numai în propria lor voință liberă, oamenii resping posibilitatea de a se elibera ei înșiși de rău și își supun libertatea unei necesități exterioare. Voința se împietrește și se închide în fața lui Dumnezeu”*<sup>40</sup>. În felul acesta cortul cel dinlăuntru, la care trebuie să luăm aminte, rămâne pustiu<sup>41</sup>.

Neîngrijirea și lenevirea robesc și ele după cum remarcă autorul Canonului, prin faptul că vremea vieții este petrecută în nesimțire. Este pervertită *“într-un sir de clipe al dăinuiri. Șir care devine cale, mod de viață, în care bogăția sufletească – darurile pe care Dumnezeu le-a sădit în noi – este cheltuită întru păcate”*<sup>42</sup>.

3. Referitor la acest mod de viață Canonul remarcă, pe de o parte, caracterul său iluzoriu<sup>43</sup>, pe de altă parte, inutilitatea ascunderii înaintea atotștiinței lui Dumnezeu<sup>44</sup>.

În același timp îndeamnă la mărturisire, arătând că niciodată nu este prea târziu, că mulți au îndrăznit *“la bătrânețe”, “la sfârșit”* și au luat *“vânatul făgăduinței”*<sup>45</sup>.

De asemenea, încredințează cu tărie de iertarea lui Dumnezeu, Care *“bate cu milă și se milostivește fierbinte”, îl “vede”* pe cel ce plânge și aleargă ca un părinte să întâmpine pe cel răătăcit. Care se face ajutor întru necazuri și acoperitor de păcate multe<sup>46</sup>.

Mântuirea este accesibilă tuturor pentru că a fost săvârșită *“în mijlocul pământului”*<sup>47</sup>, de Cel ce singur a putut scăpa de întinare – Hristos<sup>48</sup>.

Hristos este Doctorul prin excelență, căci El a vindecat ceea ce nimeni vreodată nu poate vindeca – a distrus moartea în trup, făcându-Se izvor de viață<sup>49</sup>.

Fiecare poate dobândi această viață nouă prin stăruință, prin îndrăzneală, prin nădejde<sup>50</sup>.

Biserica, Trupul lui Hristos, este fântâna darurilor și a iertării întru care se revarsă izvorul – Hristos. Iar cel ce vine către luminare, care dorește să se învrednicească, în locul flăcării poftelor celei nebunești, de flacăra iertării care arde spinii păcatelor<sup>51</sup>, trebuie să aibă nădejde și îndrăzneală ca să se roage *“întru pocăință mă primește” și-mi dăruiește iertare după mare mila Ta și “întru cunoștință mă cheamă”* în împărăția Ta.<sup>52</sup>

Iar pe cel ce s-a învrednicit de iertare, Canonul îl îndeamnă să ceară lui Dumnezeu întărirea inimii sale pe piatra cea neclintită a credinței.<sup>53</sup>

4. În ce privește epitimia, în care, cum spuneam, un rol important revine luptei, Canonul aduce înaintea noastră exemplul vieții lui Moise, al lui Iov și a

altora asemenea lor.<sup>54</sup>

După modelul acestora suntem îndemnați la lupta personală, la întoarcerea “*cu fața înapoi*” de la păcat, ca aproapele să nu aibă prilej de sminteală.<sup>55</sup>

Canonul face de asemenea o paralelă între cele două căi ale libertății umane, arătând înălțimea la care trebuie să se ridice cel ce luptă. Viața în Dumnezeu este asemenea unui munte. Viața în afara dragostei Lui este asemenea unui turn. Sunt două înălțimi ce se deosebesc fundamental. Muntele este anevoios, cu multe încercări și trebuie urcat după pilda Pietrei celei din capul unghiului – Hristos. Turnul, deși înălțime este o înălțime falsă. Se urcă ușor, lunecos chiar, ispititor, cu înlesnire – pe o scară, iar capătul turnului este îndreptat în jos.

Cântarea a IX-a, întreagă, este un răspuns la întrebarea pusă la început. Iar ca o concluzie, putem spune că fiecare clipă este prilej de mântuire, posibilitate de început nou.

Preot asistent **DURLEA IONEL**

## NOTE

<sup>1</sup> *Triod*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, București, Canonul cel Mare, Cântarea I, stihirea 3.

<sup>2</sup> *Idem*, Cântarea I, stihirea 3.

<sup>3</sup> *Idem*, Cântarea I, stihirea 5, cf. și Ioan 12, 48 ș.u.

<sup>4</sup> Pr. asist. Dumitru Popescu, *Pocăința ca refacere a legăturii credincioșilor cu Dumnezeu și cu semenii*, în rev. B.O.R., LXXXIX (1971), nr. 9-10, p. 1024.

<sup>5</sup> *Triod*, ... , Cântarea I, stihirea 3.

<sup>6</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a II-a, stihirea 4.

<sup>7</sup> *Idem*, Cântarea I , stihirea 22.

<sup>8</sup> *Idem*, Cântarea I , stihirea 4.

<sup>9</sup> *Idem*, Cântarea a II-a , stihirea 22.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Idem*, Cântarea a VI-a, stihirea 22 cf. și Deut. 30, 19.

<sup>12</sup> *Idem*, Cântarea a VII-a, stihirea 9.

<sup>13</sup> *Idem*, Cântarea a II-a, stihirea 22.

<sup>14</sup> *Idem*, Cântarea I, stihirea 3.

<sup>15</sup> Pr. Asist. Dumitru Popescu, Art. cit., p. 1026.

<sup>16</sup> *Triod*, ... Cântarea I, stihirea 17.

- <sup>17</sup> *Idem*, Cântarea I, stihirea I.
- <sup>18</sup> *Idem*, Cântarea I, stihirea 10
- <sup>19</sup> *Idem*, Cântarea a II-a, stihirea 6 și Cântarea a V-a, stihirea 14.
- <sup>20</sup> *Idem*, Cântarea I, stihirea 5.
- <sup>21</sup> *Ibidem*.
- <sup>22</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a III-a, stihirea 11.
- <sup>23</sup> *Idem*, Cântarea I, stihirile 11-14.
- <sup>24</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a II-a, stihirea 20.
- <sup>25</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a II-a, stihirea 4.
- <sup>26</sup> *Triod*, Canonul I, Cântarea a II-a, stihirea 16.
- <sup>27</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a III-a, stihirea 10.
- <sup>28</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a II-a, stihirea 6.
- <sup>29</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea I, stihirile 11-14.
- <sup>30</sup> *Idem*, Cântarea a V-a, stihirea 15.
- <sup>31</sup> *Idem*, Cântarea a V-a, stihirea 9.
- <sup>32</sup> *Idem*, Cântarea a V-a, stihirea 4.
- <sup>33</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a II-a, Irmos.
- <sup>34</sup> *Idem*, Cântarea I, stihirea 4.
- <sup>35</sup> *Idem*, Canonul I, Cântarea a II-a, stihirea 1.
- <sup>36</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a IV-a, stihirea 4.
- <sup>37</sup> Sf. Ioan Hrisostom, *Instructions baptismales*, 10, 14, la A. Schmemmann, *Din apă și din duh*, București, 1992, p. 22-23.
- <sup>38</sup> *Triod*, ... Canonul II, Cântarea a-III a, stihirile 6-7; Cântarea a-VI a, stihirea 12.
- <sup>39</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a-IV a, stihirea 11.
- <sup>40</sup> Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, București, 1993, pp. 198-199.
- <sup>41</sup> *Triod*, ..., Canonul I, Cântarea a II-a, stihirea 19.
- <sup>42</sup> *Idem*, Cântarea I, stihirea 21.
- <sup>43</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a IV-a, stihirea 3.
- <sup>44</sup> *Idem*, Canonul I, Cântarea a II-a, stihirile 7-15.
- <sup>45</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a III-a, stihirea 8; Fericiirile, stihirea I.
- <sup>46</sup> *Idem*, Cântarea I, Irmos.
- <sup>47</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a IV-a, stihirea 19.
- <sup>48</sup> *Idem*, Cântarea I, stihirea 15.
- <sup>49</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a IV-a, stihirea 17; Cântarea a VI-a, stihirea 9.
- <sup>50</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a IV-a, stihirea 25-27; Cântarea a VI-a, stihirea 4.
- <sup>51</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a III-a, stihirea 15.

<sup>52</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a IV-a, stihirea 22.

<sup>53</sup> *Idem*, Cântarea a III-a, Irmos.

<sup>54</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a IV-a, stihirile 7-9, 14-16.

<sup>55</sup> *Idem*, Canonul II, Cântarea a III-a, stihirea 4.





## **RUGĂCIUNEA, MIJLOC DE DESĂVÂRȘIRE SPIRITUALĂ ÎN DRUMUL OMULUI SPRE VIRTUTE**

Rugăciunea, ca formă a cultului Noului Testament, care vine din partea credinciosului creștin și se adresează lui Dumnezeu, nu este doar o aspirație a omului păcătos pentru a obține iertarea păcatelor, precum în cultul Vechiului Testament, sau o simplă experiență de sine stătătoare dependentă de celelalte forme ale cultului, ca în experiența religioasă a umanității din afara Revelației supranaturale. Rugăciunea creștinului Noului Testament, este în primul rând “exprimarea doxologică a mântuirii neamului omenesc”, oferită de Însuși Dumnezeu lumii întregi prin întruparea Mântuitorului Iisus Hristos, cât și prin întreaga Sa activitate, ca Fiul al lui Dumnezeu, care realizează pentru oameni răscumpărarea întregii creații. Pentru că: “Fiul omului a venit ca El să slujească și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți” (Mc. X , 41) și să aducă din nou pe buzele oamenilor numele Său.

Rugăciunea este începutul și sfârșitul oricărui bine, este mijlocul prin care sufletul credincios, vine către “slava împărăției lui Dumnezeu” (I Cor. X, 20), vine să proslăvească pe Dumnezeu în sufletul și trupul său (I Cor. X, 20), deschizându-i astfel o cale mai simplă, mai accesibilă, mai constant deschisă, pentru a dobândi fericirea. Dar pentru aceasta, inima oricărui creștin trebuie să devină locul virtuții (αρετη - *virtus*) unde urmează a așeza “scara duhovnicească”, rugăciunea, care să se înalțe spre Dumnezeu într-un avânt măreț, căutând bunurile veșnice care să-l statornicească în desăvârșire.

Strălucita învățătură despre rugăciune, modelul ei desăvârșit, rosturile și fundamentele ei cât și condiția ei lăuntrică morală și spirituală în care trebuie ea



săvârșită, măsura rugăciunii precum și exemplul viețuirii creștine într-o priveghere duhovnicească și rugă, toate ne-au fost lăsate nouă de Mântuitorul Iisus Hristos. Cu Domnul Iisus Hristos, adevărata rugăciune, s-a coborât pe pământ, nimicind în sufletul omului simțămintele care pângăreau rugăciunea.

De când a spus Apostolilor și ucenicilor Săi: “Așa vă veți ruga!” această lucrare duhovnicească își schimbă firea și devine strigătul curat și evlavios al sufletului însetat mai mult de adevăr, de dreptate, sfințenie și dragoste, într-un cuvânt, stăpânirea cât mai deplină a bunurilor care întruchipează fericirea lăuntrică a conștiinței și nu se istovesc niciodată, fiindcă ele sunt din Dumnezeu Însuși.

Relația lui Dumnezeu cu omul, în rugăciune, capătă acum sens nou, căci “Dumnezeu S-a arătat în trup” (I Tim. III, 16), S-a arătat prin Fiul Său care spune: “Cine Mă vede pe Mine, vede pe Tatăl” (In. XIV, 9); căci Dumnezeu Cel nevăzut din fire Se face văzut din condescendență și “dă har celor smeriți” (Iacob IV, 6), adică Se descoperă celor smeriți: aceluia care răspund Lui în același duh de dragoste, de smerenie și simplitate prin rugăciune.

Și în această unire strânsă între Domnul Hristos și om, au loc urmări care schimbă cu desăvârșire condițiile rugăciunii noastre omenești, întruchipată în modul cel mai sublim, în rugăciunea adusă de omul desăvârșit, de Mântuitorul Iisus Hristos, lui Dumnezeu Tatăl.

În trup fiind Domnul Hristos s-a rugat de la cel dintâi până la cel din urmă suspin, s-a rugat născându-se și murind, s-a rugat în toate stările prin care poate trece omul pe lumea aceasta: în ispite, în încercări, în bucurii, în tristețe.

Astfel, Biserica creștină este prin rugăciune trup al lui Hristos, al Duhului Sfânt (I Cor. III, 16-17), iar pe de altă parte prin rugăciunea ei de invocare în duh, se anunță în mod eshatologic plenitudinea Împărăției ce va veni, coborârea Sfântului Duh pe care Îl aștepta mereu.

Prezența Sfântului Duh persistă în conștiința credincioșilor, prin faptul că Hristos vine în Duhul prin rugăciune și că El răspunde în mod permanent rugăciunilor stăruitoare ale credincioșilor.

“Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă: Avva, Părinte!” (Gal. IV, 6). “El cercetează inimile și rărunchii” spune Scriptura.

Duhul este în Iisus ca un “izvor de apă vie care cheamă cu suspine, în El, numele Tatălui: Avva. Același izvor este și în noi, dar înăbușit, pervertit de păcatele noastre, refuzurile noastre” (In. VII, 37-39).

Unirea creștinului cu Hristos în Sfântul Duh prin rugăciune este vizibilă în

două feluri: dinamică și stabilă. Stabilă, prin faptul că Biserica posedă deja Duhul Sfânt, începând cu Cincizecimea, “Duhul Sfânt rămâne în lume ca o apă vie, care astâmpără setea noastră de Dumnezeu, ca un foc care aprinde și luminează ființa noastră: “foc am venit să arunc pe pământ” (Lc. XII, 49) spune Mântuitorul. Iar dinamic: prin faptul că necesită o continuă înprospătare, cum ne dă mărturie Apostolul cerând lui Timotei “să reaprindă darul lui Dumnezeu” (II Tim. I, 6).

În această perspectivă Biserica este rugătoarea continuă, rugăciunea îi este “respirația neîntreruptă care îl inspiră pe Hristos” (Apoc. XII, 10), iar Domnul Însuși a făgăduit: “iată Eu cu voi sunt, până la sfârșitul veacului. Amin!” (Mt. XXVIII, 20).

Rugăciunea este în fond un act de ascultare, de disciplină și orientare a întregii vieți, potrivit credinței, descoperită în Duhul Sfânt.

Pentru că Duhul este în credința în care vorbește în limpezimea despre lucrurile dumnezeiești și nevăzute. Căci zice: “cuvintele pe care le spun vouă sunt duh și sunt viață” (In. VI, 63).

Importanța acestei rugăciuni rezidă în faptul că omul credincios caută să se așeze într-un raport de adorare a lui Dumnezeu, prin care își recunoaște centrul vieții sale. Rugăciunea în “Duhul lui Iisus” rămâne ca o cincizecime permanentă în Biserică, oamenii descoperă mereu iubirea frățească, căci “singur Dumnezeu este iubire” (I In. IV). Pentru aceasta rugăciunea înseamnă “fixarea fără echivoc în unica sursă a vieții, Dumnezeu, a trăi după El” (III In. 3-4).

Rugăciunea în comun, cât și cea particulară, creștinii sunt datori totdeauna a o face “în Duh” și “în adevăr” și aceasta o cere Însuși Tatăl ceresc (In. VI, 23): “Și Tatăl astfel de închinători dorește”.

Această credință vine fundamentată pe faptul că rugăciunea în Duh este rugăciunea cu credință, cu frica lui Dumnezeu, și în dragoste, cu cea mai adâncă smerenie și cu inima înfrântă. Iar “în adevăr” înseamnă a se ruga fără ipocrizie, cu luare aminte și cu înțelegere, iar nu numai în cuvinte care risipesc cugetul de la chemarea lui Dumnezeu. Dacă cineva nu are în inima sa mișcarea cucernică către Dumnezeu, adică: nici dragoste, acela nu se roagă cucernic către Dumnezeu, acela nu se roagă cu Duhul și nici nu are nici o posibilitate de concentrare în rugăciune.

Dumnezeu este Duh nemuritor, Preasfânt, Preabun, Care știe inimile și gândurile noastre, iar noi suntem învăluiți în trup, luptați de patimi și afecte, pentru aceea suntem datori a ne curăța toată spurcăciunea trupului și a sufletului și așa să chemăm numele Lui cu toată evlavia și frica fiindcă “Dumnezeul nostru

este și foc mistuitor” (Evrei II, 24) și numele Lui este “nume mare și înfricoșat” (Ps. 98, 3).

Viața creștină este scara către cer și este ascensiunea superlativă, spiritualitate, la al cărei capăt se află de jos în sus ca o condiție absolută, rugăciunea, forța religioasă-morală fără de care creștinul nu are viața în sine, creștere și progres duhovnicesc, ci stagnare și moarte sufletească.

Viața creștinului este asemănată de Sfântul Apostol Pavel cu o luptă (lupta cea bună I Tim. VI, 12), cu o continuă alergare (I Cor. IX, 24), o întrecere (Evr. XII, 1), care are ca ultimă țință realizarea personalității religioase-morale: bărbatul desăvârșit (ανδρα τελειον), după măsura deplină a vârstei lui Hristos”, prin înnoirea minții: “și să vă înnoiți în duhul minții voastre” (Efes. IV, 23), ne îndeamnă Apostolul Pavel.

Sfântul Apostol Pavel arată că numai omul cel nou poate realiza virtutea, căci “El este ca o nouă creație” (II Cor. V, 17), adică, ca o esență nouă, esența lui Hristos cel înviat. Apostolul Pavel demonstrează aceasta când zice: “Dacă este un trup firesc, este și un trup duhovnicesc. Precum și este scris: Adam, omul cel dintâi a fost făcut cu suflare vie, iar Adam cel de pe urmă, cu duh dătător de viață” (I Cor. XV, 44-45).

“Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer. Cum este cel pământesc, așa sunt și cei cerești. Și precum am purtat chipul celui pământesc, vom purta și chipul celui ceresc” (I Cor. XV, 47-49).

Virtutea (αρετη), care mântuiește, aparține numai omului cel nou, și este rodul îmbelșugat al trăirii și cumpătării sale în Duh (Gal. V, 25), și în același timp este și mărturia prezenței active a Duhului Sfânt în om și rod al Duhului Sfânt. Virtutea este deci lucrarea voinței și libertății omului în direcția dezvoltării vieții și existenței sale și lucrare a Duhului Sfânt coborât în om, care-l menține în comunicare directă cu Dumnezeu.

Pentru aceasta, adaptat neîncetat cu sudoarea virtuții și cu dărnicia harului, omul duhovnicesc trebuie într-o toată să se asemene “măsurii vârstei plinătății lui Hristos” (Efes. IV, 13), a se schimba într-o “înnoirea minții” (Efes. IV, 13) prin rugăciune, prin care se revarsă bogate energii în viața creștinului, care îl întăresc mult în lupta cea bună a sa. Întreaga viață a creștinului, este, în acest sens o continuă rugăciune în Duh, ceea ce înseamnă că el trebuie să păstreze în mod permanent și în orice lucru simțirea, voința și gândurile către Dumnezeu pentru a dobândi armura duhovnicească a virtuții, starea de continuă veghere, de conștiință trează, de umblare ca la lumina zilei: “Drept aceea, scrie efesenilor, tineți-vă tari, încingându-vă mijlocul vostru, cu adevărul și încingându-vă cu

zaua dreptății și încălțându-vă picioarele întru gătirea Evangheliei păcii. Peste toate luați pavăza credinței cu care veți putea stinge toate săgețile cele aprinse ale vicleanului. Și coiful mântuirii să-l luați și sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu” (Efes. VI, 14-17).

“Faceți în toată vremea, în Duhul, tot felul de rugăciuni și de cereri și întru aceasta priveghind cu toată stăruința și rugăciunea pentru toți sfinții” (Efes. VI, 14-17). “Și iarăși prin rugăciune cu mulțumire, faceți cunoscute lui Dumnezeu dorințele voastre” (Filip. IV, 6), “cu multă stăruință” (Rom. XII, 12), “cu liniște sufletească, fără mânie și fără gâlceavă” (I Tim. II, 8).

Viața creștinului are o țință transcendentală, contemplarea lui Dumnezeu Însuși “față către față” (I Cor. XII, 12). Acest scop îi impune o anumită orientare și o anumită mișcare în înaintarea sa, un progres neconținut și apropierea de Dumnezeu. De aceea, el trebuie să tindă cu toată puterea spre realizarea scopului chemării sale, viața harică în care a fost introdus, care duce la unirea cu Dumnezeu prin rugăciune. Căci spune Sfântul Ioan Gură de Aur: “când vede diavolul îngrădit în virtuți sufletul omului, nu îndrăznește să se apropie, temându-se de tăria și de puterea pe care i-o dau rugăciunile, hrănind sufletul mai bine decât hrănesc mâncărurile trupești”.

Virtutea este caracteristică mântuirii personale, este efortul susținut în dobândirea vieții veșnice, de aceea creștinul nu cunoaște răgaz, ci se află în continuă participare la viața dumnezeiască prin rugăciune. Spiritul său este în continuă rugăciune, fiindcă precum toate bogățiile urmează unei împărătese care intră într-o cetate, așa toate virtuțile intră împreună cu rugăciunea în suflet, îmbogățind pe om din spiritul divin cu noi și noi puteri, sporind în comuniunea cu El.

Dinamismul înaintării spre asemănarea cu Dumnezeu este arătat de Sfântul Apostol Pavel în mod gradat. Creștinul anticipează starea de desăvârșire, umblând în chip vrednic de Domnul, împlinind tot lucrul bun, devenind un τελειος încă din acest veac.

În această împlinire, omul credincios își găsește deprinderea rugăciunii, potrivit înaintării sale spre desăvârșire, având ca temelie viața harică plină de virtuți pentru ca “să nu se lase duși de valuri și purtați încoace și încolo de orice vânt” (Efes. IV, 14).

Duhul rugăciunii implică, mai înainte de orice, dezrădăcinarea păcatului (αμαρτια) din sufletul omului, căci păcatul este socotit a fi neascultarea de voia lui Dumnezeu, călcarea voită a Legii Lui și căderea omului din comuniunea cu Dumnezeu, care pregătește moartea sufletului și chinurile iadului.

Păcatul mândriei, rădăcina tuturor relelor, este înfruntat în dese rânduri cu virtutea smereniei și a blândeții “visteria virtuților”. Sfântul Apostol Pavel vrea ca fiecare credincios să privească în toată smerenia pe semenii săi și pe sine însuși și le recomandă să fie plini de blândețe față de oameni: “nu căutați fiecare ale sale ci fiecare ale altora” (Filip. II, 4). Sfântul Apostol Îl dă model pe Fiul lui Dumnezeu, care chip de rob luând, S-a făcut asemenea oamenilor, aflându-Se la înfățișare ca un om, S-a smerit” (Filip. II, 7-8).

De aceea și rugăciunea este și trebuie să fie un act săvârșit cu multă smerenie și umilință, conform celor spuse de Sfântul Apostol: “nu cugetați la cele multe, ci lăsându-vă duși spre cele smerite. Nu vă socotiți voi înșivă înțelepți” (Rom. XII, 16). Rugăciune smerită așteaptă Dumnezeu de la poporul Său: “smeriți-vă înaintea Domnului și El vă va înălța” (Iacov IV, 10). La fel Sfântul Petru spune: “îmbrăcați-vă întru smerenie, pentru că Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriți le dă har. Deci smeriți-vă sub mâna cea tare a lui Dumnezeu, ca să vă înalțe la timpul cuvenit” (I Petru V, 5-6). Și adaugă astfel: “fiți toți într-un gând, împreună pătimitori, iubitori de frați, milostivi, smeriți” (I Petru III, 8), căci „Dumnezeu este Cel ce mângâie pe cei smeriți” (II Cor. VII, 6).

Slava deșartă constă în faptul de a ne înălța cu ceva care nu are nici o valoare. Exemplul unei slave deșarte întâlnim în parabola vameșului și a fariseului (Lc. XVIII, 9-14). Cei doi oameni suiți la Templu să se roage, au două moduri diferite de rugăciune: vameșul, socotit de iudei păcătos, își recunoaște greșeala, ține ochii în jos, își bate pieptul în semn de întristare și imploră mila lui Dumnezeu. Fariseul nesocotește pe vameș, se crede om drept, nu are nevoie de mila divină, și mai grav, se laudă cu faptele sale. Mântuitorul încheie pilda cu cuvintele: “vă spun că mai degrabă omul acesta (vameșul) s-a pogorât acasă, socotit neprihănit, decât celălalt” (Lc. XVIII, 14). Tâlcuind cuvintele Sfântului Apostol Pavel “cei ce se măsoară cu ei înșiși... sunt niște nepricepuți” (Rom. XII, 16). Teofilact spune: “să nu vă credeți suficienți vouă înșivă, ignorând sfatul altuia”.

Pentru aflarea păcii și duhului rugăciunii smerite, Mântuitorul ne-a lăsat și modul practicării acesteia: “Tu însă când te rogi, intră în camera ta și închizând ușa, roagă-te Tatălui tău care este ascuns, și Tatăl tău, care vede în ascuns, îți va răsplăti la arătare” (Mt. VI, 6).

Cu acestea Domnul vrea să zică că rugăciunea noastră este numai atunci expresia fidelă a sentimentelor noastre de adâncă pietate față de Dumnezeu, când se face nu înaintea oamenilor pentru a fi văzuți de ei, ci într-un loc restrâns

de privirile oamenilor, cu toată căldura și devotamentul de care suntem capabili, pentru ca aceasta să se înalțe la tronul lui Dumnezeu. Mărturisirea păcatelor și plânsul, faptele smereniei trebuie să însoțească rugăciunea, căci ele uneori pot înlocui faptele bune, care nu au nici o valoare în fața lui Dumnezeu dacă nu sunt săvârșite cu smerenie.

Drum spre pocăință deschide și milostenia, care se opune iubirii de arginți. Sfântul Apostol Pavel oprește creștinilor purtarea păgubitoare față de aproapele, purtare care constă în lăcomie, în dorința egoistă de a ne satisface interesele sau plăcerile noastre pe seama altora (I Tes. IV, 6), dar recomandă celor bogați să-și înalțe cugetul spre Dumnezeu ca să împlinească datoriile față de aproapele: “celor bogați în veacul de acum se poruncește să nu se înalțe cu gândul, nici să nădăjduiască spre avuția nestătătoare ci întru Dumnezeu cel viu, care ne dă nouă toate de prisosit spre desfătare” (I Tim. VI, 17).

Creștinii sunt datori a ajuta în orice formă pe semenii lor în suferință, căci rugăciunea nu poate zbura, dacă-i lipsită de aripile milosteniei. Sutașului Corneliu, întors la Dumnezeu de Sfântul Apostol Pavel, îi spune îngerul lui Dumnezeu, din vedenia avută: “rugăciunile tale și milosteniile tale sunt suite spre pomenire înaintea lui Dumnezeu” (Fapte X, 4). Dumnezeu pedepsește împietrirea inimii (neomenia), care este izvorul atâtor păcate și binecuvântează mila, izvorul atâtor virtuți; pe cel nemilostiv îl amenință cu focul veșnic, pe când celui milostiv îi făgăduiește Împărăția cerurilor, spune Sfântul Ioan Gură de Aur.

Aripile milosteniei sunt puternice. Ele străbat aerul, depășesc cerurile și lasă în urmă cetele nevăzute ale arhanghelilor și îngerilor și puterilor superioare și vine să se prosterneze în fața lui Dumnezeu. Dar deschiderea față de Dumnezeu înseamnă și deschidere față de aproapele, fiindcă Hristos se identifică cu semenul nostru aflat în lipsă sau necaz.

Separată de milă, rugăciunea rămâne fără viață și fără aripi, mila este cea care furnizează aripile pe care zboară rugăciunea către Dumnezeu.

Bunătatea inimii, care trebuie să fie caracteristică credinciosului ce se avântă în rugăciune către Dumnezeu, are ca dușman patima mâniei, a discordiei, un păcat care face ca dragostea și mila creștină să nu rodească în sufletul omului, în relație cu semenii.

Sfântul Apostol Pavel le amintește ca fapte ale trupului, care nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu: “Iar faptele trupului sunt cunoscute și ele sunt: adulter, desfrânare, necurăție, destrăbălare, închinare la idoli, fermecătorii, vrajbe, certuri, zavistii, mâinii, gâlcevi, dezbinări, eresuri, pizmui, ucideri ...”

(Gal. V, 19-20).

Faptele acestea fac rugăciunea neroditoare, căci cei ce își îngrămădesc supărări și pomeniri de rău, sunt asemenea celor ce scot apa și o toarnă într-un vas fără fund, spune Evagrie Monahul: “Vezi ca nu cumva părând că vindeci pe altul să fii tu însuși netălmăduit și să împiedici rugăciunea ta.”

Mântuitorul Hristos este categoric în ce privește pacea ce trebuie păstrată în comuniune cu semenii, atunci când aduci rugăciunile tale înaintea altarului Părintelui ceresc: “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 și mergi întâi și împacă-te cu fratele tău și apoi venind, adu darul tău, acolo” (Mt. V, 23-24). Prin blândețe, credinciosul se apropie de capătul final al virtuților și prin aceasta de Dumnezeu ca izvor al lor.

Dacă iubirea este opusul egoismului manifestat prin patimi, blândețea înlătură separația dintre semeni și este începutul iubirii. De aceea rugăciunea trebuie să cuprindă blândețea căci “în inima celor blânzi se odihnește Domnul, iar sufletul turbulent e scaunul diavolului.” “Cei blânzi vor moșteni pământul” (Mt. V, 5).

Împotriva duhului vrajbei, a mâniei și a discordiei, se recomandă răbdarea și statornicia, două virtuți care lucrează împreună la mântuirea omului: Sfântul Marcu Ascetul îi îndeamnă pe creștini la răbdare, zicând: “venind încercarea nu căuta de ce și prin cine a venit, ci caută să o rabzi cu mulțumire și fără să ții minte răul” căci “necazul lucrează răbdarea, iar răbdarea probare, iar probarea nădejde, iar nădejdea nu rușinează” (Rom. V, 4) spune Sfântul Apostol Pavel.

Virtutea statorniciei o lucrează stăruința în rugăciune și privegherea care este hrană a minții celui ce se roagă.

Potrivit cuvintelor Mântuitorului: “privegheați și vă rugați” (Luca XXI, 36), încă din începuturile Bisericii creștinii “într-un cuget stăruiau în rugăciune” (Fapte I, 14), conștienți că misiunea lor constă în a “stăruii în rugăciune” (Fapte IV, 4).

În acest sens, creștinii primesc îndemnuri exprese pentru a stăruii în practicarea rugăciunii cu toată evlavia: “la rugăciune stăruii” (Rom. XII, 12), “stăruii în rugăciune, fiți trezi în ea cu mulțumire” (Col. IV, 2), “rugați-vă neîncetat” (I Tes. V, 17).

Duhul rugăciunii tocmai prin aceasta este menținut treaz și viu, datorită privegherii care ne ferește de orice ispită.

Acest adevăr îl descoperă Mântuitorul: “privegheați și vă rugați ca să nu intrați în ispită, căci duhul este osârduitor, iar trupul neputincios”



(Mat. XXVI, 41; Mc. XIV, 38).

Bineînțeles, privegherea și stăruința eliberează pe cel ce se roagă de grijile lumii materiale, de preocupările, bunurile și necazurile vieții cotidiene, deschizându-i calea spre infinita comuniune cu Dumnezeu.

Ascetul creștin nu numai că nu urăște sau disprețuiește materia și în special trupul, în vremea rugăciunii, ci caută să-l desăvârșească, purtându-l cu dragoste și răbdare către starea cea slăvită a Învierii.

Cât de bine este primită și ascultată rugăciunea stăruitoare, avem pilda de la Sfântul Evanghelist Luca, care scrie că rugăciunile sutașului Corneliu au ajuns “înaintea lui Dumnezeu” (Lc. X, 4), “întrucât se ruga lui Dumnezeu totdeauna” (Lc. X, 2), căci “mult poate rugăciunea stăruitoare a dreptului” (Iacov V, 16). În același sens ni se dezvăluie folosul rugăciunii stăruitoare în parabola judecătorului nedrept (Lc. XVIII, 1-8), rostită de Mântuitorul cu sensul că “rugăciunea stăruitoare izbutește să înduplece voința celui mai rău judecător de pe pământ, cum nu va îndupleca ea inima plină de bunătate a Părintelui nostru ceresc? Rugăciunea stăruitoare este ascultată de Dumnezeu, ca o condiție de purificare a credinței, nădejzii și dragostei, cu condiția ca ea să se repete într-una și izvorâtă din credința puternică.

Privegherea unită cu rugăciunea este starea de sânguință a sufletului către viețuirea în virtute, spre a fi gata a deschide ușa sufletului, atunci când va veni Stăpânul (Lc. XII, 36). Privegherea adevărată aduce sufletul în fața rugăciunii, iar aceasta, la rândul ei întărește temeliile privegherii, o susține și o încălzește, îi dă forța necesară sfintelor nevoițe. Pe drumul despătimirii și al urcușului către îndumnezeire, privegherea convinge sufletul de slăbiciunile și căderile care sunt legate de firea sa alterată de păcate, iar rugăciunea în mod concret și real prin lucrarea nevăzută a harului Divin, tămăduiește această neputință.

Parabola celor zece fecioare (Lc. XII, 36) arată rostul însemnat al privegherii, căci numai fiind cu mintea trează, cu inima curată, cu toată luarea aminte, nemaifiind fără conținere “cu mijloacele încinse și cu făcliile aprinse” (Lc. XII, 35) se vor învrednici creștinii să primească pe Stăpânul lumii și al vieții: “drept aceea privegheați, că nu știți nici ziua, nici ceasul” (Mt. XXV, 13).

Privegherea dă lumina minții, îndrăzneala și puterea confruntării, dă curajul și tăria duhului în fața oricărei împrejurări deosebite. Creștinul priveghind și rugându-se nu va fi dominat de grijile vieții pentru sine, de interese egoiste, de dorința de înavuțire și de slava deșartă. Cu privirea limpede și cu duhul înarmată, își va supraveghea întreaga ființă, urmând îndemnul dat de Mântuitorul Hristos: “Privegheați dar în toată vremea, rugându-vă ca să vă învredniciți a scăpa de

toate acestea care au să vină și să stați înaintea Fiului Omului” (Lc. XXI, 36).

Dar fiindcă numai “în fața lui Dumnezeu vom afla odihna inimilor noastre” (I Ioan III, 19) rezultă că acolo nu vom ajunge decât după o viață plină de rugăciune. Posibilitatea de a trece de la starea păcatului la cea a harului și a virtuții, se realizează prin renașterea spirituală, care este lucrarea Sfântului Duh în om, este dezvoltarea activă și eficace a omului cu Dumnezeu, rezumată în pocăință.

“Pocăința este întoarcerea prin asceză și osteneli, de la starea cea contra naturii, la starea naturală și, de la diavol la Dumnezeu, subliniază în mod sintetic Sf. Ioan Damaschin”. Sfânta Scriptură cuprinde nenumărate texte cu privire la îndurarea lui Dumnezeu, despre nemărginita Lui iubire de oameni, care restituie păcătosului nădejdea în bunătatea lui Dumnezeu dacă se pocăiește. Calea spre pocăință nu poate fi lipsită de puterea rugăciunii, căci ea este ușa de intrare în desăvârșirea morală: “că așa și în cer va fi mai multă bucurie pentru un păcătos care se pocăiește, decât pentru nouăzeci și nouă de drepți care n-au nevoie de pocăință” (Lc. XV, 7), virtute necesară pe care se zidește desăvârșirea morală: “pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor” (Mt. III, 2) sunt cuvintele cu care propovăduia Sfântul Ioan Botezătorul și care pun început activității mântuitoare a lui Hristos, printre oameni.

Din această perspectivă, pocăința, la care ne îndeamnă cuvintele Sfintei Scripturi este o “ușă a harului”, o atitudine constantă și statornică a creștinului ce năzuiește, cu adevărat după unirea cu Dumnezeu.

Cuvântul pocăință (μετάνοια) înseamnă schimbare a cugetului și prefacere a minții “a doua naștere”, dăruită de Dumnezeu, după botez creștinului ca o posibilitate de întoarcere la Tatăl, o ieșire neîncetată din sine a omului pe calea minții, ce realizează schimbarea voinței și lucrează la desăvârșirea creștinului.

Căința nu are sfârșit, la fel și calea înălțării la Dumnezeu prin rugăciune, spune Sfântul Isaac Sirul, căci căința se potrivește totdeauna și tuturor păcătoșilor cât și dreptilor care caută mântuirea.

Ea este cel mai eficace medicament împotriva păcatului, este “durere” care are ca temelie teama de Dumnezeu și pedepsele veșnice. Textul de la II Corinteni VII, 10 ne scoate în evidență că sufletul nu poate ajunge la fericire, decât dacă își dă seama de păcatul săvârșit și se pocăiește: “căci întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăință, e mântuire, fără părere de rău; iar întristarea lumii aduce moarte” (Cor. VII, 10).

Pocăința se cuvine a prezenta însușiri ca: dreaptă, completă, sinceră, întru smerenie, și cu părere de rău pentru păcatele săvârșite. Însă datorită faptului că

odată cu căința, sufletul corespunde unei atitudini apofatice față de Dumnezeu, ea se împreună cu rugăciunea și este prezentă chiar și la cei mai desăvârșiți duhovnicește.

Căci cu cât ne avântăm spre unirea cu Dumnezeu în rugăciune, cu atât ne recunoaștem imposibilitatea suflătească de a-L cunoaște pe Dumnezeu, cu cât lucrăm mai mult la desăvârșirea noastră, cu atât ne cunoaștem propria nedesăvârșire.

Căința lucrează, după Sfântul Ioan Scărarul, darul lacrimilor, un nou botez, care este tainic nedespărțit de rugăciune în lucrarea ei: "Izvorul lacrimilor este mai mult decât botezul", de aceea rugăciunea ferită a vameșului care era însoțită de căință: "Doamne miluiește-mă pe mine păcătosul", va însoți sufletele celor drepti până la poarta Împărăției Cerurilor, căci pe calea mântuirii sale, creștinul trebuie să găsească neîncetat între teamă și nădejde.

Aceasta pune început vieții duhovnicești, aducând în centrul tuturor preocupărilor noastre pe Dumnezeu, pozitiv și real, astfel încât omul să simtă într-adevăr o durere pentru păcatele săvârșite și să alerge la ajutorul lui Dumnezeu, rugându-se spre a nu-L mai supăra vreodată.

Aceste aspirații și rugăciuni, inima le produce dacă este atinsă de prezența lui Dumnezeu: "aproape este Domnul de cei ce-L cheamă, pe El" (Ps. 144, 19), iar prezența lui Dumnezeu se produce prin rugăciune, care este o stare de interioritate reciprocă între cei ce se roagă și Dumnezeu, realizată prin darul lui Dumnezeu care este Duhul Sfânt: "de asemenea și Duhul vine în ajutorul slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci însuși Duhul se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (Rom. 8, 26).

Rugăciunea săvârșită cu căință și de Duhul cel Sfânt este mijloc de desăvârșire continuă, căci prin căință ne putem desprinde de necuprinsul său și a înainta spre împărăția iubirii. Ea este adesea însoțită de darul lacrimilor, care spală ochii și-i fac frumoși, pentru că spală inima și o fac transparentă și spirituală, curățind-o de slavă deșartă, de desfrânare, de gândurile necurate și viclene și de multele patimi. Rugăciunea repetată cu căință și căldură suflătească este de ajuns a ne ține în prezența lui Dumnezeu, după cum și rugăciunea tâlharului de pe cruce: "*pomenește-mă, Doamne, când vei veni în Împărăția Ta*" (Luca 23, 42), săvârșită cu căință pentru faptele săvârșite "*căci noi primim cele cuvenite după faptele noastre*" (Luca 23, 41), primește încredințarea Mântuitorului: "*Adevărat ăăiesc ție, astăzi vei fi cu Mine în rai*" (Luca 23, 43).

Cel ce va stărui în astfel de rugăciune va atrage după sine mulțimea roadelor duhovnicești și își va simți inima cu totul înnoită de dragostea care vine de la

Dumnezeu. Acest obicei sfânt îl va face *“concetățean cu îngerii lui Dumnezeu”* (Efes. 2, 19) și i se va întipări pe chip sfințenia după cuvintele Sfântului Apostol Pavel: *“viața noastră este în ceruri”* (Filip 3, 20), *“de aceea nu ne pierdem curajul și chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinăuntru se înnoiește din zi în zi”* (II Corinteni 4, 16).

Atâta vreme cât mândria și patimile nu-lucid sufletește pe om, rugăciunea lucrează în fiecare clipă pentru a-l face să-L caute pe Dumnezeu. Spre a asigura dăruința sufletului în lupta cu puterile răului, creștinului, care primește îndemnul: *“privegheați și vă rugați ca să nu intrați în ispită”* (Marcu 14, 39), i se atribuie un ajutor și mai mare decât el, întărindu-i puterile spirituale: rugăciunea ca putere a lui Dumnezeu, care-l duce la limanul cu bunurile spre care tinde.

În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: *“mare armă este rugăciunea, mare podoabă e cererea, ea este siguranță și liman, ea este comoară de bunătăți și bogăție nejeluită, șovăie și se supune fără întârziere, pentru ca apoi să revină la atac mai vie, mai stăruitoare, mai îndârjită, în aceste momente cel ce se bizuie pe propriile puteri aproape este învins, dacă nu se roagă cu stăruință: «ajută, Doamne, necredinței mele», singură puterea lui Dumnezeu poate întări și ajuta, ca un scut, adăpostind sufletul sub ocrotirea lui, ca o cetate de neînvins.”*

Dar rugăciunea, din acest punct de vedere, este socotită și dar făcut nouă de Dumnezeu, prin care ne ferește de cel rău, pentru a nu cădea în ispite și a primi iertare și curățenie de păcate. Sfântul Ioan spune: *“rugăciunea este darul de a ne păzi de lucrarea celui viclean, a zădărnici planurile lui, dar în același timp ne întărește sufletul prin participare cu Hristos în Duhul Sfânt, spre lauda lui Dumnezeu Tatăl”*. Rugăciunea oprește puterea păcatului de a activa în sfera noastră de ființă care poartă dialogul dragostei cu Dumnezeu și nu mai este dispus să păcătuiască atunci când se roagă, ci își amintește permanent de Dumnezeu și de lucrările Lui.

Sfântul Apostol Pavel spune: *“tinzând către cele dinainte, alert întru Hristos Iisus”* (Efes. 3, 14), *“pentru aceea îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului Iisus Hristos”* (Efes. 3, 17).

Rugăciunea nu asigură însă numai sufletul de ajutor neîncetat al lui Dumnezeu pentru mântuirea sa, ci îi produce și mângâiere absolută în viața pământească, pace și liniște sufletească în toate împrejurările sale.

Sfântul Apostol Iacob zice: *“Pătimește rău cineva dintre voi? Să se roage”* (Iacob 5, 13). De la noi nimic nu putem adăuga, ci mântuirea vine de la Dumnezeu prin Iisus Hristos.

Pentru aceea, Sfântul Apostol spune: *“nu suntem destoinici a cugeta ceva*

*de la noi înșine, ci destoinicia noastră este de la Dumnezeu*” (II Corinteni 3, 5), care ne comunică unele daruri fără să-i fie cerute.

Pe altele însă ne învață să le cerem, cum ar fi: dobândirea harului, darul stăruinței în bine, despre care se spune că *“nu le avem dacă nu le cerem de la Dumnezeu*” (II Corinteni 3, 5) și în urma unor rugăciuni stăruitoare: *“cereți și vi se va da”* (Tes. 5, 17; Col. 4, 2).

Aceste bunuri dobândite prin rugăciune sfințesc și înalță pe cei credincioși, realizând o relație spirituală mai presus de natura materială, căci ele duc la desăvârșire. *“Cu adevărat acela nu va greși care va recunoaște rugăciunea ca o cauză a toată virtutea și dreptatea și care va socoti drept imposibil ca sufletul să se poată face pios, prin cunoștință, bunătate sufletească, curățenie și umilință, fără rugăciune”*, spune Sfântul Ioan Gură de Aur.

De aici rezultă că rugăciunea, pentru a fi izvor de dobândire a virtuților, trebuie permanent actualizată în viața cotidiană, potrivit cerințelor spiritual-materiale ale credinciosului. Detașându-se de rugăciune, creștinul se detașează de drumul virtuților, al desăvârșirii proprii ființe, căci *“rugăciunea făcută lui Dumnezeu este o faptă bună, nemăsurată, primind ajutor chiar în momentul comuniunii cu Dumnezeu prin rugăciune”*.

Fericitul Augustin spune: *“rugăciunea este un zid de întărire pentru sufletul sfânt, o mângâiere pentru îngerul cel bun, un supliciu pentru demon, o datorie plăcută lui Dumnezeu, cât timp ea nu va fi gonită din inima voastră să fiți încredințați că și mila lui Dumnezeu nu s-a retras de la voi.”*

Urmând deci calea rugăciunii, de a-și curăța sufletul prin har, acest act duhovnicesc ridică pe credincios mai presus de dușmanul vieții: *“pofta trupului și trufia vieții”*, îl duce în fața lui Dumnezeu curat și doritor, pentru a dobândi ceea ce Dumnezeu Însuși ne-a făgăduit: *“Feriți-vă cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu”* (Matei 5, 8). Iar rodul virtuții celui ce se roagă *“prin înnoirea minții”* (Romani 12, 2), *“întru Hristos Iisus”* (Filip. 4, 7) este simplitatea, dragostea, smerita cugetare, stăruința și celelalte pe care sânguința rugăciunii le odrăslește la viață înaintea rodirilor veșnice, pentru că cel ce s-a învrednicit de duhul rugăciunii are deschisă calea spre deplina comuniune cu Dumnezeu, fiindcă *“cel ce se alipește de Domnul este un singur duh cu El”* (I Corinteni 6, 17).

Sfântul Ioan Gură de Aur spune în acest sens: *“nici un gând sau faptă care duce la dreapta credință nu poate intra în suflet fără ajutorul rugăciunii și slujirii lui Dumnezeu, după cum un oraș care nu-i înconjurat cu ziduri cade ușor în mâna dușmanilor pentru că-i lipsește zidul care să-i împiedice, tot așa și sufletul,*

*care nu-i îngrădit cu rugăciuni este supus ușor de diavol și umplut lesne cu orice păcat*". Singură credința dă valoare supranaturală, dumnezeiască a vieții și o sfințește pentru viața veșnică. Fără ea viața este irosită, pentru veșnicie, căci fără ea viața pământească este o cetate fără temelii. *"Credința este primul pas în viața duhovnicească, este, prin fire, început al virtuților, este binele concentrat"*.

Spre harul Sfântului Duh tinde orice credincios adevărat, dobândind puterea Învierii lui Hristos: *"spre Hristos tind, se exprima Sfântul Apostol Pavel, ca să-L cunosc pe El și puterea Învierii Lui și să fiu primit părtaș la patimile Lui, asemănându-mă cu moartea Lui"* (Filip. 3, 10), devenind părtaș și la bunurile nădăjduite din izvorul crucii.

Rugându-se astfel, credinciosul își așterne în suflet cu anticipare, ca într-un Templu, un altar de jertfă, o masă a nădejdiei. Pe ea se aduce de către minte și se jertfește gândul întâi născut al fiecărei întâmplări. Deschizându-se inima credincioasă prin nădejde... Arhiereul ceresc primește gândurile întâi născute ale minții. Viața de rugăciune, în acest sens este o viață a nădejdiei, iar nădejdea implică așteptare, precum și o pregătire în prezent pentru viitor, ea indică și tinde, dincolo de ea însăși, dincolo de prezent, pentru ca transformându-și mintea, să ne transformăm viața, raportând-o la nădejdea împlinirii ei în Împărăția lui Dumnezeu, din veacul viitor.

Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune: *"Cel ce iubește pe Dumnezeu trăiește pe pământ viață îngerească, postind și priveghind, cântând și rugându-se și gândind pururi numai lucruri bune despre tot omul"*. În acest fel efectele dragostei față de Dumnezeu sunt legate direct de dragostea față de aproapele și imprimă rugăciunii creștine un caracter social, privind atitudinea omului față de semenii săi de pe pământ. Mântuitorul Iisus Hristos, în acest sens reformulează porunca Legii celei Noi: *"porunca Mea aceasta este, ca să vă iubiți unul pe altul, precum și Eu v-am iubit pe voi"* (Ioan 15, 12) și iarăși: *"precum v-am iubit Eu pe voi așa să vă iubiți și voi unul pe altul"* (Ioan 15, 34).

Când Mântuitorul ne cere acest lucru, vrea să ne arate că iubirea Lui este o iubire constantă, profundă, angajată și jertfelnică și își exprimă astfel marele adevăr: că numai prin iubirea aproapelui nostru, care este altarul prin care noi putem aduce jertfa rugăciunii lui Dumnezeu, ne putem apropia de El pe calea cea sfântă a desvârșirii.

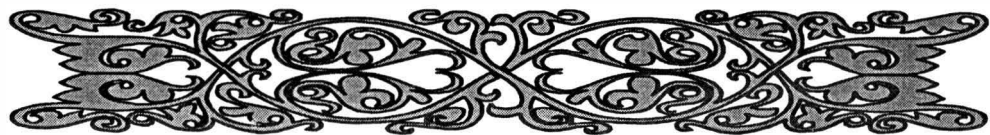
Prin rugăciune, creștinii se iubesc, ca fii ai unui singur Părinte, ca părtași ai aceleiași credințe, ca moștenitori ai aceleiași speranțe, chiar fără a se cunoaște.

Penetrată de iubire, rugăciunea întărește credința și împlinește nădejdea,

ea este gimnastica minții prin care se poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu, care este iubire, duce la izvorul veșnic strângând prin importanța ei toate virtuțile al căror ansamblu le formează desăvârșirea. Prin ea se aduce darul Sfântului Duh împărtășit tuturor oamenilor, dă aripi sufletului și puteri trupului, unește pe cei dezbinați între ei, aducând armonia membrilor Bisericii lui Hristos, ca într-un tot unitar și simfonic, descătușează de lanțurile patimilor, ale invidiei și egoismului, constituie pe scurt comuniunea interpersonală pe verticală cu Dumnezeu, iar pe orizontală cu semenii.

Protosinghel Lector  
**Dr. Iustinian Cârstoiu**





## CREDINȚĂ ȘI MĂRTURISIRE

### **GNOZĂ ȘI ÎNDUMNEZEIRE. CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU ÎN VIZIUNEA PĂRINȚILOR RĂSĂRITENI**

În gândirea Sfinților Părinți, “vederea lui Dumnezeu” înseamnă “cunoașterea lui Dumnezeu”, iar cunoașterea lucrurilor dumnezeiești este însăși definiția întregii teologii. Plecându-se de la afirmația Sfântului Ioan Evanghelistul, potrivit căreia “pe Dumnezeu Îl vom vedea așa cum este” (I. Ioan III, 2), pe de o parte, iar pe de altă parte de la cele spuse de același apostol că “pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (I Ioan IV, 12), precum și de Sfântul Pavel că “Dumnezeu nu poate fi văzut de nimeni” (I Timotei VI, 16), s-a pus întrebarea dacă această vedere a lui Dumnezeu este rezervată exclusiv vieții veșnice, sau dacă ea poate începe încă din viața pământească.

În ce privește vederea “față către față” în veacul viitor, ea poate fi interpretată drept una din caracteristicile unirii cu Dumnezeu sau ca însăși izvorul fericirii, vederea fericită înfățișându-se atunci ca scopul ultim al făpturilor omenești.<sup>1</sup> Cu toate acestea, avându-se în vedere obiectul însuși al acestei vederi a lui Dumnezeu “așa cum este”, interpretările doctrinare au fost foarte diferite, după cum se admitea sau nu posibilitatea de a cunoaște esența sau ființa divină de către ființele create.

Dacă ființa lui Dumnezeu este incognoscibilă prin definiție, cum ar mai putea cunoaște cineva pe Dumnezeu “așa cum este”, după cuvântul Sfântului Ioan ? Pe de altă parte, dacă în veacul viitor însăși ființa Lui trebuie să facă obiectul cunoașterii fericite pentru intelectele create, atunci în ce sens trebuie concepută incognoscibilitatea lui Dumnezeu afirmată în Sfintele Scripturi? Soluțiile diferite pe care această problemă le-a putut găsi la teologii răsăriteni și occidentali, ne fac să propunem că avem de-a face cu gnoseologii mistice diferite având drept bază o antologie care nu putea fi întotdeauna aceeași pentru Răsăritul bizantin și Occidentul latin.<sup>2</sup>



În mod deosebit, diferențele dintre Răsărit și Occident legate de “vederea lui Dumnezeu” își au începutul în a doua parte a secolului al IV-lea și prima parte a secolului al V-lea. În secolul al IV-lea, în Răsărit, Părinții Capadocieni au avut un rol hotărâtor în ceea ce unii teologi de mai târziu numeau “creștinarea reală a elenismului”. Ei au afirmat apofatismul transmaterial și transintelectual drept unic acces adecvat la o comuniune personală în iubire cu Dumnezeu-Treime, comuniune care nu înseamnă o vedere a esenței divine ci a lumii Slavei Sfintei Treimi lucind din interiorul întunericului norului divin. Distincția cheie nu este deci cea între sensibil și inteligibil, ci între creat și necreat. Necreat, Dumnezeu e în același timp, în ființa Sa, deasupra materialului și spiritualului, dar prezent activ, prin energiile Sale, în amândouă fără a se identifica ori manifesta vreo înrudire cu nici unul din ele. Mistica intelectului a lui Evagrie Ponticul și mistica sentimentului (a inimii) a Sfântului Macarie cel Mare vor fi sintetizate de Sfântul Diadoh al Foticeei, “fondatorul și precursorul isihasmului bizantin”, într-o unică spiritualitate și paradoxală a sensibilității intelectuale, a “frumuseții Slavei divine”.<sup>3</sup>

Dualismul sensibil – inteligibil apare însă nu numai în antropologie, ci și în histologie. Alexandrinilor, care afirmau exclusiv contemplarea intelectuală în Hristos a esenței divine a logosului, li se opuneau dascălii antiohieni care reduceau vederea lui Dumnezeu la vederea naturii umane a lui Iisus. În versiunile lui ortodoxe, reprezentate de Sfântul Chiril al Alexandriei și, respectiv, Sfântul Ioan Gură de Aur, gândirea alexandrină esențialmente pnevmatologică și gândirea antiohiană, în principiu hristologică vor fi sintetizate pe teologia bizantină, a cărei primă și genială expresie a fost gândirea Sfântului Dionisie Areopagitul, “gânditor creștin deghizat în neoplatonism” și nu invers.<sup>4</sup>

Sfântul Dionisie s-a situat pe linia Părinților Capadocieni. Gândirea sa a marcat în Răsărit triumful asupra deismului platonizat, însă nu a putut fi înțeleasă corect și adoptată în Occident.

După Sfântul Dionisie, Părinții bizantini vor dezvolta succesiv, urmând ciclurile dogmatice care s-au succedat în Răsărit, aspectul hristologic al vederii lui Dumnezeu (Sfinții Maxim, Ioan Damaschin și Teodor Suditul), și, respectiv, pnevmatologic (Sfinții Ioan Scărarul, Simeon Noul Teolog și isihăștii). “Isihasmul și “palamismul” vor aduce “sinteza” finală determinată de o renaștere a elenismului, depășit în teologie, vechiul intelectualism deist va reapare, într-o formă “raționalizată” la umaniștii bizantini ai secolului al XIV-lea, precum Varlaam de Calabria, Achindin și Gregoras.

Meritul incontestabil al isihăștilor și palamiților a stat în faptul de a fi

evidențiat cu claritate faptul că “spiritualitatea ortodoxă se opune în mod egal gnozei intelectuale, cât și percepției sensibile a divinului, căutând să depășească dualismul sensibil – inteligibil propriu ființei create, tinzând spre o vedere a lui Dumnezeu care să angajeze omul întreg pe calea dumnezeirii. Această spiritualitate de depășire a ființei create merge însă mână în mână cu afirmarea categorică a incognoscibilității esenței divine, susținută de învățătura energiilor necreate”.<sup>5</sup>

Această învățătură, lansată în discuțiile cu Eunomie de către Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie al Nyssei, dezvoltată de Sfântul Dionisie ca o noțiune dinamică a atributelor divine, reconfirmată de energetismul hristologic al lui Maxim și Ioan Damaschin, “a servit drept Capă doctrinară, teologilor Cripantini din secolul al XIV-lea pentru a apăra posibilitatea unei comuniuni nemijlocite cu Dumnezeu, negând în același timp gnoza esenței divine.”<sup>6</sup>

Doctrina catolică despre “vederea lui Dumnezeu” este însă cu totul alta și ea este în mare parte tributară concepției Fer. Augustin (+430), care s-a desprins de tradiția mistică apofatică a părinților greci și s-a apropiat de neoplatonism. Cu timpul, întregul Occident avea să devină, direct sau indirect, augustinian.

Diferența dintre Augustin și Părinții greci poate fi conturată în următoarele puncte decisive: dacă pentru Augustin vederea nemijlocită a lui Dumnezeu pe pământ este limitată la Moise și la Pavel, pentru Părinții greci este însuși scopul vieții mistice pe pământ, iar dacă pentru primul viziunea beatifiantă reportată eshatologicului e una a esenței divine, pentru greci ea nu atinge niciodată esența, ci doar strălucirea slavei ei.<sup>7</sup> Fer. Augustin a redus rațiunea biblică a vederii lui Dumnezeu la doctrina neoplatonică (dualistă) a realizării fericite a sufletului prin posesiune, respectiv vederea intelectuală a esenței divine. Dată fiind opacitatea corporalității, această vedere nu este realizabilă pe pământ în această viață, ci doar în viața de dincolo. Această teorie a fost împrumutată de el de la filozoful neoplatonic Porfir, pentru care orice cunoaștere, chiar intelectuală, e o vedere. Prin teoria “iluminării”, Augustin confundă planurile intelectual și divin, misticizând cunoașterea intelectuală, intelectualizând cunoașterea mistică și introducând în teologie pe Dumnezeu filozofilor în locul Dumnezeului Revelației Galice. Întrucât în Scriptură nu se găsește descrierea unui atare tip de vedere intelectuală, pentru el urmează în mod logic că vederile lui Dumnezeu de către Patriarhi și Profeți relatate în Vechiul Testament nu sunt ale lui Dumnezeu Însuși, ci sunt doar perceperea unor efecte create efemer, produse de un înger, simple simboluri vizuale sau auditive, iconice sau verbale, ale unor realități eterne, al căror sens se dezvăluie abia unei contemplații intelectuale.

Ceea ce se vede în teofanii nu este deci însăși realitatea Dumnezeuului Adevărat, ci doar simboluri ale Adevărului etern. Plecând de la această înțelegere, Papa Benedict al XIV-lea avea să spună că viziunile cuprinse în Sfânta Scriptură nu pot fi numite decât “viziuni impersonale”, persoana “văzută” fiind de fapt absentă”.<sup>8</sup>

Tendința generală în Occident a fost și este aceea de a reduce cu totul, sau măcar de a subordona lui Dumnezeu de către Profeți, Apostoli ori Sfinți, unui mesaj intelectual transmis printr-un intermediar creat și acceptat prin credință. Cu timpul, viziunilor demonice, angelice, eshatologice, cosmice și istorice ale Evului Mediu le-au luat totmai mult locul, spre sfârșitul acestei perioade, viziunile umanității lui Iisus și aparițiile Maicii Domnului.

Plecând de la acestea, teologii catolici de azi afirmă răspicat realitatea umană, psihologică a viziunilor, realitate “animată doar de Duhul Sfânt, supusă inevitabil interacțiunii cu mediul cultural, social și istoric. În felul acesta, teologia și trăirea mistică au devenit două domenii distincte și pentru că sufletele n-au găsit hrană suficientă în summae-le teologice, au început să cerceteze cu aviditate povestiri despre diverse experiențe mistice, ajungându-se în cele din urmă la acel individualism mistic, ce caracterizează Occidentul.

În Răsărit, între cugetarea dogmelor și trăirea mistică nu e un hiatus ca în Apus, ci o continuitate. Misticii ortodocși au fost cei mai adevărați împlinitori ai Evangheliei și n-au intrat niciodată în conflict cu Biserica.

Acest lucru a fost posibil pentru că în *Răsărit*, Dogma în sfinx impenetrabil devine pentru cel progresat duhovnicește, o lume în care se poate pătrunde, sau o lumină ce pătrunde în suflet... Dar totuși nu dogma se formulează prin trăirea mistică, ci trăirea mistică se nutrește din dogmă.”<sup>9</sup>

În Apus însă, “nemaifiind această continuitate de la dogmă la trăire, oficialitatea Bisericii socotind exclusă înțelegerea tainică a Dogmei, trăirea mistică și-a luat mai mult un caracter sentimental și particular.”<sup>10</sup>

De asemenea, Occidentul a fost preocupat mai mult de realitatea umană, chiar psihologică, deci creată, a “grației” supranaturale, în vreme ce Răsăritul a afirmat întotdeauna divinitatea harului, insistând asupra naturii lui necesare și a prezenței lui, în omul curățit întreg, trup și suflet.

Sfinții Părinți au făcut întotdeauna deosebirea între “vederea lui Dumnezeu” și “vederea” fantasmelor proprii despre Dumnezeu, între adevăratele vederi și viziuni și falsele vedenii și viziuni.

Criteriul decisiv pentru identificarea falselor viziuni, care pot fi cauzate de boli psihice și de demoni, este tocmai compararea acestor preținși vizionari cu

“eul” propriu și cu experiențele personale, ori emoția fundamentală pentru vederea lui Dumnezeu<sup>11</sup> și nu a unor năluciri proprii despre Dumnezeu, este tocmai smerenia desăvârșită, care se manifestă în primul rând prin neîncrederea credinciosului în sine și acceptarea întru totul a Tradiției Părinților în mod riguros și integral. Ori miezul viu al acestei Predanii duhovnicești îl constituie tocmai vederea Luminii dumnezeiești, sau mai exact a lui Hristos în Lumina necreată și veșnică a Sfintei Treimi. Dar la aceasta nu se ajunge altfel decât pe calea apofatică a smereniei, lepădării și curățirii de toate gândurile și fantasmele noastre pământești, cauza nu numai a patimilor, dar și a tuturor ereziilor atât în afara cât și în interiorul Bisericii.

Ajunși la măsura discernământului duhovnicesc, acești nevoitori creștini pot să spună - ca Arhimandritul Sofronie Saharoh (+1993), ucenicul Sfântului Siluan Atonitul - “Mi-a fost dat să trăiesc diverse feluri de lumină și lumini: “lumina” inspirației artistice, suscitată de frumusețea lumii văzute; “lumina” contemplației filozofice ce se transformă în experiență mistică; “lumina” cunoașterii științifice care are întotdeauna și inevitabil o valoare relativă. Am fost ispitit de apariții luminoase aduse de duhurile rele. Dar când, ajuns deja la vârsta maturității, m-am întors la Hristos, Dumnezeu desăvârșit, Lumina veșnică m-a învăluit cu strălucirea ei, și această Lumină minunată le-a eclipsat pe toate celelalte, așa cum atunci când soarele răsare, el face să dispară chiar și astrele cele mai strălucitoare.”<sup>12</sup>

## **I. VEDEREA LUI DUMNEZEU ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ, VECHIUL ȘI NOUL TESTAMENT**

În Sfânta Scriptură vederea lui Dumnezeu are un caracter antinomic. Atât “Vechiul și Noul Testament sunt texte în care putem găsi o negație formală a oricărei vederi a lui Dumnezeu Cel invizibil, incognoscibil, inaccesibil pentru ființele create, dar și texte care afirmă posibilitatea vederii lui Dumnezeu așa cum este El și care recomandă căutarea feței lui Dumnezeu. Aceste texte, în aparență contradictorii, au preocupat pe gânditorii creștini încă din primele veacuri, dar mai ales pe teologii bizantini.

Printre textele care afirmă incognoscibilitatea lui Dumnezeu în Vechiul Testament, cel mai reprezentativ este cel de la Ieșire XXXIII, 20-23, în care Dumnezeu îi zice lui Moise: “Nu vei putea vedea fața Mea, că nu poate vedea omul fața Mea și să fie viu”. Dumnezeu face să treacă Slava Sa, în timp ce cu

dreapta îl acceptă pe Moise, care se ascunde în scobitura unei stânci: când Dumnezeu își ridică dreapta Sa, atunci Moise Îi vede spatele fără să fi putut vedea fața Lui. Neputința omului de a vedea pe Dumnezeu reiese și din momentul în care Dumnezeu coboară pe Muntele Sinai, într-un nor gros, în mijlocul focului, iar poporul trebuie să rămână la distanță, ca să nu moară (Ieșire XIX, 21), sau atunci când Ilie își acoperă fața cu mantaua sa la arătarea slavei lui Dumnezeu (I Regi XIX, 13). Psalmul XVII, 12 zice că Dumnezeu face din întuneric acoperământul Său, iar “întunericul” semnifică misterul. Norul gros din Psalmul XCVII, 2 are același sens ca “întunericul”, semnalizând în același timp prezența lui Dumnezeu.

La fel stâlpul de nor și de foc care merge înaintea evreilor în timpul călătoriei prin pustie descoperă prezența lui Dumnezeu și în același timp Îl ascunde.

Textele Noului Testament sunt încă și mai categorice în sensul negativ. Astfel, Sfântul Apostol Pavel scrie lui Timotei: “Dumnezeu singur are nemurirea și locuiește într-o lumină neapropiată; nimeni dintre oameni nu L-a văzut, nici nu poate să-L vadă” (I Timotei VI, 16). În acest text, ideea imortalității pare să se lege de cea a incognoscibilității lui Dumnezeu, în sensul că El este inaccesibil pentru o ființă muritoare.<sup>13</sup>

Sfântul Evanghelist Ioan zice: “Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (Ioan IV, 12). Aceste cuvinte într-o exprimare asemănătoare se găsesc și în Evanghelia sa, însă Sfântul Evanghelist Ioan adaugă: “Fiul Unul Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela ni L-a arătat.” (Ioan I, 18).

În alt loc, Evanghelistul scrie: “Nimeni nu L-a văzut pe Tatăl decât Cel care este la Dumnezeu: acela L-a văzut pe Tatăl” (Ioan VI, 46).

Aceeași idee este exprimată și de evangheliști sinoptici: “Nimeni nu cunoaște pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nimeni nu-L cunoaște decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere”. (Matei XI, 27 și Luca X, 22). Aceste texte deși limitează vederea și cunoașterea lui Dumnezeu la raporturile intime între Tatăl și Fiul Care Singuri Se cunosc reciproc, afirmă în același timp că această cunoaștere poate fi conferită, comunicată ființelor create, după voia Tatălui.<sup>14</sup>

Cele spuse de Mântuitorul Iisus Hristos ne pun astfel în fața mai multor texte, care afirmă posibilitatea de a-L vedea pe Dumnezeu. Proorocul Isaia Îl numește *Îngerul* feței (Isaia LXIII, 9). Dumnezeu rămâne necunoscut, însă prezența Lui personală este semnalată, ca în episodul lui Iacob luptându-se cu Dumnezeu. (Facere XXXII, 24-30). Necunoscutul refuză să-Și descopere numele, însă Iacob zice: “Eu am văzut pe Dumnezeu față către față și sufletul

meu a rămas viu.” Și numește locul unde i s-a arătat Dumnezeu *Peniel*, adică “fața lui Dumnezeu”. Dumnezeu a vorbit lui Moise “față către față” ca și cum ar fi grăit unui prieten (Ieșire XXXIII, 22; Deuteronom XXXIV, 10). E o întâlnire personală cu un Dumnezeu personal, deși acoperit în mister ca Muntele Sinai în întuneric. Fața lui Moise strălucea în reflectarea feței lui Dumnezeu, căci fața lui Dumnezeu este luminoasă: “Fă să strălucească peste noi fața Ta, Stăpâne” (Numeri VI, 25) și Psalmii vorbesc de “Lumina feței lui Dumnezeu” (Psalmul IV, 7).

Dacă în Vechiul Testament persoana lui Dumnezeu e de multe ori reprezentată printr-un înger (“Îngerul feței” al lui Isaia care descoperă prezența Lui Dumnezeu), în Noul Testament găsim în cursul acestei situații: îngerii persoanelor umane “văd pururea fața Lui Dumnezeu din ceruri” (Matei XVIII, 10).

Așa cum spune Sfântul Pavel în Epistola către Evrei, Dumnezeu se adresează acum oamenilor nu prin îngeri ci prin Fiul Său, iar Evanghelia afirmă că “inimile curate vor vedea pe Dumnezeu” (Matei V, 8).

La Sfântul Ioan Evanghelistul vederea lui Dumnezeu se leagă de calitatea de fiu al lui Dumnezeu conferită creștinilor prin ivirea Tatălui. Lumea, zice el, nu ne cunoaște (ca fii ai lui Dumnezeu), pentru că ea n-a cunoscut pe Dumnezeu. Deci, noi suntem deja, în prezent, fii ai lui Dumnezeu și ceea ce vom fi nu s-a arătat încă, adică fructul acestei înfieri, realizarea ei finală, nu este încă manifestată. Știm că, atunci când se va arăta El, vom fi asemenea Lui, pentru că Îl vom vedea cum este El.<sup>15</sup>

Sfântul Apostol Pavel, vorbind de vederea lui Dumnezeu “față către față”, arată care este calea ce duce la această vedere, care este darul cel mai desăvârșit pe care trebuie să-l căutăm: cel al iubirii (I Corinteni XIII).

După acest imn celebru al iubirii, Sfântul Pavel declară că numai aceasta nu va înceta niciodată, în timp ce darul profeției, al limbilor, al cunoașterii vor înceta. “Căci în parte cunoaștem, zice Apostolul, și în parte profețim. Dar când va veni ce este desăvârșit, ce este în parte va fi desființat. Tot așa, atunci când cineva devine bărbat, felul de a vorbi și de a simți propriu vârstei se desființează” (I Corinteni XIII, 9-10).

În prezent, spune Sfântul Pavel, vedem ca într-o oglindă, atunci însă Îl vom vedea “față către față.” Expresia „față către față”, destul de des întâlnită în Sfânta Scriptură, înseamnă o întâlnire cu Dumnezeu – Persoană. Cunoașterea unui obiect e o cunoaștere nedesăvârșită în care nu există reciprocitate; acolo unde există reciprocitate în cunoaștere, cunoașterea înseamnă un raport între

persoane. A vedea pe Dumnezeu „față către față”<sup>16</sup> înseamnă să-L cunosc cum mă cunoaște El pe mine, cum se cunosc reciproc doi prieteni. O astfel de cunoaștere – vedere care presupune reciprocitate, exclude orice idee de finalitate în vederea lui Dumnezeu „față către față”.<sup>17</sup> Ea nu este cauza finală care determină iubirea, ci expresia acesteia care-și atinge desăvârșirea în veacul următor.

## II. VIZIUNEA ESHATOLOGICĂ A VEDERII LUI DUMNEZEU ÎN PRIMELE VEACURI CREȘTINE ȘI REPREZENTANȚII EI

Primele veacuri creștine au fost dominate de spiritul eshatologic. Între părinții primelor veacuri care au fost preocupați de posibilitate vederii lui Dumnezeu, pot fi amintiți: Sfântul Teofil al Antiohiei și Sfântul Irineu al Lazarului.

1. *Sfântul Teofil al Antiohiei* a scris o apologie în trei cărți adresată unui păgân instruit, numit Autolycus. Apologia a fost adresată între anii 178 și 182. În prima carte Sfântul Teofil tratează problema posibilității vederii lui Dumnezeu.

Autolycus, care laudă cultul idolilor, îi cere lui Teofil să-l facă să-L vadă pe Dumnezeul creștinilor. Sfântul Teofil îi răspunde: “Înainte ca să te fac să-L vezi pe Dumnezeul nostru, fă-mă pe mine să-l văd pe omul tău, dă-mi dovada că ochii sufletului tău pot să vadă și că urechile inimii tale pot să audă, căci pot vedea pe Dumnezeu numai cei care au ochii sufletului deschiși. Dimpotrivă, cei ai căror ochi sunt întunecați de mulțimea păcatelor nu pot să vadă pe Dumnezeu. Poți să descrii pe Dumnezeu celor ce nu pot să vadă? Dar forma Lui este nespūsă, inexprimabilă, pentru că este invizibilă pentru ochii trupești. Dacă zic că El este lumină, vorbesc de ceva făcut. Dacă-L chem Cuvântul, vorbesc de obârșia Lui.”<sup>18</sup>

Pentru ca Autolycus să-L poată cunoaște pe Dumnezeu, trebuie ca Dumnezeu să-i deschidă ochii ca un medic care îndepărtează cataracta. Credința și frica de Dumnezeu sunt condițiile necesare ca să înțelegem că Dumnezeu a întemeiat pământul prin înțelepciunea Sa și a format cerul în chibzuința Lui. Dacă, înțelegând aceasta, Autolycus ar duce o viață de dreptate și de curățire, atunci el va putea să-L vadă pe Dumnezeu. Însă această vedere nu va avea loc decât după înviere. “Când vei lepăda natura ta stricăcioasă și vei fi îmbrăcat cu nestricăciune, vei vedea pe Dumnezeu pe cât vei fi de vrednic, pentru că Dumnezeu va reînvia carnea ta făcând-o nemuritoare împreună cu sufletul, și

atunci, devenit nemuritor, Îl vei vedea pe Cel nemuritor, dacă ai crezut acum în El.”<sup>19</sup>

Aceasta este vederea eshatologică a lui Dumnezeu devenită accesibilă ființelor muritoare pentru că atunci ele vor fi îmbrăcate cu nestricăciune. Vederea lui Dumnezeu despre care vorbește Sfântul Teofil este atribuită ființei umane în totalitatea ei: Suflet și trup devenite nemuritoare după înviere. E o comunicare a oamenilor îmbrăcați în nestricăciune cu Dumnezeul Cel nestricăcios prin natură, și în care nici o distincție între cunoașterea intelectuală și percepția sensibilă nu intervine în actul vederii. Aceasta e mai puțin o contemplare a lui Dumnezeu, cât o manifestare finală în care Dumnezeu se arată fiecăruia în măsura în care omul s-a făcut pe sine vrednic de a-L vedea. În gândirea Sfântului Teofil se simte amprenta eshatologică a primelor secole creștine și așteptarea revelației desăvârșite a lui Dumnezeu după sfârșitul veacurilor.

2. *Sfântul Irineu al Lazarului* (+202) a scris lucrarea *Contra ereziilor*, gnoza falsă, demascată și respinsă, în care exprimă aceeași concepție eshatologică a vederii lui Dumnezeu ca manifestare finală a Acestuia pentru care umanitatea este pregătită progresiv, același raport între această vedere „față către față” și starea de nestricăciune.

Luptând împotriva gnosticilor care caută să-L opună pe Dumnezeu Creatorul, Demiurgul, lui Dumnezeu Mântuitorul arătat în Iisus Hristos, Sfântul Irineu dezvoltă ideea unei revelații a lui Dumnezeu Care creează totul prin cuvântul Său, revelație pe care apoi Cuvântul o continuă manifestându-Se Patriarhului și Profeților și pe care o desăvârșește întrupându-Se. “Cuvântul” desemnează aici însuși principiul revelației Tatălui, Căruia i se aplică ideea Dumnezeului invizibil prin natura Sa. Incognoscibil în măreția Sa, Dumnezeu Se face cunoscut în iubirea Lui, prin Cuvântul prin Care El le-a creat pe toate.”<sup>20</sup>

Cuvântul restabilește chipul și asemănarea, fiindcă a devenit El Însuși ceea ce era după chiul Său și a imprimat în El adânc asemănarea, făcându-l pe om prin Cuvântul văzut, asemenea Tatălui Celui Nevăzut. Omul dobândește această asemănare în Duhul Sfânt. “Dacă într-un om Duhul Sfânt nu este unit cu sufletul, acest om este nedesăvârșit; el rămâne animal și carnal; are în trupul Său chipul lui Dumnezeu, însă nu primește asemănarea prin Duhul Sfânt.” Astfel, iconomia Fiului și a Duhului Sfânt “înalță pe om la viața lui Dumnezeu.”<sup>21</sup>

Arătarea progresivă a lui Dumnezeu se realizează în prezent în progresul spiritual al omului. Acest progres spiritual al omului ridicându-se prin Duhul Sfânt și Cuvântul spre comuniunea cu Tatăl, primește la Sfântul Irineu un caracter eshatologic. Pentru Sfântul Irineu, vederea lui Dumnezeu este întotdeauna o



revelație care se face prin voința lui Dumnezeu, nu este un obiect cognoscibil prin natură, ci se face cunoscut. Se descoperă prin condescendență, prin iubire. Dacă profeții au vestit că oamenii Îl vor vedea pe Dumnezeu, dacă Domnul a făgăduit această vedere celor curați cu inima, este tot așa de adevărat că “nimeni nu va vedea pe Dumnezeu”. Într-adevăr, atunci când luăm în considerare măreția și Slava Lui, nimeni nu poată să vadă pe Dumnezeu fără să moară; fiindcă Tatăl este insesizabil; însă în virtutea iubirii Sale și a dragostei Lui pentru oameni, ca și a atotputerniciei Sale, El acordă celor ce-L iubesc acest mare dar, care este vederea lui Dumnezeu, așa cum au vestit profeții. Căci “ceea ce este cu neputință la oameni este cu putință la Dumnezeu”. “De la el însuși, - scrie Sfântul Irineu - omul nu-L vede pe Dumnezeu, fiindcă Unul ca Acesta, Se face văzut de oameni, și anume de cei pe care îi vrea El, când vrea El și cum vrea El.”<sup>22</sup>

La Sfântul Irineu, a cărui terminologie trinitară este diferită de cea care va deveni clasică în secolul al IV-lea, noțiunea naturii lui Dumnezeu se leagă de numele Tatălui, pe când cea a Cuvântului se aplică manifestării ei exterioare. Fiul este manifestarea naturală a lui Dumnezeu. El este “văzut” Tatălui, așa cum Tatăl este “nevăzut Fiului”, și dacă intervine voința, aceasta este pentru ca să acorde vederea lui Dumnezeu, celor cărora vrea El să le-o dea, prin bunăvoința Duhului Sfânt.

Sfântul Irineu distinge trei trepte de valori: vederea profetică prin Sfântul Duh, vederea adoptivă prin Fiul și vederea paternă în Împărăția Cerurilor. Duhul Sfânt îl pregătește pe om în Fiul lui Dumnezeu, Fiul îl duce la Tatăl, Tatăl îi dăruiește nestrăciunea vieții veșnice pe care omul o primește prin însuși faptul că vede pe Dumnezeu.”<sup>23</sup>

În gândirea Sfântului Irineu vederea lui Dumnezeu în Împărăția Cerurilor comunică, așadar, viața veșnică, făcând pe om nestrăciunos. Existența vieții veșnice provine din împărtășirea de Dumnezeu. Însă a te împărtăși de Dumnezeu înseamnă a-L cunoaște și a te bucura de bunătatea Lui, ceea ce arată că nu numai viața veșnică ci viața în general este o anume împărtășire, o vedere parțială a lui Dumnezeu. Înainte de Întruparea Fiului, printr-o “împărtășanie figurativă”, Cuvântul salvează invizibilitatea Tatălui pentru ca omul - insuficient pregătit pentru o astfel de intimitate, să nu înceapă să-L disprețuiască pe Dumnezeu. Această economie în manifestare a fost indispensabilă, pentru că astfel “omul, întorcându-se complet de la Dumnezeu, ar fi încetat să existe”. Abia după întruparea Fiului oamenii devin capabili de a primi o împărtășanie plenară de viață, de nestrăciune. De aici reiese că existența ființei create ține de împărtășirea ei de Dumnezeu, împărtășire care se efectuează printr-o anume

vedere. În acest sens, Sfântul Irineu scrie: “Fiindcă slava lui Dumnezeu este omul viu, în timp ce viața omului este vederea lui Dumnezeu. Deci, dacă arătarea lui Dumnezeu prin creație dăruiește viață la tot ce locuiește pe pământ, cu atât mai mult arătarea Tatălui prin Cuvântul, comunică viață celor care-L văd pe Dumnezeu.”<sup>24</sup>

Despre descoperirea de pe Muntele Sinai, Sfântul Irineu spune că lui Moise i s-a arătat Dumnezeu, “în prezență”, ca unui prieten, i s-a arătat chiar Cuvântul; dar Moise nu poate să-L vadă și cere o vedere manifestă, clară, a Celui care-i vorbește. Stând pe o stâncă Moise primește atunci o vedere figurativă a lui Dumnezeu (“vei vedea cele dinapoi ale Mele”). Aceasta înseamnă pentru Sfântul Irineu două lucruri: mai întâi faptul că este cu neputință omului să-L vadă pe Dumnezeu; apoi că omul Îl va vedea mai târziu (“în timpurile cele mai de pe urmă”) pe vârful stâncii, adică în venirea Sa ca om în Cuvântul întrupat. “Iată pentru ce - zice Sfântul Irineu, Moise vorbea cu Dumnezeu față către față pe vârful unui munte. Fiind asistat de Ilie, cum ne relatează Evanghelia, și astfel Dumnezeu realizează spre sfârșit făgăduința făcură odinioară.”<sup>25</sup>

Vederea de pe Muntele Sinai își găsește astfel desăvârșirea, plenitudinea realizată pe Muntele Tabor, unde Moise și Ilie, care au avut și ei o vedere figurativă a lui Dumnezeu, apar alături de Hristos transfigurat. Astfel, vederea profetică era deja o împărtășire de stare finală, de nestricăciunea veacului viitor care se descoperă în Schimbarea la Față a lui Hristos, “în Împărăția lui Dumnezeu venită în putere.”

Pentru Sfântul Irineu, cea de-a treia treaptă, cea a vederii paterne, vedere proprie fericitelor, se exprimă în arătarea lui Hristos la Schimbarea la Față, transfigurat de lumina care este izvorul vieții nestricăcioase a veacului viitor. El zice: “Cuvântul S-a făcut trup pentru ca tot ce există să-l poată vedea... pe regele său; și de asemenea, pentru ca lumina Tatălui să se reverse pe trupul Mântuitorului nostru și din trupul Său să vină până la noi, ca omul să ajungă astfel la nestricăciune îmbrăcat cu lumina Tatălui.”<sup>26</sup>

Cu timpul, tema Schimbării la Față a Mântuitorului Iisus Hristos va reveni mai ales la teologii bizantini și va fi cheia de boltă a învățăturii lor despre vederea lui Dumnezeu.

Fericirea se prezintă la Sfântul Irineu ca un progres infinit al omului în vederea sau cunoașterea lui Dumnezeu și o arătare crescândă a lui Dumnezeu. “Chiar și în lumea viitoare, zice el, Dumnezeu va învăța pururea și omul va deprinde mereu cele ale lui Dumnezeu.”<sup>27</sup>

Învățătura despre vederea lui Dumnezeu, a Sfântului Irineu, ca și a Sfântului

Teofil al Antiohiei este legată, așadar, de ideea nestricăciunii, pe de o parte, iar pe de altă parte de spiritul eshatologic care a caracterizat primele două veacuri creștine.

### III. VEDEREA LUI DUMNEZEU ÎN PERSPECTIVA MISTICII INTELLECTUALISTE ALEXANDRINE

Sfârșitul Legii Vechi, marcat de Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea cu trupul la cer a Mântuitorului Iisus Hristos, pe de o parte, iar pe de altă parte de distrugerea Ierusalimului și a Templului lui Solomon în anul 70 d. Hr., s-a resimțit profund și-n viața creștinilor primelor veacuri, care, neputând face distincție clară între prima și a doua venire a Mântuitorului, așteptau cu înfrigurare a doua venire a Domnului. De aceea, așa cum s-a arătat până acum, spiritul care a dominat primele două veacuri creștine a fost spiritul eshatologic, cu unele accente milenariste sau hiliaste. Doctrinile milenariste vor fi viu combătute în sec. al III-lea mai ales în Egipt, mai întâi de Origen și apoi de discipolul său, Sfântul Dionisie al Alexandriei.

Tot în această perioadă, spiritul eshatologic va fi înlocuit de spiritul alegoric propriu școlii din Alexandria. Dacă ideea unei noi etape în comuniunea cu Dumnezeu sub forma unei domnii viitoare a dreptilor este respinsă, aceasta e pentru că vrea să se arate că încă de atunci calea spre această treaptă desăvârșită este deschisă creștinilor în viața spirituală dedicată contemplației lui Dumnezeu. Acest ideal al vieții contemplative, așa cum era înțeles de alexandrini, amintește mult de înțelepciunea elenistică, mai ales atunci când contemplația este opusă acțiunii ca fiind o stare desăvârșită, ca însuși scopul vieții creștinului.”<sup>28</sup>

Mistica alexandrină este o mistică intelectualistă, ce duce la o viață exclusiv contemplativă. Cei mai de seamă reprezentanți ai școlii din Alexandria au fost: Clement Alexandrinul și Origen.

#### 1. CLEMENT ALEXANDRINUL

Clement Alexandrinul s-a născut către anul 150 d. Hr. și a condus școala din Alexandria până în anul 203, când persecuția Septimiu Sever l-a constrâns să părăsească Alexandria. A murit spre anul 215. Operele sale principale au fost: *Protrepticul* sau *Exhortație către Greci* unde se adresează “celor din afară”

(păgânilor); *Pedagogul*, destinat catehumenilor sau credincioșilor simpli, care au nevoie de instrucție și *Stromatele* sau *Covacitele*, un fel de mozaic format din bucăți, uneori disparate, care par să conțină schițe de învățământ destinate unor creștini mai avansați.

Vorbind despre drumul care trebuie parcurs pentru a ajunge la contemplație, Clement face o referire la misterele păgâne. Astfel, el remarcă faptul că misterele grecești încep printr-o purificare, a cărei analogie o găsește în spovedania creștinilor. Apoi suntem inițiați în “micile mistere”, un fel de instrucție, de pregătire doctrinară pentru “marile mistere”, unde nu se învață mai mult, ci unde se contemplă realitățile. Aceasta este vederea, cea mai înaltă treaptă de inițiere la creștini în contemplarea lui Dumnezeu, la care ajungem pe calea analizei.”<sup>29</sup>

Pentru Clement, contemplarea are drept obiect pe Dumnezeu, Care depășește Unul, Care e deasupra unității. Toate noțiunile pe care putem să le avem despre El sunt “informe”. El este fără figură, fără nume. Și dacă noi Îl numim impropriu Unul, Binele, Spiritul, Ființa însăși, Tatăl, Dumnezeu, Creator, Domn – în loc să-I pronunțăm Numele, ne servim doar de numele cele mai frumoase pe care le-am putea găsi în lucrurile cunoscute pentru a atașa de ele mintea noastră rătăcită, dezorientată.”<sup>30</sup>

Despre Platon, care în *Timaios* a zis: “Dacă este greu să-L cunoaștem pe Dumnezeu, este imposibil să-L exprimăm”, Clement spune că mai mult ca sigur a citit Vechiul Testament și de acolo a împrumutat cunoașterea pe care o avea despre Dumnezeu.

Pentru Clement desăvârșirea creștină constă în cunoașterea Binelui și asemănarea cu Dumnezeu. Scopul creștinului este de a vedea pe Dumnezeu sau de a cunoaște pe Dumnezeu.

În desăvârșirea ei, gnoza este o contemplare perpetuă și, în acest sens, ea este superioară. Dacă din păgânism ajungem la credință, de la credință trebuie să ne ridicăm la gnoză. Nu-i de ajuns să fii creștin ca să posezi gnoza; trebuie să cultivi acest dar printr-o viață dedicată contemplației, trăind patimile, ajungând la starea de nepătimire.

Contemplarea lui Dumnezeu se prezintă deci drept cea mai înaltă fericire și această contemplare pare să angajeze aproape exclusiv facultatea intelectuală a omului. În felul acesta, se poate constata o sciziune evidentă între Dumnezeul Cel viu al Bibliei - de care vorbea Sfântul Irineu, și Dumnezeul contemplației platoniciene - al lui Clement Alexandrinul.

Astfel tema contemplației lui Dumnezeu, care trebuia să se pună în mod

inevitabil în fața gândirii creștine, se prezintă mai întâi sub o formă care nu e liberă de aporturi străine creștinismului. Va fi nevoie, de realizările concrete ale vieții ascetice pentru a înlocui această utopie platoniciană printr-o practică a contemplației propriu creștină, care va regăsi sub aspect nou viziunea eshatologică a Sfântului Irineu.<sup>31</sup>

## 2. ORIGEN

Origen (185 – 254/255 d. Hr.) este cel mai de seamă reprezentant al Școlii din Alexandria. Prin amploarea operei și profunzimea spiritului, Origen îi depășește cu mult pe înaintașii săi. Pentru el, “Dumnezeu este unul, simplu, inefabil și desăvârșit. Natura Sa este imaterială, căci ceea ce este desăvârșit este imuabil, iar imuabil este imaterial prin definiție. Acesta este de altfel motivul pentru care nu ne putem reprezenta ce este El, căci natura Lui depășește atât ordinea materiei, cât și pe cea a unor spirite ca al nostru deținut în închisoarea unui trup. Deși este Tatăl, Cuvântul și Duhul Sfânt, Dumnezeu este totuși Unul.”<sup>32</sup>

În gândirea lui Origen, Dumnezeu este lumină, “întru lumina Ta vom vedea lumina și întunericul nu a cuprins-o” - așa cum spune evanghelistul Ioan, duh absolut, imaterial și necorporal. Tatăl și Fiul Își fac “sălaş” în sufletele care s-au învrednicit să primească Cuvântul și Înțelepciunea Lui, după cum este scris: “Eu și Tatăl vom veni la el și vom face sălaş la el” urmând ca după ce va fi mistuit acolo toate poftele și toate patimile să-și ridice acolo un templu curat și vrednic de El.”<sup>33</sup>

**Modul în care concepe Origen ființa divină, și influența filozofiei platoniciene asupra gândirii sale.** Dumnezeu este pentru Origen o existență în Sine “un fel de monadă absolută, o unitate în sine, o acțiune absolută care este izvorul oricărei ființe cugetătoare, însăși rațiunea de a fi a lumii întregi.”<sup>34</sup>

El situează pe Tatăl în transcendent, apofaza fiind specifică Lui, neputând fi înțeles și nici pătruns cu mintea omenească. De aceea, Origen situează “în Tatăl unicitatea primordială; Fiul care se naște din El, sau Duhul care purcede din El, este firea autentică a acestei unicități, este izvorul din care S-a născut Fiul și din care a purces Duhul Sfânt.”<sup>35</sup>

Pentru el creștinii se împart în două categorii: unii cred, alții cunosc. Dar orice creștin trebuie să se silească să cunoască. În general, ceea ce are legătură cu umanitatea lui Hristos aparține iconomiei, propusă credinței celor simpli,

ceea ce se referă la divinitatea Lui ține de domeniul teologiei rezervată celor desăvârșiți, apti pentru contemplare.

Între persoanele Sfintei Treimi, Persoana Duhului Sfânt este Persoana prin excelență, Persoana Dumnezeiască care lucrează în cei care folosesc prin efort clar libertatea lor spre a dobândi deplină libertate și cunoaștere. Origen a realizat principala mare sinteză teoretică a religiei creștine. În Biserica Răsăriteană “mai ales toți marii teologi din secolele IV – V se inspiră din el.”<sup>36</sup>

*El a fost primul care a făcut din Marta și Maria din Evanghelia Sfântului Luca, figuri ale vieților activă și contemplativă. “Activii” ocupă curtea exterioară a templului, “contemplativii” intră în casa lui Dumnezeu.*

În opinia lui Origen, creștini au de urcat următoarele trepte: *făptuirea* (adică lupta pentru nepătimire și iubire); *contemplația naturală* (cunoașterea misterelor creației); și *teologia*, care marchează, așadar, contemplarea lui Dumnezeu și, în același timp, treapta supremă a desăvârșirii creștine. Iar desăvârșirea este tot una cu asemănarea cu Dumnezeu. Starea de desăvârșire finală, el o definește astfel: “Dumnezeu va fi totul în toate și în toți, înseamnă că El va fi totul în fiecare. Și în fiecare zi El va fi totul în sensul că tot ceea ce mintea rațională, curățită de orice stricăciune a patimilor, spălată de orice pată de răutate, poate simți, înțelege sau gândi – este Dumnezeu; atunci ea nu mai vede absolut nimic altceva decât pe Dumnezeu, Îl are numai pe Dumnezeu, Dumnezeu este modul și măsura tuturor mișcărilor ei; astfel Dumnezeu va fi totul și toți.”<sup>37</sup>

Îndumnezeirea se realizează prin contemplarea și această cunoaștere este inseparabilă de iubire. Perfecțiunea chipului lui Dumnezeu din om - de care vorbește Sfânta Scriptură, este asemănarea, care este vederea lui Dumnezeu originară ca și starea finală a intelectualului.

Cu toate că a susținut preexistența sufletului lui Hristos întrupat, Origen a fost primul care a formulat doctrina care se va numi mai târziu “perihoreză” sau “comunicarea înșușirilor.” Pentru el această întrepătrundere a calităților corporale, spirituale și divine se realizează în persoana lui Hristos Întrupat, prin vederea lui Dumnezeu. Vederea lui Dumnezeu îndumnezeiește umanitatea lui Hristos și, prin ea și umanitatea noastră. Făcându-Se om, Hristos a intrat în unire cu întreaga noastră natură. El o reunește în El ca pe membrele împrăstiate ale unui corp, zidind Biserica.<sup>38</sup>

Prin unirea cu Logosul divin, sufletul dobândește pe lângă simțurile muritoare, stricăcioase, un alt simț, nemuritor, spiritual, divin; o vedere nouă pentru a contempla obiectele supracorporale, una capabila să distingă vocile care nu mai răsună în aer, un gust care să savureze pâinea vie pogorâtă din cer,

un miros care percepe realitățile care l-au făcut pe Sfântul Apostol Pavel să vorbească de “Bunămireasma lui Hristos”, un pipăit pe care îl avea Sfântul Ioan, atunci când ne spune că a pipăit cu mâinile sale pe Cuvântul vieții. Se poate vedea aici prima schiță a unei doctrine a simțurilor spirituale, de care va vorbi mai târziu Sfântul Grigore de Nyssa.<sup>39</sup>

Pentru spiritele desăvârșite, zice el, obiectul contemplării lui Dumnezeu, scopul ultim al vederii și teologiei este vederea sau cunoașterea împreună cu Fiul unic, uniți cu Fiul în acest act al vederii, a însăși ființei sau virtuții și naturii lui Dumnezeu care depășește ființa. Tatăl reprezintă însăși ființa, simplitatea naturi divine și această natură divină, adică Tatăl, sau simplu “Dumnezeu”, este obiectul contemplației, îndumnezeirea în veacul viitor. Tema contemplației mistice ce gravitează în jurul vederii lui Dumnezeu în ființa Sa este departe de viziunea escatologică a Sfântului Irineu, în care lumina eternă a Tatălui apare în trupul preamărit al Fiului, și este mult mai apropiată de idealul intelectualist al contemplației platonice.

Dar contemplația nu este apanajul exclusiv al platonicismului și, de aceea, creștinismul nu putea să nu răspundă la această aspirație universală, arătând care este calea adevăratei contemplații creștine, în care se realizează comunicarea cu Dumnezeu Viu, Dumnezeul personal al revelației.

În acest context, primele încercări de a da un astfel de răspuns aparțin celor doi alexandrinii: Clement și Origen, care preocupați să arate păgânilor că toate comorile înțelepciunii eleniste erau conținute și depășite în “adevărata filozofie”, cea a Bisericii, au făcut - fără voie - un fel de sinteză, împrumutând contemplației creștine un accent de intelectualism și de spiritualism platonician stării spiritului Evangheliei. Vederea ființei lui Dumnezeu, cunoașterea lui Dumnezeu după ființa Sa, denotă la Origen un far de gândire intelectualistă.<sup>40</sup>

Cu toate acestea, în doctrina lui despre vederea lui Dumnezeu întâlnim și nuanțe afective, nu numai intelectualiste, căci el a fost și un înflăcărat creștin, practicând martirul despre Hristos și căutând o realizare concretă a comunicării cu Dumnezeu într-o viață de asceză și rugăciune.

Reacționând împotriva origenismului, teologia creștină de mai târziu va păstra vocabularul propriu gândirii alexandrine, însă ea se va separa din ce în ce mai clar de punctul de plecare al acestei gândirii, comun lui Origen și lui Platon. Mântuirea prin fuga de lume, prin evaluarea spiritului va apărea ca o limitare, ca o deformare spiritualistă.

Oricum, odată cu Clement și Origen, lumea elenistă intră în Biserică, aducând tradiției creștine elementele unei speculații religioase și ale unei

spiritualității intelectualiste aparținând unei lumi cu totul alta decât cea a Evangheliei. În loc să fi creștinat spiritualitatea elenistică, Clement și Origen au reușit să spiritualizeze creștinismul. Cu timpul însă, această spiritualitate elenistică introdusă în Biserică, această mistică intelectualistă, va fi consumată, transformată din vârf până-n temelii, depășită.<sup>41</sup> Dar a fost nevoie de secole de luptă, de eforturi supraomenești pentru a depăși elenismul, din care Origen împrumutase și la doctrina despre preexistența sufletelor, degradate în existența psiho-materială și revenite la starea lor inițială prin contemplație.

Gândirea Sfinților Părinți din veacul al IV-lea marchează o etapă decisivă în transformarea creștină a elenismului creștin al lui Clement și Origen. Și acest lucru a fost posibil datorită contribuției aduse de Părinții Capadocieni, de mare importanță pentru Biserică.

#### **IV. MISTICA NAȘTERII LUI DUMNEZEU LA PĂRINȚII CAPADOCIENI**

În secolul al IV-lea Capadocia este vatra de gândire teologică în care se urmărește conștient marea misiune a creștinării tehnicii filozofice a lumii grecești. Intelectualismul mistic al Alexandriei se va găsi depășit și transformat în această sinteză doctrinară care are drept culme dogma Sfintei Treimi. Gnoza lui Clement și Origen va fi redusă la un rol subordonat, teologia – contemplarea lui Dumnezeu – nu va mai determina o spiritualitate a evaziunii, a întoarcerii la Dumnezeu prin intermediul intelectului; ea se va prezenta ca unul din elementele necesare în comuniunea cu Dumnezeu-Treime.<sup>42</sup>

Cei trei mari Capadocieni sunt: Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul și Sfântul Grigorie de Nyssa.

##### **1. SFÂNTUL VASILE CEL MARE**

Sfântul Vasile cel Mare (330-379) a avut o vastă cultură teologică și filosofică, pe care și-a însușit-o la școlile timpului din Cezareea Capadociei și mai ales din Atena, susținută de o asceză cum rar s-a mai întâlnit în istoria creștinismului.

Meritul cel mai mare al Sfântului Vasile îl reprezintă contribuția sa hotărâtoare în apărarea învățăturii revelate despre Dumnezeu Unul în ființă și întreit în Persoane. Ereticii timpului - tributari unei logici simpliste și lineare,



“nu recunoșteau decât unitatea în Dumnezeu nevăzând cum s-ar împăca ea cu trinitatea Persoanelor, cu viața interpersonală.”<sup>43</sup>

Concepția acestora despre un Dumnezeu impersonal ducea în mod inevitabil la panteism, ceea ce înseamnă pierderea divinității.

Pe de altă parte, un Dumnezeu monopersoanal nu e de fapt personal, pentru că o persoană nu poate exista în afara relației cu alte persoane. Dintre ereticii din timpul Părinților Capadocieni cel mai periculos a fost Eunomie. Eunomie, ucenicul lui Antiohianul, a încercat să reabiliteze arianismul cu ajutorul unei argumentări logice. El pune accentul în ceea ce privește concepția sa despre Dumnezeu pe esența sau ființa divină, pe care o identifica în mod eronat cu “nenașterea” sau “nedevenirea”. De aici decurgea firesc consecința că fiind născut, Cuvântul, care este Fiul, este întru totul neasemănător cu Tatăl, care este nenăscut și deloc consubstanțial Lui.”<sup>44</sup>

Sfântul Vasile cel Mare combate învățătura lui Eunomie despre ființa divină neipostaziată, arată că “nenaștea” nu este ființa divină, ci o însușire personală și netransmisibilă a Tatălui și constată următoarele confuzii în gândirea lui Eunomie: 1 – Confuzia între nenaștere și ființa lui Dumnezeu; 2 – Confuzia între însușirile ființei și proprietățile ipostasurilor și 3 – Confuzia între nenaștere și nedevenire.

Cu toate că nu putem cunoaște modul existenței lui Dumnezeu, Sfântul Vasile cel Mare ne întărește credința zicând: “Ne este de ajuns să știm că rămânem în legătură cu acest “este” al Lui. Chiar dacă nu știm “cum” este El, sau cum este ființa Lui.”<sup>45</sup>

Înfruntând pe Eunomie, Sfântul Vasile cel Mare l-a criticat înainte de toate pe plan filosofic, cel al teoriei cunoașterii, subliniind faptul că nu putem niciodată epuiza în concepte conținutul unei ființe. Întotdeauna rămâne un rest necunoscut, un fond existențial care va scăpa oricărei analize intelectuale. Și dacă așa stau lucrurile pentru cunoașterea ființelor create, cu atât mai puțin am putea exprima în concepte conținutul esențial al realității divine, cum pretindea Eunomie.

Raportându-se la Revelația dumnezeiască, Sfântul Vasile cel Mare spune că toate numele divine pe care le găsim în Sfânta Scriptură ni-L arată pe Dumnezeu așa cum se revelează El ființelor create, nu așa cum este. Dumnezeu se manifestă prin lucrările sau energiile Sale. “Afirmând că noi Îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru în energiile Sale - scrie Sfântul Vasile, nu făgăduim deloc că ne apropiem de El în însăși ființa Lui. Căci dacă energiile lui coboară până la noi, ființa Sa rămâne inaccesibilă.”<sup>46</sup> Acest pasaj din scrisoarea către Amfilohie, precum și alte texte din *Contra lui Eunomie* vor avea o importanță fundamentală în stabilirea învățăturii Bisericii Ortodoxe despre vederea lui Dumnezeu și vor

fi citate adeseori de teologii bizantini de mai târziu.

În gândirea Sfântului Vasile cel Mare, locul contemplării ființei divine este luat de cunoașterea Sfintei Treimi și aceasta devine obiectul teologiei. Gnoza lui Clement și Origen cedează, așadar, locul *comuniunii cu Dumnezeu-Treime*, comuniune care nu se va mai exprima exclusiv – în termenii cunoașterii Sfântului Vasile vorbește de “intimitate cu Dumnezeu” și de “unirea prin iubire”. Acolo unde Clement și Origen vorbeau de gnoza sau contemplarea îndumnezeitoare, Sfântul Vasile va vorbi de Duhul Sfânt.

“Singur Dumnezeu este Dumnezeu prin ființă. Spunând singur, desemnez ființa lui Dumnezeu, sfântă și necreată. Fiind Dumnezeu prin natură, desemnez că Duhul îndumnezeiește prin har toate cele care aparțin încă naturii supuse schimbării.”<sup>47</sup>

“Prin El se face înălțarea inimilor - continuă Sfântul Vasile, îndumnezeirea celor slabi, desăvârșirea celor înaintați. El este Cel Care strălucind în cei care s-au curățit de toată stricăciunea, îi face duhovnicești, prin comunicarea cu El. În Duhul Sfânt vedem chipul Fiului și prin El, Arhetipul, Tatăl. Orice vedere a lui Dumnezeu va fi trinitară: în Duhul, prin Fiul spre Tatăl”. În acest sens, el scrie: “Ca și soarele, atunci-când El întâlnește un ochi curat, Duhul Sfânt își va arăta în El însuși Chipul Celui Nevăzut. În fericita contemplare a acestui chip vei vedea frumusețea inexprimabilă a Arhetipului.”<sup>48</sup>

## 2. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ

Sfântul Grigorie de Nazianz (328-390) este numit pe bună dreptate “teologul Sfintei Treimi” și de aici supra-numele de *Teologul*.

Sfântul Grigorie de Nazianz a vorbit, mai mult decât toți ceilalți, despre contemplarea Sfintei Treimi și a fixat în termeni preciși drumul de urmat pentru gândirea omenească. Discursul său elevat și plin de emoție a fost purtat întotdeauna spre contemplație. De aceea, la sfârșitul vieții sale dorea să fie “acolo unde este Treimea și strălucirea unită a Slavei ei: “Treime, ale cărei umbre numai, oricât de neclare, mă umplu de emoție.”

A vedea pe Dumnezeu înseamnă a contempla Treimea, participând din plin la lumina Ei. Măreția dumnezeiască pe care o putem contempla în creație nu este decât o mică rază a acestei mari Lumini. Nici un om n-a descoperit pe Dumnezeu vreodată așa cum este El în ființa sau natura Lui și nu-L va descoperi niciodată; sau – mai degrabă, va descoperi pe Dumnezeu atunci când spiritul

nostru, după chipul lui Dumnezeu, se va înălța spre Dumnezeu, Arhetipul său, se va uni cu Cel ce este familiar, când vom cunoaște așa cum am fost cunoscuți. E starea Împărăției cerești, vederea „față către față”, cunoașterea Treimii în plenitudinea lumii. Cu toate acestea, “natura primă și preacurată nu este cunoscută decât de ea însăși, adică de Sfânta Treime.”<sup>49</sup>

La Sfântul Grigorie de Nazianz întâlnim pentru prima dată învățătura despre cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu. El recomandă folosirea termenilor și propozițiilor negative în procesul cunoașterii lui Dumnezeu. Îl compară pe Dumnezeu cu “o mare de ființă” (pelagos ousis), nesfârșită și nemărginită, eliberată în întregime de natură.”<sup>50</sup>

Dar în încercarea de a explica misterul Sfintei Treimi – Dumnezeu Unul în ființă și întreit în persoane, Sfântul Grigorie se oprește întotdeauna cuviincios în fața tainei. Cum a putut Tatăl să nască pe Fiul și cum a putut Fiul să fie născut? Nu știm! Să te înverșunezi să reduci taina la logică, cum face Eunomiu, înseamnă să dai dovadă de naivitate.”<sup>51</sup>

El nu a încercat să reducă la logică misterul Sfintei Treimi; dar cu o dragoste înflăcărată a încercat în *Cuvântările sale Teologice* să explice atât cât este posibil omenește, luminat fiind de Sfântul Duh, învățătura Bisericii despre Sfânta Treime. Chiar dacă în Sfânta Treime e o diferență exprimată prin număr, nu e nici o tăiere prin ființă. De aceea, monada de la început se mișcă spre taine, până în treime. Și aceasta este pentru noi Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Primul este Născător și Purcezător și în chip nepărtinitor și netemporal și netrupesc. Dintre ceilalți, Unul este Născut, Celălalt purces. Dar nu știm cum le-ar numi cineva; într-un mod deosebit de cele văzute.”<sup>52</sup>

Atât nașterea Fiului cât și purcederea Duhului Sfânt sunt acte originare, care nu se petrec în timp, ci din eternitate și nu pot fi cunoscute cu mintea omenească. Numai oamenii semeți și mândri cred că pot să cunoască cu mintea și să înțeleagă rațional cele mai presus de rațiune. În acest sens, Sf. Grigorie spune: “Cum a fost născut? Încă o dată voi rosti cu dezaprobare. Să se cinstească nașterea lui Dumnezeu prin tăcere. E mare lucru pentru tine de a fi aflat că s-a născut. Dar cum vom admite că nu înțeleg nici îngerii, cu atât mai puțin tu.”<sup>53</sup>

Sfântul Grigorie admite că între necreat și creat este o deosebire de esență, însă cu referire la Tatăl și Fiul adevărul este că “Născutul este după fire același cu Născătorul.”<sup>54</sup> La întrebarea pusă de eunomieni dacă Tatăl este nume de ființă sau de lucrare, Sfântul Grigorie răspunde: “Tatăl nu e nume de ființă, nici de lucrare, ci de relație, un nume care arată cum e Tatăl față de Fiul și Fiul față de Tatăl.”<sup>55</sup>

După Sf. Grigorie de Nazianz spunem că a vorbi de Dumnezeu Unul este identic cu a vorbi despre Dumnezeu întreit în Persoane. Deci a vorbi despre Dumnezeu înseamnă a vorbi în același timp despre Unul și Trei. Relațiile interpersonale din interiorul Sfintei Treimi depășesc posibilitatea noastră de înțelegere. De aceea el folosește anumite analogii spunând că Tatăl este lumină, Fiul este lumină, Duhul Sfânt este lumină, dar Dumnezeu este mai presus de lumină. Prin întruparea Fiului, Sfânta Treime S-a descoperit în chip plinar în lume și Întruparea este actul prin care Sfânta Treime S-a Pogorât la om, iar omul s-a ridicat la Dumnezeu”.<sup>56</sup>

Cunoașterea lui Dumnezeu din lucrările Sale, constituite rațional, nu este suficientă, ci trebuie depășită printr-o cunoaștere apofatică. De fapt luând ca analogie urcarea lui Moise pe muntele Sinai, Sf. Grigorie îmbină armonios cunoașterea apofatică cu cea catafatică. În procesul cunoașterii lui Dumnezeu-Treime cele materiale sau sensibile dau mărturie de existența Lui, iar depășirea lor prin apofază nu înseamnă dispariția acestora ci transcenderea lor.

Căci Dumnezeu cuprinde pe toate în Sine și pe cele spirituale, și pe cele sensibile, iar ele dau mărturie în chip diferit de existența Lui. Căci “cuprinzând totul în Sine, are existența în Sine, care n-a început și nu va înceta, ca pe un ocean infinit și nemărginit al ființei, depășind orice noțiune de timp și de fire.”<sup>57</sup>

Cea mai înaltă treaptă a cunoașterii lui Dumnezeu este cea prin experiență și înseamnă de fapt unirea omului cu Dumnezeu mai presus de puterea noastră de înțelegere. Într-un fel Dumnezeu poate fi cunoscut, adică după energie sau lucrare, dar după ființa Sa rămâne un mister inaccesibil omului, misterul coexistenței Celor Trei Persoane având aceeași ființă. Ca și Sfântul Vasile cel Mare, și Sfântul Grigorie de Nazianz a depășit mistica intelectualistă a Alexandriei, pe care a cunoscut-o mai ales prin Didim cel Orb.

Dar dacă la alexandrini viziunea ființei era în centrul contemplației mistice, la Sfântul Grigorie de Nazianz tema centrală a învățaturii despre vederea lui Dumnezeu este contemplarea Sfintei Treimi.

“N-am început să gândesc Unimea, zice el, că Treimea mă și saltă în strălucirea Ei. N-am început să mă gândesc la Treime, că Unimea mă stăpânește. Când mi se înfățișează Unul din Treime, gândesc că e totul, atât de plin este ochiul meu, atât de mult îmi scapă ceea ce e mai mult decât El; căci în mintea mea foarte mărginită pentru a înțelege și pe Unul singur, nu mai rămâne loc pentru mai mult. Când unesc pe Cei Trei într-o singură gândire, văd o singură flacără, fără să pot diviza sau analiza lumina unificată”.<sup>58</sup>

### 3. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA

Sfântul Grigorie de Nyssa (333-399), fratele mai mic al Sfântului Vasile cel Mare a fost hirotonit în anul 371 episcop pentru orașul Nyssa, situat la extremitatea orientală a provinciei Capadocia.

A avut o contribuție deosebită la Sinodul al II-lea Ecumenic participând ca unul din teologii cu mare autoritate. Scrierile sale ni-l prezintă ca fiind firea cea mai speculativă a veacului de aur creștin, cu toate că nu a avut spiritul practic al Sfântului Vasile și nici talentul literar al Sfântului Grigorie Teologul. Dar i-a egalat pe amândoi prin subtilitatea gândirii sale.

Sf. Grigorie de Nyssa a așezat în centrul scrierilor sale două idei fundamentale: *mișcarea pentru cunoaștere și binele care nu are hotar*.

“Mișcarea fără sfârșit a omului spre cunoașterea lui Dumnezeu – cunoaștere care e nedespărțită de făptura binelui în propria ființă, întrucât cunoașterea de Dumnezeu e totodată unire nehotărnicită cu realitatea Lui nesfârșită – constituie tema vie, existențială a gândirii Sfântului Grigorie de Nyssa, și este totodată tema practică a realizării sale ca om”.<sup>59</sup>

Dintre toți Părinții și scriitorii creștini din veacul al IV-lea, el a fost cel mai familiarizat cu filozofia profană a antichității și de aceea a încercat o sinteză între valorile culturale și cele ale învățăturii creștine.

“Sfântul Grigorie de Nyssa a exercitat o influență deosebită asupra întregului discurs teologic de după el. Sinodul al VII-lea Ecumenic îl va numi “Părinte al Părinților”, iar teologii moderni l-au numit “Augustin al Răsăritului”.<sup>60</sup>

La baza învățăturii sale despre cunoașterea lui Dumnezeu este înțelegerea că numai cei care se aseamănă se pot cunoaște. Iar omul poate cunoaște pe Dumnezeu, pentru că “numai omul a fost făcut chip al firii care e mai presus de orice minte, asemănătoare a frumuseții nestricăcioase, întipărire a dumnezeirii adevărate.”<sup>61</sup> De aceea “cel ce are asupra sa pe Dumnezeu Îl are fără îndoială și în sine. Și acela ce L-a primit poartă deasupra sa pe Cel ce s-a sălășluit în sine.”<sup>62</sup>

A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă, în primul rând, a trăi cele ale Lui și ne asemănăm cu Dumnezeu după lucrări, prin faptele pe care le facem, iar nu după ființă, căci “omul pământesc nu poate fi asemenea lui Dumnezeu din cer.”<sup>63</sup>

În ceea ce privește comuniunea omului cu Dumnezeu, “Efortul pentru o cât mai intimă comuniune și o cât mai profundă cunoaștere se face numai de către om, care tinde să-și împlinească aceste daruri, realizându-se treptat pe sine, adică ridicându-se cu ajutorul harului dumnezeiesc la asemănarea cu

Dumnezeu.<sup>64</sup>

De aceea, Sfântul Grigorie specifică în mod clar că, deși efortul aparține omului, puterea de a căuta și a cunoaște este dată de Dumnezeu.

Dumnezeu i se descoperă fiecăruia după vrednicia și puterea lui de înțelegere. Cel curat cu inima vede pe Dumnezeu și primește atâta înțelegere cât poate să încapă în inima lui. Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu este condiționat întotdeauna de progresul în viața duhovnicească.

“Etapale pe care sufletul le parcurge în înaintarea sa pe treptele cunoașterii, începând de la lumea văzută la cea inteligibilă și culminând cu vederea lumii necreate a Dumnezeirii, care, în limbajul Sfântului Grigorie, corespunde întinericului dumnezeiesc, au primit mai târziu unele preziceri, în sensul numirilor ce s-a dat fiecăreia dintre ele. Lumina, norul și întinericul au fost identificate, în aceeași ordine, cu faza purificării, a contemplării și a unirii.”<sup>65</sup>

În efortul de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu sunt de folos: lectura, cugetarea, meditația, studiul filozofiei.

Urcușul spre purificare și cunoaștere începe încă de la naștere și este surprins cu mare finețe în scrierea *Despre viața lui Moise*.

Ca și Sfântul Vasile, Sfântul Grigorie de Nyssa distinge întâi numele negative și apoi numele pozitive atribuite lui Dumnezeu. Fără a se revela natura divină, numele negative îndepărtează tot ceea ce este străin de El. Chiar și numele care nu par negative au în realitate un sens negativ. Astfel, zicând că Dumnezeu este bun, constatăm că numai în El nu există de fel loc pentru rău. Alte nume, care au un sens propriu-zis pozitiv, se referă la lucrările sau energiile divine.

Fericirea nu constă în faptul de a cunoaște ceva despre Dumnezeu, ci a-L vedea în tine însuși. În acest sens el zice: “Împărăția cerurilor este înlăuntrul vostru”, noi să învățăm că, având inima curată de orice creatură și de orice dispoziție carnală, vedem în propria ei frumusețe chipul naturii divine... Când mintea ta este lipsită de amestecul vreunui rău, separate de orice întinăciune, atunci ești fericit prin intensitatea vederii, fiindcă, purificat, cunoști ceea ce este nevăzut pentru cei necurați și, însăși pâcla carnală a ochilor sufletului fiind îndepărtă, în aerul curat al inimii, contempli cât vezi cu ochii fericita priveliște.”<sup>66</sup>

Pentru Sfântul Grigorie, întinericul în care Moise a intrat pe vârful Sinaiului reprezintă un mod de comuniune cu Dumnezeu, superior contemplației lumii în care Dumnezeu I Se arată lui Moise la începutul chemării Sale, în rugul aprins. Întinericul este ceea ce ne separă de lumina Sfintei Treimi.

Un alt aspect asupra căruia Sfântul Grigorie a insistat în legătură cu vederea lui Dumnezeu, este *sălășuirea Cuvântului în suflet*, sălășuire a cărei experiență

mistică n-ar fi decât o conștientizare progresivă: experiență prin simțurile spirituale a prezenței lui Hristos în noi, intrare în noi înșine și experiență extatică, ieșire din sine în tensiunea iubirii spre Cuvântul așa cum este Acesta în El însuși, adică spre natura insesizabilă a lui Dumnezeu.<sup>67</sup>

La Sfântul Grigorie de Nyssa cunoașterea sau gnoza se transformă în iubire. Iubind din ce în ce mai mult pe Dumnezeu, sufletul crește neîncetat depășindu-se pe sine, ieșind din sine și pe măsură ce se unește cu Dumnezeu, iubirea devine tot mai aprinsă, tot mai înflăcărată.

“Sunetul trâmbiței pe care-l aude Moise sus, înainte de a intra în întunericul unde este Dumnezeu și unde vede cortul cel de sus, sau puterea lui Dumnezeu, care le cuprinde pe toate, e tălmăcit de Sfântul Grigorie ca arătarea Slavei lui Dumnezeu în fapte. Fără vederea acesteia nu se poate ridica cineva la trăirea prezenței incompreensibile a lui Dumnezeu.”<sup>68</sup>

La Sfântul Grigorie unirea este condiția cunoașterii lui Dumnezeu și nu invers și cu cât sufletul se unește mai mult cu Dumnezeu, cu atât crește și dorința de apropiere de El, “în înțelegerea tainei Lui de înțeles.”<sup>69</sup>

Caracterul nesfârșit, niciodată terminat, al acestor uniri cu Dumnezeu transcendent, este exprimat prin întuneric, care pare să fie o metaforă pentru Sfântul Grigorie de Nyssa al cărei rol ar fi de a aminti un fapt dogmatic și anume adevărul că Dumnezeu este absolut transcendent, necunoscut, nenumit și inexprimabil după ființa Sa.<sup>70</sup>

## **V. VEDEREA LUI DUMNEZEU LA PĂRINȚII EGIPTENI ȘI SIRO-PALESTINIE NI DIN SECOLUL AL IV-LEA**

Vederea lui Dumnezeu a fost una din temele principale ce a dominat gândirea patristică în veacul al IV-lea.

Între Părinții Egipteni și siro-palestinieni care au fost preocupați de cunoașterea lui Dumnezeu în această perioadă, pot fi numiți: Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Macarie Egipteanul, Sfântul Diadoh al Foticeii și alții.

### **1. SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE**

Sfântul Atanasie cel Mare (293-373) a fost patriarhul Alexandriei și el a

purtat din partea Bisericii creștine stindardul în disputele cu arienii. Cunoscător profund al elenismului, ce se adăpostise cu mult timp în urmă în Bastionul Alexandriei Egiptului, Sf. Atanasie și-a fundamentat învățătura sa despre Sfânta Treime pe Revelația Dumnezeiască: "Există o Treime Sfântă, scrie el, teologhisită afară și neconstând din Creator și creat, ci fiind toată creatoare și făcătoare."<sup>71</sup>

Sfântul Atanasie cel Mare nu a vorbit numai de vederea lui Dumnezeu, dar și de îndumnezeirea la care sunt chemate ființele create<sup>72</sup>.

Referindu-se la vederea lui Dumnezeu, proprie lui Adam în paradisul terestru, el o socotește ca o condiție necesară a îndumnezeirii totale a lui Adam. Dacă și-ar fi păstrat asemănarea dumnezeiască, contemplând pe Dumnezeu, el ar fi mistuit orice posibilitate de stricăciune în natura sa creată și ar fi devenit pentru totdeauna nestricăcios.

În însuși actul creației, Sfântul Atanasie distinge două momente: producerea ființei create și intrarea lui Dumnezeu în lume, prezența Logosului în creaturi conferind fiecărei ființe create un semn de adopție divină.

Acesta este principiul prin care Dumnezeu Se face cunoscut în operele Sale, ca și o capacitate de împărtășire de Logos introdusă în ființa creată. Prin faptul Întrupării, Logosul va deveni principiul unei vieți noi<sup>73</sup>. El va redeveni "începutul căilor dumnezeiești în lucrările Sale". E ca o nouă creație, în care trupul înviat al lui Hristos devine rădăcina nestricăciunii ființelor create.

Cuvântul se face purtător de trup pentru ca oamenii să poată deveni purtători de Duh.<sup>74</sup> Pentru Sfântul Atanasie idealul creștin nu va mai fi o utopie elenistică, ci comuniunea cu Dumnezeu în Iisus Hristos care a învins păcatul și moartea. În sens concret, acest ideal îl găsește în viața Bisericii chiar în Egipt. *Viața Sfântului Antonie cel Mare* pe care a scris-o ne arată exemplul concret al unui anahoret din Tebaida, care a realizat comuniunea cu Dumnezeu în lupta pentru nestricăciune.

## 2. SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI

Sfântul Chiril al Ierusalimului (315-386) afirmă, de asemenea, neputința oamenilor și a îngerilor de a vedea pe Dumnezeu așa cum El este. Nu putem ști despre Dumnezeu, decât ceea ce cuprinde natura umană. Pentru cei ce sunt aproape de Dumnezeu, marea cunoaștere este de a-și mărturisi ignoranța.<sup>75</sup>

Sfântul Chiril rezumă mai mult aspectul sacramental al contemplației lui Dumnezeu și vorbește de valoarea lui Dumnezeu în termeni mai curând negativi:



numai Fiul și Duhul Sfânt au vederea pură a naturii Tatălui, de care se împărtășesc în chip desăvârșit. În Sfânta Scriptură scrie că numai Fiul vede pe Tatăl și că Sfântul Duh scrutează adâncurile lui Dumnezeu.

### 3. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

Ca și Sfântul Chiril al Ierusalimului (344-407), Sfântul Ioan Gură de Aur învață că numai Fiul singur are despre Dumnezeu o cunoaștere perfectă, căci El este în sânul Tatălui.

În cele 12 omilii *Despre natura incomprehensibilă a lui Dumnezeu*, împotriva lui Eunomie, Sfântul Ioan tratează chestiunea valorii lui Dumnezeu. Plecând de la cuvintele Sfântului Evanghelist Ioan: "Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată", el arată că, fiind fără formă și fără compoziție, natura lui Dumnezeu nu este niciodată obiectul unei valori.

Dacă Isaia, Iezechiel și alți profeți ar fi văzut vreodată însăși natura lui Dumnezeu, nu L-ar fi văzut diferit.<sup>76</sup>

Dumnezeu se face văzut "nu cum este El, ci cum este capabil să-L vadă cel care-L vede, proporționând vederea cu neputința celor care-L văd".<sup>77</sup> În felul acesta Îl văd și îngerii care au vederea lui Dumnezeu față către față, iar ființa lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută nici de arhangheli și nici de heruvimi și serafimi.

Coborârea Creatorului la noi se face prin energiile necreate, după cum învață și ceilalți Părinți. Pogorârea lui Dumnezeu este încununată de Întruparea Fiului, Care, arătându-Se în trup, a devenit văzut chiar și pentru îngeri. Vederea lui Dumnezeu pentru ființele create este condiționată, așadar, de Întruparea Cuvântului. Prin minunile Sale prin exemplul și învățătura Sa, Mântuitorul L-a revelat pe Dumnezeu și această revelație are mai cu seamă un caracter moral. La Schimbarea la Față El a lăsat să apară doar o lumină adaptată valorii muritorilor, căci Fiul rămâne ascuns în ce privește dumnezeirea.

În veacul viitor Îl vom vedea pe Hristos îmbrăcat în slava dumnezeiască și aceasta va fi vederea lui Dumnezeu "față către față".<sup>78</sup>

### 4. SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL

Sfântul Macarie Egipteanul a fost organizatorul eremiților din pustiul sketic.

Lui i se atribuie *Omiliile duhovnicești*, în care, printre altele, se arată că diferența între filozofii greci și creștini constă în aceea că înțelepții păgâni își scot cunoașterea din raționamente, în timp ce slugile Domnului au cunoașterea divină. “Am gustat pe Dumnezeu, am avut experiența Lui.” Potrivit acestei spiritualități, care se adresează mai mult sentimentului decât intelectului, pot vorbi despre Dumnezeu numai cei care L-au cunoscut în experiența lor. E o mistică a conștiinței harului, a divinului simțit. Gnoza ia aici sensul de conștiință, fără de care calea unirii cu Dumnezeu ar rămâne oarbă, “o asceză iluzorie”.<sup>79</sup>

Odiha sufletelor vrednice sunt numai în Duhul Sfânt și, de aceea, așa cum Mântuitorul S-a îmbrăcat în trup omenesc, așa trebuie să se îmbrace creștinii în Duhul Sfânt, Care bucură tot ceea ce atinge.

*Omiliile duhovnicești* vorbesc de focul harului cuprins de Sfântul Duh în inimile oamenilor, făcându-i să strălucescă ca niște lumini înaintea Fiului lui Dumnezeu. Strălucirea acestui foc este schimbătoare, după cum este schimbătoare și voința omului.

“Focul nematerial și dumnezeiesc luminează și pune la încercare sufletele. Acestui foc s-a coborât peste apostoli sub chip de limbi de foc. Acest foc a strălucit înaintea lui Pavel, i-a grăit, i-a luminat mintea și, în același timp, i-a orbit ochii, căci ceea ce este trup nu poate suporta strălucirea acestei lumini. Moise a văzut acest foc în rugul cuprins. “Acest foc l-a ridicat pe Ilie de pe pământ sub chipul unei căruțe de foc.” Îngerii și duhurile care slujesc lui Dumnezeu se împărtășesc de lumina acestui foc. Acest foc alungă demonii, nimicește păcatele. El este puterea învierii, realitatea vieții veșnice, iluminarea sufletelor sfinte, stabilirea puterilor cerești.”<sup>80</sup>

Împărăția lui Dumnezeu luminează sufletul în chip tainic chiar din această viață, în așa fel încât, adevărații creștinii contemplă în Duhul Sfânt cununile cerești și au mintea întotdeauna întoarsă spre cer. După capacitatea omului, și nu așa cum este Ea în Ea însăși, Sfânta Treime locuiește în sufletul omenesc ca într-un templu.

Creștinii au însă datoria de a avea sufletul cât mai mult îndreptat spre Mântuitorul Iisus Hristos, prin Care și pentru Care s-au făcut toate cele din cer și de pe pământ.

Fiind o lucrare cu caracter duhovnicesc, *Omiliile* au un limbaj mistic mai puțin precis în ce privește exactitatea dogmatică. În ce privește mistica sentimentului, a Harului simțit încă de aici, exprimat ca o Bucurie, ca o lumină interioară a sufletului, sfârșește în veacul viitor în comuniunea cu Hristos în lumina dumnezeirii lui. Vederea față către față în care sufletul devine în întregime

“ochi spirituali” este o vedere a lui Hristos Cel posomorât.<sup>81</sup>

Opusul acestei mistici a vieții conștiente în harul simțit a Sfântului Macarie avea să fie mistica intelectualistă a lui Evagrie Ponticul.

## 5. EVAGRIE PONTICUL

Evagrie Ponticul (345-399) s-a format citindu-l pe Origen, cu toate că fusese ucenicul Părinților Capadocieni. El a părăsit Constantinopolul și s-a așezat în pustiu la Sketic, la vest de Delta Nilului, unde a încercat să realizeze idealul vieții contemplative trasat de Origen.

A scris mai multe lucrări ce au avut un larg ecou în vetrele monahale de atunci și de mai târziu, cu toate că ideile asupra desăvârșirii au fost preluate de la Origen.

Prin el intelectualismul celebrului alexandrin, depășit pe plan dogmatic, își face intrarea în cel al spiritualității, pentru a da asceticii creștine o bogăție nouă, dar și pentru a crea dificultăți noi. Acestea vor duce în cele din urmă la condamnarea lui ca origenist la Sinodul V Ecumenic. Și la Evagrie se întâlnesc, ca la și Origen, cele trei etape ale vieții creștine: nepătimirea, gnoza sau contemplarea naturilor sensibile și inteligibile și teologia sau contemplarea Sfintei Treimi (nu a naturii divine ca la Origen).

Pentru Evagrie, teologia, gnoză a Sfintei Treimi și rugăciunea sunt sinonime. “Dacă ești teolog, zice el, te vei ruga cu adevărat, și, dacă te vei ruga cu adevărat, ești teolog”.<sup>82</sup> În legătură cu contemplarea Treimii, afirmațiile lui sunt confuze și contradictorii. Pe de o parte, obiectul valorii la Evagrie este întotdeauna lumina Treimii care strălucește în intelectul pur, pe de altă parte, el nu face niciodată distincție între natura lui Dumnezeu și lumina ființială. Cu toate acestea, el zice clar că “Dumnezeu este inesizabil”.<sup>83</sup>

Evagrie a respins cu hotărâre toate teofaniile vizibile. Aceasta mai mult ca o reacție față de eruțiți sau mesalieni, care profesau un materialism mistic. Ei afirmă că ființa Sfintei Treimi poate fi percepută sensibil, cu ochii trupului, că Sfânta Treime se transformă într-o singură persoană pentru a intra în legătură cu sufletele celor desăvârșiți, că Dumnezeu ia forme diferite pentru a se revela sensibil, că numai revelațiile sensibile ale lui Dumnezeu conferă unui creștin desăvârșirea, că starea de libertate față de patimi poate fi atinsă numai în rugăciune (de unde numele de “cohih” – “rugători”), că Botezul și Tainele sunt eficace împotriva dominației lui Satan asupra naturii umane, că aceia care au

atins certitudinea stării de nepătimire printr-o revelație sensibilă a lui Dumnezeu, odată eliberați de demoni, pot să nu se mai supună obligațiilor morale sau disciplinei bisericești.<sup>84</sup>

Între mistica intelectualistă a lui Evagrie și mistica vieții conștiente în harul Duhului Sfânt, a Sfântului Macarie, o poziție de mijloc a avut-o Sfântul Diadoh.

## 6. SFÂNTUL DIADOH

Sfântul Diadoh a fost episcopul Foticeii, în Egipt, și a trăit la sfârșitul secolului al IV și începutul secolului al V-lea. După Diadoh, scopul creștinului este unirea cu Dumnezeu prin iubire. Duhul Sfânt este Cel care face sufletul să guste dulceața lui Dumnezeu, dar nimeni nu poate dobândi aici pe pământ experiența Divinului în chip desăvârșit. Bucuria trăită în Duhul Sfânt este progresivă. “Alta este Cununa de la început, alta este cea care desăvârșește; prima nu este lipsită de imaginație, cealaltă are puterea umilinței; între ele se găsește o tristețe binecuvântată și lacrimi fără durere.

Pentru a ajunge la desăvârșire, experiența lui Dumnezeu trebuie purificată, iată de ce Dumnezeu părăsește sufletul și această părăsire educativă îl învață să-L caute pe Dumnezeu cu umilință.”<sup>85</sup>

Lucrarea harului începe în om la botez, iar Lumina dumnezeiască desăvârșește spiritul, conferindu-i asemănarea prin iubire. În veacul viitor Dumnezeu nu va fi văzut nici în natura Sa, nici într-o figură oarecare, ci în virtutea Slavei Lui. La Sfântul Diadoh al Foticeii mistica intelectualului și mistica inimii se unesc, deschizând calea spiritualității care va angaja natura umană în totalitate. În felul acesta, el devine unul dintre precursorii isihasmului bizantin.

## VI. TEOLOGIA BIZANTINĂ A VEDERII LUI DUMNEZEU ȘI REPREZENTANȚII EI

### 1. SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL

Sfântul Dionise Areopagitul a fost unul din cei mai profunzi gânditori creștini, care a reușit să facă din filosofie, și, în special, din neoplatonism, un pedestal pentru preocupările sale religioase. El a simțit adânc în sufletul său

nevoia de a întemeia pe gândire principiile învățaturii creștine, ce aveau să culmineze cu teoria luminii super-sensibile. În acest scop, el s-a folosit nu numai de cărțile Sfintei Scripturi și de Părinții cei mai de seamă ai Bisericii, ci și de scrierile scriitorilor profani cei mai reprezentativi, dintre care mai ales de Proclus.

Autorul scrierilor numite areopagite este un personaj cu totul necunoscut istoriei literaturii creștine din primele cinci veacuri. Dându-se drept ucenicul Sfântului Pavel, convertit de acesta cu ocazia cuvântării sale din Areopagul Ateni, își dedică scrierile sale ucenicului și prietenului său Timotei, afirmând că a observat în Heliopolis întinericul produs pe pământ la răstignirea Mântuitorului, fiind de față cu Sf. Petru și Iacob la înmormântarea Maicii Domnului. Scrierile care s-au păstrat sub numele lui Dionisie Areopagitul au apărut pe la sfârșitul veacului al V-lea și începutul veacului al VI-lea, au fost semnalate pentru prima dată de Seva din Antiohia și au fost folosite de cercurile monofizite, cu ocazia controverselor dintre monofiziți și ortodocși în anul 533.

La Dionisie Areopagitul influența filosofiei neoplatonice a lui Proclus se face simțită în special prin concepția despre imposibilitatea cunoașterii divinității, care este mai presus de categoriile mentale cu care noi construim lumea, cunoștințelor noastre. Cu toate acestea, el a ieșit din sfera filosofiei și s-a axat pe mistică, deoarece teologia presupune existența comunicării personale cu Dumnezeu. Această exponențială “îi adună și-i întoarce către Cel ce cu adevărat ființează, făcându-i să părăsească mulțimea părerilor și strânge într-o singură cunoștință adevărată și pură și unitară diversele părerii, ori mai bine zis, vedenii și le umple de o lumină unică și unificatoare”.<sup>86</sup>

Dumnezeu este în Sine un mister, un Dumnezeu ascuns cunoașterii. Despre existența Lui nu putem spune nimic. Dumnezeu Cel transcendent în ființa Sa este, în același timp, un Dumnezeu viu ce Se revelează și Se coboară la noi ca să ne înalțe la Sine, pe cât e cu putință, făcându-Se posibilă o cunoaștere a Sa. În Hristos, acest crin al lumii care revelează frumusețea neveștejită a Persoanelor treimice, devine accesibilă o întrupare a misticului divin în logosul uman. În Hristos, Dumnezeu Se revelează și ni Se comunică. Această comunicare între ființa divină incomunicabilă și inexprimabilă și energiile divine, energiile Puterii transcendente, adică manifestările Sale ce fac accesibilă viața divină fără a-L lipsi pe Dumnezeu de inaccesibilitatea Sa, este dezvoltată de Sf. Dionisie Areopagitul, pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții.

În concluzia dionisiacă viața întregului univers constă din participarea la dumnezeire. Dar această participare nu este egală pentru toți, ea este egală cu

capacitatea de a o primi a fiecăruia. Viața mistică, după Dionisie, e îndumnezeire prin iubire și prin supracunoaștere contemplativă, după modelul divin. Faptul că Dumnezeu este inaccesibil este dovedit și de mulțimea numelor care I se dau. “Ați observat, cred, zice Dionisie, că expresiile noastre sunt cu atât mai abundente, cu cât mai puțin convin lui Dumnezeu”.<sup>87</sup>

Cugetarea naturală, păgână, în înclinarea înăscută de a căuta și de a formula unitatea supremă, dovedește o strădanie tragică prin rezultatele la care se ajunge. Datorită faptului că nu posedă ideea de creațiune, care pune o distincție netă între Dumnezeu și lume, căutând pe Dumnezeu, ea Îl confundă, cel mai adesea, cu lucrurile acestei lumi și atunci se naște idolatria; alteori, Îl identifică cu lumea însăși și atunci se naște panteismul sau materialismul; iar când izbutește să-L distingă de lume, atunci Îl concepe în veșnică paralelă cu materia și dă naștere dualismului.

Dar prin Revelație, care se împlinește în întruparea Logosului, intrăm cu adevărat în sfera cunoașterii teologice, unde ideea revelată a creațiunii, a păcatului și a răscumpărării ne precizează limitele cunoașterii omenești. Când știm că inteligența noastră creată e întunecată prin păcat și are puțința iluminării prin har, știm în același timp care sunt limitele cunoașterii naturale și cum se pot depăși aceste limite. Revelația o acceptăm îmbrățișând-o prin credință. Acest mod nou de cunoaștere este cunoașterea teologică.

În gândirea Sfântului Dionisie este o distincție clară între Creator și lume, pe care o dă ideea creștină de creație. În acest sens el zice: “Dumnezeu este tot ceea ce este și nu e nimic din ceea ce este”<sup>88</sup>. Pe Dumnezeu Îl cunoaștem din revelația naturală și din revelația scripturală, din natură și din Scriptură.

Sf. Dionisie deosebește două metode de cunoaștere a lui Dumnezeu: *Teologia afirmativă* sau *catafatică* și *Teologia negativă* sau *apofatică*. Teologia afirmativă procedează de la Creator la creatură și distinge, rând pe rând, însușirile făpturii, care toate sunt bune, fiindcă lumea e perfectă în felul ei și le reunește în ideea de Dumnezeu. “A distinge pentru a uni” este calea pe care o urmează.

Dar această cale nu satisface pe deplin nevoia de cunoaștere și de aceea Sf. Dionisie va accentua, mai pregnant decât oricare alt părinte bisericesc, cunoașterea apofatică (apofatic vine de la grecescul “apofasis”, care înseamnă “negare”).

Teologia apofatică neagă, rând pe rând, lui Dumnezeu calitățile antropomorfe sau derivate din lumea creată sau chiar cele manifestate din iconomie, afirmând în acest fel o apropiere mai adecvată de ceea ce este El cu adevărat. Apofatismul este refuzul de a epuiza adevărul prin formularea lui și

nu poate fi confundat cu iraționalismul sau cu misticismul. Teologia negativă este cea din urmă operație mentală, amestecată însă, ca și rugăciunea, cu o simțire a neputinței de a cuprinde pe Dumnezeu.

După Dionisie, “Dumnezeu nu este nici suflet, nici minte și nu are nici o închipuire, nici opinie, nici rațiune, nici înțeles... Nu e nici întuneric, nici lumină, nici rățacire, nici adevăr. Nici nu este o afirmare a ei, nici negare. Ci făcând afirmațiile și negațiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea. Fiindcă este mai presus de toată negația, ca cea care le depășește pe toate, care e simplu dezlegată de toate și dincolo de toate.”<sup>89</sup>

Chiar și în raport cu Întruparea Cuvântului, calea negativă își păstrează toate drepturile, căci “în umanitatea lui Hristos, spune el, Cel supraesențial S-a manifestat în ființa umană fără a înceta să fie ascuns și după această manifestare, sau, ca să mă exprim într-un mod mai divin, în însăși această manifestare.”<sup>90</sup>

Tot astfel și în vederea lui Dumnezeu de către cei fericiți, teofania desăvârșită nu exclude calea negativă, cea a unirii în necunoaștere.

Învățătura Sfântului Dionisie despre manifestările dinamice care implică o distincție între esența incognoscibilă a lui Dumnezeu și energiile divine, va servi drept baza dogmatică pentru învățăturile despre vederea lui Dumnezeu în teologia ulterioară și mai cu seamă în sec. al XIV-lea.

De asemenea, învățătura sa despre ideile lui Dumnezeu asimilate predeterminărilor voinței Lui și, în acest sens, distincte de natura proprie a lui Dumnezeu inaccesibilă oricărei relații exterioare, va fi patrimoniul comun al teologilor Bizanțului.<sup>91</sup> Occidentalii au preluat și ei această învățătură, dar au plasat ideile lui Dumnezeu, distincte de natura Lui, în lumea creată.

## 2. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL

Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) este teologul care a reușit să reunească elementele disparate ale tezaurului teologic în jurul unei idei centrale, aspectul hristologiei pe care l-a dezvoltat de-a lungul întregii sale vieți, dogma celor două voințe și a celor două energii naturale unite în Hristos, dogmă pentru care și-a dat viața.

“Taina Întrupării Cuvântului, zice Sf. Maxim, conține înțelesul tuturor simbolurilor și enigmelor Scripturii și sensul ascuns al întregii creații sensibile și inteligibile. Dar cel care cunoaște taina Crucii și a Mormântului, cunoaște și rațiunile ființiale ale tuturor lucrurilor, în sfârșit, cel care pătrunde încă mai

departe și este inițiat în Taina Învierii, înțelege scopul pentru care Dumnezeu a creat la început toate lucrurile”.<sup>92</sup>

Scrisul Sfântului Maxim e o sinteză, grandioasă și personală a marilor curente filozofice ale antichității și a principalelor idei patristice. Origen și Evagrie, în ceea ce au ireproșabil, se întâlnesc cu Dionisie Areopagitul, cu Grigorie de Nyssa și cu Grigorie de Nazianz, elementele acceptabile din platonism cu cele din aristotelism, topite într-o largă viziune proprie, dominată de Logosul care a coborât prin Întrupare până “în cele mai de jos” și a străbătut prin Înălțare, cu omenitatea Lui “dincolo de toate”, cuprinzându-le pe toate, ca pe toți cei ce vrea să-I măntuiască, îndumnezeindu-i. În sinteza Sfântului Maxim se dă o importanță nemicșorată Omului, lumii și lui Dumnezeu. Tema lui este urcușul (anabasis) omului spre îndumnezeire, care se face prin curățirea de patimi și prin cunoaștere în Duh a rațiunilor lumii. Aceste două trepte anticipează unirea cu Dumnezeu și contemplarea în lumina Lui directă a rațiunilor tuturor lucrurilor. Omul are atâta valoare la Sf. Maxim, încât toate sensurile Scripturii el le raportează la viața lăuntrică a insului, neabătându-se nici o clipă de la tâlcuirea antropologică sau ascet-mistică a Scripturii.<sup>93</sup>

Dar viața acesta lăuntrică a omului nu se desfășoară în mod izolat, ci într-un contact sau într-un raport neconținut al omului cu lumea.

Cele două organe de sesizare a realității sunt simțirea și mintea. Dacă se rămâne doar la înțelegerea simțuală, lumea se îngustează pentru om numai la cele văzute materiale, iar nemaivăzându-se rațiunile divine din lucruri, nu se mai străvede nici Dumnezeu, iar omul devine numai simțire, poftă și mânie, sau numai patimă și iraționalitate, deci legătura omului cu lumea slăbește, se împuținează. Îndată ce voia omului se hotărăște să lucreze conform cu rațiunea firii, nu mai este singură, ci are harul dumnezeiesc în ajutor. De aceea, o stare a naturii pure, separată de harul dumnezeiesc, nu există în concepția ortodoxă.

În sânul lumii, dar totuși neidentificate cu natura ei creată, sunt ascunse ca forțe efective energiile divine, trecând prin toate fazele de dezvoltare ale ei. Aceasta este Providența dumnezeiască.<sup>94</sup>

Mintea trebuie să devină “goală” de toate vălurile impresiilor și ideilor din lume, pentru a vedea Logosul “gol”, neacoperit de vălurile simbolurilor create.<sup>95</sup> El a preluat de la Origen și Evagrie cele trei trepte ale desăvârșirii: făptuirea, contemplația și teologia, dar le-a dat un conținut ortodox. Ridicarea pe ultima treaptă a desăvârșirii este lucrarea exclusivă a energiei necreate a harului divin.

Mistica Sf. Maxim este o mistică hristocentrică. Ceea ce formează taina mântuirii (taina soteriologiei) în și prin Hristos este coexistența dinamică a celor



două naturi, cu voințele lor, potrivit naturii lor specifice. În consecință, a nega dualitatea voințelor în Hristos înseamnă pentru Maxim a nu înțelege însăși esența lucrării mântuitoare a lui Hristos. De aceea, atunci când Sf. Maxim a descoperit primejdia poziției radical monotelite, care pretinde că mântuirea și desăvârșirea omenității constau într-un fel de absorbire a ceea ce este uman în ceea ce este divin, și nu într-o împlinire a ceea ce este cu adevărat uman, problematica sa împotriva monotelitelor a devenit foarte activă.<sup>96</sup>

Depășind origenismul și neoplatonismul, el arată că în contextul revelației treimice, Dumnezeu este descoperit ca Unul-în-Trei, și ca angajându-se într-un proces de mișcare datorită iubirii, iubirii pentru ființele create, iubire care face parte din modul propriu de ființare ca Treime<sup>97</sup>, Dumnezeu este Unul-în-Trei.

Deosebirea dintre teologie (taina treimică a lui Dumnezeu așa cum este El în Sine) și *iconomie* (taina hotărârii Sale mântuitoare care culminează în Întrupare) este susținută cu strictețe de Sfântul Maxim. El vorbește de trei tipuri de cunoaștere: cunoașterea rațională, cunoașterea prin noțiuni și cunoașterea prin experiență directă, numită cunoaștere perceptivă.<sup>98</sup>

Temeiul doctrinar al vederii lui Dumnezeu se regăsește în unirea ipostatică (personală) a celor două naturi în Hristos, a cărei consecință este îndumnezeirea, în virtutea relației active între uman și divin. El subliniază trei aspecte ale Întrupării: aspectul de jertfă, aspectul ascetic și aspectul gnostic. În legătură cu aspectul gnostic, Sf. Maxim spune că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu este dată prin harul divin și se bazează pe o viață de înfrânare care duce la nepătimire.

Cunoașterea supranaturală se manifestă prin comuniunea mistică<sup>99</sup>. Sf. Maxim vorbește de o întreită întrupare: "Întruparea Logosului în logoi-i ființelor create, la momentul creării lumii și a celor patru elemente, când Duhul lui Dumnezeu a învăluit apele; întruparea Logosului în logoi-i Scripturii și ai celor patru Evanghelii, când Duhul i-a inspirat pe profeți; întruparea Logosului în trupul nostru, în omul de "felul nostru", în omenitatea care este a noastră, realizând plinătatea celor patru virtuți cardinale, când Duhul a umbrit-o pe Fecioara."<sup>100</sup>

Un element nou care apare în gândirea lui în legătură cu vederea lui Dumnezeu, este relația dintre om și Biserică. Pentru el, omul și Biserica au unul și același scop. Biserica este văzută ca părtășie a Lui la destinul uman comun, pentru care Biserica este responsabilă.

De fapt, cele două realități coincid, deoarece omul este Biserică, iar Biserica om. Biserica deschide calea spre unirea mistică, dincolo de care este cunoașterea

mediată, deoarece ea este locul unde harul îndumnezeitor al lui Dumnezeu lucrează printre oameni: "Biserica este omul duhovnicesc, iar omul este Biserica mistică."<sup>101</sup>

Ritualurile Euharistiei au și ele un rol important de jucat; de exemplu "Ieșirea cea mare, cu cinstitele daruri, începe și inaugurează viitoarea revelație a Tainei mântuirii noastre care este ascunsă în nepătrunsă taină dumnezeiască. Împărtășirea este culmea vieții liturgice și mistice."<sup>102</sup> Pentru Maxim, extazul implică o părăsire reală a sinelui pentru a intra în sfera inefabilă a Dumnezeirii, ca la Dionisie Areopagitul, deoarece această ieșire radicală nu se realizează decât prin harul divin. Totuși, aceasta nu înseamnă că efortul uman dispare, deci în unirea mistică se întâlnesc: "ieșirea voluntară" din partea omului și harul lui Dumnezeu, care luminează.<sup>103</sup>

Cunoașterii lui Dumnezeu în ființe, adică teoriei, îi urmează pătrunderea prin Duhul Sfânt a naturii atributelor divine, pe cât îi este cu putință minții omenești. Aceasta este treapta contemplației care corespunde celei a minții omenești a lui Hristos, culmea cunoașterii posibile pentru ființele create, în care percepem atributele sau energiile prin care Dumnezeu se face cunoscut. Ceea ce este deasupra, se cunoaște prin necunoaștere, prin depășirea minții. "În cunoașterea lui Dumnezeu nu căuta să cunoști ființa Lui: mintea omenească n-ar putea ajunge aici; nimeni nu o cunoaște decât Dumnezeu. Contemplă, însă, în profunzime, atât cât poți, atributele Lui, de exemplu eternitatea Lui, infinitatea Lui, invizibilitatea Lui, bunătatea Lui, înțelepciunea Lui, puterea Lui care creează, guvernează și judecă ființele; căci între toți merită numele de teolog doar cel care caută să descopere oricât de puțin adevărul acestor atribute."<sup>104</sup>

Treapta supremă a cunoașterii este primirea luminii Sfintei Treimi, care urmează atât contemplării simple și pure a lucrurilor omenești, cât și contemplării naturale a ființelor văzute și nevăzute.

Distincția dintre natură și atribute, între ființa incognoscibilă și puterile și energiile manifestatoare ale lui Dumnezeu este clar afirmată de Sfântul Maxim, pe urmele lui Dionisie și ale Capadocienilor.

Nu gnoza, ci iubirea aproape, primează la Sfântul Maxim. „Pentru a iubi pe Dumnezeu Care transcende orice rațiune și cunoaștere, zice el, Care e liber de orice relație și natură, trebuie să luptăm să depășim, într-un elan irezistibil, sensibil și inteligibil, timpul și locul și spațiul, să fim dezlegați total de orice energie a simțurilor, a gândirii și a minții, ca să întâlnim în negrăire și necunoaștere desfătările divine mai presus de gândire și de minte."<sup>105</sup> Cei care au urmat lui Hristos în acțiune și în contemplație vor fi transferați la o stare

mereu mai bună și timpul nu ne-ar ajunge vreodată să spunem toate urcușurile și descoperirile sfinților, care se transformă din slavă în slavă, înainte ca fiecare în cinul său să primească îndumnezeirea.”<sup>106</sup> Nici în veacul viitor cei ce se mântuiesc nu vor vedea ființa divină.

Ca și la Dionisie, revederea celor doi se prezintă ca o revelație prin energii a divinității în persoana lui Hristos, Dumnezeu-omul; trupul Său Dumnezeiesc va fi o teofanie vizibilă și, în același timp, prin minte vor participa la o teofanie inteligibilă și aceasta într-un mod desăvârșit.<sup>107</sup>

Aceasta este o vedere a lui Dumnezeu care depășește intelectul și simțurile; de aceea ea se adresează omului întreg: o comuniune a omului persoană cu Dumnezeul Personal și deschide o cale infinită dincolo de cunoaștere.

### 3. SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN

Sfântul Ioan Damaschin (+749) a cristalizat învățătura creștină despre intersubiectivitatea treimică, numind-o perihoreză și a făcut o sinteză a întregii teologii patristice. Pentru el, existența lui Dumnezeu Unul în ființă, dar întreit în Persoane, este o certitudine dobândită atât prin cunoaștere cât și prin trăire. În acest sens afirmă: “Cunoaștem și mărturisim că este un singur Dumnezeu, adică o singură ființă, căci este cunoscut și este în trei ipostaze, adică Tatăl și Fiul și Sfântul Duh; că Tatăl și Fiul și Sfântul Duh sunt Unul în toate, afară de nenaștere, naștere și purcedere.”<sup>108</sup>

Cu privire la ființa lui Dumnezeu, Sfântul Ioan Damaschin afirmă un apofatism total, căci “ce este ființa lui Dumnezeu, sau cum este Ea întru toate... nu cunoaștem și nici nu putem spune.”<sup>109</sup> Ființa Lui este mai presus de orice cunoaștere, înțelegere și posibilitate de exprimare. Deși, “este evident faptul că Dumnezeu există, Ființa Lui este însă incomprehensibilă și incognoscibilă.”<sup>110</sup>

“Nici oamenii, nici puterile cerești, Heruvimii și Serafimii nu-L pot cunoaște pe Dumnezeu astfel decât în revelația Sa. Prin natura Sa, El este mai presus de ființă, deci mai presus de cunoaștere. Ființa Lui nu poate fi desemnată decât apofatic, prin negație. Ceea ce zicem despre Dumnezeu afirmativ nu se arată natura Lui, ci atributele Sale, ceea ce există în jurul nostru.”<sup>111</sup>

Acestea sunt manifestările în afară, adică “puterile” de care vorbește Dionisie, sau “energiile” amintite de Capadocieni. Sfântul Ioan Damaschin vorbește de energii mai cu seamă în contextul hristologic, distingând împreună cu Sfântul Maxim energiile divine și umane în Dumnezeu-Omul. “Trupul lui

Hristos, spune el, a fost preamărit, în același timp în care a fost adus în neființă la ființă, astfel că Slava Dumnezeirii trebuie numită și slavă a trupului, iar “în schimbarea la Față, Hristos nu a devenit ceea ce era mai înainte, ci a apărut ucenicilor Săi așa cum era, deschizându-le ochii și dăruindu-le vederea celor ce erau orbi.”<sup>112</sup>

În Mântuitorul Iisus Hristos, “Divinul a biruit asupra creatului și a comunicat trupului strălucirea proprie slavei Lui, rămânând prin El Însuși, ca natură divină, fără a participa la patimi în ceea ce e pătimitor.”<sup>113</sup>

Potrivit învățaturii despre energii în hristologie, natura divină rămâne inaccesibilă în ea însăși, dar energia ei, slava ei veșnică pătrunde natura creată, comunicându-se ei. În natura ipostatică umanitatea lui Hristos participă la Slava dumnezeiască și ne face să-L vedem pe Dumnezeu.

Întrebându-se de ce Sfântul Vasile cel Mare numește Euharistia “chip” al Trupului și Sângelui lui Hristos, Sfântul Ioan Damaschin răspunde că a făcut aceasta, în raport cu realitățile veacului viitor. Ceea ce nu vrea să spună că Euharistia n-ar fi cu adevărat Trupul și Sângele lui Hristos, ci că acum ne împărtășim de ea în speciile euharistive, în timp ce atunci ne vom împărtăși cu toată conștiința, numai prin vedere. Prin împărtășirea de starea dumnezeiască “dreptii și îngerii vor străluci în viața veșnică împreună cu Domnul nostru Iisus Hristos, văzându-L pururea și lăudându-L împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt în vecii vecilor.

Sfântul Ioan Damaschin a fixat pentru întreaga teologie a Bizanțului învățătura despre vederea lui Dumnezeu în perspectivele dogmei hristologice, fără a dezvolta și latura subiectivă a problemei vederii lui Dumnezeu, adică cea privitoare la persoana omenească intrată în comuniune cu Dumnezeu, ce se va pune în planul dogmei pnevmatologice. În gândirea Sfântului Ioan Damaschin, vederea “față către față” este o comuniune cu Persoana lui Hristos, un raport reciproc - vedem și suntem văzuți, în care, prin participarea la Dumnezeire în Slava Dumnezeiască, “Dreptii vor străluci ca soarele”.

#### **4. SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG**

Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022) este cel care a dezvoltat aspectul pnevmatologic al vederii lui Dumnezeu, exprimat mai ales în spiritualitate ca experiență a harului Duhului Sfânt. Înainte de toate, Sfântul Simeon, Noul Teolog, vorbește de o revelație a Duhului Sfânt în noi, de viața în har care nu

poate rămâne ascunsă, ci se manifestă pe treptele superioare ale vieții spirituale – ca lumină. Atunci când el vorbește despre experiența luminii divine necreate, se folosește de expresii antinomice. Sfântul Simeon afirmă vizibilitatea ei și în același timp o numește “lumină nevăzută”.

“E cu adevărat un foc divin, spune el, necreat și nevăzut, neînceput și imaterial, cu desăvârșire neschimbat și infinit, nestins și nemuritor, necuprins și în afara tuturor creaturilor. Această lumină m-a separat de orice forță văzută și nevăzută, acordându-mi vederea necreatului.... Sunt unit cu Cel necreat, nesticăcios, infinit nevăzut pentru toate.”<sup>114</sup>

Sf. Simeon Noul Teolog deține un loc aparte în teologia ortodoxă prin înălțimea trăirilor sale care se reflectă atât cât este posibil în învățătura sa, prin implicațiile profunde pe care le-a avut asupra precizării cunoașterii lui Dumnezeu în viața creștină, nedespărțită de dogmă.

Pentru el, cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă trăire, înseamnă experiență, nu se reduce la nivelul speculației filosofice abstracte, sterpe, care nu hrănește sufletul, ci mai degrabă închide sufletul în uscăciune, dându-i mult păgubitoarea iluzie a autosuficienței.

Sf. Simeon a refuzat să se instruiască la școlile superioare ale vremii, știind că învățătura acestei lumi este nebunie înaintea lui Dumnezeu. Adevărata înțelepciune este Iisus Hristos: “Tu știi că numai pe Tine Te am, viață și cuvânt și cunoștință și înțelepciune, Dumnezeu Mântuitor și Ocrotitor în viață și respirația smeritului meu suflet, al celui străin și sărac în cuvinte”<sup>115</sup>

Adevărata cunoaștere este trăire în Hristos și cu Hristos. Numai cel ce “L-a văzut pe Dumnezeu poate să dea mântuire despre El, această vedere înseamnă unirea cu Dumnezeu prin Duhul Sfânt. Cel care încearcă să vorbească despre Dumnezeu din afară, fără a fi experimentat unirea tainică cu El, face un lucru nebunesc, lipsit de sens, pentru că acela apelează la speculații, exclusiv la rațiune, pe când Dumnezeu este în afara oricărui concept”.

Sf. Simeon mulțumește lui Dumnezeu că l-a salvat din capcana cunoașterii intelectuale. Sfinții Părinți acceptă, într-adevăr, și o cunoaștere rațională, dar aceasta este insuficientă. Ea trebuie să fie “completată printr-o cunoaștere superioară, care este recunoașterea a înseși tainei Lui, o cunoaștere apofatică, o sesizare într-un mod superior a bogăției lui infinite, care tocmai de aceea e cu neputință de înțeles și de exprimat.”<sup>116</sup> Dacă teologia catafatică “atribuie lui Dumnezeu, prin suplimentarea lor, toate perfecțiunile aflate în creaturile Sale”,<sup>117</sup> teologia apofatică merge mai departe, până la măsura adevăratei cunoașteri – vedere, chiar până la unirea cu Dumnezeu, la capătul unui efort ascetic

considerabil și neîntrerupt de curățire de patimi și de dobândire a virtuților.

După Sf. Simeon, adevărata cunoaștere este de a deveni conștient de prezența lui Hristos în sine prin Duhul Sfânt, a cuprinde în inimă întreaga făptură și mai ales toți oamenii, fără deosebire, într-o iubire jertfelnică, ce se apropie tot mai mult de iubirea lui Dumnezeu. Această cunoaștere nu neagă rațiunea, dar o depășește la infinit, constatându-i neputința și limitele, este o cunoaștere în lumină, pentru că Dumnezeu este lumina spirituală, veșnică fără început și fără sfârșit, ce luminează mintea, inima, toate simțurile trupești și suflețești, curățindu-le și sfințindu-le; este o cunoaștere la care participă întreaga ființă, în care persoana își are adevărata ei valoare.

Sub îndrumarea duhovnicească a lui Simeon Evlaviosul, care i-a dăruit cartea *Despre legea duhovnicească* a lui Marcu Ascetul, Sf. Simeon Noul Teolog s-a consacrat adevăratei științe, care vine de la Dumnezeu. Acum începe lupta grea cu sine însuși pentru biruința asupra patimilor îmbolnăvitoare și ucigătoare de suflet. “Pentru aceea, se îndeletnicea cu rugăciunile și cu citirea dumnezeieștilor scripturi până la miezul nopții, hrănindu-se numai cu salvie, adică cu pâine și cu apă, după pilda vechilor pustnici”<sup>118</sup>, scrie ucenicul și biograful său, Nichita Stethatif.

În timpul unei astfel de rugăciuni fierbinți, are prima viziune, prima apariție de lumină. Dumnezeu i se revelează ca lumină, umplându-l de o bucurie de nedescris, după cum urmează un moment de “întunecare” și uitând totul, ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat, ajunge la o împietrire asemenea păgânilor. Dumnezeu l-a scăpat însă din această stare insuportabilă, de robie a diavolului și l-a iluminat din nou. De aceea, recunoașterea lui față de Dumnezeu era nemărginită. La început el nu era la măsura unei trăiri creștine autentice, dar legătura cu părintele său duhovnicesc, chiar nelucrătoare pe moment, s-a dovedit a fi până la urmă salvatoare. Eliberându-se apoi din robia păcatului, Sf. Simeon Noul Teolog a atribuit acest lucru, întru totul lui Dumnezeu.

În urcușul său ascetic, el a avut de luptat cu nepriceperea, lipsa de experiență și confuzia spirituală. Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, “nu vederea luminii în ea însăși – fie acest fapt oricât de important – constituie momentul central și culmea vieții mistice, ci întâlnirea personală cu Hristos, Care se arată în lumina necreată și comuniunea cu El. Numai în momentul în care Hristos începe să vorbească în inimă, prin Sfântul Duh, noi dobândim cunoștința personală. Simpla vedere a luminii nu o dă, ci poate provoca o melancolie intensă și o insatisfacție mistică.”<sup>119</sup>

Momentul în care “aude” vocea lui Hristos îi provoacă o bucurie și “o

dulceață” de nedescris, dar în același timp, uimire, teamă și groază. O trăsătură esențială a spiritualității Sfântului Simeon Noul Teolog este că Hristos poate fi cunoscut în această viață și nu exclusiv după moarte. Există însă trepte și grade diferite de cunoaștere, proprii fiecărei persoane. Îndumnezeirea urmează în mod firesc purificării de patimi, iar curățirea interioară este o condiție a unirii și nu o cauză. El privește darul lacrimilor necesar pentru curățirea inimii, ele fiind semnul transfigurării totale, ce însoțește pocăința adevărată.

Sf. Simeon Noul Teolog condamnă pe cei ce au îndrăzneala de a teologhisi fără a avea Duhul lui Hristos și pe cei care încearcă să-L cunoască pe Dumnezeu prin puterile lor. În acest sens, zice: “Oprește-te, o, omule, tremură ființă muritoare și cugetă că ai fost adus din neființă.”<sup>120</sup>

După Sfântul Simeon, cunoașterea lui Dumnezeu, este o lucrare divino-umană. Dumnezeu Se revelează pe Sine, iar omul primește această revelație, prin participarea activă, prin efortul său purificator, prin străduința de a cunoaște tainele divine, de a răspunde iubirii Creatorului cu iubirea sa, pe măsura puterii sale, întărită prin har. Dumnezeu Se descoperă omului pentru că aceasta este capabil să-L primească, voința lui devenind una cu voința lui Dumnezeu prin supunere, prin renunțare la egoismul din noi. Pe tot parcursul procesului de îndumnezeire este solicitat întotdeauna și concursul libertății noastre.

Dumnezeu ni se revelează ca Treime de Persoane și această unire personală cu El nu implică dizolvarea persoanei umane într-un adânc impersonal, ca în religiile panteiste, ci pe ultima treaptă se îndumnezeiește, omul rămâne într-un anume sens neschimbat.

Cunoașterea lui Dumnezeu este o cunoaștere existențială; “Dumnezeu se contopește cu omul atât de mult, încât omul Îl trăiește ca pe propria lui viață și nicidecum ca pe obiect al cunoașterii.”<sup>121</sup>

În timpul extazului, lumina necreată inundă totul. Tot universul este văzut în lumină. Dar în același timp se și interiorizează. Întreg sufletul este scaldat în lumină, devine lumină. Această lumină e percepută prin simțurile duhovnicești. “Lumina simplă a dumnezeirii o văd cu ochii înțelegerii lor, zice Sfântul Simeon, o ating cu niște mâini nemateriale, împinși de puterea iubirii nemărginită, o mănâncă fără a o mânca, într-un mod duhovnicesc cu gura sufletului lor, pe care nu o pot sătura niciodată.”<sup>122</sup>

Și la Sf. Simeon Noul Teolog, ca și la alți Sfinți Părinți, întâlnim cele trei etape ale vieții creștine: viața activă (făptuirea sau asceza), iluminarea (teoria sau contemplarea naturală) a celor sensibile și inteligibile sau a rațiunilor divine din lucruri și unirea (îndumnezeirea, teologia, cunoașterea lui Dumnezeu sau

rugăciunea curată).

Teologia nu este vorbire despre Dumnezeu, ci vorbire cu Dumnezeu, unire nemijlocită. Treapta iluminării depășește cunoașterea naturală prin contemplația lucrurilor, “căci ea nu mai e o luptă împotriva patimilor, ea este pe de o parte un rezultat pozitiv, obținut la capătul eliberării de tot ce este rău, dar pe de altă parte, nici ea nu este pozitivul definitiv, ci, deși bun, nu este bunul absolut, căutat de eforturile noastre ascetice, ci un bun care trebuie depășit și el. Ea nu este lumina luceafărului de dimineață cu avansurile de zi, care o înlătură prin coplășirea pe cea dintâi.”<sup>123</sup>

Pentru Sf. Simeon Noul Teolog, vederea luminii înseamnă o întâlnire cu Dumnezeu: fie că omul este cel care urcă la Dumnezeu, fie că Dumnezeu este Cel care Se pogoară spre om. Cei care n-au primit această lumină, nici n-au primit pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este lumină. La lumină se ajunge trecând prin “ușile pocăinței”, nu prin “ușile gnozei” ca la Origen. În starea îndumnezeită a veacului următor, Duhul Sfânt va apărea ca o lumină, văzută va fi Persoana lui Hristos, iar lumina nu e impersonală, ci e Duhul Sfânt.

## 5. SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA

Sfântul Grigorie Palama (1296-1935), numit și “Teologul energiilor necreate”, a avut un rol hotărâtor în formularea învățaturii Bisericii Ortodoxe despre vederea lui Dumnezeu. În tinerețe el a studiat la Constantinopol științele profane (gramatica, retorica, fizica, logica și filozofia), dar atracția sa pentru viața religioasă l-a determinat să intre în monahism. În 1381 a plecat la Muntele Athos și apoi se retrage în pustie, mai întâi la Glosia și apoi la Tesalonic. Este hirotonit preot și după o scurtă ședere într-un schit de lângă Benea, a revenit la Athos.

Cea mai însemnată perioadă din viața sa este legată de disputa cu Varlaam de Calabria, care în termeni foarte duri atacase isihasmul răsăritean.

În Răsărit, isihasmul a fost o amplă mișcare de renaștere spirituală și teologică, prin introducerea rugăciunii lui Iisus ca metodă de a determina o stare de concentrare și pace lăuntrică, în care sufletul ascultă și se deschide lui Dumnezeu.<sup>124</sup>

Isihasmul reprezintă Ortodoxia ca jertfă umană îndreptată spre Dumnezeu Personal prezent în lume și împărtășibil tuturor prin energiile necreate, pentru ca omul să devină Dumnezeu prin har. De asemenea, isihasmul reprezintă sinteza



bizantină “în opoziție cu tânăra sinteză Occidentală în plin avânt orator.”<sup>125</sup>

Isihasmul este un mod de viață creștină, care nu trebuie asociat numai cu practica rugăciunii lui Iisus și cu vederea luminii dumnezeiești necreate. Chiar cuvântul “isihasm” indică acest lucru, căci grecescul “isihia” înseamnă liniște, pace, singurătate, retragere în singurătate. Originile isihasmului trebuie căutate, așadar, în originile monahismului, deoarece isihasmul nu e ceva deosebit de aceasta.

Rugăciunea, asceza și contemplația sunt cele care stau la baza isihasmului. Rugăciunea inimii, sau rugăciunea lui Iisus, a fost cunoscută și practică încă din primele veacuri creștine de călugării egipteni. Despre ea dau mărturie Evagrie, Sfântul Macarie și alții. După mai mulți comentatori însă, promotorul isihasmului este Sfântul Ioan Scărarul, care în lucrarea sa numită *Scara Raiului* scria: “Pomenirea numelui lui Iisus să se împreune cu suflarea ta și atunci vei cunoaște priința isihiei.”<sup>126</sup>

Prin Sfântul Simeon Noul Teolog, isihasmul se dezvoltă din ce în ce mai mult; ulterior prin Nichifor Isihastul și Grigorie Sinaitul, ajunge să se amplifice și să se transforme într-o mișcare care s-a răspândit în toată lumea bizantină, avându-și focarul în mănăstirile atonite.<sup>127</sup>

Acum s-a dezvoltat tradiția rugăciunii lui Iisus, practică de călugării deșertului din timpuri mai vechi.

Isihasmul este, așadar, nu numai o doctrină, o învățătură, ci și un mod de viață, o teologie a jertfei, având în urmă o întreagă tradiție patristică din care-și trage seva și, pe care, totodată, o concretizează în practică al cărei scop ultim este unirea cu Dumnezeu, deci îndumnezeirea.

Isihasmul nu se adresează numai monahilor, ci tuturor creștinilor, căci toți sunt chemați la ospățul Împărăției, la ridicarea demnității umane la stadiul de “Dumnezeu după har”, cum spun Sfinții Părinți.

Isihasmul îl chemă pe om să-și descopere adevărata libertate, libertate în Dumnezeu, la purificarea de patimi și însușirea nepătimirii și să se ridice, împreună cu întreg cosmosul la Dumnezeu, să se facă “părtaş firii dumnezeiești”, după cum scrie Sfântul Petru (II Petru I, 4).

În paralel cu isihasmul, dar mai târziu, se dezvoltă în Apus un sistem teologic care va adânci și mai mult prăpastia deja existentă între Răsărit și Apus. Acest sistem de scolastică, ce în principiu vizează acordul dintre revelație și rațiune, între credință și înțelegere rațională<sup>128</sup>, este un alt aspect al dorinței de a-L cunoaște pe Dumnezeu.

Denumirea de scolastică provine de la școlile monastice în care se predă

teologia, după metodică sistematică și filosofică, pe baza logicii formale a lui Aristotel. Scolastica a atins apogeul în secolul al XII-lea. Ea a plecat de la Fericitul Augustin și nu reprezenta doar un curent teologic ce apare la un moment dat în istorie, ci decurge în mod firesc dintr-o mentalitate, dintr-un mod de viață specific societății apusene. Ca moment istoric scolastica apare în secolul al XI-lea, întemeietorul ei fiind Anselm de Canterbury (1033-1109), care a reluat multe din ideile Fericitului Augustin. Lui i-au aparținut celebrele expresii: “credința postulează cercetarea științifică” și “cred ca să înțeleg” expresii care de altfel definesc acordul dintre credință și rațiune.<sup>129</sup>

Reprezentanții cei mai de seamă ai scolasticii au fost: Albertus Magnus și Toma d’Aquino. Pentru scolastici, filosofia devine ajutoarea teologiei, ajungându-se la definirea adevărului ca o coincidență a conceptului cu obiectul de cunoscut.

“Această atitudine transformă adevărul într-o sumă de concepte corecte, de noțiuni corecte... Credința se transformă în acceptarea mentală, intelectuală a acestor concepte și noțiuni corecte și nu mai are de-a face cu viața și în special cu plinătatea vieții.”<sup>130</sup>

Sintetizând, am putea spune că principalele caracteristici ale scolasticii sunt: folosirea metodică a rațiunii și sintetizarea conținutului credinței în unități închise și bine articulate. Astfel, teologia adoptă aceeași metodă pe care o foloseau științele profane.<sup>131</sup>

La începutul secolului al XIV-lea, reprezentantul scolasticii a fost Varlaam de Calabria, care, în anul 1328 a venit în Grecia, iar în 1330 la Constantinopol. Controversa cu Sfântul Grigorie Palama a început atunci când a scris o serie de tratate împotriva taitirilor, care aveau însă mari greșeli doctrinare. În 1335, Sfântul Grigorie de Palama le-a combătut prin două tratate privind purcederea Duhului Sfânt.

În ce privește disputa cu Varlaam legată de isihasm, Sfântul Grigorie a început-o în anul 1338, când a scris trei tratate ce combăteau cele trei tratate ale lui Varlaam îndreptate împotriva isihaiștilor, la adresa cărora a folosit mai multe expresii batjocoritoare.

Atunci Varlaam a retușat scrierile sale, ceea ce a determinat pe Sfântul Grigorie Palama să mai scrie o serie de trei tratate împotriva lui Varlaam.<sup>132</sup>

Întorcându-se din Franța, Varlaam scrie al doilea rând de tratate contra isihaiștilor, numite *Contra mesalienilor* și venind la Constantinopol cere sinodului condamnarea isihaiștilor.

Sfântul Grigorie a venit din Tesalonic la Athos și împreună cu Isidor a

compus *Tomul Aghioritic*, pe care l-au aprobat și călugării din Athos, iar mai târziu călugării din Tesalonic au scris un tom asemănător, pe care l-au trimis patriarhului.

La 11 iunie 1341, patriarhul Ioan al XIV-lea Calecas (1334-1347) a convocat un sinod la Constantinopol, la care a participat și împăratul Andronic al III-lea. Sinodul a aprobat învățătura lui Palama, dar Varlaam a scăpat de condamnare pentru că și-a retractat acuzațiile. Murind împăratul Andronic al III-lea, controversile se reiau datorită polemicilor lui Grigorie Achindin, care susținea aceeași linie dogmatică ca și predecesorul său Varlaam.

În 1341 a fost convocat un alt sinod la Constantinopol, care a aprobat învățătura Sfântului Grigorie și a condamnat pe Achindin. Datorită unei întorsături politice nefavorabile, isihăștii au fost persecutați chiar de patriarhul Calecas, iar Sfântul Grigorie Palama a fost închis între 1343 și 1347. Pe 2 februarie 1347, împărăteasa a convocat un sinod solemn, care a condamnat pe patriarhul Calecas și pe Achindin. Isidor a fost ales patriarh al Constantinopolului, iar Sfântul Grigorie este hirotonit mitropolit al Tesalonicului.

După condamnarea lui Achindin, disputele au fost continuate de Nichifor Gregoras. La 27 mai 1351 s-a ținut un alt sinod la Constantinopol, în care a fost reconfirmată învățătura Sfântului Grigorie și condamnați cei ce împărtășeau învățătura lui Varlaam și Achindin. Între 1358 și 1359 a scris patru tratate împotriva lui Gregoras. Sfântul Grigorie a murit la 13 noiembrie 1359 și a fost canonizat la 5 aprilie 1368.

În Biserica Ortodoxă, Sfântul Grigorie Palama a rămas de referință în ce privește învățătura despre energiile divine necreate. Teologia răsăriteană folosește doi termeni pentru a desemna aceeași realitate dumnezeiască și anume: energie și har. Deși distincți în plan fonetic, aceeași termeni, din punct de vedere al conținutului exprimat sunt aceeași și întru totul identici; deosebirea apare în momentul raportării lor și anume fie în plan divin, fie în plan uman.<sup>133</sup> Termenul energie se folosește când avem în vedere planul divin, iar termenul de har atunci când ne raportăm la planul uman.

“Teologia tradițională a făcut distincție între fața *ad intra* a lui Dumnezeu, adică ființa absolută, veșnică, nevăzută, care se cauzează și se realizează în Sine fără participare externă și fața *ad extra*, adică Dumnezeu Care creează lumea văzută în vederea unei împliniri, ce nu e dată acestuia din eternitate, ci care se realizează fiindcă El o voiește și o lucrează.”<sup>134</sup>

Și de aici distincția între teologie și iconomie: “Potrivit acestei împărțiri a materiei doctrinare, energiile ar ocupa un loc de mijloc: pe de o parte ele aparțin

teologiei, ca niște puteri veșnice și cu neputință de despărțit de Treime, existând neîncetat de actul creării lumii; pe de altă parte, ele țin, de asemenea și de domeniul economiei, fiindcă Dumnezeu Se arată făptuitor în energiile Sale, care pogoară la noi”, cum zice Sfântul Vasile.<sup>135</sup>

Raportându-ne la această împărțire, noi nu putem vedea s-au cunoaște ființa divină, ci numai lucrarea sau energia divină.<sup>136</sup>

Aceasta înseamnă că deși omul este chemat să devină *Dumnezeu prin har*, acest lucru nu se face prin depășirea condiției ontologice, pentru că, așa cum susțin toți Sfinții Părinți, ceea ce este creat rămâne creat. Omul nu poate ajunge Dumnezeu, dar prin conlucrare cu harul, poate depăși condiția sa de creatură.

Punctul său de întâlnire între transcendent și immanent e reprezentat de energiile divine necreate care izvorăsc din ființa divină, fiind nedespărțite de acestea, dar în același timp distincte. Ele nu sunt însă o forță impersonală, brută, ci în ele este prezent Dumnezeu Însuși, în chip distinct, ca Treime de Persoane. Astfel, “în ordinea manifestării economice a Treimii în lume, orice energie provine de la Tatăl, comunicându-se prin Fiul în Duhul Sfânt.”<sup>137</sup>

Vorbind despre Dumnezeu, Sfântul Grigorie Palama vorbește în termeni apofatici, continuând astfel tradiția Sfinților Părinți, îndeosebi a Sfântului Dionisie Areopagitul. Dumnezeu, ca ființă spirituală, personală și absolută nu poate fi descris în termeni omenești și nici nu poate fi cunoscut pe cale rațională. Dumnezeu este existența personală infabilă Care există de la Sine și prin Sine, neavând nimic din afara Lui pentru a exista. “Dumnezeu este El Însuși în Sine Însuși”.<sup>138</sup>

Pentru a evita termenul de “esență”, Sfântul Grigorie Palama folosește adeseori termenul de supraesență. Pentru el, Dumnezeu este mai presus de cunoașterea și necunoaștere, chiar și calea apofatică nu este de ajuns pentru cunoașterea lui Dumnezeu. “Dumnezeu e mai presus și de vederea prin negație, El fiind mai presus nu numai de cunoaștere, ci și de necunoaștere.”<sup>139</sup> Sfântul Grigorie Palama subliniază faptul că Dumnezeu nu se poate împărtăși după ființă, iar unirea după ipostas e proprie numai Cuvântului Dumnezeu-om. Rămâne deci că cei ce se învrednicesc să se unească cu Dumnezeu se unesc după lucrare.”<sup>140</sup>

“Ființa și energiile sunt două moduri de existență și prezență divină, în Sine și în afara ființei Sale”<sup>141</sup>

Lucrările lui Dumnezeu sunt nenumărate încă dinainte de a fi lumea, deci din veșnicie, și independent de acestea, ca expresii ale atotputerniciei Lui și ele sunt potențele lucrurilor Lui pentru toate situațiile și împrejurările. Dumnezeu

activează pe cele care se referă la lume numai după creație, dar acest lucru nu adaugă nimic la Dumnezeu. În realitatea energiilor necreate stă și posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu, dar această cunoaștere nu se referă la ființa dumnezeiască, care este inaccesibilă la modul absolut oricărei încercări de cunoaștere, ci la energiile divine care izvorăsc din ea, care se află în jurul ei și care sunt în relație cu ființa dumnezeiască.

Dumnezeu se manifestă *ad extra* prin energii, care străbat întreaga creație, fără a aduce vreo schimbare lui Dumnezeu.

Chiar și faptul de “a crea” indică o lucrare a lui Dumnezeu; dacă nu am admite acest lucru am transforma lumea într-o emanație din Dumnezeu, ceea ce ar duce la panteism.

Creația omului implică un act special din partea lui Dumnezeu, “căci singur omul dintre cele pământești și cerești a fost zidit după chipul Ziditorului, ca să privească spre El și să-L iubească și să fie cunoscătorul singur al Aceluia.”<sup>142</sup>

Căzând, prin păcat, omul nu se mai putea mântui și “de aceea Cuvântul S-a făcut trup (Ioan I, 14) ca să facă omenescul primitiv al dumnezeirii.”<sup>143</sup>

Botezul este renașterea în Hristos și “dacă Hristos recapitulează și integrează firea umană în unitatea Trupului Său, Duhul Sfânt Se raportează la persoane și le face să se deschidă în plenitudinea harismatică a darurilor, după un mod unic, personal fiecăruia.”<sup>144</sup> Duhul Sfânt umple toate cu puterea, dar Se împărtășește numai într-o comuniune personală: “Căci umplând toate de putere, Se împărtășește numai celor vrednici.”<sup>145</sup>

Harul Duhului Sfânt este superior ființei umane și lucrează din interiorul omului transfigurarea sa. “În starea eshatologică, dreptii vor străluci cum a strălucit Domnul pe Muntele Taborului. Și vor avea nu o împărăție creată, nici deosebită în vreun fel de a Lui, ci aceeași cu a Lui. Astfel Hristos trăiește și grăiește și aici, deși Pavel este cel ce trăiește și grăiește.”<sup>146</sup>

Referindu-se la expresiile Sfintei Scripturi în legătură cu lumina, Sfântul Grigorie Palama spune că: “Dumnezeu este numit lumină nu după esența Sa, ci după energia Sa.”<sup>147</sup>

Lumina nu este nici sensibilă, nici inteligibilă, ci necreată. Această lumină este Harul, fiind tot o lucrare a lui Dumnezeu: “Harul acesta îndumnezeitor al lui Dumnezeu este necreat și pururea existent din Dumnezeu Cel pururea existent.”<sup>148</sup>

Vederea deplină a dumnezeirii devine perceptibilă în lumina necreată, în harul ei îndumnezeitor, totuși, cei vrednici ajung să vadă această lumină din această viață, așa cum cei trei Apostoli au văzut-o pe Muntele Tabor. “Prin har

Dumnezeu Însuși pătrunde întreg în cei vrednici și sfinții pătrund întregi în Dumnezeu întreg.”<sup>149</sup>

Nu mai mult decât dogma Treimii, cea a energiilor divine nu desființează nicidecum simplitatea lui Dumnezeu, cât timp simplitatea nu devine o noțiune filosofică prin care se pretinde determinarea indeterminatului: “E propriu oricărei teologii care vrea să respecte evlavia, să afirme când un lucru, când altul, atunci când cele două afirmații sunt adevărate.”<sup>150</sup>

Adversarii Sfântului Grigorie Palama apărau o noțiune filosofică a simplității divine atunci când afirmau identitatea perfectă a esenței și energiei în Dumnezeu. Când vorbeau de lucrări sau energii distincte de ființă, era vorba, pentru ei, de efecte create ale esenței divine. Noțiunea lor de Dumnezeu – esență simplă – nu admitea deloc pentru divinitate o altă esență decât esențială. Ceea ce nu e esență nu aparține existenței divine, nu este Dumnezeu. Deci, energiile trebuie să fie ori identificate cu esența, ori separate de ea, ca acte care-i sunt exterioare, adică efecte create, având drept cauză esența.

În învățătura despre har se introduce o noțiune raționalistă de cauzalitate. Pentru adversarii Sfântului Grigorie Palama exista esența divină și efectele ei create, însă nu mai rămânea loc pentru energiile sau lucrările divine. De aceea, ei spuneau că lumina Taborului n-a fost decât o formă, o figură, un simbol material revelând prezența divinității, nimic mai mult. Apostolii ar fi văzut pe Muntele Taborului o realitate aparținând domeniului ființelor create, ceva cognoscibil, deci creat.<sup>151</sup>

În gândirea Sfântului Grigorie Palama, lumina necreată în jurul căreia s-au derulat dezbaterile teologice din sec. al XIV-lea este însăși realitatea experienței mistice despre care Sf. Simeon Noul Teolog vorbise cu atâta insistență trei secole mai înainte; percepția harului în care Dumnezeu Se face cunoscut oamenilor care intră în unire cu El, depășind limitele ființei create. Dacă energiile pot fi numite lumină, aceasta e nu numai prin analogie cu lumina materială, ci și pentru că în ele apare cel mai bine numele de Lumină. Vederea desăvârșită a divinității, ce devine perceptibilă ca lumina necreată aparține veacului viitor în care Îl vom vedea pe Dumnezeu „față către față”.

Lumina pe care au văzut-o Apostolii pe Muntele Taborului nu era un fenomen creat, meteorologic, cum zicea Varlaam, o lumină inferioară, prin natura sa, gândirii umane. Era lumina proprie lui Dumnezeu prin natură: eternă, infinită, necircumscrișă în timp și în spațiu, existând în afară de ființa creată. Ea a apărut în teofaniile Vechiului Testament ca Slavă a lui Dumnezeu, înfricoșătoare și insuportabilă pentru creaturi, fiindcă înainte de Hristos era

exterioară oamenilor. De aceea, Sfântul Pavel, atunci când era împotriva lui Iisus Hristos, a fost orbit pe drumul Damascului de arătarea Luminii.

De la Întrupare, Lumina dumnezeiască S-a concentrat în Dumnezeu-Omul, în care, după cuvântul Sfântului Pavel, Dumnezeirea locuiește trupește. Apostolii au putut contempla această lumină a Dumnezeirii, această Slavă proprie lui Hristos în virtutea naturii Sale dumnezeiești, în momentul Schimbării la Față.

Dumnezeu-Omul n-a suferit nici o schimbare pe Muntele Taborului, dar pentru Apostoli aceasta a fost o evadare din timp și spațiu, conștientizare a realităților eterne. "Lumina Schimbării la Față a Domnului, spune Sf. Grigorie Palama, n-a început și nu s-a sfârșit, ea rămâne necircumscrișă (în timp și spațiu) imperceptibilă pentru simțuri, deși a fost contemplată... dar, printr-o transmutare a simțurilor lor uceniciei Domnului trecuseră de la carne la spirit."<sup>152</sup>

Cu toate că Lumina este imperceptibilă pentru simțuri, pe Muntele Taborului Ea a fost contemplată cu ochii trupului. "Lumina dumnezeiască este nematerială, zice Sf. Grigorie, nu există nimic sensibil în lumina care i-a luminat pe Apostoli pe Muntele Taborului."<sup>153</sup>

În *Tomul aghioritic* găsim o distincție foarte clară între lumina sensibilă, lumina inteligibilă și lumina divină; aceasta din urmă le depășește pe toate celelalte două care aparțin deopotrivă domeniului existenței create. Prin învățătura sa, Sfântul Grigorie Palama depășește dualismul platonician al sensibilului și inteligibilului, al simțurilor și intelectului, al materiei și spiritului. Și aceasta pentru că Dumnezeu transcende ființa creată. Se face cunoscut omului întreg, fără ca să se poată vorbi de o vedere propriu-zis sensibilă sau propriu-zis intelectuală. Tocmai pentru că linia de demarcație trece între creat și necreat, iar nu între lumea sensibilă și lumea intelectelor concepute ca înrudite cu divinul, ieșirea radială din orice ființă creată rămâne singura cale, arătată și de Dionisie, pentru a atinge adevărata cunoaștere a Dumnezeului Celui Viu.<sup>154</sup>

Lumina necreată se comunică omului întreg, făcându-l să trăiască în comuniune cu Sfânta Treime. Această comuniune cu Dumnezeu, în care cei drepti vor fi în final transfigurați în lumină și vor deveni ei înșiși lumină strălucind ca soarele, constituie fericirea veacului viitor, această stare îndumnezeită a creaturilor, în care Dumnezeu va fi totul în toți, nu prin ființa Lui, ci prin energia Sa, adică prin harul sau lumina Sa necreată "strălucirea negrăită a naturii celei Una în Trei Ipostasuri."<sup>155</sup>

Sfântul Grigorie Palama a așezat, așadar, în afara ființei, un alt mod esențial al lui Dumnezeu, cel al harului în care Dumnezeu Se comunică și Se manifestă. De aceea, întreaga lui operă teologică constituie o apărare a vederii nemijlocite

a lui Dumnezeu, iar distanța dintre ființă și energie este un postulat teologic care se impune dacă vrem să menținem caracterul real și nu doar metaforic al îndumnezeirii noastre, fără a anula pentru aceasta ființa creată în ființa divină, iar vederea sau cunoașterea lui Dumnezeu “față către față” în lumina slavei Lui este și o cunoaștere necreată, tocmai pentru că distincția între ființă și har își are fundamentul în El Însuși.

## VII. CONCLUZII

1. După învățătura Părinților Răsăriteni, dogma Sfintei Treimi este dogma fundamentală a creștinismului. Sfânta Treime – Dumnezeu Unul în ființă și întreit în Persoane – este taina sau misterul Unului și al Multiplului care coexistă și se conciliază după o logică ce transcende modul în care noi înțelegem aceasta. Fiind creați după “chipul lui Dumnezeu”, noi suntem chemați să participăm la natura Dumnezeiască, iar acest lucru este posibil prin energiile sau lucrările dumnezeiești.

2. Datorită faptului că omul este persoană, este posibilă “vederea lui Dumnezeu”, sau cunoașterea lui Dumnezeu, atât în această viață, cât, mai ales, în viața cea veșnică.

3. Dumnezeu este incognoscibil după natura Sa, nu numai aici, ci și în perspectivă eshatologică, dar este cognoscibil după lucrările sau energiile divine necreate. Măsura cea mai înaltă a vederii lui Dumnezeu este contemplarea sau vederea “față către față” a persoanei Mântuitorului Iisus Hristos în veacul viitor.

4. Vederea lui Dumnezeu depășește atât simțurile cât și rațiunea<sup>156</sup>. Ea se adresează omului întreg, e o comuniune a omului – persoană cu Dumnezeu – Personal și deschide o cale infinită dincolo de cunoaștere. Pe pământ, vederea lui Dumnezeu e posibilă prin credință și harul Duhului Sfânt.

5. Cunoașterea lui Dumnezeu este o lucrare divină-umană. Dumnezeu Se descoperă pe Sine, iar omul primește această revelație, prin participare activă și prin efortul curățirii de patimi.

6. În tradiția răsăriteană nu s-a făcut niciodată distincție netă între Mistică și Teologie, între trăirea personală a tainelor dumnezeiești și între dogma afirmată de Biserică.

Mitropolitul Filaret al Moscovei scrie în acest sens: “Nici una din tainele înțelepciunii lui Dumnezeu nu trebuie să ne pară străină sau cu totul mai presus de noi, ci se cade să ne potrivim mintea cu toată smerenia spre contemplarea



celor dumnezeiești.”<sup>157</sup>

Teologia și Mistica se sprijină și se întregesc una pe alta. Nu există Mistică creștină fără Teologie, dar mai ales, nu există Teologie fără Mistică. În Răsărit între cugetarea dogmelor și trăirea mistică nu e un hiatus ca în Apus, ci o continuitate. “Experiențele mistice sunt valori înlăuntrul dogmelor, iluminări ale cuprinsului lor sau dogme al căror adevăr a explodat ca lumină și ca trăire în adâncul sufletului.”<sup>158</sup>

7. După învățătura Părinților Răsăriteni, nu există Teologie în afară de trăire; trebuie să te schimbi, să devii un om nou. Unirea cu Dumnezeu nu se face numai prin puterea și lucrarea omului și cu atât mai puțin doar printr-un exercițiu intelectual. Fără ajutorul lui Dumnezeu, nu ne putem uni cu El. “Nu e minte mai săracă, spunea unul dintre Sfinții Părinți, ca mintea care cugetă cele dumnezeiești, în afara lui Dumnezeu”; spre a-L cunoaște pe Dumnezeu, trebuie să te apropii de El. Nimeni nu poate avea experiențe mistice, dacă nu urmează calea unirii cu Dumnezeu.

8. Vederea lui Dumnezeu este condiționată de împlinirea celor trei etape ale urcușului duhovnicesc: purificarea de patimi, iluminarea și desăvârșirea. Pentru Sf. Grigorie de Nazianz “cel care, chiar urmând această cale, își închipuie la un moment dat că L-a cunoscut pe Dumnezeu, acela are mintea stricată.”<sup>159</sup>

Sfântul Vasile cel Mare spune că “nu numai ființa dumnezeiască, dar nici măcar ființele create nu ar putea fi exprimate prin concepte.”<sup>160</sup> Iar Sf. Grigorie de Nyssa afirmă că orice concept privitor la Dumnezeu este un simulacru, un chip cioplit, un idol. “Conceptele pe care le afirmăm după priceperea și părerea care ne sunt nouă firești, întemeindu-ne pe o reprezentare inteligibilă, creează idoli despre Dumnezeu, în loc să ne descopere pe Dumnezeu Însuși.”<sup>161</sup>

Sfinții Părinți spun că înainte de a vorbi de cele duhovnicești, trebuie să te rogi și apoi să teologhisești, să vorbești despre Dumnezeu. Conceptele despre Dumnezeu sunt făurite de mintea noastră din umbrele proiectate de vâlul care-L acoperă pe Dumnezeu. Dar cine ia un concept despre Dumnezeu drept realitatea lui Dumnezeu, își face un idol, iar rezultatul este moartea spirituală, cum interpretează Sf. Grigorie de Nyssa cuvântul: “Nu va vedea omul fața Mea, nici să fie viu (Ieșire XXXIII, 20).”<sup>162</sup>

9. Viața de comuniune a Persoanelor Sfintei Treimi care există în umanitate prin Hristos în Duhul Sfânt este Biserica creștină, prin care ni se împărtășește harul divin. Sf. Grigorie Palama spune că “Iluminarea și harul dumnezeiesc nu este ființa sau natura lui Dumnezeu, ci energia lui Dumnezeu, o putere și o lucrare comună Treimii. Așadar, spunând că putem participa la natura

dumnezeiască, nu în Sine, ci în energiile Sale, rămânem în limitele evlaviei.”<sup>163</sup> Energiile în care Dumnezeu purcede afară și prin care creează și activează totul, sunt chiar Dumnezeu, dar nu după ființă.

Sfântul Maxim scrie în acest sens: “Ne putem împărtăși de Dumnezeu în ceea ce El ne comunică, dar El rămâne neîmpărtășibil în ființa Sa, care nu se comunică.”<sup>164</sup>

Omul este chemat să devină “Dumnezeu prin har”, dar nu după natură, iar în perspectiva eshatologică, el nu-și pierde personalitatea sa.

10. Cunoașterea mistică în experiența luminii necreate, nu este desăvârșită. Ei îi urmează “vederea față către față” a lui Hristos-Dumnezeu, la Parusia Domnului, când cei ce sunt ai lui Hristos se vor îmbrăca în trupuri duhovnicești. Chiar și cunoașterea mistică este numai un luceafăr al zorilor, care anunță soarele zilei și piere în fața lui. Și ziua este veacul eshatologic al deplinei asemănări cu Hristos și al privirii libere, directe, nestânjenite de nimic.<sup>165</sup>

Cunoașterea sau vederea “față către față” este cunoașterea eshatologică. Cunoașterea mistică nu e tot una cu vederea eshatologică, deoarece ea este încă o experimentare a lumii divine, a prezenței lui Hristos în suflet și o contemplare a lui Dumnezeu “în întuneric”.<sup>166</sup>

Doar vederea eshatologică este o vedere “față către față” a lui Hristos și, prin El, a lui Dumnezeu.

Preot **Adrian Drăghici**

## NOTE

<sup>1</sup> Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, p. 1.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>3</sup> Diac. Ioan I. Ică Jr., *Studiu introductiv* la Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, p. XXXVIII.

<sup>4</sup> Vladimir Lossky, op. cit., p. 2.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Diac. Ioan I. Ică Jr., studiu cit., p. XLV.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. LI.

<sup>9</sup> Profesor Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica ortodoxă*, București, 1993, p. 58.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>11</sup> Pr. As. Dr. Doru Costache – *Știință și teologie*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2001, p. 218.

<sup>12</sup> Arhimandritul Sofronie, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, la Diac. Ioan I. Ică Jr., studiu cit., p. LII.

<sup>13</sup> Vladimir Lossky, op. cit., p. 16.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>21</sup> Sfântul Irineu, *Adv. Haer.*, la Vladimir Lossky, op. cit., p. 28.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>23</sup> Vladimir Lossky, op. cit., p. 30.

<sup>24</sup> Sf. Irineu, *Adv. Haer.* la Vladimir Lossky, op. cit., p. 31.

<sup>25</sup> Sf. Irineu, *Adv. Haer.* la Vladimir Lossky, op. cit., p. 32.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>28</sup> Vladimir Lossky, op. cit., p. 35.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>30</sup> Clement Alexandrinul, *Pedagogul* la Vladimir Lossky, op. cit., p. 39.

<sup>31</sup> Vladimir Lossky, op. cit., p. 45.

<sup>32</sup> Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul sec. al XIV-lea*, trad. Ileana Stănescu, Humanitas, p. 51.

<sup>33</sup> Origen, *Scrieri alese*, Peri Arhon (*Despre principii*), Studiu introductiv – traducere și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 45-46.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>36</sup> Anton I. Alămuț, *Literatură și Filozofie creștină*, vol. I, Iași, 1997, p. 152.

<sup>37</sup> Origen, *De principiis*, la Vladimir Lossky, op. cit., p. 47.

<sup>38</sup> Vladimir Lossky, op. cit., pp. 49-50.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>43</sup> Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Învățătura despre Sfânta Treime în Scrierea Sfântului Vasile cel Mare, Contra lui Eunonie*, în lucrarea *Sf. Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1980, p. 50.

<sup>44</sup> Etienne Gilson, op. cit., p. 27.

<sup>45</sup> Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Învățătura despre Sfânta Treime...* p. 55.

<sup>46</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 234*, la Vladimir Lossky, op. cit., p. 67.

<sup>47</sup> *Idem*, *Contra lui Eunomie*, la Vladimir Lossky, op. cit., p. 67.

<sup>48</sup> *Idem*, *De Spiritu Sancto*, la Vladimir Lossky, op. cit., p. 69.

<sup>49</sup> *Idem*, *Orat. XXVIII*, la Vladimir Lossky, op. cit., pp. 70-71.

<sup>50</sup> Etienne Gilson, op. cit., p. 59.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele 5 Cuvântări Teologice*, Editura Anastasia, 1993, p. 29.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>56</sup> Pr. Dr. Ion Popescu, op. cit., p. 32.

<sup>57</sup> P.G. vol. XXXVIII, col. 315, la Pr. Dr. Ion Popescu, op. cit., p. 33.

<sup>58</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *In Sanctum Captisma*, la Vl. Lossky, op. cit., p. 72.

<sup>59</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, Partea a doua, Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, trad. de Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1996, p. 9.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilia a II-a la Cântarea Cântărilor*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae și Pr. Ion Buga, Editura Institutului Biblic și de Misiunea al B.O.R., București, 1982, p. 143.

<sup>62</sup> *Idem*, *Despre înțelesul numelui de creștin*, în *Părinți...*, vol. 30, 1998, p. 439.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Magistrand N. Stănescu, *Progresul în cunoaștere lui Dumnezeu, cu referire specială la Sfântul Grigore de Nyssa*, în "Studii Teologice", Ianuarie-Februarie, anul X(1948), p. 18.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>66</sup> Sfântul Grigore de Nyssa, *Tâlcuire la Fericiri, Omilia a VI-a*, la Vladimir Lossky, op. cit., p. 75.

<sup>67</sup> Vladimir Lossky, op. cit., pp. 77-78.

<sup>68</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1973, pp. 124-125.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>70</sup> Pr. Dr. Ion Popescu, op. cit., p. 38.

<sup>71</sup> Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola întâia către Serapion*, trad. de Pr. Prof. Dr.

D. Stăniloae, București, 1988, p. 58.

<sup>72</sup> Diac. Drd. Doru Costache, *Logos și creație în teologia Sfântului Atanasie cel Mare*, în "Glasul Bisericii", LI (1994), nr. 8 – 12, p. 59.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> Vladimir Lossky, op. cit., p. 60.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> Evagrie Ponticul, *Tratatul despre rugăciune*, p. 93.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>84</sup> Vladimir Lossky, op. cit., p. 99.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>86</sup> Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, IV, 6, Editura Paideia, București, 1996, p. 147.

<sup>87</sup> *Idem*, *Teologia mistică*, în "Opere complete", Editura Paideia, p. 249.

<sup>88</sup> Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, p. 148.

<sup>89</sup> Sf. Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, V, p. 249.

<sup>90</sup> *Idem*, *Epistole*, la Vladimir Lossky, op. cit., p. 112.

<sup>91</sup> Vladimir Lossky, op. cit., p. 113.

<sup>92</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capita thed. et oecon. I*, la VI. Lossky, op. cit., p. 114.

<sup>93</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, în *Filocalia*, vol. II, p. 17.

<sup>94</sup> *Filocalia* II, p. 20.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>96</sup> Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. de Prof. Remus Rus.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>101</sup> Lars Thunberg, op. cit., p. 117.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>104</sup> Vladimir Lossky, op. cit., p. 116.

<sup>105</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, la Vladimir Lossky, op. cit., p. 119.

<sup>106</sup> *Ibidem.*

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>108</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura Scripta, București, 1993, p.16.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>111</sup> *Ibidem*, *De fide ortodoxe*, la Vladimir Lossky, op. cit., p. 124.

<sup>112</sup> *Ibidem.*

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>114</sup> Sf. Simeon, la Vladimir Lossky, op. cit., p. 130.

<sup>115</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 694.

<sup>116</sup> Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1996, p. 84.

<sup>117</sup> Deseille Placide, *Nostalgia Ortodoxiei*, Ed. Anastasia, 1995, p. 54.

<sup>118</sup> *Viețile Sfinților* pe octombrie, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1992, p. 329.

<sup>119</sup> Sf. Simeon Noul Teolog, *A doua rugăciune de mulțumire*, la Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos*, Sfântul Simeon Noul Teolog, *Viața. Spiritualitatea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1997, p. 13.

<sup>120</sup> Imn 21, op. cit., p. 41.

<sup>121</sup> Arhimandritul Sofronie, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, Ed. Adancii, *Izvoarele spiritualității Ortodoxe*, București, 1995, p. 265.

<sup>122</sup> Sf. Simeon Noul Teolog, la Vladimir Lossky, op. cit., p. 134.

<sup>123</sup> Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica ortodoxă*, Ed. Deisis, Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1993, vol. I, p. 64.

<sup>124</sup> Prof. Dr. Ioan Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1995, p. 213.

<sup>125</sup> Dan Zamfirescu, *Ortodoxie și Romano-Catolicism în specificul existenței lor istorice*, Editura Roza Vânturilor, București, 1994, p. 285.

<sup>126</sup> Sfântul Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, Ediția a II-a, tradusă de Nicolae Cotnean, Editura Anarcorn, Timișoara, 1997, p. 484.

<sup>127</sup> Alain Ducellier, *Bizantinii. Istorie și Cultură*, Editura Teora, București, 1997, p. 56.

<sup>128</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Editura Univers, Chișinău, 1992, p. 228.

<sup>129</sup> Dr. Prof. Ion Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală, Manual pentru Seminariile teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1992, p. 326.

<sup>130</sup> Christos Yannaras, *Ortodoxie și Occident*, Editura Bizantină, București,

1995, p. 1.

<sup>131</sup> Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, traducere de Marcel Popa, Editura Bizantină, București, 1997, p. 127.

<sup>132</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit., pp. 24-25.

<sup>133</sup> Christos Yannaras, op. cit., p. 60-63.

<sup>134</sup> Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România creștină, București, 1999, p. 277.

<sup>135</sup> Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere de Prof. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, p. 74.

<sup>136</sup> N. Chițescu, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele Teologice, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1958, p. 334.

<sup>137</sup> Vladimir Lossky, *Teologia mistică ...*, p. 74.

<sup>138</sup> Filocalia, vol. III, p. 494.

<sup>139</sup> Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigore Palama*, p. 178.

<sup>140</sup> Filocalia, vol. VII, p. 776.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 483.

<sup>142</sup> Filocalia, vol. VII, p. 438.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>144</sup> Paul Evdochimov, *Propenșta Duhul Sfânt în Tradiția Ortodoxă*

<sup>145</sup> Filocalia, vol. VII, p. 395.

<sup>146</sup> Filocalia vol. VII, p. 397.

<sup>147</sup> *Contra lui Achindin*, la Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. de Anca Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 50.

<sup>148</sup> Filocalia, vol. VII, p. 414.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 416.

<sup>150</sup> *Capitala physica*, la Vladimir Lossky, *Vederea...*, p. 141.

<sup>151</sup> Vladimir Lossky, *Vederea ...*, p. 141.

<sup>152</sup> Sf. Grigorie Palama, *Hom.* la Vladimir Lossky, *Vederea...*, op. cit. 145.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>154</sup> Vladimir Lossky, *Vederea...*, p. 157.

<sup>155</sup> *Ibidem.*, p. 148.

<sup>156</sup> Pr. As. Dr. Doru Costache – *Știință și teologie*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2001, p. 218.

<sup>157</sup> Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Bonifaciu, 1998, p. 66.

<sup>158</sup> Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica ortodoxă*, p. 58.

<sup>159</sup> Vladimir Lossky, *Teologia Mistică...*, p. 67.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>162</sup> Pr. Prof. Dr. D. Stăniloaie, *Ascetica...*, p. 325.

<sup>163</sup> Vladimir Lossky, *Teologia...*, p. 100.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>165</sup> Mitropolitul Nicolae Mladin, *Asceza și mistica paulină*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 219.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 221.







## EPICLEZA EUHARISTICĂ

### 1. Introducere

*“Sfânta Euharistie (η ευχαριστία) este taina sau misterul dumnezeiesc în care creștinul ortodox, sub chipul pâinii și al vinului primește adevăratul Trup și Sânge al lui Hristos pentru iertarea păcatelor și dobândirea vieții veșnice. Aceasta se săvârșește în cadrul liturghiei credincioșilor”<sup>1</sup> și aici distingem cuvintele rostite de Domnul la întemeierea acestui mister, apoi rugăciunea invocării Sfântului Duh, și în sfârșit cuvintele sau formula prefacerii sfintelor daruri, prin care “se desăvârșește atât lucrarea mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat, cât și întreaga istorie a izbăvirii oamenilor din păcat și din moarte, fiecare sfânt locaș devine centrul unei comuniuni între toate făpturile ce iubesc pe Dumnezeu: credincioși, îngeri, sfinți”<sup>2</sup>. Momentul rugăciunii supreme de invocare a Sfântului Duh pentru sfințirea și prefacerea darurilor de pâine și vin din cadrul slujbei Sfintei Liturghii se numește **Epicleză**.*

Termenul “*Epicleză*” vine din limba greacă, de la “επικλησις” și înseamnă “*invocare, chemare*”. Partea aceasta este a treia și cea mai importantă din anaforă, care înseamnă “*Rugăciunea Sfintei jertfe*”, pentru că în timpul ei se săvârșește sfințirea și prefacerea darurilor<sup>3</sup>, când la strană se cântă imnul “*Pre Tine Te Lăudăm*”.

În Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur această rugăciune de invocare începe cu cuvintele “*Încă aducem Ție această slujbă...*” și se încheie cu cuvintele “*...Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt*”.

*“Această rugăciune este adresată lui Dumnezeu Tatăl pe care Îl rugăm ca El să trimită pe Sfântul Duh prin puterea Căruia darurile de pâine și vin să se prefacă în Sfântul Trup și Sânge al Domnului Iisus Hristos”<sup>4</sup>.*

## 2. Câteva considerații asupra textelor scripturistice referitoare la epicleză

Locurile din Sfânta Scriptură care relatează despre Cina cea de Taină când Mântuitorul adunat cu ucenicii în foișorul casei, după tradiție a Mariei (mama lui Ioan-Marcu, ucenic mai târziu al Sf. Petru), săvârșește minunea ce se perpetuează și va dăinui până la sfârșitul veacurilor prin arhieriei și preoți, a transformării pâinii și a vinului în însuși Trupul și Sângele Său sunt patru: trei din Sf. Evanghelii (Matei 26, 27-29; Marcu 14, 22-25; Luca 22, 19-20) și unul din epistolele Sf. Ap. Pavel (I Cor. 11, 23-25).

Potrivit acestor texte Domnul Iisus a luat pâine, *“a binecuvântat-o”*<sup>5</sup>, a frânt-o și a dat-o ucenicilor zicând: *“Acesta este Trupul Meu”*. Apoi a luat paharul, a mulțumit și l-a dat lor zicând: *“Acesta este Sângele Meu al Testamentului (celui nou)”*.<sup>6</sup>

Se pune acum întrebarea: În care clipă și prin care act, dintre toate cele cunoscute nouă potrivit referatului biblic a săvârșit Iisus prefacerea? Înainte de a răspunde la această întrebare trebuie să răspundem mai întâi la o altă întrebare, și anume aceea dacă cuvintele *“a binecuvânta”* și *“a mulțumi”* (ευλογειν și ευχαριστηιν) au același înțeles căci textele biblice pentru aceeași lucrare sfântă folosesc verbe diferite: Sf. Ev. Matei și Marcu zic *“și binecuvântând a frânt”*, folosind verbul ευλογειν, iar Sf. Ev. Luca și Sf. Ap. Pavel zic *“și mulțumind a frânt”*, folosind verbul ευχαριστηιν.

Cercetând aceste versete separat și exclusiv în limba propriilor lor mărturii ajungem la rezultatul sigur că verbele ευλογειν și ευχαριστηιν sunt întrebuințate amestecat, unul în locul celuilalt, și având absolut unul și același sens, iar acest sens este acela de *“binecuvântare”*.<sup>7</sup>

Potrivit referatului biblic de mai sus se afirmă limpede că Domnul *“a luat”*, *“a binecuvântat”* (la pâine) și că *“a frânt”*, *“a dat”* ucenicilor și *“a zis”* *“Acesta este Trupul Meu...”* și la Paharul cu vin *“Acesta este Sângele Meu...”*. Cuvintele *“Acesta este trupul Meu”* pe care El le-a rostit nu s-au putut referi și n-au putut fi înțelese decât despre ceea ce *“a dat”*, de unde rezultă că Trupul Domnului era deja prezent la *“dare”*.

Dar fiindcă această *“dare”* a fost mijlocită de actul material al *“frângerii”* urmează că trupul Domnului era prezent și înainte de *“frângere”*. Dacă este așa urmează, că apariția lui trebuie localizată ca timp între *“luarea”* pâinii - care n-a fost atunci într-adevăr decât pâine - și între *“frângerea”* ei. Singurul act însă care mai cade în intervalul de timp dintre *“luare”* și *“frângere”* este

actul *“binecuvântării”*. Deci numai în el mai poate fi cauza transformării în trupul Domnului.<sup>8</sup> Exact așa stau lucrurile și la cupa cu vin sau Paharul de la Sfânta Cină. Sângele Domnului a fost prezent în pahar încă înainte de *“dare”*.

Romano-catolicii susțin că sfințirea pâinii și a vinului nu se face prin rugăciunea de invocare, ci prin cuvintele: *“Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu... Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu...”* pe care le-a rostit Mântuitorul la Cina cea de Taină, când a împărțit Apostolilor pâinea și vinul prefăcute în Trupul și Sângele Său. Cuvintele acestea constituie, după romano-catolici, formula sau forma sacramentală a Tainei Euharistiei.

Teza romano-catolică este însă greșită și aceasta se vede cu toată claritatea din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

Romano-catolicii confundă temeiul Tainei, sau cuvintele prin care Mântuitorul a instituit Taina Sfintei Euharistii, cu forma Tainei, sau cu cuvintele de consacrare a elementelor euharistice. Dar la nici o taină cuvintele de instituire nu sunt în același timp și cuvintele de săvârșire a Tainei. Astfel, susținerea că formula de consacrare trebuie să fie compusă din cuvintele de instituire sau numai din acestea este neîntemeiată.

Mântuitorul n-a rostit cuvintele: *“Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu... Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu...”*, ca rugăciune și nu prin ele a prefăcut pâinea și vinul, ci prin aceste cuvinte cheamă pe Apostoli la împărțășire și le atrage luarea aminte că ceea ce vor mânca și vor bea nu este pâine și vin, ci Trupul și Sângele Său, în care pâinea și vinul se prefăcuseră mai înainte, prin binecuvântarea Sa.

Rugăciunea de chemare sau invocare a Duhului Sfânt (epicleza, Επικλησις του αγιου Πνευματος) pentru sfințirea sau prefacerea elementelor euharistice s-a compus și rânduie de Biserica primară nu ca inovație, ci urmând pilda și porunca Mântuitorului, care, la Cina cea de Taină, luând pâinea, a binecuvântat-o (Matei XXVI, 26; Marcu XIV, 22) și a mulțumit (Luca XXII, 17, 19; I Cor. XI, 24), făcând așa și cu vinul, ceea ce înseamnă că le-a sfințit, prefăcându-le, și numai după aceea a dat Apostolilor să mănânce și să bea. Mântuitorul a poruncit apoi ca ceea ce a făcut El la Cina cea de Taină și așa cum a poruncit El, să se facă în Biserica Lui: *“Aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea”* (Luca XXII, 19).<sup>9</sup>

“De aici rezultă de asemenea că, cuvintele Domnului *“Acesta este Trupul Meu... și acesta este Sângele Meu...”*, nu le revine nici o putere operativă, sfințitoare ci numai un rol vestitor, informativ, didactic. Ele au avut un singur scop și anume acela de a pune pe Sf. Apostoli în cunoștință de cauză cu minunea

întâmplată, de a le atrage atenția asupra efectului nemaipomenit pe care l-a avut binecuvântarea Sa, de a le spune că ceea ce le dă de data aceasta nu este simplă pâine și vin binecuvântat, ci însuși Trupul și însuși Sângele Său, acel sânge prin care El pecetluiește o lege nouă<sup>10</sup>, prin care se obține sfințirea, iertarea și dobândirea moștenirii împărăției cerurilor care este viața veșnică. *“Și le-a zis Iisus: Adevărat, adevărat zic vouă, dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Trupul Meu este adevărata mâncare și sângele Meu adevărata băutură. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el. Precum M-a trimis pe Mine Tatăl cel viu și viez pentru Tatăl, și cel ce Mă mănâncă pe Mine va trăi prin Mine. Aceasta este pâinea care s-a pogorât din cer, nu precum au mâncat părinții voștri mana și au murit. Cel ce mănâncă această pâine va trăi în veac.”*<sup>11</sup>

### 3. Considerații sumare asupra textului epiclezei euharistice

Momentul culminant din anafora este atins prin rugăciunea de chemare sau de invocare a Sfântului Duh, epicleza (ἐπικλησις) asupra darurilor, pentru a fi transformate în Trupul și Sângele lui Iisus, jertfite pentru mântuirea lumii.

Existența epiclezei, adică a unei rugăciuni speciale de invocare a puterii divine peste cinstitele daruri, spre a fi transformate în Trupul și Sângele Domnului, este apostolică în Liturghie. Documentele nu ne-au păstrat formula sau textul epiclezei primare, dar practicarea ei se găsește confirmată de aluzii și mențiuni precise, încă din cursul veacului al doilea și al treilea și anume în scrierile Sf. Iustin Martirul și Filozoful, Sf. Irineu și Origen. Scrierea lui Hipolit (+c. 325), *Tradiția apostolică*, cuprinde chiar o formulă scurtă de epicleză.

Din cele mai multe locuri, dar mai ales din anafora lui Serapion Thmnis<sup>12</sup>, pare a rezulta că, în Biserica primară, epicleza avea caracterul unei epicleze sau invocări a Logosului, pentru sfințirea darurilor. În literatura bisericească a veacului al IV-lea încoace însă apare net caracterul acestei rugăciuni, ca epicleză a Sf. Duh: *“Apoi, după ce ne-am sfințit prin aceste imne duhovnicești, rugăm pe iubitorul de oameni Dumnezeu să trimită Duhul cel Sfânt peste cele puse înainte spre a face pâinea Trup al lui Hristos, iar vinul Sânge al lui Hristos. În adevăr s-au sfințit și s-au prefăcut acelea de care s-a atins Sfântul Duh”*.<sup>13</sup>

Cu privire la originea epiclezei în Liturghie, în tradiția creștinismului primar

domnea o convingere unanimă la Sf. Părinți ai veacului al IV-lea și al V-lea. Pentru Sf. Vasile cel Mare, cel puțin ea era considerată așa de veche că nu se putea spune *“care dintre sfinți ne-a lăsat în scris cuvintele invocării la sfințirea pâinii Euharistiei și a paharului binecuvântării”*.<sup>14</sup> Pseudo-Proclu (+466) al Constantinopolului privește epicleza de-a dreptul ca o tradiție apostolică atunci când afirmă că Sfinții Apostoli, mai înainte de a se împrăștia pentru răspândirea Evangheliei, petreceau mai tot timpul săvârșind Sfânta Liturghie și, făcând rugăciuni, așteptau coborârea Sfântului Duh, ca să prefacă pâinea și vinul amestecat cu apă, ce erau puse înainte, în însuși Trupul și însuși Sângele Mântuitorului nostru Iisus Hristos.<sup>15</sup>

O mărturie despre uzul general al epiclezei în Liturghia Bisericii primare îl constituie însuși faptul că ea se găsește în rânduiala Liturghiei Sf. Iacob și a tuturor Liturghiilor orientale, precum și în cea a vechiului rit galican din Apus.

Sentimentul prezenței apropiate a misterului, ce se realizează prin rugăciunea epiclezei, a dus în practica liturgică la prefacerea acestei rugăciuni de invocare, cu formule de pietate socotite proprii a ajuta la pregătirea unei înalte dispoziții religioase, necesară pentru întâmpinarea acestui moment. Așa a rezultat obiceiul de a opri în loc cursul anaforă-lei, pentru a citi unele rugăciuni impuse de simțul evlaviei personale. Cu vremea ele s-au îndătinat, ajungând să fie înscrise în liturghier. Aceasta este și cauza adăugării troparului ceasului al treilea<sup>16</sup>: *“Doamne, Cela ce ai trimis pe Prea Sfântul Duh în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule nu-L lua de la noi, ci reînnoiește-ni-L nouă, celor ce ne rugăm Ție.”* Unii codici mai adaugă la acesta și alte tropare cum ar fi: *“Slavă... Binecuvântat ești Hristoase Dumnezeu... (troparul de la pogorârea Sf. Duh, Cinzecime)... Și acum... Când s-au pogorât limbile de foc... (condacul)”*.<sup>17</sup> La alți codici se găsește și stihul: *“Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului”*.

Într-unii din codici sec. XII-XIII, troparul ceasului al treilea, cu sau fără stihuri, se găsește așezat înainte de rugăciunea epiclezei, formula *“Încă aducem Ție...”*, ceea ce, desigur, e mai logic. Alte manuscrise, însă, îl prevăd, întrerupând epicleza după rugăciunea: *“Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte”*, ceea ce desigur n-ar fi destul de corect.

Textul rugăciunii pentru invocarea Sf. Duh se înfățișează ca o reluare a firului sau a cursului rugăciunii anaforei euharistice, și anume în continuarea ecfonisului anamnezei: *“Ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți-aducem de toate și pentru toate”*. Această înlănțuire pare a fi mai evidentă în Liturghia Sf. Vasile cel Mare, sub forma unei motivări cu care se deschide rugăciunea epiclezei: *“Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte, și noi păcătoșii și nevrednicii robii tăi,*

*care ne-am învrednicit a sluji sfântului Tău jertfelnic, nu pentru dreptățile noastre, că n-am făcut ceva bun pe pământ, ci pentru mila Ta și îndurările Tale, pe care le-ai vărsat cu prisosință peste noi, îndrăznind, ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic, și punând înaintea celor ce închipuiesc Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău, Ție ne rugăm și de la Ține cerem, Sfinte al sfinților, cu bunăvoința bunătații Tale, să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înaintea și să le binecuvânteze pe dânsule și să le sfințească și să arate: pâinea aceasta, adică însuși Cinstitul Trup al Domnului și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, iar ceea ce este în potirul acesta, însuși cinstitul Sânge al Domnului și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Care s-a vărsat pentru viața lumii, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt”.*<sup>18</sup>

Textul epiclezei este mult simplificat în formularul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, în care prin adverbul “*încă*” (în plus, mai) cu care se deschide rugăciunea epiclezei se subliniază ideea de jertfă euharistică nu se mărginește numai la simbolurile materiale de pâine și vin, ci “*Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge, și Te chemăm, Te rugăm și cu umiliința la Ține cădem: Trimite Duhul cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri, ce sunt puse înaintea, și fă, adică, pâinea aceasta Cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt. Amin, Amin, Amin*”.

<sup>19</sup>

Așa stând lucrurile, textele deși deosebite unul de celălalt, se găsesc într-o analogie foarte apropiată de formulele pentru binecuvântarea materiilor euharistice, devenind identice în formula finală: “*prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt. Amin, Amin, Amin*”.

#### 4. Oficiul sau ritualul epiclezei

Rostirea troparului ceasului al treilea cu stihurile, ce-l precede, apare după cum s-a menționat-ca un imperativ al conștiinței religioase și ca un mijloc de pregătire a evlaviei cu care trebuie așteptată minunea pogorării focului Dumnezeirii pentru aprinderea jertfei, adică venirea Sfântului Duh peste daruri, cu scopul de a le preface în Trupul și Sângele Domnului.

Ca organe ale harului divin, liturghisitorii, arhieriei și preoții ajutați de diaconi, sunt datori să se găsească într-o stare de vrednicie și sfințenie corespunzătoare acestui moment care este cel mai sublim din oficiul Sfintei Liturghii. De aceea, în timp ce corul intonează imnul “*Pre Ține Te lăudăm...*”,

ei încep în taină o acțiune de pregătire specială făcând mai întâi trei închinăciuni în fața sfintei mese, rostind de fiecare dată stihul *“Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul și mă miluiește”*. Acesta este un act de smerenie și de mărturisire, căci formula *“...curățește-mă pe mine păcătosul și mă miluiește”* reprezintă de fapt o recunoaștere a păcatelor, de care sufletul nu poate fi pe deplin curățit decât prin lucrarea Duhului Sfânt.

Într-o supremă concentrare și înălțare a sufletului spre Părintele ceresc, cu privirea rugătoare și mâinile ridicate, preotul liturghisitor se roagă apoi rostind textul rugăciunii din troparul amintit. Această ținută sau poziție fizică constituie expresia cea mai proprie unei stări sufletești, în care se așteaptă și se nădăjduiește a se primi darul cerut prin rugăciunea ce se rostește. Gesturile și pozițiile corpului la rugăciune traduc, exprimă și subliniază stări de religiozitate și dispoziții de spirit anumite, sensibilizând ideile și sentimentele corespunzătoare, angajând și dirijând în același timp sufletul în sensul acestora.<sup>20</sup>

Poziția și gesturile liturghisitorului în timpul epiclezei nu trebuie, deci, interpretate și executate ca simple forme de protocol sau de paradă, ci ca acțiuni de încordare a întregii ființe, în angajarea și susținerea avântului spiritual. Căci, așa cum sublinia Sf. Ioan Gură de Aur, *“harul nu se împărtășește (transmite) decât sufletelor atente și cu luare aminte... Căci dacă nu arătăm o dorință vie (aprinsă) pentru binefacerea pe care o cerem, nu-i vom aprecia decât slab prețul și însemnătatea... Așa că Dumnezeu voiește ca sufletul nostru să se pregătească (să se transpună) printr-o luare aminte activă, pentru a primi plenitudinea harurilor Sale”*.<sup>21</sup>

Încheind acest ritual de pietate personală, preotul lăsând mâinile în jos și luând o poziție ca pentru prezentarea sau aducerea jertfei, adică ținând brațele aproape de corp, cu palmele spre cinstitele daruri și cu privirea transportată, rostește, pătruns de înfiorare sfântă, partea de la început din rugăciunea chemării Duhului Sfânt peste daruri: *“Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge”*. Continuă apoi închinându-se: *“și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem”*<sup>22</sup> și încheie: *“Și fă, adică, pâinea aceasta, Cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău; prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt”*.<sup>23</sup> Deși, canoanele prevăd în aceste momente poziția dreaptă atât pentru credincioși cât și pentru preot, totuși, în practică, emoția și pietatea religioasă a credincioșilor în acest moment de covârșitoare sublimitate și sfințenie din timpul epiclezei, își găsește expresie în plecarea genunchilor.

*“Rostind aceasta, tot miezul sfintei slujbe s-a împlinit: darurile s-au sfințit*

*și jertfa s-a săvârșit, iar marea Victimă, adică Mielul cel junghiat pentru lume, se vede zăcând pe sfânta Masă. Căci acum pâinea nu mai este doar o închipuire a trupului Domnului sau numai o icoană a adevăratului Dar, care ar avea o întipărire a mântuitoarelor patimi ca pe o tăbliță, ci este însuși Darul cel adevărat, însuși Trupul Stăpânului Cel a tot Sfânt: Trupul care a primit cu adevărat toate acele umiliri, ocări și loviri, Trupul care a fost răstignit și jertfit, care a dat mărturia cea bună înaintea lui Pilat din Pont, Trupul care a fost biciuit și batjocorit, care a îndurat scuipări și a gustat fiere. Așisderea și vinul este acum însuși Sângele care a fășnit din Trupul cel împuns cu sulita. Este Trupul și Sângele care s-a zămislit de la Duhul Sfânt, s-a născut din Sfânta Fecioară, a înviat a treia zi, s-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui”.<sup>24</sup>*

**Concluzie:** Epicleza euharistică este rugăciunea supremă de invocare a Duhului Sfânt prin care pâinea și vinul aduse și puse înainte, cu rânduiala Sfintei Proscomidii, în cadrul Sfintei Liturghii, se sfințesc și devin însuși Trupul și Sângele Domnului. Această prefacere nu se săvârșește prin cuvintele “*Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu, Care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor... Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu al Legii celei noi, Care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor*”, ci prin rugăciunea de invocare a Sf. Duh pentru sfințirea darurilor, rugăciune rostită de Mântuitorul la Cina cea de Taină, și încredințată de El Sfinților Săi Ucenici și Apostoli și urmașilor lor Sfințiți (Arhierei și Preoți), prin succesiune apostolică. Prin urmare, Sfânta Liturghie cu momentul rugăciunii culminante de invocare “*epicleza*” este o permanentă reactualizare a vieții, morții și învierii Mântuitorului, o permanentă Cinzecime.

*“Ca supremă Taină a comuniunii în Hristos, Sfânta Liturghie a fost pentru poporul nostru dreptcredincios, veacuri de-a rândul, cel mai puternic liant spiritual și unica lui formă de educație morală și duhovnicească, pe temeliile ei apărând marile valori creștine ale acestui neam”.<sup>25</sup> “Izvor de sfințenie și mijloc de transmitere a succesiunii neîntrerupte a preoției de la Sfinții Apostoli până la sfârșitul veacurilor”.*

Participând la ea cu toată responsabilitatea și înțelegerea, atât în zilele de rând cât și în zilele de sărbătoare, și primind cu vrednicie Trupul și Sângele Domnului ne facem părtași Cinei celei de Taină aici și vieții celei veșnice, ne vindecăm sufletește și trupește, căpătăm putere fizică și spirituală și bucurie sfântă.

Arhimandrit, Macarie Ciolan



## NOTE

<sup>1</sup> Dr. Badea Cireseanu, *Tezaur Liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe de Răsărit*, Tom III, București, 1910, p. 317.

<sup>2</sup> TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt înainte-LITURGHIER*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 1.

<sup>3</sup> Pr. Prof. Dr. Ene Braniste, *Liturgica specială*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 277.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 277.

<sup>5</sup> Sf. Ev. Luca și Sf. Ap. Pavel folosesc expresia “a multumit”.

<sup>6</sup> Sf. Ev. Luca și Sf. Ap. Pavel zic: “Acest pahar este Testamentul nou întru Sângele Meu”

<sup>7</sup> Nicolae I. Popovici, *Epicleza euharistică*, Sibiu, 1933, p. 35.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>9</sup> *Teologia dogmatica și simbolică*, manual pentru Institutele teologice, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958, p. 874.

<sup>10</sup> Nicolae I. Popovici, *Epicleza euharistică*, Sibiu, 1933, p. 41.

<sup>11</sup> Ev. Ioan, cap. VI, 53-58.

<sup>12</sup> Petre Vintilescu, *Epicleza*, în “B.O.R.”, an LXXX (1962), nr. 1-2, p. 86.

<sup>13</sup> Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V*, mistag. în *Sf. Chiril, Catehezele partea II*, trad. D. Fecioru, București, 1945, pp. 569-570.

<sup>14</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sf. Duh*, cap. 27, P.G. XXXII, 188 citat după Pr. Petru Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Buc., 1972, pag. 241.

<sup>15</sup> Pseudo Proclu, *Tratatul despre tradiția dumnezeieștii Liturghii*, după Vintilescu, op. cit., p. 241.

<sup>16</sup> Pr. Petru Vintilescu, *Epicleza*, în “B.O.R.” an LXXX(1962), nr. 1-2, p. 87.

<sup>17</sup> Cf. și Pan. N. Trembela, *Cele trei liturghii după codicii din Atena*, după Pr. Petru Vintilescu, art. cit., pp. 87-88.

<sup>18</sup> *Liturghier*, Buc., 1980, pp. 202-203.

<sup>19</sup> Ibidem, pp. 139-140.

<sup>20</sup> Pr. Petru Vintilescu, *Epicleza*, art. cit., p. 90.

<sup>21</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I, 6 la F.A.*, după Pr. P. Vintilescu, art. cit., p. 91.

<sup>22</sup> *Liturghier*, ed. cit., p. 139.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 140.

<sup>24</sup> Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, studiu introductiv și

trad. rom. de Diac. Ene Braniște, Buc., 1946, pp. 71-72. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1952, pp. 273-274.

<sup>25</sup> TEOCTIST, Partiarhul Bisericii Ortodoxe Române, op. cit., p. 2.





## ARTICOLE ȘI STUDII

### **RENÉ DESCARTES ȘI LUMEA ÎN CARE TRĂIM** **Privire dinspre teologia ortodoxă**

#### **Despre necesitatea unui asemenea studiu**

Nepretinzând a fi specialist în istoria filosofiei, sunt totuși constrâns către o atare investigație atâta vreme cât, în calitate de om al Bisericii, sunt chemat la misiune. Or, pentru desfășurarea unei misiuni creștine coerente și eficiente, este necesară dezvoltarea a două direcții la fel de importante: (1) asumarea criteriilor tradiției eclesiale și plasarea permanentă în cadrul acestor criterii, de asemenea (2), asumarea contextului cultural contemporan. Aceasta este lecția Părinților Bisericii, de la apologetii primelor veacuri creștine până la mișcarea neopatristică a secolului XX.

Nu intenționez, în acest studiu, să vorbesc despre o metodologie a misiunii creștine astăzi, ci să atrag Bisericii atenția asupra faptului că, *volens-nolens*, cultura europeană modernă începând cu Descartes, suntem obligați să cercetăm liniile gândirii “părintelui modernității”<sup>1</sup>. Doar astfel vom înțelege mai bine ce idealuri motivează și ce prejudecăți contribuie la conturarea profilului lui *homo europaeus*. Această întreprindere nu este deloc inutilă, atâta vreme cât – deși multe din aspectele punctuale ale cugetării cartesiene sunt depășite – mentalitatea majorității contemporanilor noștri, fie și inconștient, e mobilizată de ideile lui Descartes<sup>2</sup>.

Studiul de față încearcă să surprindă, în scrisul marelui gânditor, aspectele care au influențat cel mai mult cultura modernă, contribuind la apariția pe scena istoriei a unui nou tip de om, raționalist, încrezător exclusiv în propriile criterii. De asemenea, implicațiile pentru demersurile culturii europene și pentru raporturile dintre teologie și cultură ale acestui fenomen. În final, voi încerca să arăt în ce măsură acest nou tip mental este compatibil cu tradiția eclesială și ce ar avea de făcut o misiune creștină într-un context, fie și post-cartesian.

## Geneza gândirii cartesiene

După lecția anselmiană, care propunea o spiritualitate de tip angelic (pe care o regăsim într-un registru larg de influențe, de la celibatul clericilor romano-catolici la puritanismul protestant), descarnată și acosmistă, similară curentului origenist răsăritean, adevăratul și bunul creștin – observă ironic Heinrich Heine – se purta prin lumea înfloritoare din jurul său ca o nălucă abstractă, cu simțurile strașnic ferecate, atent să nu se lase corupt de atâta frumusețe.

Intellectualismul thomist, umanismul renașterii și iluminismul au eliminat însă treptat ideea raportării ascetice la realitate (proprie unei viziuni *supranaturaliste*), văzută de acum înainte sub unghi exclusiv *natural*. Simultan, rațiunea, proslăvită de lutheranism pentru eficiența în exercițiul critic al interpretării Bibliei, a luat în modernitate forma individualismului subiectivist și a scepticismului, devenind unica lumină posibilă pentru cunoașterea umană.

Pe scena culturală a Europei a apărut – deopotrivă semn al acestor mutații și produs al procesului care a condus în mod subtil spre acestea – René Descartes, părintele filosofiei moderne, cel ce a ctitorit autonomia filosofiei, care nu mai trebuia să cerșească teologiei recunoașterea dreptului de a gândi. Descartes care, căutând o metodă autentică de cunoaștere, a refuzat gândirii scolastice – prin afirmarea tranșantă că “fiecare lucru are un singur adevăr [*cujusque rei unicam esse veritatem*], pe care îl poate afla oricine cu claritate”<sup>3</sup> – dreptul de cetate. În sfârșit, Descartes care, convingându-se de evidența incontestabilă a propriei sale cugetări și a realității obiective, a deschis un nou drum în istoria raporturilor omului european cu lumea, cu întreaga realitate, văzută drept mediu neutru (*res extensa*) al istoriei omenești<sup>4</sup>.

Elegant și prudent, Descartes și-a prezentat consecvent metoda ca nouă în formă (prin modul punerii problemelor) însă veche în esență, întrucât identică adevărului, și prin aceasta anterioară oricărei alte metode, inclusiv gândirii scolastice<sup>5</sup>. A doua premisă a anteriorității metodei cartesiene față de oricare alta este faptul că recurge direct la rațiune, la capacitatea înnăscută – *innata* – a acesteia de cunoaștere a realității umane și cosmice (EM 1). E vorba, deci, de metoda raționalistă, întemeiată pe (1) deducerea tuturor cunoștințelor numai prin efortul gândirii (singura care ne definește ca umani: *per illam solam homines sumus*) eliberată de orice prejudecăți și (2) pe convingerea că orice minte – dacă este corect guvernată și judecă imparțial (*incorrupte judicandi*) – poate ajunge la cunoașterea adevărului, la distingerea acestuia de tot ceea ce nu este

adevărat, fără să mai apeleze la criterii externe de certificare (EM 1). Într-un asemenea context, nu se mai putea pretinde un control al teologiei asupra gândirii.

Descartes a îmbrățișat cele două convingeri – care întemeiază axiomatic metoda sa – în urma constatării că tot ceea ce a învățat în școli sau a aflat prin efortul personal al lecturii, că tot ceea ce știa prin educație, obișnuință și chiar prin experiență se înscrie sub semnul îndoielii, dacă nu cumva totul e fals și inutil pentru exigențele unei vieți care, afirma el, nu se poate ordona și hrăni decât din adevăr. “Am fost constrâns, într-un fel, să mă folosesc doar de propriul meu sfat pentru a-mi orândui viața” (EM 2). Necesitatea întemeierii vieții pe adevăr era deja precis formulată mai înainte: “am căutat totdeauna, cu cea mai mare strădanie, știința deosebirii adevărului de fals [*scientiam verum a falso dignoscendi*], ca să văd mai clar drumul drept al vieții și ca să-l urmez cu mai mare siguranță” (EM 1)<sup>6</sup>. Greu să nu sesizăm – dincolo de justa delimitare față de o teologie falimentară, erijată în unicul pedagog al umanității însă incapabilă să răspundă aspirațiilor ființiale ale omului – programul egocentric, al autosuficienței omului orgolios, premisa mentalității seculare.

Constatarea că nimic din ce știa nu e sigur sau mai presus de orice îndoială l-a determinat să recurgă neîncetat la o tenace operație de desvrăjire (atât de blamată astăzi de mișcarea ecologistă și de New Age), aș spune, a realității, supusă examenului necruțător al cugetării vii, angajată în căutarea adevăratei cunoașteri (care să corespundă integral realității), cunoaștere pe care el o înțelegea ca aderență conștientă a spiritului atent cu obiectul de cunoscut:

“am luat hotărârea de a nu mai căuta pe viitor nici o altă știință, în afara celei pe care aș putea să o descopăr în mine însumi [*in me ipso*] sau în uriașa carte a lumii [*in vasto mundi volumine*]”<sup>7</sup>.

Așa se face că, deși presupunea cunoașterea legilor dreptei cugetări, metoda sa nu propunea o altă logică formală, un mecanism teoretic, sumă de postulate-șablon încărcate de aura infailibilității și suprapuse realității, ci un rezultat al experienței directe care să poată fi transpus și ordonat în limbajul logicii matematice. Nu întâmplător el a preluat – poate chiar din gândirea anselmiană (cu toate că, tratând argumentul ontologic pornind de la premisele formulate de acesta, nu a făcut vreo referire la Anselm) – ideea unei intuiții simple a lucrurilor, a fundamentelor, a principiilor, cum spune, a elementelor ce nu se descompun în altele și care pot servi construirii unei perspective din ce în ce mai sigure și mai ample, generale<sup>8</sup>.

Desvrăjirea cartesiană a vieții și a lumii, eliberarea realului din corsetul metodei silogistice, care explicitează ceea ce este deja cunoscut, e a doua mare

lovitură dată “aristotelismului” scolastic, după reformă. Pentru că atât Luther, preocupat de siguranța mântuirii, cât și Descartes, angajat în căutarea cunoașterii sigure, refuzau exact aceleași tipare absurde și artificiale în care exercițiul logico-verbal al școlii încerca să închidă esența și sensul realității.

### Câte ceva despre metodă

Căutând sau chiar iubind certitudinea (cum observă Hersch) și respingând aproximațiile, Descartes a optat hotărât pentru îndoiala metodică față de orice dat teoretic sau experimental. Nu e însă deloc vorba de scepticismul pesimist și steril al mentalității omului resemnat (atitudinea naturalistă, în limbaj noichian, ca acceptare a realității așa cum e dată). Raționalismul cartesian pornește de la îndoiala față de orice cunoaștere anterioară aplicării metodei sale, în ideea că numai prin alambicul acesteia se poate ajunge la cunoașterea indubitabilă sau la certitudinea despre realitate. Mai precis, înseamnă (1) a pune sub semnul incertitudinii tot ce este crezut prin obișnuință ca adevărat și (2) a exclude metodic orice îndoială. Descartes s-a străduit de aceea să exercite o constantă atitudine critică, o îndoială totală – în spirală, dinspre periferie, rezultatul lecturilor, spre centru, rezultatul experiențelor – pentru a afla ceva de care să-i fie imposibil să se îndoiască, chiar dacă acest ceva e adesea doar certitudinea că nu se află nimic sigur în obiectul cercetat (*nihil in ea esse certi*)<sup>9</sup>.

Dincolo de incertitudinea asumată, de permanentul *krisis*, Descartes credea că poate afla ceva, că poate depăși ideea falsă/îndoielnică despre obiectul cunoașterii, spre o reprezentare perfect corespondentă cu obiectul (MM 3). Prin aceasta, discursul cartesian nu ne e contemporan, dacă timpul nostru se măsoară, spre pildă, prin epistemologia wittgensteiniană, care afirmă doar un acces la lumea reprezentărilor, la cuvinte. Oricum, Descartes nu a fost ireductibil sceptic: “nu-i imitam în aceasta [îndoindu-mă] pe sceptici, care se îndoiesc doar pentru a se îndoii [*qui dubitant tantum ut dubitent*] și, în afară de nesiguranța însăși, nu caută să găsească ceva. Dimpotrivă, eram cu totul pentru a descoperi ceva sigur [*certi reperirem*]” (EM 3). Anton Dumitriu observă că dubiul cartesian nu e scepticismul agnosticilor, ci prudență, circumspecție față de tot ce este îndoielnic; îndoiala nesfârșită, exprimată ca reexaminare continuă a tuturor valorilor și certitudinilor; setea de certitudine<sup>10</sup> sau, după Descartes însuși, îndreptarea propriei gândiri, cum afirmă la începutul *Expunerii despre metodă* (forma ultimă a celebrului *Discours*).

Descartes a fost nevoit să formuleze legile care să guverneze posibilitățile naturale ale fiecărei minți spre aflarea adevărului, conștient că, “fiind foarte simple și evidente” (*simplicissima et evidentissima*), publicarea acestor norme ar avea semnificația deschiderii unor ferestre prin care lumina pătrunde în pivnița (ignoranței) în care majoritatea oamenilor, chiar și cei ce se pretind docti, au coborât pentru a duce lupta cunoașterii.<sup>11</sup> Metoda cartesiană descrie două principii și patru reguli/criterii fără de care cunoașterea e imposibilă.

Principiile cartesiene sunt: (1) îndoiala, care, consecutiv examenului, duce spre certitudine, și (2) cunoașterea autentică, exprimată doar prin idei clare și distincte.<sup>12</sup> Privind cele patru reguli, acestea sunt: (1) criteriul evidenței sau acceptarea numai a ceea ce este dincolo de orice dubiu, (2) criteriul analizei sau descompunerea datelor în factorii primi, simpli și indivizibili, (3) criteriul ordinii sau înlănțuirea datelor verificate și precis formulate (de la simplu la complex), în virtutea faptului că, prin formă, adică împlinind exigențele de claritate și distincție, toate cunoștințele se află în relație, dincolo de conținutul fiecăreia (care nici nu mai contează), și (4) criteriul inducției sau enumerarea completă (enciclopedică!) a datelor, în vederea recompunerii holistice a ceea ce a fost cunoscut. Iată cum își descrie însuși Descartes legile:

“Prima era să nu admit vreodată ceva ca adevărat [*verum admitterem*] decât dacă am cunoscut în mod cert și evident că e adevărat [*certo et evidenter verum esse*], adică să mă feresc cu cea mai mare grijă de orice grabă și anticipare în procesul judecării; să nu cuprind mai larg cu mintea într-o concluzie decât ceea ce i se arată atât de clar și distinct [*tam clare et distincte*] rațiunii mele, încât să nu poată fi readus în nici un fel sub semnul îndoielii. A doua era ca dificultățile pe care aveam de gând să le cercetez, să le împart în tot atâtea fragmente [*in tot partes dividerem*], câte era avantajos spre a le rezolva mai corespunzător [*commodius resolvendas*]. A treia era ca toate gândurile pe care le consacram căutării adevărului să le fac să înainteze mereu într-o ordine sigură [*certo ordine*], începând desigur de la lucrurile cele mai simple și cel mai ușor de cunoscut, pentru ca încetul cu încetul și precum pe trepte [*paulatim et quasi per gradus*], să mă înalț către cunoașterea celor mai dificile și complexe, clasificându-le cu mintea într-o anumită ordine chiar și pe acelea care prin natura lor nu succed una alteia. Și ultima, ca în cercetarea mijloacelor și în parcurgerea fragmentelor lucrurilor dificile, să le enumăr atât de complet, una câte una, și să am o viziune atât de generală asupra lor [*tam perfecte singula enumerarem et ad omnia circumspicerem*], încât să fiu sigur că nimic nu a fost omis de mine”<sup>13</sup>.

Anton Dumitriu observă că cele patru criterii sau reguli cartesiene se

circumscriu ordinii a două esențiale demersuri ale gândirii: (1) descompunerea obiectelor de cunoscut în elemente simple (analiza), al căror adevăr e dat intuitiv, și (2) recompunerea lucrurilor prin deducția care înaintează din evidență în evidență pentru a se ridica inductiv la adevăruri tot mai generale (sinteza). Exigența celor două demersuri era imposibil însă de satisfăcut dacă la începutul tuturor operațiilor nu ar fi stat o certitudine de netăgăduit, pe care Descartes căutat-o metodic – pe urmele gândirii augustinienne și anselmiene – în el însuși<sup>14</sup>.

Noica observă că totuși, dincolo de certa similitudine, Augustin este preocupat de sursa transumană și de conținutul înțelepciunii, în vreme ce Descartes numai de exercițiul minții angajată spre acea *scientia mirabilis, mathesis universalis*<sup>15</sup>.

### Prima certitudine

Adevărata cunoaștere înseamnă înlăturarea oricărei îndoieli. În privința obiectelor îndoielnice, Descartes s-a pronunțat în chiar prima din celebrele *Meditații metafizice*. Orice poate fi supus dubiului: ceea ce cunoaștem despre Dumnezeu, despre spirit, despre corp și simțuri, despre cer și pământ, despre existență (ca și cum toate ar fi decorul unui vis); în toate dubiile rămâne însă neîndoielnic actul cugetării. Îndoindu-mă, sunt conștient de faptul că gândesc, iar gândind, ajung la cunoașterea mea ca subiect cugetător, ca temei al tuturor trăirilor mele, și prin aceasta la certitudinea că exist:

“mi-am dat seama că, deoarece le respinsesem pe toate celelalte [e vorba de trup, de lume și de locul în care se află el în timp ce cugetă] ca false, nu pot să mă îndoiesc și de faptul că eu însumi exist [*essem*]. Și deoarece vedeam că adevărul acestei formulări «gândesc, deci sunt sau exist» [*Ego cogito, ergo sum sive existo*] e atât de sigur și de evident [*certam esse atque evidentem*][...], am crezut că pot să-l admit cu siguranță ca principiu [*primum fundamentum*] al filosofiei pe care o căutam”<sup>16</sup>.

Acesta este punctul arhimedic al gândirii lui Descartes, și recunoaștem aici cu ușurință semnele culturii sale augustinian-anselmiene, deci problemele inerente acestui tip de gândire<sup>17</sup>; nu voi insista acum asupra obiecțiilor legate de marea dificultate a trecerii de la *a fi în minte* la *a fi în realitate* (cu toate că o asemenea discuție nu ar fi irelevantă, de vreme ce Descartes era preocupat mai ales de metoda cunoașterii și nu de conținutul acesteia). Ceea ce mă interesează este faptul că, foarte augustinian iarăși, el a ajuns de la principiul că gândirea dă



mărturie despre propria lui existență la concluzia că însușirea sa esențială este a gândi, reducând omul la conștiință, la intelect (*res cogitans*; “eul, adică mintea, singura prin care sunt cel ce sunt”): *cogito me cogitare*, mă cuget a fi întru cugetare/cugetător. “Am înțeles – reia – că sunt un lucru sau o substanță [*rem sive substantiam*] a cărei întreagă natură sau esență constă doar în aceea că gândește [*consistit ut cogitem*]”<sup>18</sup>.

În cuvântul către cititor, din deschiderea MM, Descartes afirmă în mod asemănător că “spiritul omenesc, reflectând asupra lui însuși, nu se cunoaște ca fiind altceva decât un lucru ce gândește”, “ceva care are în sine facultatea de a gândi” (vezi și MM 2: “nu-s decât ceva care gândește, adică un spirit, un intelect sau o rațiune”). Altfel spus, certitudinea primă, necesară oricărei construcții conceptuale, este *ego*-ul autoreflexiv, capacitatea inteligenței de a realiza certitudini printr-o intuiție imediată, prin cunoaștere directă<sup>19</sup>.

Ființă gânditoare, spiritul omenesc se îndreaptă, după constatarea certă a propriei existențe, spre construirea imaginii universului, însă nu înainte de a proceda la verificarea primei sale certitudini.

Dacă demersul anselmian s-ar traduce prin *există ceea ce pot gândi*, pentru Descartes problema cunoașterii se pune în termenii *exist pentru că pot gândi*; nu realitatea îl interesează prioritar, ci faptul că omul, fiind substanță gânditoare, învâрте realitatea în jurul său, resemnificând-o. E vorba de o evidentă reacție anticopernicană, dar nu prin negarea heliocentrismului, ci prin credința că – deși insignifiant cantitativ în univers – omul poate determina realitatea pentru că o gândește. Anselm era scutit de un real demers pentru interioritate pentru că substanțializa conceptele, amânând problema eului.

Pentru această verificare, Descartes a apelat, mereu după Augustin și Anselm, la punerea sufletului uman în relație cu Dumnezeu și de aici la ceea ce – de la Kant – se numește *argumentul ontologic* al existenței lui Dumnezeu. Inferat din certitudinea primă, a existenței insului cugetător, Dumnezeu devine conceptul de validare, justificarea metafizică a acestei certitudini prime și a oricărei cunoașteri de care este capabilă mintea omenească. Existând – și încă perfect, mai presus de orice dubiu, veridic – Dumnezeu este sursa creatoare a lucrurilor și de asemenea izvorul cunoștințelor sădite în mintea omului (Descartes a reluat astfel convingerea lui Anselm că ar fi imposibil să existe în mintea noastră ideea existenței lui Dumnezeu dacă nu ar fi sădit-o El acolo; *vide*, spre exemplu, rezumatul care precede MM)<sup>20</sup>.

Poate că, sensibil la criticile ridicate față de modul în care a formulat prima sa certitudine, Descartes a recurs la certificarea, la justificarea acesteia ca o

măsură în plus de excludere a oricărei îndoieli, însă rămâne evident că niciodată nu a reușit să formuleze atât de constrângător (pe cât dorea) o concluzie, încât să nu mai permită obiecții, și că nici nu a ajuns la validarea conștiinței subiective în planul realității<sup>21</sup>. Cu toate acestea, nu i se poate contesta lui Descartes și locul pe care l-a câștigat în cultura europeană prin afirmarea subiectului cugetător, un moment fără seamăn, spune J. Hersch, în istoria filosofiei<sup>22</sup>. Mai mult, deși, săvârșind marea descoperire că gândește despre existență, nu a izbutit și să integreze această descoperire într-un registru de obiectivitate în stare să-i confere un caracter existențial, Descartes a hipertrofiat *ego*-ul uman, permițându-i să se considere, contrar mentalității resemnate, centrul lumii sau cel puțin spectatorul ei activ.

Această hipertrofie a eului, această egocentrare fără seamăn, cum spune A. Dumitriu, se manifestă (la Descartes și după el), prin căutarea neobosită de soluționare a problemelor, prin permanenta neliniște și nemulțumire pentru provizoratul oricăror soluții. Omul cartesian, întrupat de însuși Descartes, a devenit un tip european prin excelență. Într-o interesantă paralelă, Dumitriu observă că Goethe a surprins perfect trăsăturile acestui tip în mitul lui Faust: amândoi, și Descartes, și Faust, sunt preocupați să “silească” natura pentru a-i dezvălui secretele; amândoi sunt de acord că *a ști înseamnă a stăpâni* lumea, cu diferența că Faust vrea să poată totul chiar dacă pactizează cu vicleanul, iar Descartes vrea să cunoască totul așa încât să poată totul numai prin puterea minții și a mijloacelor sale<sup>23</sup>. Descartes nu s-a plasat astfel doar la originea filosofiei moderne, ci a mentalității occidentale, așa cum se manifestă până acum.

### Subiect, obiect și matematică

Drumul ales de Descartes era, cum deja am văzut, nu cel al magiei și nici cel al filosofării clasice, ci al inteligenței care nu mai împrumută de nicăieri justificări și mijloace (chiar și existența lui Dumnezeu e un postulat exclusiv rațional), în tentativa adjudecării de către conștiință/subiect a domeniului obiectivității. Marea problemă pentru Descartes a rămas, de aceea, relația dintre *faptul de a cugeta și realitatea în sine* sau, în termenii husserlieni, dintre interioritatea pură și exterioritatea obiectivă<sup>24</sup>.

Descartes a căutat să depășească această problemă (afirmată ca atare de

chiar sistemul său) printr-o comodă operație de disociere a realității. E vorba de celebrul său dualism spirit-materie, suflet-trup, *res cogitans-res extensa*, om-lume, în virtutea căruia există ființe a căror proprietate de fond e gândirea (*res intelligentes*, capabile de voință, acțiune) și ființe caracterizate fizic doar de spațialitate, întindere (*res corporeae*, pasive gnoseologic și lipsite de semnificație).

Consecutiv acestei discriminări, Descartes a crezut că soluția pentru articularea subiectului cu obiectul este validarea obiectivă a conștiinței. Conștiința poate gândi despre existență, ceea ce înseamnă că validează existența. Gândindu-mi propria existență, mă încredințez că exist. Încercarea cartesiană de trecere de la a fi în conștiință la a fi în realitate este clară în demonstrarea existenței trupului celui care cugetă: gândindu-mă că exist și convingându-mă de trupul concret în care exist, am făcut saltul de la cugetare la realitate, am înfăptuit încopcierea lui *res cogitans* cu *res extensa*.

Procedând astfel, Descartes a realizat raporturi sintetice între lucruri și concepte, descoperind astfel noi adevăruri, prin aceasta depășind clasicul intelect pasiv, al omului resemnat să constate realitatea, spre un *cogito* productiv în planul cunoașterii, spre o inteligență creatoare. Dar ceea ce lui Descartes îi apărea ca evident și perfect demonstrat lăsa din nou problema nerezolvată pentru că, substanțializat ca *ego*, *cogito*-ul cartesian rămânea totuși inadecvat lui *res extensa* și, incapabil să se articuleze cu adevărat în real, trebuia să recurgă la *matematizarea realului*, expresia matematică fiind – cum observase și Galileo Galilei – prin claritatea ei simplă, mai convenabilă minții decât însăși realitatea pe care trebuia să o exprime. Iată cum justifică opțiunea pentru reprezentarea matematică a lumii:

“Acele lungi înlănțuiri ale raționamentelor celor mai simple și mai ușoare, cu ajutorul cărora geometrii conduc la demonstrațiile celor mai dificile lucruri, mi-au dat prilejul să consider că toate cele ce pătrund în gândirea omului își urmează una alteia în același fel, cu condiția să nu admitem printre ele ceva fals ca fiind adevărat [*nihil in illis falsum pro vero admittamus*], și să menținem mereu ordinea prin care unele pot fi deduse din altele [*quo una ex aliis deduci possunt*]; [utilizând această metodă,] nu există nici un lucru atât de îndepărtat încât să nu ajungem în cele din urmă la el [*ad quae tandem non perveniamus*], și nici atât de ascuns încât să nu-l descoperim [*tam occulta, quae non detegamus*]”<sup>25</sup>.

Metoda și expresia matematică îl încredințau pe Descartes de posibilitățile nelimitate de cuprindere a realității pe care le are cel care le utilizează. Dacă, pentru Anselm, în mintea dedicată cercetării mai rămăneau destule umbre și

întunecimi de nestrăbătut, pentru Descartes, aceste întunecimi se risipeau în exercițiul rațiunii. El ajungea astfel să afirme (cu totul justificat de sistemul său) ceea ce Augustin și Anselm spusese cu tot atât orgoliu dar cu mai puțină îndreptățire:

“ceea ce nu s-a împlinit, după ce ne-am străduit cu tot ce e în noi spre a-l împlini, trebuie socotit de noi printre cele ce nu pot exista cert [*inter ea quae fieri plane non possunt*] și care sunt desemnate prin termenul filosofic «imposibile» [*impossibilia*]”<sup>26</sup>.

În rezumatul care precede MM, Descartes afirmă că tot ceea ce mintea concepe clar și distinct se identifică neapărat cu însăși realitatea. Însă chiar limbajul matematic pentru care a optat Descartes și, cu el, modernitatea, nu are de fapt acoperire în real, ci în minte<sup>27</sup>.

Pentru Descartes, așadar, pare că nu poate exista decât ceea ce poate fi cugetat. Reducerea realității la ceea ce poate ști sau vrea omul să știe produce o dezesențializare a perspectivei, proces similar – transpus în plan cosmologic – celui desfășurat, scolastic, în ce privește realitatea divină. Oricum, prin această afirmație, Descartes a împlinit argumentele înaintașilor săi în ale culturii.

De aici până la idealismul cel mai trufaș al insului cugetător, care crede că lumea există exclusiv pentru că el o gândește, cum spune Nichifor Crainic, nu-i decât un pas. De la obiectivismul naiv al omului resemnat, al științelor descriptive și al filosofării clasice, cugetul cartesian a săvârșit trecerea spre subiectivitatea transcendențială, ca temei absolut al oricărei științe (cum afirmă Husserl în meditațiile sale “cartesiene”), reintroducând omul dacă nu în centrul lumii cel puțin în centrul universului cunoașterii.

În pofida inadecvării inteligenței cu obiectele “extinse” din jur, veracitatea divină (care confirmă prima certitudine cartesiană) și demonstrarea propriului corp (care ține, dată fiind materialitatea sa, de *res extensa*) i-au permis lui Descartes să construiască pas cu pas ideile “clare și distincte” ale obiectelor cercetate, ale realității, pentru că adevărurile dovedite devin reguli utilizabile pentru deducerea altora. (De fapt, pentru constituirea universului reprezentărilor, cum a conștientizat gândirea ulterioară.)

Intelectul activ scrutează acum domeniul spațial, privind geometric, pentru că în vreme ce mintea acționează după criteriile logicii, *res extensa* e circumscrisă legilor mecanicii: realitatea se reduce astfel la figuri angajate în mișcare de tip mecanic și în relații de exterioritate, sau la *ordo et mensura* (EM 4). De remarcă că el e primul filosof laic care gândește în sistemul modern al universului infinit, al spațiului euclidian omogen și al minții redusă la ea însăși; care ia în calcul

existență și a altceva decât mintea.

Descartes credea că universul e explicabil în termenii fizicii matematice, și a întemeiat geometria analitică în vederea definirii și manevrării formelor geometrice prin expresii algebrice. Astfel a mărit eficiența rațiunii umane în încercarea de cucerire a lumii. Pornind însă din acest punct, pe de o parte a renunțat la libertatea omului (consecutiv, a postulat idealul omului mecanic) iar pe de alta a pus în dubiu posibilitatea intervenției lui Dumnezeu în creație<sup>28</sup>.

Tresmontant arată că, deși părinte al idealismului modern, Descartes e, în cosmologie și antropologie, simultan părinte al materialismului ateu mecanist. Cosmologic, el a manifestat permanent tendința – și prin aceasta, iarăși, e thomist – limitării competenței Creatorului în ordonarea haosului creat și chiar de a-l elimina pe Dumnezeu din univers (*il semble avoir fait effort pour éloigner son dieu*). Corelativ, sufletul, supraadăugat trupului, îi permite acestuia din urmă să se dezvolte autonom, mecanic<sup>29</sup>. Antropologia cartesiană e corolarul cosmologiei galileene mecaniste.

Personal, nu pot înțelege procesul gândirii cartesiene, mai cu seamă scăpările acesteia, care au făcut din filosofia începutului modernității un amalgam de orgoliu și smerenie... Din această dilemă nu se poate ieși decât cunoscând adevăratele intenții ale lui Descartes. Oricum, de la Descartes, sau mai precis în virtutea dualismului său, au fost delimitate precis competențele religiei și filosofiei (sufletul, mintea), de o parte, și ale științei (natura), de altă parte. Și această delimitare constituie până astăzi principala dificultate în articularea științelor umane și naturale, a științelor în general cu spiritualitatea culturilor tradiționale<sup>30</sup>.

Lumea nu mai părea să aibă sens și, în consecință, Descartes nu era preocupat de o reprezentare finalistă a realității: universul este constituit din spațiu și mișcare, din forme aflate în raporturi matematice și din ordine, astfel încât nu poate fi propriu-zis înțeles, interpretat, ci numai descris, studiat analitic, cu mijloacele științei (EM 6). *Mathesis universalis*, știința perfect unificată și atotcuprinzătoare a lui Descartes, pornind de la exigența ordinii și a măsurii (care presupune, cum și – mai târziu – pentru Leibniz, autonomia lumii), este capabilă să formuleze ecuațiile problemei pentru a ajunge negreșit, prin calcul, să determine ceea ce este necunoscut. Deși – poate nu din convingere sinceră], așadar numai din precauție, într-un secol în care mai ardeau ruguri – Descartes construia ideile clare și distincte despre realitate pretextând veracitatea divină (cel puțin când era vorba de a demonstra existența eului cugetător), el a renunțat treptat la certificarea metafizică în favoarea exercițiului autonom al minții (și-a abandonat una din premise). Nu întâmplător, poate, Descartes vorbea adesea

despre “cele care țin numai de oameni” (*ad homines solos pertinent*), cele ce nu îl implică pe Dumnezeu și care solicită cu atât mai puțin teologia. Sesizabilă, aici, o prelungire a teoriei scolastice a dublului adevăr, aceeași care, după observația lui Heine, s-a constituit într-o bombă amorsată în chiar sânul teologiei.

Cu toate că nu original prin aplicarea principiilor geometriei în privința mișcării corpurilor (de fapt, tributar mecanicii galileene, pe care o justifica subtil în EM 6, când lucrările lui Galileo erau încă la indexul celor prohibite de inchiziție), Descartes a reușit să impună matematicile ca exigență fundamentală pentru orice știință riguroasă<sup>31</sup>.

Exigența matematizării, precis formulată în gândirea lui Descartes, ulterior programatic înfăptuită, se întemeiază pe modelul mecanicist al universului galileean, spune Arthur Koestler<sup>32</sup>. Nu întâmplător, poate, o dată ce a renunțat la acest model, știința acceptă astăzi să se exprime nu doar în ecuații ci și prin parabole (se vorbește deja de o nouă mitologie, mai sigură, mai adecvată realității).

Gândirea sa se constituie astfel în punctul originar a două demersuri ale culturii europene – între care el nu a cutezat vreodată, din moderație, să aleagă – știința modernă și filosofia idealistă, prima rămânând la ideea de obiectivitate conferită de expresia matematică a rezultatelor (și ignorând obstinat implicațiile existenței conștiinței), a doua, blocată în subiectivitate, păstrând importanța conștiinței (dar făcând abstracție de contextul macrocosmic).

Interesant pentru încercarea de față e faptul că, insistând întru verificarea conștiinței, Descartes a înlocuit conceptul de *adevăr* din filosofia antică și din speculațiile scolaștilor cu *certitudinile subiective*, interioare. El a împlinit astfel, curajos, o tendință de fond a gândirii occidentale – depășind individualismul protestant, ce căuta să se limiteze prin afirmarea obiectivității infailibile a Scripturii – dând cetățenie tuturor opiniilor particulare. O altă sursă pentru lipsa de coerență a culturii moderne. Pluralismul european își are, așadar, originea (profană, pentru că religioasă este în protestantism) în gândirea lui Descartes.

## Descartes și cultura modernă

Prin Descartes au fost constituite fundamentele unei culturi netradiționale (heracleitică, cum spune A. Dumitriu), *anistorică*, adică neacceptând istoria ca înțelepciune extrasă din experiență – dacă privim termenul *istoria* ca derivat

din gr. *to histeon*, “ceea ce trebuie știut” – *de niciunde* sau, etimologic vorbind, anarhică, și *spre niciunde*, fără preocupare finalistă, creatoare de semnificații dar incapabilă de intuirea sensurilor. O cultură care există prin sine și pentru sine, devenind pur și simplu (nu *întru ceva*). O cultură care confundă mijloacele cu scopurile (Miguel de Unamuno), care hipertrofiază mijloacele în detrimentul scopurilor (Paul Ricoeur), de vreme ce, împreună cu Descartes, nu mai este conștientă de implicațiile ființiale și cosmologice ale prezenței umane, ale actului cugetării, ale făptuirii noastre<sup>33</sup>.

O cultură, de asemenea, care ar fi trebuit să fie una a includerii, a toleranței, cum consideră Karl Popper – de vreme ce se întemeiază pe opinia fiecăruia – însă care mai degrabă și în mod evident se manifestă prin excludere și prin dizolvarea propriilor creații. O cultură care, instituind dreptul fiecăruia, duce la individualismul egocentric, la atomizarea societății și la pretenția că rațiunea umană e singura măsură a realității.

Un exemplu tipic pentru exclusivismul culturii moderne – în care a degenerat dualismul cartesian – este cel al rupturii între tehnștiință și tradiție (aici putem include și teologia, produs al culturii tradiționale) sau, în termenii lui Basarab Nicolescu, între cultura științifică și cultura spirituală. Or, dacă un timp cele două domenii au fost în stare să coexiste, chiar fără interferențe vizibile, acum, tehnștiința tinde să elimine din sfera culturii noastre tradiția, spiritualitatea, teologia. Nu întâmplător, compatriotul nostru (fizician ca formație) militează pentru un demers transdisciplinar, capabil nu doar să permită coexistența, ci și să propună complementaritatea științei și a înțelepciunii. El este convins că tehnștiința trebuie să întreprindă pași importanți pentru a deveni cu adevărat o cultură, riscul implicat în situația sa actuală fiind acela că, fără legătură cu sacrul, tehnștiința tinde spre iraționalitate și abuz.

### **Misiunea creștină într-o lume cartesiană**

Cultura produsă de ideile cartesiene, fluidă, instabilă, dominată de utilitate și indiferentă față de finalitate, este un spațiu străin oricărei culturi tradiționale. Prin această fluiditate, rămâne cartesiană. Stranietatea modernității vine însă nu din cauza mobilității în sine, ci din caracterul nepermanent al criteriilor și al valorilor propuse de ea.

În aceste condiții, o misiune creștină care nu face efortul de contextualizare mesajului evanghelic, al disocierii acestuia față de formele culturale în care s-a

îmbrăcat în trecut, riscă să rămână ineficientă în noile cadre mentale. Și aceasta pentru că noua cultură nu mai are practic nici o receptivitate față de valorile antice, în pofida unor mișcări cum sunt cea ecologistă și New Age, care încearcă redescoperirea valorilor precreștine. Teologia Bisericii nu trebuie să ceară culturii contemporane convertirea la forme produse în trecut, ci asumarea spiritului apostolic în noile cadre mentale.

De altfel, dacă am cerceta mai atent momentul constituirii Bisericii, momentul Cincizecimii, am sesiza aici adevăratele repere ale misiunii apostolice. În ziua Cincizecimii, *același* mesaj – dumnezeiește inspirat de Sfântul Duh și rezumat în predica sfântului Petru – a fost mărturisit de *fiecare* apostol într-o *altă manieră*. Nu este vorba numai de harisma glosolaliei, care le permitea să traducă mesajul în diverse limbi, ci de efortul uriaș de a transpune cu fidelitate același mesaj în universuri mentale mult diferite. Nu întâmplător, în duminica Rusaliilor, imnografia eclesială realizează comparații nuanțate între turnul Babel și ziua Cincizecimii: în primul caz, cultura care construiește ziduri între oameni, în al doilea, Duhul care însuflețește – ca metadiscurs și metalimbaj, pentru a folosi doi termeni dragi mișcării postmoderniste – adunarea, străbătând zidurile (transfigurându-le) și refăcând (în unitatea credinței, într-un gând, cum spune liturgia) comuniunea oamenilor.

Utilizând această paradigmă, misiunea creștină în lumea modernă ar trebui să distingă între spiritul credinței și forma culturală în care ne-am obișnuit a o propune. Și pentru că nu există culturi privilegiate întru purtarea și promovarea spiritului apostolic (Biserica răsăriteană a condamnat erezia limbilor/culturilor sacre ca un alt tip de idolatrie), ar trebui să căutăm și modul în care acest spirit să se poată întrupa și să se poată exprima în cadrele noii culturi. Impresia mea este aceea că, în fața lumii moderne, suntem deseori ispitiți către soluția radicală a lui Tațian Asirianul, apologet creștin care diaboliza cultura elenistică, a antichității târzii. Or, cum au arătat Părinții, începând cu marele Clement din Alexandria, cultura, ca produs al omului, este singurul drum al adevărului de sus către mintea umană, pentru ca mai apoi să poată coborî și în inimă, cuprinzând toată ființa și viața.

Înțelegând cultura ca mijloc de vehiculare a adevărului, misiunea Bisericii trebuie să ia în calcul și această cultură, dacă vrea să-l convertească pe omul modern. Aceasta nu înseamnă, desigur, a-și împropria fragilitatea culturii, ci asumarea critică a cadrelor sale mentale și transformarea acestora prin însămânțarea adevărului de sus. Și trebuie să fim conștienți, ca oameni ai Bisericii, că altfel decât ne-am obișnuit gândește omul unei culturi a mobilității



și încrezător în judecățile sale. Un om care, precum Descartes, pretinde a se fi renăscut pe sine...

Preot Dr. Doru Costache

Facultatea de teologie ortodoxă a Universității din București

## NOTE

<sup>1</sup> Jeanne Hersch afirmă că la Descartes întâlnim “punerea acelor întrebări radicale care au inaugurat epoca modernă” (cf. *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, Humanitas, 1997, p. 121).

<sup>2</sup> Prof. Al. Boboc indică perenitatea spiritului cartesian în construcțiile mentale și în elaborările practice ale culturii și ale civilizației europene (cf. “Cartesian și neocartesian în studiul modern al limbajului. Modalități semnificative ale prezenței *Discursului despre metodă* în gândirea contemporană”, pp. 76 și 94; în vol. *Descartes și spiritul științific modern*, ed. Academiei Române, 1990).

<sup>3</sup> Cf. *Expunere despre metodă* [se va nota de acum EM], 2, Paideia (ed. trilingvă), 1995.

<sup>4</sup> Pentru Noica, cultura modernă începe – mult mai devreme decât momentul Descartes, la Niceea – prin trei mari rupturi: față de natură, față de rațiunea “obișnuit cunosătoare” și față de modelul antic al universului (cf. *Modelul cultural european*, Humanitas, 1993, p. 64), rupturi pe care le sesizăm fără dificultate în demersul cartesian.

<sup>5</sup> Cf. *Meditații metafizice* [se va nota de acum MM], Crater, 1997, p. 6; despre această anterioritate, *vide* Gh. Vlăduțescu, “Postfață” la René Descartes, *Expunere despre metodă*, p. 131.

<sup>6</sup> Anton Dumitriu spune că ceea ce-l caracterizează pe Descartes e un mod nou de a gândi (cf. “Descartes sau îndoiala nesfârșită”, în *Eseuri. Cartea întâlnirilor admirabile*, ed. Eminescu, 1986, pp. 534-535). Afirmatia nu respectă nici distincția lui Descartes între forma și conținutul metodei sale și nici nu sesizează procesul conturării mentalității omului orgolios, început mult înainte, și în care gândirea lui Descartes e numai o treaptă. Originalitatea lui Descartes ar putea fi aceea de a fi schimbat principala problemă în filosofie: nu *ce este*, ci “prin ce metodă se poate explica deplin ce este” (cf. Noica, p. 132). Totuși, nici în acest punct Descartes nu e original, de vreme ce problema metodei s-a pus serios deja la Anselm.

<sup>7</sup> EM 1.

<sup>8</sup> A se vedea MM 1. Cf. Anton Dumitriu, *Istoria logicii* (ed. a treia), vol. III, ed. Tehnică, 1997, pp. 43-45; J. Hersch, pp. 127-128; Marin Aiftincă, “*Cogito-*

ul și problema cunoașterii la Descartes”, în vol. *Descartes și spiritul științific modern*, p. 65.

<sup>9</sup> Cf. EM 3 (*vide* și începutul cap.4). Despre acest proces, J. Hersch, pp. 118-119. Pe aceeași temă, Anton Dumitriu, “Descartes sau îndoiala nesfârșită”, pp. 527-528 și 535.

<sup>10</sup> Cf. “Descartes sau îndoiala nesfârșită”, pp. 545 și 554.

<sup>11</sup> Cf. EM 6. Imaginea pare un similar modern al mitului platonice al peșterii.

<sup>12</sup> J. Hersch comentează celebra exigență cartesiană a ideilor clare și distincte, înțelegând prin *claritate* conturul conceptului, delimitarea sferei pe care o acoperă, iar prin *distincție* conținutul conceptului (p. 121).

<sup>13</sup> EM 2. Anton Dumitriu analizează cele patru reguli (cf. “Descartes sau îndoiala nesfârșită”, pp. 551-552), arătând și care dintre acestea își păstrează actualitatea. Pentru motivațiile studiului meu, de semnalat, în acest moment, că (1) la Descartes apar premisele enciclopedismului și preferința culturii europene pentru analiza detaliilor separate, și că (2) în demersul său lipsesc implicațiile existențiale ale actului cunoașterii.

<sup>14</sup> Despre întoarcerea cartesiană către sine/conștiința cunoscătoare, Claude Tresmontant, “Le cas Descartes” (în vol. *Les problèmes de l’athéisme*; seuil, 1972), p. 71. Descartes este anselmian, nu thomist, pentru că pornește în cunoaștere de la subiectul cunoscător, nu de la lume, spune el. Vezi, de asemenea, A. Dumitriu, *Homo universalis. Încercare asupra realității naturii umane*, ed. Eminescu, 1990, pp. 100-109; M. Aiftincă, p. 66.

<sup>15</sup> Cf. *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*, ed. Moldova, p. 146.

<sup>16</sup> EM 4. Demonstrația este similară celei din MM 2, în care construiește imaginea conștiinței ca subiect ultim al gândurilor și percepțiilor (a se vedea și începutul celei de a treia meditații, unde *ego cogito* se dezvăluie a fi mai larg, în câmp existențial). Prin aceasta, Descartes a rămas un anselmian, consimțind să discute exclusiv cu sine, soliloquial, fără a gândi că *logosul* său este de fapt numai răspuns pentru o interogație care vine de dincolo de conștiința omului, cum spune Adolphe Gesché (“Dieu, preuve de l’homme”, în *Nouvelle revue théologique*, tom 112, nr. 1/1990, pp. 3-4 și 23-25). Teologic, deși Descartes mai vorbea de niște enigmatice inspirații, e un demers care face abstracție de revelația dumnezeiască.

<sup>17</sup> *Vide*, studiul meu, în curs de apariție, în *Biserica Ortodoxă*, despre Anselm, și “Fericitul Augustin sau Justificarea teologică a minții”, în *Biserica Ortodoxă*, nr. 2/2000. Ambele, plus cel de față, alcătuiesc un triptic edificator pentru a anumită direcție în cultura europeană: subiectivismul.

<sup>18</sup> EM 4. Reducerea de tip augustinian a omului la intelect, la puterea cognitivă e în fapt “dezanthropologizarea” eului cugetător, spune Al. Boboc (p. 79), demers

împlinit de idealism.

<sup>19</sup> Cf. A. Dumitriu, *Homo universalis*, pp. 119-120. M. Aiftincă observă că, pentru Descartes, valoarea lui *ego* e dată de puterea intelectuală a lui *mens*: “suntem numai atât cât gândim” (p. 68).

<sup>20</sup> Pe urmele lui Kant și deci ale conceptului de rațiune autonomă, Anton Dumitriu observă că Descartes s-a descoperit pe sine ca principiu, dar că, negarantând prin sine însuși acest principiu – de vreme ce a apelat la o certitudine derivată din gândirea sa, la existența și la veracitatea lui Dumnezeu – el a ajuns să altereze chiar esența principiului (cf. *Homo universalis*, pp. 102-103). La rândul său, M. Aiftincă sesizează că Dumnezeu este pentru Descartes mai mult o precauție decât o necesitate (p. 72; în aceiași termeni, Hans Waldenfels, *Teologia fundamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Paoline, 1988, pp. 166-168). David Bohm observă însă că, apelând la Dumnezeu, Descartes a făcut singurul demers posibil pentru a susține relația dintre conștiință și materie, în măsura în care el le delimita radical; fără Dumnezeu, orice posibilitate de a le corela dispăre – o dată cu aceasta și perspectiva holistică asupra realității (cf. *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Humanitas, 1995, p. 278).

<sup>21</sup> A. Dumitriu spune că-i doar o certitudine psihologică (*mă știu gândind*), nu ontologică (cf. “Descartes sau îndoiala nesfârșită”, pp. 547-549), afirmație greu de susținut, într-o lectură husserliană (datorez această observație dlui. acad. Gheorghe Vlăduțescu).

<sup>22</sup> Cf. *Mirarea filozofică*, pp. 119-120.

<sup>23</sup> Cf. “Descartes sau îndoiala nesfârșită”, p. 553.

<sup>24</sup> Cf. *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie*, Humanitas, 1994, p. 33.

<sup>25</sup> EM 2. De altfel, Descartes mărturisește că dintotdeauna (ca și Pascal) a fost atras de posibilitățile matematicilor (cf. EM 1). Despre nesiguranța majorității științelor și despre avantajele matematicilor, a se vedea MM 1.

<sup>26</sup> *Expunere*, 3. A se vedea și începutul capitolului 4.

<sup>27</sup> Afirmația aparține autorilor unui *Précis de philosophie pour le monde technique* (Éd. Universitaires, 1994), Isabelle Mourral și Louis Millet (pp. 94-95).

<sup>28</sup> Cf. Raymond Trousson, *Istoria gândirii libere. De la origini până la 1789*, Polirom, 1997, pp. 166-167. Ambele aspecte sunt radicalizate în gândirea lui La Mettrie, observă Trousson (p. 199).

<sup>29</sup> Cf. “Le cas Descartes”, pp. 71-75.

<sup>30</sup> Fără o precisă referire la dihotomia cartesiană, într-o foarte recentă conferință (2001), Basarab Nicolescu identifică această dificultate și declară urgența recuperării pârghiilor în stare să apropie domeniile (cf. *Meaning through Transdisciplinary Knowledge*, <http://www.metanexus.net>).

<sup>31</sup> Cf. A. Dumitriu, *Istoria logicii*, vol. III, pp. 40-45; J. Hersch, pp. 126-127.

<sup>32</sup> Cf. *Lunaticii. Evoluția concepției despre Univers de la Pitagora la Newton*, Humanitas, 1995, p. 407; cf. Jean Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée, 1982, pp. 108-114.

<sup>33</sup> Cf. Henry Stapp, p. 237.





## ANTROPOLOGIA SFÂNTULUI ATANASIE CE MARE

*Părinții secolului al IV-lea, din imperativul păstrării nealterate a învățăturii Bisericii în “focul” controverselor cu ereziile de tot felul, desăvârșesc antropologia predecesorilor, preluând-o dar și aprofundând-o în lumina Revelației. Pentru ei “mărgăritarul de mare preț este frumusețea lui Dumnezeu și frumusețea sufletului. Frumusețea sufletului este un reflex al frumuseții divine. Sufletul nu poate vedea pe Dumnezeu decât dacă e purificat prin discernământ, libertate, contemplație, curaj, cunoaștere și dragoste. Frumusețea spirituală se obține printr-o reînnoire în Sfântul Duh. Este adică o lucrare continuă de înfrumusețare, care nu se isprăvește niciodată aici, pe pământ, căci cunoașterea și dragostea n-au limite. În timp ce Kalokagathia greacă era un ideal abstract pentru oameni și lucruri, frumusețea creștină este viață și spor de viață la infinit, căci frumusețea lui Dumnezeu crește la infinit, pe măsură ce sufletul dorește și poate s-o vadă. Dacă katharsis-ul grec urmărește să dea sufletului splendorile naturii pure, discernământul și dragostea sufletului creștin îndrăgostit de Logos îmbracă spiritul omenesc în lumina vieții veșnice, a unei esențe și bucurii nemuritoare”<sup>1</sup>. De aceea, “hristologia și soteriologia patristică ard în ele focul dragostei pentru om”<sup>2</sup>, dezvăluind în această lumină valențele antropologiei creștine.*

Părinții secolului al IV-lea au fost preocupați în mod deosebit de puritatea credinței primite de la Apostoli. Dogma, ca ancoră a mântuirii, ca transparență a Cuvântului lui Dumnezeu, are un puternic accent soteriologic: este o problemă de viață sau de moarte. Ca să dăm un exemplu, un singur cuvânt -ομοουσιος - *consubstanțial*, a îndreptat în mod magistral calea eronată a construcțiilor eretice;

căci numai consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl fundamentează dumnezeirea lui Hristos, iar mântuirea noastră este suspendată de propria noastră consubstanțialitate cu omenitatea lui Hristos.

De aceea Sfântul Atanasie<sup>3</sup> dezvoltă afirmația Sfântului Irineu<sup>4</sup>: “Dumnezeu se face om pentru ca omul să se facă dumnezeu”. “Această regulă de aur a patristicii răsăritene determină în întregime și antropologia sa”<sup>5</sup>. Întruparea este fenomenul care orientează destinul omului.

*Învățătura Sfântului Atanasie despre om* nu se construiește plecând de la Facere, ci de la Întrupare. La el, “ideea despre Fiul lui Dumnezeu făcut om ocupă un loc preponderent”<sup>6</sup>. Nu modul, ci *faptul* Întrupării, ca act mântuitor al omului, domină gândirea sa. Această îndumnezeire a omului este adevărata perspectivă a antropologiei sale, nesistematizată însă ci dispartă în mai multe opere.

## 1. Concepția despre suflet și trup

Sfântul Atanasie nu vorbește niciodată despre suflet și trup separat, nici nu se referă la acestea descriptiv, decât în măsura în care, antitetic, ilustrează starea sufletului și a trupului înainte și după cădere. Accentul este pus întotdeauna pe reciprocitatea dintre suflet și trup, subliniind rolul sufletului al cărui pisc e mintea, de “oglină” a “chipului lui Dumnezeu cel bun” în om. El “developează” starea sufletului pornind de la curățirea paradisiacă a acestuia: “Căci a ajuns ca omul cel dintâi, care s-a numit în limba ebraică Adam și de care Sfintele Scripturi spun că nu cunoștea rușinea și privea cu mintea plină de îndrăzneală pe Dumnezeu și petrecea cu sfinții îngeri în privirea celor inteligibile (cugetate) pe care o avea în acel loc, numit de Sfântul Moise în mod figurat *rai*. Căci curăția sufletului e în stare să odihnească în sine pe Dumnezeu”<sup>7</sup>.

Sufletul are ca oglindă în el rațiunea adevărată concrescută cu bunătatea. Aceasta acoperită fiind de poftă, nu mai poate oglindi în ea “chipul” Tatălui, adică pe Dumnezeu - Cuvântul, Rațiunea și bunătatea adevărată și deci nu se mai poate alimenta din ea cu ceea ce e potrivit firii lui, pentru a se dezvolta în ceea ce are propriu. “Căci oglinda sufletului, singura care putea vedea chipul Tatălui, ascunzându-se în cutele poftelor trupesti, nu mai vede ceea ce trebuie să cunoască sufletul, ci e dus de orice altceva și vede numai acelea ce cad sub simțuri”<sup>8</sup>.

Sufletul curat e calea care duce spre Dumnezeu “deși nu toți pășesc pe ea”,

ci voiesc să o părăsească pentru plăcerile vieții care îi atrag. Și dacă ar întreba vreunul, zice Sfântul Atanasie “care este această cale aș răspunde că ea e *sufletul* fiecăruia și mintea din el. Căci numai prin aceasta poate fi Dumnezeu văzut și înțeles și numai nefolosind mintea au putut tăgădui necredincioșii pe Dumnezeu. De aceea și-au tăgăduit înainte de toate mintea... Dar pentru cei simpli e necesar să fie arătat pe scurt și faptul că fiecare dintre oameni are suflet și acesta este rațional, mai ales că mulți dintre eretici neagă și aceasta, socotind că omul nu este nimic mai mult decât chipul arătat al trupului”<sup>9</sup>.

Prin minte omul se pune în legătură cu cele ce nu sunt sesizate de simțuri. Prin minte el își aduce aminte de cele ce nu sunt prezente acum în fața simțurilor dar au fost altădată. Prin minte se gândește la un viitor nelimitat. Deci prin ea trăiește într-un cerc mai larg decât animalul, căci cugetarea trăiește într-un cerc mai larg. Trăiește în acest cerc mai larg prin conștiință. “Și după ce a cugetat un lucru, revine iarăși prin cugetare la el și fiecare simte, dacă e prieten al adevărului, *că mintea omului este altceva decât simțurile trupului*. De aceea, fiind altceva, ea e judecătoare simțurilor și a celor ce le percep acestea. Mintea le distinge pe acestea și le amintește și alege ceea ce e mai bun. Căci ochiul poate numai să vadă, urechiile pot numai să audă, gura numai să guste, nara numai să perceapă mirosurile, iar mâinile să pipăie. Dar a deosebi cele ce trebuie să le privească și audă și să fie pipăite și gustate și mirosite, nu mai e propriu simțurilor, ci *sufletului* și minții acestuia. Mâna poate apuca și o sabie și gura poate gusta și otravă. Dar ele nu știu că acestea le vatămă, dacă nu le distinge mintea”<sup>10</sup>.

E de remarcat legătura ce o face *Sfântul Atanasie* între judecata rațională proprie omului și capacitatea de a deosebi între bine și rău, sau de a vedea că răul este deosebit de bine. Căci ființa lipsită de rațiune e purtată de simțuri, sau dominată de cele ce se prezintă ca ispititoare simțurilor. În ele nu există o rațiune conștientă și nici libertate.

În descrierea sufletului, el adaugă: “sufletul se mișcă de la sine însuși și dacă se mișcă de la sine și după îngroparea trupului în pământ, căci sufletul nu moare, ci moare trupul, din pricina plecării sufletului”<sup>11</sup>.

Observăm din expunerea Sfântului Atanasie că sufletul prin voia și i cugetarea lui mișcă trupul, nu invers. Dar experiența nu ne arată că sufletul ar fi mișcat de altceva, sau în orice caz el nu mai e mișcat de un factor superior cum e mișcat trupul de suflet, ci mișcarea lui e legată de conștiința lui și la ea participă voia lui.

Din aceasta, Sfântul Atanasie scoate un argument că sufletul se mișcă și după moartea trupului. Desigur, sufletul care a conviețuit cu trupul nu e un

suflet lipsit de urmările acestei conviețuri. Amintirile conviețuirii cu trupul s-au imprimat în suflet și au dat un conținut propriu fiecărei persoane. Aceste întipăriri au un rol în felul mișcării sufletului după moartea trupului. “Dacă ar fi mișcat și sufletul de trup urmarea ar fi că, plecând cel ce-l mișcă, ar muri și sufletul. Dar dacă sufletul mișcă trupul e necesar mai degrabă ca el însuși să se miște pe sine. Și dacă sufletul se mișcă pe sine, în mod necesar trăiește și după moartea trupului. Căci mișcarea sufletului nu e nimic altceva decât viața lui<sup>12</sup>, precum și de trup zicem că trăiește când se mișcă și că moare când încetează mișcarea. Căci dacă și când s-a unit cu trupul nu s-a contras și nu s-a măsurat cu micimea trupului, ci de multe ori, stând trupul în pat și nemișcându-se și dormind ca în somn, sufletul veghează după puterea lui și depășește firea trupului și - ca și când ar pleca din trup, dar rămânând totuși în trup - își închipuie și contemplă cele mai presus de pământ... cum nu ar avea mai vârtos și cu mult mai mult experiența nemuririi după ce se dezleagă de trup, când voiește Dumnezeu care l-a legat de trup? Căci dacă legat cu trupul a trăit și viața cea din afară a trupului, cu mult mai mult va trăi și după moartea trupului și nu va înceta să trăiască pentru Dumnezeu, care l-a făcut astfel prin Cuvântul Său, Domnul nostru Iisus Hristos”<sup>13</sup>.

**Sfântul Atanasie descrie, ca nimeni altul până la el, capacitatea sufletului de a gândi, de a iubi, de a dori.** Înseamnă că “odihna” sufletului nu e o încremenire, o lipsă de gândire și dorire. Deosebirea e că în acea odihnă, sufletul nu trece de la un conținut finit la altul finit în gândirea și simțirea lui, ci are drept conținut pe Dumnezeu cel infinit și toate le vede unite, în rădăcinile lor comune și infinite, în Dumnezeu. E o viață prin primire, nu prin osteneala cuceririi conținutului.

Mișcarea sufletului nu trebuie înțeleasă ca o acțiune reciprocă între mai multe părți ale lui, susținută de un factor deosebit ca în trupul omenesc, care e o mișcare biologică îmbibată de voință și de conștiință, ci mișcarea intrinsecă spirituală a unui agent simplu. *E o mișcare care înseamnă gândire, iubire, dorire.* Dar această mișcare din suflet nu ar putea avea loc fără un obiect al gândirii, al iubirii și doririi. Și o mișcare care face sufletul mai bogat, mai bun, mai nobil, e mișcarea susținută în el de atracția lui Dumnezeu care-l atrage în bogăția, în bunătatea, în iubirea Lui.

Iată cum argumentează **Sfântul Atanasie**: “De aceea (sufletul) cugetă și se gândește el la cele nemuritoare și veșnice, fiindcă este el însuși *nemuritor*. Căci precum trupul, muritor fiind, simțurile lui privesc la cele muritoare, așa este necesar ca sufletul care contemplă și cugetă cele nemuritoare să fie și el nemuritor și să trăiască pururea. Pentru că ideile și gândurile nemuririi nu-l părăsesc



niciodată, stăruind în el și fiind ca o iască ce arde continuu spre asigurarea nemuririi. Pentru aceea are și tendința de a contempla pe Dumnezeu și aceasta i se face ca o cale, care ia cunoștința și înțelegerea lui Dumnezeu. Cuvântul, nu din afară, ci din el însuși”<sup>14</sup>. *În context, sufletul reflectă prin esența lui (ontologic) pe Dumnezeu cel nemuritor*. Gândirea e viața sufletului. Gândirea are în ea setea iubitoare de eternitate, e făcută pentru eternitatea iubirii.

Într-un pasaj cu o logică fără reproș, pe care-l vom reda în întregime, *Sfântul Atanasie* învață despre rolul sufletului de conducător rațional al trupului: “*Cum fiind trupul muritor prin fire, omul cugetă la nemurire și adeseori sfidează moartea pentru cauza virtuții? Și fiind trupul vremelnic, cum își închipuie omul cele veșnice, încât disprețuiește cele prezente și le dorește pe acelea? Trupul nu ar putea cugeta el însuși pe seama sa cele veșnice și nu ar putea cugeta pe cele din afară de sine. Căci el este muritor și vremelnic. E necesar să fie altul cel ce cugetă cele opuse trupului și contrare firii lui. Și ce ar putea fi acesta, dacă nu sufletul rațional și nemuritor? Dar acesta nu e exterior trupului, ci e interior lui, precum cântărețul face să răsunе în liră cele mai înalte (sunete). Și cum iarăși, ochiul văzând prin fire și urechea auzind prin fire, omul se întoarce de la unele din ele și le alege pe altele? Cine este cel ce întoarce ochiul de la vedere? Sau cine închide urechea ca să nu audă ceea ce ea aude prin fire? Sau cine împiedică adeseori gustarea, care e gustare prin fire, de la pornirea ei naturală? Cine reține mâna, care se întinde prin fire, de a lucra, de a atinge ceva? Cine oprește mirosul, care e făcut și el pentru a mirosi, de la a percepeceva prin mirosire? Cine lucrează acestea împotriva înclinărilor naturale ale trupului? Sau cum trupul abătându-se de la fire, urmează sfaturile altuia și se lasă cârmuit spre ceea ce îi convine aceluia? Toate acestea nu fac decât să arate sufletul rațional ca și conducător al trupului. Căci trupul nu se mișcă el însuși, ci e condus și purtat de altul, precum nici calul nu-și pune el însuși hățul, ci e mânat de stăpânul său. Socotesc deci că s-a dovedit din cele spuse înainte că există în om un suflet rațional*”<sup>15</sup>.

Sufletul este conducătorul trupului, dar în deplină armonie cu acesta, printr-o “sinteză” pe care *Sfântul Atanasie* o compară cu armonia sunetelor unei lire, mânăuită cu iscusință de un artist. “Ca să ne folosim de un chip, acestea (sufletul și trupul - n.n.) se aseamănă cu o liră bine întocmită și cu cântărețul care o mânăuiește cu pricepere.

Fiecare coardă a lirei are sunetul său propriu: una un sunet grav, alta un sunet ascuțit, alta unul de mijloc, alta unul foarte ascuțit, alta altul. Dar în armonia lor nu se disting și în sinteza lor nu se cunosc decât de cel priceput. Iar armonia

lor se aratăși sinteza lor e corectă numai când cel ce ține lira lovește coardele ei și atinge pe fiecare cum se cuvine. La fel se armonizează simțurile în trup ca într-o liră când sunt călăuzite de o minte pricepută și când sufletul le distinge și știe ce face și lucrează prin ele. Dar acest lucru e propriu numai oamenilor. Și aceasta o face partea rațională a sufletului oamenilor, de care, folosindu-se, sufletul se deosebește de animale și arată că e în trup cu adevărat altceva decât cele ce se văd”<sup>16</sup>.

Armonia componentelor ființei umane este exemplificată cu multă perseverență și pentru a ilustra necesitatea și realitatea bunei rânduiei a Cosmosului, fapt ce implică existența unui Creator și Proniator al lui. “La fel văzând armonia mădulelor trupului întreolaltă, sau că ochiul nu se luptă cu urechea, nici mâna nu se răscoală împotriva piciorului, ci fiecare împlinind o trebuință proprie fără răzvrătire împotriva celorlalte, înțelegem din acesta în chip sigur că este în trup un suflet care le conduce pe acestea, chiar dacă nu-l vedem pe el însuși”<sup>17</sup>.

Pe lângă **raționalitate**, sufletul mai are și alte puteri ca **libertatea de voință** sau **liberul arbitru** de care vorbiseră și apologeții secolului al II-lea, sufletul fiind foarte mobil. Prin independența sa, liberul arbitru poate îndemna pe unul sau altul din măduarele trupului său spre ființă sau neființă. “Căci precum poate înclina spre cele bune, așa poate să se întoarcă de la cele bune. Iar întorcându-se de la bine se gândește numai la cele potrivnice. Căci nu poate să nu se miște de loc, fiind prin fire ușor mișcătoare. Și cunoscând libertatea ei (a firii - n.n.) se vede pe sine putând să se folosească de măduarele trupului atât spre cele ce sunt, cât și spre cele ce nu sunt”<sup>18</sup>.

Sufletul posedă deasemenea **voință, suveranitate, puritate, dragoste**. Sufletul e capabil de arte și științe “prin legea sădită în ei”<sup>19</sup> (în oameni).

Demonstrând calitățile sufletului, **Sfântul Atanasie nu pune în plan secund importanța trupului**. Trupul este partea complementară a ființei umane și se bucură și el de o prețuire deosebită. Deși el nu se mișcă de la sine, ci are nevoie de suflet pentru acest lucru și deși nu raționează asupra lui însuși nici asupra celor din afara lui, trupul e organul prin care lucrează sufletul pentru actele esențiale ale vieții. Relația dintre suflet și trup se bazează pe **sinergia** lor, căci dacă “e propriu sufletului să vadă prin cugetări și cele din afară de trupul său, dar nu să și lucreze în afară de trupul său sau să miște cele departe de acesta prin prezența sa. Căci niciodată cugetând omul la cele de departe, nu le mișcă și nu le mută. Nu mișcă soarele și nu face cerul să se învârtască, șezând în casa sa”<sup>20</sup>. Așadar sufletul poate mișca doar trupul său și nu poate lucra efectiv nimic

fără el. "Relația aceasta intimă vine din faptul că între rațiunea - subiect a sufletului, și raționalitatea - obiect a trupului este o misterioasă înarticulară. Trupul participă la calitatea de subiect al sufletului și acesta nu se poate manifesta decât prin raționalitatea trupului legată de cea a cosmosului"<sup>21</sup>.

*Sfântul Atanasie*, asemenea predecesorilor săi, redă trupului demnitatea și cinstea definite de Sfânta Scriptură. Argumentul forte în acest sens este Întruparea prin care Dumnezeu Cuvântul "nu se întina de trup, ci mai degrabă sfințea și trupul. Căci dacă soarele făcut de El și văzut de noi se învârtește pe cer fără să se întunece de corpurile de pe pământ pe care le atinge, nici nu e întunecat de întuneric, ci mai degrabă el le luminează și le curățește pe acestea cu mult mai mult, Prea Sfântul Cuvânt al lui Dumnezeu, care e și făcătorul și Domnul Soarelui, făcându-se cunoscut în trup, nu se întina ci mai degrabă, nestrăicios fiind și trupul Lui muritor aflându-se îl făcea viu și-l curăța și pe acesta"<sup>22</sup>.

*Sfântul Atanasie* deduce învierea trupului chiar din Întrupare. Cuvântul lui Dumnezeu a luat trupul ca să-l scape de moarte, deci să-l învie. "Dar dacă El și-a luat trup și și l-a făcut propriu, în chip firesc, cum a arătat Cuvântul nostru, ce trebuia să facă El cu trupul? Sau ce sfârșit trebuia să aibă trupul său, odată ce s-a sălășluit în el Cuvântul? Să nu moară nu se putea, odată ce era muritor și avea să fie adus prin moarte jertfă pentru toți, motiv pentru care și l-a și alcătuit Mântuitorul. Dar să rămână mort iarăși nu era cu putință, odată ce s-a făcut *templul vieții*"<sup>23</sup>.

Trupul, prin învierea lui Hristos "s-a făcut templul vieții" primind în felul acesta suprema demnitate<sup>24</sup>. *În concepția Sfântului Atanasie scopul Întrupării este Învierea*. "De aceea cu dreptate s-a convenit să îmbrace Mântuitorul trupul, ca unindu-se trupul cu viața, să nu mai rămână muritor în moarte, ci ca unul ce a îmbrăcat nemurirea, să rămână nemuritor, în înviere... Trupul îmbrăcându-se în Cuvântul lui Dumnezeu cel netrupesc, astfel nu se mai teme nici de moarte, nici de stricăciune, având ca îmbrăcăminte Viața și prin aceasta pierind din el stricăciunea"<sup>25</sup>. Prin comuniunea omului cu Hristos -Viața se poate împărtăși de viață la nesfârșit<sup>26</sup>.

Acum cei ce credem și împlinim poruncile Domnului nu mai murim în virtutea legii prin care a venit moartea peste oamenii care s-au despărțit de El prin neascultare. Acum uniți prin credința în Hristos cu Dumnezeu, murim pentru a muri împreună cu Hristos vieții slăbite în trup, sau pentru a ne preda total lui Dumnezeu.

"În mod sigur, spune *Sfântul Atanasie*, odată ce Mântuitorul tuturor a murit

pentru noi, cei credincioși în Hristos nu mai murim ca odinioară din pricina legii care ne amenința cu moartea. Căci a încetat această osândă. Ci încercând stricăciunea și fiind nimicită moartea prin harul învierii, de aici înainte *trupul* muritor se desface numai pentru o vreme, când rânduiește Dumnezeu fiecăruia, ca să putem dobândi “o mai bună înviere” (Evr.XI, 35). Căci, asemenea semințelor aruncate în pământ, nu ne pierdem prin desfacere, ci fiind semănați vom învia, odată ce moartea a fost desființată prin harul Mântuitorului<sup>27</sup>.

“Prin întruparea Sa, prin nașterea Sa omenească din Născătoarea de Dumnezeu Maria, prin încorporarea oamenilor Persoanei Sale, Logosul acordă o nouă naștere și chiar o nouă creațiune neamului omenesc. El transferă în El Însuși nașterea noastră, pentru ca uniți cu Logosul ceresc noi să putem transcende condiția noastră de ființe de țărână și să ajungem capabili de a fi duși de El în cer”<sup>28</sup>. Transferând în el însuși afecțiunile trupului, El ne pune în situația de a *participa* la viața veșnică, atât ca oameni cât mai ales “ca ființe proprii Logosului” (ωσιδιαι του Λογου)<sup>29</sup>.

*Sfântul Atanasie* folosește, pentru explicarea creației prin însuși Fiul cel de o ființă cu Tatăl<sup>30</sup>, noțiunea de “*participare*” a creaturilor, în clipa apariției lor din nimic, dar și după aceea în menținerea și dezvoltarea lor, la lucrarea Fiului. “El a pus în evidență faptul că dacă nu se admite în actul creației în momentul săvârșirii lui și după aceea o legătură a creației cu Dumnezeu Cel transcendent prin sine din veci, ea este rezultatul unei transformări treptate acestui fals dumnezeu în lume. Pentru a nu se ajunge la această concluzie greșită spre care se îndreptau ereticii arieni, Sfântul Atanasie a opus ideii unei lumi ca prelungire a unui dumnezeu nedeosebit în esență de ea și ideii unei lumi total închise în sine, ideea unei legături între lume și Dumnezeu, prin *participarea* lumii la Dumnezeu. Între lumea immanentă și Dumnezeu cel transcendent începe o legătură la crearea lumii și această legătură continuă”<sup>31</sup>.

Transferând în Logos nașterea noastră și toate slăbiciunile trupului, noi vom învia prin anularea blestemului, cum am văzut, grație Aceluia care s-a făcut blestem pentru noi. Astfel, trupul nostru din terestru poate deveni “*logikos*” (*rațional*) din cauza Logosului lui Dumnezeu care s-a făcut trup pentru noi (λογωθεισης της σαρκος δια του Θεου λογου)<sup>32</sup>. “După Întruparea Fiului lui Dumnezeu, omul este deci transferat într-o lume nouă, ca expresie a unei creațiuni noi, unde, în chip obiectiv, el este asimilat Logosului, al cărui trup înviat garantează învierea, adică creațiunea cea nouă a tuturor ființelor umane”<sup>33</sup>.

Oamenii, *precizează Sfântul Atanasie*, au fost întâi creați și apoi născuți: “de aceea noi nu suntem născuți întâi, ci suntem făcuți”. Căci s-a scris: “Să

facem om”; pe urmă însă, primind harul Duhului, ni se spune că ne-am născut... iar când se spune că ne-am născut după har, să se știe oamenii ca fii, dar nu mai puțin creaturi după fire”<sup>34</sup>.

Prin dragoste, *Dumnezeu Creatorul devine Părinte după har* al oamenilor, atunci când au primit în inimile lor Duhul Fiului care stigă: “Ava, Părinte” - după cuvântul Apostolului (Gal. VI. 6). Prin Logos, oamenii au putut să devină fiii lui Dumnezeu. În creațiunea nouă sunt ființe noi create sau, mai degrabă re-create spiritual după chipul fiului întrupat. Făpturi prin natura lor, oamenii n-ar fi putut să devină “fii” ai lui Dumnezeu, dacă n-ar fi primit Duhul Aceluia care prin fire este Fiul lui Dumnezeu<sup>35</sup>. În această creațiune nouă, oamenii vor fi fără patimi, pentru că ei vor putea transfera și nimici aceste patimi în Logosul care estefără patimă prin fire, adică fără de păcat, după cuvântul Apostolului (I Ioan III.5). “Așa fiind, va întreba vreun eretic: “Pentru ce învie trupul, care e muritor prin fire? Iar dacă învie, pentru ce nu flămânzește și însetează și pătimizește iarăși și nu rămâne muritor? S-a făcut din pământ, deci cum încetează în el ceea ce e după fire? Trupul va putea răspunde în acest caz ereticului care caută ceartă prin aceasta: Sunt din pământ și muritor după fire, darpe urmă am fost făcut trupul Cuvântului și El însuși a purtat afecțele mele, deși este nepărtinitor. Iar prin aceasta m-am eliberat de ele, nefiind lăsat să mai slujesc lor, din pricina Domnului care m-a eliberat de ele. Dacă vrei să mă întrebi de ce m-am izbăvit de stricăciunea cea după fire, îți spun, pentru că Cuvântul lui Dumnezeu a luat trupul meu de rob. Și precum Domnul îmbrăcând trupul S-a făcut om, așa noi oamenii suntem îndumnezeiți, fiind preluat de Cuvântul prin trupul Lui și de aceea moștenim viața veșnică”<sup>36</sup>.

Se poate constata progresul argumentării Sfântului Atanasie în privința posibilității învierii trupului față de predecesorii săi *Atenagora Atenianul*, *Tertulian* și *Metodiu de Olimp*.

Harul și privilegiile relației om-Logos au devenit pentru umanitate cu totul de neînstrăinat în sensul că Întruparea a dat umanității o situație absolut nouă, mai ales o existență indestructibilă prin ideea permanenței mântuirii<sup>37</sup>. *J. Roldanus* face pe bună dreptate observația că după cum la Sfântul Irineu, tot așa și la Sfântul Atanasie, umanitatea este adunată în Hristos, care, în nestricăciunea Sa, exprimă izbăvirea acesteia, așa cum Adam, în instabilitatea lui, însemna căderea ei. În orice caz, grație naturii divine a lui Hristos coexistentă cu cea umană în ipostasul Său, ca o consecință firească a enipostazierii celei din urmă, creațiunea din nou nu mai poate fi abolită<sup>38</sup>, “ca o rădăcină cu o sevă ce poate să nu se mai usuce”<sup>39</sup>.

Deoarece antropologia atanasiană se fundamentează pe înmormințarea Fiului lui Dumnezeu, după cum deja s-a constatat, vom continua să observăm alte coordonate ale acesteia înțelese din opera sa, străbătută cu un fir roșu de “singurul lucru nou sub soare” - Întruparea.

## 2. “Cuvântul s-a făcut trup” (Ioan I. 14) după învățătura Sfântului Atanasie

Sfântul Atanasie consideră că unicul scop pentru care S-a întrupat Mântuitorul este ieșirea omului din robia morții și a neputinței, stare moștenită prin căderea proto-părinților noștri, și refacerea legăturii harice cu Dumnezeu, pentru atingerea scopului creării sale și a întregii creații<sup>40</sup>.

Omul n-a fost adus la existență din necesitate ci din marea bunătate și iubire a lui Dumnezeu prin Cuvântul său. “Poate te vei mira pentru ce, pornind să grăim despre întruparea Cuvântului, vorbim acum despre începutul oamenilor. Dar nici aceasta nu e ceva străin istorisirii. Căci e de trebuință ca, vorbind despre arătarea Cuvântului nouă, să grăim și despre începutul oamenilor, ca să cunoști *că noi am fost motivul pogorârii Lui*, și neascultarea noastră a făcut ca iubirea de oameni a Cuvântului, ca Domnul să vină la noi și să se arate între oameni. Pentru că noi am fost pricina întrupării Lui și pentru a noastră mântuire. S-a lăsat mișcat de iubirea de oameni ca să se sălășluiască în trup omenesc și să Se arate în el.

Căci Dumnezeu a făcut pe om și a voit să rămână în nestricăciune. Dar oamenii nesocotind aceasta și întorcându-se de la cunoașterea lui și gândind și gândind și născocind răutatea pe seama lor, cum s-a și spus mai înainte, au căzut sub osânda morții cu care au fost amenințați mai înainte și deci n-au mai rămas cum au fost făcuți”<sup>41</sup>.

Printre multe alte argumente ce susțin necesitatea Întrupării, Sfântul Atanasie evidențiază *pe cel al puterii* lui Dumnezeu în împlinirea scopului acesteia: “Căci dacă după ce l-a făcut pe om ar privi cu nepăsare stricarea lucrului făcut, din această lipsă de grijă s-ar vedea mai mult stricăciunea și lipsa Lui de bunătate, decât dacă nu l-ar fi făcut la început. Căci dacă nu l-ar fi făcut, nu ar fi fost cineva care să vadă slăbiciunea Lui. Dar odată ce l-a făcut și l-a creat ca să existe, era cu totul fără înțeles să se piardă lucrul Său și mai ales sub ochii Săi ca ai Celui ce l-a făcut”<sup>42</sup>. Prin puterea lui Dumnezeu Cuvântul a fost restaurată întreaga condiție umană. Trebuie remarcat dintru început, faptul că *învățătura*

*Sfântului Atanasie despre om* axată pe înomenirea Cuvântului “nu este o expunere teoretică ci într-un mod cât mai practic este un mesaj și o punere în vedere adresată omului pentru a-l conduce către înțelegerea *teleologiei sale* care-i este stabilită de Creatorul său: Cuvântul s-a făcut om pentru a ne îndumnezei”<sup>43</sup>.

Analizând *Cuvântul împotriva arienilor* putem observa un plus de argumente cu privire la aspectele antropologiei sale hristologice și soteriologice. Mai bine ca în primele opere, *Sfântul Atanasie* prezintă aici viața internă a lui Dumnezeu independent de creație, căci Dumnezeu nu are nevoie de creaturi.

Nașterea Fiului din Tatăl care constituie viața divină este un scop în sine, El e veșnic, “căci Fiul e așa cum e și Tatăl. Căci Cuvântul și înțelepciunea Tatălui este Născutul ființei Lui proprii. Pentru că aceasta este propriu Fiului Tatălui și aceasta este propriu Tatălui Fiului, căci nu arată nici pe Dumnezeu vreodată fără Cuvânt (fără rațiune) nici pe Fiul ca neexistând vreodată”<sup>44</sup>.

Între Dumnezeu și oameni există o diferență radicală pe care *Sfântul Atanasie* o pune în lumină. “Căci celelalte cum sunt ele făcute, nu au nimic asemenea după ființă cu Făcătorul: ci sunt din afară de El, prin har și prin voință, făcute prin Cuvântul, încât pot să și înceteze cândva, dacă ar voi Cel ce le-a făcut”<sup>45</sup>. Prin urmare, așa cum s-a amintit deja trebuie să-L contemplăm pe Dumnezeu în Sine, în absoluta lui transcendență adică în raporturile pe care le are cu Cuvântul. Nu creația ci nașterea Cuvântului constituie viața divină. De aceea Cuvântul e veșnic ca pecete și chip perfect și consubstanțial cu Tatăl.

Ceea ce este Cuvântul prin natură (fire) și esență, *omul poate ajunge prin participare și prin har* numai prin Întruparea Cuvântului. Chiar dacă înțelegerea Cuvântului este independentă de existența noastră, Întruparea nu are alt scop decât pe noi oamenii. Nu Cuvântul are nevoie de noi, pentru a trăi veșnic, ci noi de El pentru a intra în comuniune cu viața divină<sup>46</sup>. Polemica antiariană își centrează așadar demonstrația asupra dumnezeirii Cuvântului; ceea ce nu-l împiedică pe *Sfântul Atanasie* să-i analizeze acțiunea în creație și în istoria mântuirii omului. Acest lucru îl începe în *Al doilea Cuvânt împotriva arienilor* printr-un text explicativ: “Arătând deci adevărul că Cuvântul nu e creatură după fire, urmează să arătăm cum s-a spus că este început al căilor. Fiindcă prima cale, cea prin Adam, s-a pierdut și, în loc de a rămâne în rai, ne-am abătut spre moarte, am auzit Cuvântul: “pământ ești și în pământ vei merge”. De aceea Iubitorul de oameni, Cuvântul lui Dumnezeu, cu voia Tatălui a îmbrăcat trupul creat, ca pe acest trup pe care l-a omorât primul om prin neascultare să-L facă El viu prin sângele Său și să ne deschidă nouă “o cale nouă și vie” cum a zis Apostolul “prin catapeteasmă, adică prin trupul său” (Evr. X, 20). Aceasta

arătând-o în alt loc, zice: “Așadar de e cineva în Hristos zidire nouă cele vechi au trecut, iată toate noi s-au făcut” (II Cor. V, 17)”<sup>47</sup>.

Dacă făptura “s-a făcut nouă” trebuia ca cineva să o călăuzească: omul dezgolit de har și pământesc. așa cum suntem după cădere nu o putea face. Căci oamenii primordialii au devenit necredincioși și din cauza aceasta făptura creată a “pierit”, era nevoie de o alta care să o reînnoiască pe prima și să mențină intactă această nouă creație. Am reamintit această idee fundamentală a *Sfântului Atanasie*, deoarece în expunerea ulterioară vom observa că pe această idee-forță construiește el antropologia celui rămas “dezgolit” și “pământesc”.

În opera *Împotriva neamurilor*, Sfântul Atanasie prezenta un Adam “neotic”, “fără amestec de pasiune trupească”, care se ridica deasupra sensibilității lucrurilor; noua făptură se manifestă în trup, la nivelul naturii umane asumate de Cuvântul. Această făptură este însuflețită prin sângele lui Hristos care devine taină a noii făpturi și prin care aceasta se stabilește solid în contrast cu fragilitatea primeia. Cuvântul întrupat restaurează “nous”-ul <sup>48</sup> (ca parte superioară a sufletului) și influența lui este totală și cuprinsătoare. El transformă întreaga condiție a omului și natura umană în întregime. Astfel înțelege mântuirea nu doar restaurează ci depășește creația dintâi, cum insinuase deja *Sfântul Atanasie* în *Tratatul despre Întrupare*<sup>49</sup>.

*Tratatele “împotriva arienilor”* sunt mai explicite. Mântuirea prin Hristos, produce o răsturnare totală a perspectivelor în care fusese împlinită prima creație. Atanasie respinge aici concepția despre “cele două creații (făpturi)” a lui Filon, reluată de Origen. Expunerea lui nu se limitează doar la a prezenta o simplă succesiune sau juxtapunere a două iconomii; și una și cealaltă sunt determinate de transcendența Cuvântului care rămâne. Același și după ce își asumă trup omenesc. Controversa cu arianismul a evidențiat clar necesitatea acestei transcendențe creatoare. *Sfântul Atanasie*, departe de a adopta teza filoniană despre “cele două făpturi” se referă cu precizie la Sfânta Scriptură, singurul teren solid pentru argumentarea sa. Ca și pentru Apostolul Pavel<sup>50</sup>, adevăratul Adam nu este primul ci Cel de-al doilea, care vine din cer. Astfel, teza filoniană este răsturnată. Mai mult încă. Perfecțiunea făpturii celei de-a doua relevă o nouă inițiativă. Pe aceasta n-o putem descrie cu referire la prima, ci după modelul ei: “Totul este restaurat în om în adevărul inițial, dar de-a lungul unei împliniri a ființei umane în Cuvântul întrupat care depășește cu mult sensul pe care l-ar avea o simplă restaurare a ceea ce a fost la început umanitatea”<sup>51</sup>.

După cum am văzut, *Sfântul Atanasie* prezintă restaurarea omului prin Întrupare ca o refacere totală a ceea ce creația primordială numai schițase, ca o



întărire, un progres, o realizare ce pune început altor momente din istoria mântuirii săvârșite de Hristos.

Un al pasaj din *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, aduce un plus de explicație în privința omului după căderea în păcat “având în cuvântul răscumpărarea și mântuirea mai înainte pregătite nouă, înviind iarăși să rămânem nemuritori când El se va crea pentru noi început al căilor și Întâiul născut al Creației (celelalte noi - n.n.) făcându-se Întâiul născut al fraților și înviind ca Cel dintâi din morți”<sup>52</sup>.

*Sfântul Atanasie*, prezintă lucrarea lui Hristos ca pregătită chiar înainte de Facerea lumii. Textul respectiv este de o importanță capitală, deoarece permite o mai bună înțelegere a celorlalte pasaje și diferitelor aluzii “ad-hoc”. Bunătatea Cuvântului este și bunătatea Tatălui. Creând pe om liber, Dumnezeu a prevăzut căderea și a găsit remediu. Există deci o continuitate a creației în iconomia mântuirii. Prevăzând totul Dumnezeu împlinește planul său veșnic când “primul născut din noua creație” înviază ca “primul născut dintre cei morți”.

Pentru *Sfântul Atanasie*, Înruparea este, prin urmare, punctul de legătură și centrul existenței, locul antropogenezei. Luând trupul și firea noastră asupra Sa, Cuvântul “zidește” și transformă omul în întregime, trup și suflet indisolubil unite, transfigurându-l până în profunzimile trupului: “trupul nu mai este pământesc, el s-a transfigurat prin Cuvântul lui Dumnezeu care s-a întrupat”<sup>53</sup>. “Pentru că nu S-a micșorat Cuvântul luând trup, ca să ceară să ia El har, ci mai vârtos a îndumnezeit ceea ce a îmbrăcat și a dăruit aceasta și neamului oamenilor”<sup>54</sup>.

El a ridicat omul la nivelul umanității sale îndumnezeite sau transfigurate încât “puterile cerești nu se smintesc, văzându-ne pe toți cei de un trup cu El ridicați în ținuturile lor”<sup>55</sup>.

S-a smerit El și ne-a înălțat pe noi, acesta e veșnicul și marele paradox. Prin această “coborâre”, a înălțat trupul nostru, dar s-a slăvit și pe Sine ca Dumnezeu.

*Sfântul Atanasie* ne conduce la două concluzii de maximă importanță. *Prima* constă în fundamentul hristologiei sale - pivotul argumentației împotriva lui Arie - fiindcă Cuvântul este cu adevărat Dumnezeu. Unirea cu o simplă făptură nu poate îndumnezei niciodată pe om. “Căci n-am fi avut nici un folos dacă Cuvântul n-ar fi fost Fiul prin fire și adevărat al lui Dumnezeu, nici dacă n-ar fi fost trup adevărat cel pe care l-a luat. Dar a luat trup adevărat, chiar dacă se înfurie Valentin. Și Cuvântul a fost prin fire și cu adevărat Dumnezeu, chiar dacă se înfurie arienii. Și în trupul acesta a fost începutul noii noastre zidiri”<sup>56</sup>.

Acesta este de fapt laitmotivul tuturor discursurilor antiariene. Cea de-a

*doua concluzie* se referă la umanitatea asumată. Concret. Întruparea provoacă o “răsturnare” de sus până jos, până în trup. Asumată în întregime firea omenească participă în Hristos la persoana Cuvântului cel veșnic. Această *participare* înseamnă filiație și îndumnezeire. “Căci precum Fiul cel adevărat și Unul născut, fiind unul prin fire, ne facem și noi fii, nu ca Acela prin fire și întru adevăr, ci după harul Celui ce ne-a chemat ca fiind noi oameni din pământ, ne numim fii, nu ca Dumnezeu cel adevărat sau ca și Cuvântul Lui, ci cum a voit Dumnezeu care ne-a dăruit aceasta”<sup>57</sup>. În așa zisa creație primordială de dinainte de cădere și înainte de Întrupare, Cuvântul rămânea transcendent accesibil doar lui Adam noetic. Acum se face văzut, perceptibil simțurilor după cum sugerează textele evanghelice (In. I, 14) grație epifaniei trupului Său. Trupul care purtase stigmatele (rănile) păcatelor devine instrument al mântuirii, biruință asupra păcatului și stricăciunii. Prin Întrupare Cuvântul “merge direct la trup”<sup>58</sup>. Ar fi nonsens, comis uneori<sup>59</sup> să înțelegem că Cuvântul ține locul sufletului în Hristos *atribuindu-i lui Atanasie tezele discipolului său Apolinarie*<sup>60</sup>. În *Tomul către Antiohieni*<sup>61</sup>, Sfântul Atanasie afirmă clar: “Mântuitorul nu are trup fără suflet, fără sentiment, fără rațiune”. Prin urmare, omul în întregime este asumat, mântuit, îndumnezeit. “Mântuirea noastră nu e imaginație și s-a produs nu doar pentru trup ci pentru om în întregime, trup și suflet; mântuirea s-a produs în Cuvântul însuși”<sup>62</sup>.

Cercetarea contextuală a concepției Părintelui Alexandrin despre om demonstrează fără dubii că presupusele “teze apolinariste”, nu-și au locul în gândirea *Sfântului Atanasie*.

*Termenul de “trup” are aproape întotdeauna în doctrina soteriologică a Sfântului Atanasie sensul de om, de om total*. Întrupându-se Logosul și-a însușit necesitățile și atributele acestuia: foamea, setea, suferința, oboseala și tot ceea ce este accesibil trupului. Toate acestea impun colaborarea cu sufletul și cu “mintea din el”. Pe de altă parte, acțiunile Logosului ca: învierile din morți, vindecările orbilor, a femeii atinsă de pierderea sângelui, etc., erau realizate printr-o *lucrare teandrică*. Trupul slujea la înfăptuirea operelor dumnezeiești pentru că Dumnezeu era în el<sup>63</sup>. “Este o mare taină cum poate fi trupul organul faptelor dumnezeiești. Aici se arată cum și el este un extraordinar complex rațional plasticizat, chip al sufletului, care la rândul lui este chip al Cuvântului (al Logosului dumnezeiesc), între toate fiind o totală comunicare. Raționalitatea plasticizată a trupului este o raționalitate sensibilă, fiind trăită de el mai ales ca atare. Dar prin aceasta el e articulat în suflet; iar Dumnezeu-Cuvântul, în firea omenească. El a făcut trupul însuflețit capabil să fie unealtă a faptelor

dumnezeiești, mai presus de puterile lui naturale, dar și să se umple de dulceața unei sensibilități superioare celor naturale. De aceea trupul lui Hristos se resimțea de faptul că era al lui Dumnezeu precum și Dumnezeu își însușea sensibilitatea trupului în săvârșirea și pătimirea celor proprii trupului. Dumnezeu a binevoit să Se umanizeze, precum umanitatea Lui s-a îndumnezeit. Îndumnezeirea n-a anulat omenescul, ci l-a înălțat și umanizarea n-a coborât de la firea ei, ci i-a dat prilejul de a participa la simțirea celor omenești. Poate că așa cum în simțirea conștientă a trupului omenesc al nostru se întâlnește trupul cu sufletul, așa în simțirea trupului lui Hristos se întâlnește dumnezeirea cu umanitatea Lui *constătătoare* din suflet și trup”<sup>64</sup>.

Așadar trupul Logosului era real nu aparent cum învățau docheții eretici. Slăbiciunile (afectele) nu atingeau Dumnezeirea, deși acest trup și afectele sale aparțineau Logosului: “Către Lazăr a trimis glas omenesc, ca un om dar l-a sculat din morți dumnezeiește, ca Dumnezeu. Iar acestea se făceau și se arătau așa, pentru că avea un trup adevărat și nu prin nălucire. Domnul îmbrăcând trupul, l-a îmbrăcat pe acesta întreg cu toate pătimirile (afectele) lui, încât, precum spunem că trupul era al Lui, așa trebuie să se spună că și afectele trupului erau ale Lui, deși nu atingeau dumnezeirea Lui. Căci dacă ar fi fost trupul altuia, s-ar fi spus că și pătimirile erau ale aceluia. Dar dacă trupul a fost al Cuvântului (căci “*Cuvântul trup s-a făcut*”, Ioan I, 14) e necesar să se spună că și afectele trupului erau ale Lui, al Căruia era și trupul. Iar fiind ale Lui afectele (pătimirile) cum sunt mai ales: a fi judecat, a fi biciuit, a înseta, crucea și moartea și celelalte slăbiciuni ale trupului, ale Lui sunt biruințele și harul. De aceea în mod consecvent și cuvenit se numesc acestea afecte (pătimiri) ale Domnului și nu ale altuia, ci cu adevărat închinători ai lui Dumnezeu, pentru că nu chemăm nici Mântuitor pe nimenea dintre cei făcuți, nici vreun om comun, ci pe Fiul adevărat și Cel prin fire din Dumnezeu, Care S-a făcut om”<sup>65</sup>. Am redat acest text în întregime, deoarece importanța lui este covârșitoare în privința realității și eficacității mântuirii obiective a omului prin Hristos.

Trupul lui Hristos nu putea fi “aparent” căci în acest caz n-ar fi scăpat trupul nostru de patimi și de moarte. Dar tot așa de important, Cuvântul nu era numai în aparență Subiectul lui, căci în acest caz s-ar fi întâmplat de asemenea o mântuire în aparență. Ci era cu adevărat trupul real al Lui, efectuându-se în el faptele mântuitoare reale ale Cuvântului, care se transmiteau prin el și asupra naturii.

Prin urmare, în baza identității de natură între trupul lui Hristos (care era fără păcat) și trupul omenesc, chiar păcătos, omul rămâne “logikos” dacă

păstrează dispozițiile care îl mențin în legătură cu Logosul-Hristos<sup>66</sup>.

Așadar, “respingând interpretarea ariană a expresiilor biblice în care se spune că Hristos era supus slăbiciunilor foamei, oboselii, fricii de moarte, sau că era tulburat și Se ruga, pe care arienii le dădeau ca inferioritate a Fiului față de Tatăl, *Sfântul Atanasie* le unește paradoxal cu faptele și cu afirmațiile puterii Lui și formulează învățătura despre puterea lui Dumnezeu arătată în răbdarea omului, ca întărire a acesteia, prin care ajunge chiar la biruirea morții. *El dă astfel o temelie hristologică întregii ascetici și spiritualității creștine*. Învățătura creștină apare în învățătura lui ca un întreg organic și unitar, pornind de la învățătura de credință și ajungând prin practica vieții până la îndumnezeire. *Teologia și antropologia se unesc în soteriologie*, în doctrina despre mântuirea și îndumnezeirea omului, în care lucrarea lui Dumnezeu se unește cu lucrarea omului, întărind-o<sup>67</sup>.

### 3. Raportul dintre suflet și trup în antropologia atanasiană

După cum am observat la *Sfântul Atanasie*, învățătura despre suflet și trup se fundamentează pe hristologie și soteriologie, antropologia sa putând fi “culeasă” doar din acestea. Faptul Întrupării domină gândirea Sa și numai în perspectiva îndumnezeirii omului întreg (suflet și trup) se poate înțelege reciprocitatea dintre cele două componente ale omului, ancorate pe hristologie. De aceea raportul dintre suflet și trup poate fi conturat numai prin analogia dintre divin și uman în persoana lui Hristos. De fapt din acest motiv am prezentat mai înainte sensul și consecințele Întrupării pentru om în integralitatea lui, în interdependență cu calitatea lui de “chip” al lui Dumnezeu. Se poate sesiza în gândirea *Sfântului Atanasie* o descriere progresivă a sufletului și trupului și a raportului dintre ele, care pornește de la starea paradisiacă și se continuă cu starea umanului după cădere. Trebuie precizat că nuanțele descrierii se explică prin modul de înțelegere și nivelul interlocutorilor sau adresanților expunerilor sale, stăpâniți de regulă de ideile filosofice în general și platonice în special, cu privire la om.

Descriind “conformitatea omului cu actul Întrupării”, *Sfântul Atanasie* subliniază începutul dramei umane prin lipsa de armonie dintre suflet și trup, consecință a căderii în păcat. Orientându-și greșit cugetarea și libertatea prin care omul este superior creației neînsuflețite, tocmai el “întoarce spatele binelui și dă chip nimicului. Nimic nu era ră tăcit în creațiune, în cugetarea despre

Dumnezeu, decât singur omul. Nici soarele, nici luna, nici cerul, nici stelele, nici apa, nici eterul nu au tulburatându-i ci având pe Cuvântul de Ziditor și Împărat au rămas cum au fost”<sup>68</sup>.

Activitatea spirituală a omului paradisiac era de a contempla, pe de-o parte, grație purității originare, Cuvântul-chip și în plus prin dinamica Duhului care lucrează în el, să se ridice deasupra lucrurilor sensibile și a reprezentărilor trupesti pentru a se uni cu realitățile divine și inteligibile. S-ar părea că o astfel de exprimare la *Sfântul Atanasie* ar consuna cu limbajul și reprezentările neo-platonice la Plotin<sup>69</sup> sufletul însuși poate produce mișcarea (atrakția) către Dumnezeu. Dacă *Sfântul Atanasie*<sup>70</sup> vorbește într-adevăr “de mintea oamenilor care când nu e în comunicare cu trupurile, nici nu are în sine amestecat ceva din pofta acestora dinafară ci e întreagă deasupra lor” ...găsindu-și fericirea în această contemplare și se înnoiește în dorința către Dumnezeu”<sup>71</sup> nu înseamnă că el este dependent de concepția neo-platonică. Vrea să evidențieze rolul minții respectiv al sufletului de conducător al trupului și capacitatea primului de a oglindi pe Dumnezeu în armonie cu cel de-al doilea.

Platon spune și el că: “atunci când sufletul se sustrage voluntar trupului și se reculege în sine se îndreaptă acolo sus, spre ceea ce este pur, care are existență veșnică și care nu moare niciodată”<sup>72</sup>. Eventuala similitudine între afirmații trebuie înțeleasă în sensul unei “captation benevolentiae” față de interlocutorii păgâni decât ca înfeudare sau măcar influență la un asemenea sistem de gândire.

*Sfântul Atanasie* în ideea argumentării “conformității cu omul a întrupării” nu exclude trupul în sens platonician, ci din contră reliefează demnitatea acestuia. Dovadă că în acest context, el amintește cu simpatie de Platon, încreștinându-i pe cât posibil ideile și nu acceptându-i-le ca atare. “Platon admirat de elini, zice că Cel ce a născut lumea, văzând-o cuprinsă de furtună și în primejdie să cadă în starea neasemănării, se așează la cârma sufletului și vine în ajutorul ei și îndreptează toate greșelile ei”<sup>73</sup>. Ce e deci de necrezut în spusa noastră, că devreme ce omenirea a răătăcit, Cuvântul a venit să se așeze în ea și S-a arătat ca om”<sup>74</sup>. Textul acesta este edificator pentru modul în care *Sfântul Atanasie* “filtrează” concepțiile filosofice. Mai mult autorul nostru insistă asupra reciprocității dintre suflet, care are ca pisc mintea, și trup.

Iată cuvintele sale: “De fapt dacă întreg trupul e ținut în lucrare și e luminat de om, dacă ar spune cineva că e nerațional să fie puterea omului și în degetul piciorului, s-ar socoti că e fără minte, odată ce, admitând că el străbate și lucrează în trupul întreg, îl oprește să fie și într-o parte a lui”<sup>75</sup>.

Sufletul străbate omul întreg, fiind în armonie cu trupul: “Și precum mintea,

fiind în omul întreg, e făcută cunoscută prin trup, adică și prin limbă, nu va spune cineva că se micșorează din cauza aceasta, ființa minții”<sup>76</sup>.

Prin urmare, *Sfântul Atanasie* “nu afirmă clasică dihotomie suflet-trup” cum consideră un comentator occidental al operei sale<sup>77</sup>, culpabilizând trupul și cele sensibile, recunoscând totuși că Episcopul Alexandriei “nu împărtășește teza despre preexistența sufletelor și nu face din trup și sensibil o consecință a păcatului, nemicșorând responsabilitatea lui “nous”. Există deci totdeauna loc pentru libera alegere a omului”<sup>78</sup>.

Am văzut că în concepția *Sfântului Atanasie* puritatea sufletului îl face capabil să contemple în sine însuși pe Dumnezeu, ca într-o oglindă<sup>79</sup>. Ceea ce îl caracterizează pe Adam, prezentat ca prototip al întregii umanități<sup>80</sup> este starea ideală a “nous-ului”, chip al Chipului care în puritatea lui originală îl reflectă pe Dumnezeu și îi permite deci să-L contemple prin reverberație. Ne aflăm astfel cu un pas înainte față de concepția lui Irineu<sup>81</sup>, pentru care umanitatea văzută a lui Hristos, revelează “pe Tatăl nevăzut”. Printr-o anume reverberație se poate face cunoscut și sufletul prin trup. Se înțelege din logica atanasiană că după cum dumnezeirea Cuvântului nu poate fi văzută direct, ci numai din univers și din faptele săvârșite în trupul care l-a luat, tot așa și sufletul nu se poate vedea direct, ci numai din faptele trupului.

Armonia trupească, simfonia membrelor trupului e dictată de fapt de sufletul care nu se vede dar se face vădit prin acestea. De aceea: “ochiul nu este auz, nici auzul mână, nici stomacul piept, nici gâtul picior ci fiecare dintre acestea au o lucrare proprie și aceste mădulare deosebite constituie un trup când părțile sunt unite spre folosul lui, dar se și separă când vine timpul”<sup>82</sup>. Armonia aceasta adaugă *Sfântul Atanasie* “cine altcineva o poate face decât un suflet rațional prin care omul cugetă și înțelege și cele mai presus de sine”<sup>83</sup>.

Raportul dintre suflet și trup în Kerigma antropologică atanasiană se poate înțelege prin urmare tot în lumina Întrupării. Cuvântul făcut om a lucrat și asupra sufletului sau a lucrat asupra trupului prin curăția sufletului dând posibilitate celor două componente umane să se mențină în armonie prin harul lui Hristos. Chiar prin coborârea Lui din dragoste pentru noi până la primirea morții ne-a dat puterea să biruim patimile ce se săvârșesc cu concursul atât al sufletului cât și al trupului. “Și cine a smuls așa de desăvârșit patimile sufletești din oameni, încât desfrânații s-au făcut feciorelnici, ucigașii nu mai țin sulilele în mână, iar cei stăpâniți de frică s-au îmbărbătat?”<sup>84</sup>. Umanitatea lui Hristos este modelul prin care se vede curăția sufletului omenesc și prin el prezența ajutoare a puterii dumnezeiești. Hristos dă putință omului să sfințească însuși simțurile

obișnuite să nu se ispitească de cele materiale și de semenii ce păcătuiesc cu trupul, arătând un trup ce persistă prin înfrânare și văzând prin el pe Dumnezeu-Cuvântul. Trupul omenesc primește putere să se raționalizeze prin trupul deplin raționalizat prin Rațiunea personală supremă Care-l asumă. De altfel și oamenilor din rai li se poruncise să se mențină în curăție și prin privirea curată cu simțurile la lucrurile firii. De aceea “Cuvântul lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru comun și de oameni iubitor, Își ia trup și viețuiește ca om între oameni și atrage simțurile tuturor oamenilor, ca cei ce cugetau că Dumnezeu este în cele trupesti să cunoască adevărul din faptele ce le lucrează Domnul prin trup și prin el să cugete la Tatăl”<sup>85</sup>.

*Omul atanasian*, a cărui fire a fost ipostaziată în Fiul lui Dumnezeu înomenit, are astfel posibilitatea apropierii maxime de Cel prin care el se poate înnoi din interior și în integralitatea sa. “Unind în Ipostasul său natura omenească cu cea dumnezeiască, Hristos a pus de la început baza învierii (ca reuniune pe veci sau înveșnicire a unirii sufletului cu trupul - n.n.).

El s-a unit ca principiu unificator și cu sufletul și cu trupul. Prin aceasta S-a unit și cu mișcarea sufletului, care vrea să rămână unit cu trupul și să lucreze la unificarea lui cât mai deplină, întărind această mișcare a sufletului prin lucrarea Lui dumnezeiască, dar și cu mișcarea trupului, care, ca urmare a păcatului tinde să se desfacă de suflet și să se descompună”<sup>86</sup>. Căci omul întreg are menirea și posibilitatea prin Hristos să se împărtășească la infinit din atotexistența bună și desăvârșită a lui Dumnezeu, îndepărtându-se tot mai mult de neexistența din care a fost chemat.

Dar sufletul în conlucrare cu trupul “abătându-se de la calea spre Dumnezeu și mânând mădulele trupului spre altceva decât spre ceea ce se cuvine, mai bine zis *mânându-se pe sine prin ele* păcătuiește și-și pricinuieste răul, nevăzând că s-a abătut din drum”<sup>87</sup>, el “nu știe că nu face nimic, deși i se pare că face ceva”<sup>88</sup>. Prin organele trupului, sufletul e chemat să înainteze spre Dumnezeu “pentru că sufletul a fost făcut ca să vadă pe Dumnezeu și să fie luminat de El”<sup>89</sup>.

Omul ca ființă sufletească-trupească are chiar această misiune de a face materia organizată în trup tot mai transparentă pentru suflet, tot mai înălțată peste automatismul materiei, tot mai participantă la viața conștientă umană.

În starea firii umane căzute, sufletului “deși i se pare că face ceva” după expresia *Sfântului Atanasie*, i s-a stabilit capacitatea de a orienta omul “ca să vadă pe Dumnezeu și să fie luminat de El”. Reîntărirea sufletului, dobândirea puterii ca sufletul “să se mâne pe sine prin organele trupesti” cum spune autorul

nostru către Dumnezeu și nu spre non-existență, se realizează prin lucrarea răscumpărătoare și înnoitoare a lui Hristos al cărui început este Întruparea, culminând cu penetrarea umanității de către dumnezeire a trupului asumat de Hristos prin Înviere.

*Sfântul Atanasie* a remarcat printr-o logică inspirată reciprocitatea dintre suflet și trup: faptul că trupul este penetrat de calitățile sufletului “până în degetul piciorului”. De aceea și sufletul cunoaște și e cunoscut prin trup. Sufletul nu vede fără ochi, mintea nu cugetă fără creier, ochii materiali participă la vederea sufletului, orice mișcare a trupului participă la mișcarea sufletului. De aceea el e un transparent al sufletului și al simțurilor lui, care sunt provocate de trup, chiar “dacă nu-l vedem pe el însuși”<sup>90</sup>.

Din argumentarea *Sfântului Atanasie* rezultă că “rațiunea cunoscătoare și raționalitatea cognoscibilă ce lucrează din suflet la formarea trupului și în faptele săvârșite prin trup nu au numai un caracter teoretic, ci și o virtualitate capabilă să devină simțire ce însoțește lucrarea lor în timpul alcătuit din materia făcută sensibilă. Așa se face că sufletul trăiește durerile și plăcerile trupului, cum nu le poate trăi materia prin sine. Trupul ca simplă materie nu le-ar putea simți și nici sufletul ca reabilitate separată. Animalul suportă și el durerile și plăcerile din trupul său, dar nu le trăiește în mod conștient, nu reține amintirea lor și nu dorește revenirea lor. În el nu e o rațiune ca subiect cunoscător, întins conștient spre trecut și viitor, ci numai raționalitate plasticizată, ca obiect cunoscut de către om și ca sensibilitate inconștientă. La om există o *simțire spirituală*<sup>91</sup>. Așadar, *Sfântul Atanasie* este foarte clar în acest sens: “a deosebi cele ce trebuie să le privească și să audă și să fie pipăite și gustate și mirosite nu mai e propriu simțurilor ci sufletului și minții acestuia. Mâna poate apuca și o sabie și gura poate gusta și otravă. Dar simțurile nu știu că acestea le vatămă, dacă nu le distruge mintea”<sup>92</sup>.

Astfel *Afântul Atanasie* explică mai cuprinzător atât viața omului prin relația dintre suflet și trup cât și legătura între lumea văzută și cea nevăzută sau unirea între Dumnezeu și lumea creată, care s-a realizat culminant în Iisus Hristos<sup>93</sup>.

*Sfântul Atanasie* învață că omul întreg, suflet și trup, este chipul lui Dumnezeu a cărui reînnoire se începe prin Întrupare. “Căci atunci când un chip înscris în lemn e șters de petele din afară, este nevoie să vină din nou cel al căruia este chipul, ca să poată fi înnoit chipul în *materia* aceea. Pentru ca *materia* în care s-a înscris chipul nu e aruncată prin ștergerea lui, ci chipul se întipărește din nou în ea. La fel și Prea Sfântul Fiul al Tatălui, Cel ce e chipul Tatălui, a venit în locul nostru, ca să înnoiească pe *omul* făcut după chipul Lui și să-l afle



pe cel pierdut...

De aceea a spus și către iudei: “De nu se va naște cineva din nou...” (Ioan III, 6). Prin aceasta nu a vorbit despre nașterea din femeie, cum se gândeau aceia, ci de sufletul născut și zidit din nou, după chipul Lui”<sup>94</sup>,

#### **4. Omul ca chip al lui Dumnezeu. Parcurgerea drumului de la chip la saseamănare**

Din cele expuse anterior se poate constata că Sfântul Atanasie n-a creat un sistem antropologic propriu-zis. Elementele care ar putea fi numite antropologice în operele menționate, servesc mai ales ca factori funcționali în domeniul hristologiei și al soteriologiei. “Aceste elemente sunt orientate mai degrabă spre un umanism de rigoare dogmatică sau de inspirație lirică decât gata să contureze un sistem antropologic”<sup>95</sup>. Întâlnim totuși la Sfântul Atanasie, pe lângă o definire a chipului lui Dumnezeu întipărit în om și o implicare a nemuririi omului în această calitate a lui.

După Sfântul Atanasie, Dumnezeu a creat pe oameni după Chipul Său, făcându-i să împărtășească puterea propriului său Logos, pentru ca să posede ca un fel de umbre din acest Logos și să devină astfel ei înșiși *logikoi*. “Înainte de toate el s-a milostivit de neamul oamenilor de pe pământ, căci știind că datorită faptului că e făcut, nu se poate menține pururea, le-a dăruit lor ceva mai mult; adică nu i-a creat pe oameni pur și simplu ca pe toate animalele necuvântătoare, ci i-a făcut *după chipul Lui*, împărtășindu-le din puterea Cuvântului Său, pentru ca fiind un fel de umbre ale Cuvântului și fiind cuvântători să se poată menține în fericire, trăind în rai viața cea adevărată, și anume cea a sfinților... Aceasta, pentru ca, dacă vor păstra (ceea ce au primit) și vor rămâne buni, să aibă în rai viața neîntristată, nedureroasă și fără griji; ba pe lângă aceasta să aibă și făgăduința nestricăciunii în ceruri. Iar dacă vor călca porunca și întorcându-se, se vor face răi, să știe că vor avea să sufere în moarte, stricăciunea cea după fire, și nu vor mai viețui în rai, ci murind vor rămâne în afara acestuia, în moarte și în stricăciune”<sup>96</sup>. Sfântul Atanasie nu leagă, precum vom vedea incoruptibilitatea și nemurirea de o calitate incoruptibilă a corpului material, ci de calitatea spiritului pe care îl are omul. “Căci omul după fire este muritor ca unul ce a fost făcut din cele ce nu sunt. Dar pentru asemănarea lui cu Cel ce este, pe care ar fi putut-o păstra prin gândirea la El, ar fi slăbit stricăciunea după fire și ar fi ajuns nestricăcios”<sup>97</sup>. Centrul omului cum am observat deja este

sufletul, în care “nous-ul”, spiritul, mintea nu se poate discerne de suflet.

Chipul cuprinde logosul (rațiunea) reflex al Logosului Creator, voința, libertatea, puterea sau suveranitatea, puritatea sau sfințenia, dragostea. După Sfântul Atanasie și ceilalți Părinți vor socoti că “omul este capabil de viața veșnică, prin faptul că e creat ca ființă rațională și cuvântătoare. Căci cine raționează și vorbește, sau gândește și comunică ceva, nu se satură niciodată de a raționa și comunica prin cuvânt, pentru că e pus în legătură cu infinitatea lui Dumnezeu, de care nu se satură și nu termină niciodată de a cunoaște și comunica. În aceasta se arată că este în legătură cu Dumnezeu Cuvântul, care se comunică omului prin toate lucrurile ca încorporări ale rațiunilor Lui adâncite în infinitatea Lui, dar și în mod direct, ca partener de iubire nesfârșit în conținutul Lui, capabil de a se tâlmăci, după Întrupare și Înviere în sensuri raționale nesfârșite, accesibile lor. Aceasta înseamnă că omul e făcut “după chipul lui Dumnezeu”<sup>98</sup>.

Făcându-se om Logosul, a repetat întipărirea chipului său în omul creat la început după chipul aceluiași Logos, în calitatea lui de Creator al universului. “Sfântul Atanasie subliniază că harul și restaurarea în starea inițială nu erau posibile decât prin Logosul Creator capabil să înlocuiască stricăciunea prin nestricăciune, să regenereze totul, să sufere pentru toți și să mijlocească pe lângă Tatăl”<sup>99</sup>, devenind astfel și Logos Răscumpărător”. Dar odată ce “după călcarea ce a premers, oamenii erau stăpâniți de stricăciunea cea după fire și erau dezbrăcați de harul de a fi *după chipul lui Dumnezeu*, ce trebuia să se întâmple altceva? Sau de cine era nevoie pentru reducerea acestui har, dacă nu de Cuvântul lui Dumnezeu care a făcut la început toate din cele ce nu sunt?... Căci fiind Cuvântul Tatălui și fiind mai presus de toate, era firesc că numai El avea putere să creeze din nou toate și să pătimească pentru toți și să fie pentru toți sol vrednic pe lângă Tatăl”<sup>100</sup>.

Separarea dintre om și Logosul divin introdusă prin păcat a însemnat o separare între chip și asemănare, cei doi poli între care trebuia să se desfășoare existența umană. “Îndepărtându-se de asemănarea cu Dumnezeu dată în Logosul Tatălui, omul nu-și mai poate activa “chipul” în mod statornic prin comuniune, căci nu-l mai activează în asemănare. Iar un chip fără asemănare nu se poate face vădit integral ca chip, ci în mod alterat. Paradoxul stă în faptul că el e chip și totuși nu se poate manifesta statornic ca chip, nu se poate arăta ca un chip clar, ci se introduce în el o anumită ambiguitate sau duplicitate”<sup>101</sup>.

Sfântul Atanasie pune în legătură directă această împuținare a existenței omului căzut cu îndepărtarea sa de Cel ce este izvorul a toată existența. “Căci dacă având odată drept fire neființa, prin prezența și iubirea de oameni a

Cuvântului au fost chemați la existență, în chip firesc, golindu-se de gândul la Dumnezeu și întorcându-se spre cele ce nu sunt - căci rele sunt cele ce nu sunt, iar cele bune sunt cele ce sunt - odată ce s-au despărțit de Dumnezeu, Care este, sau golit și de existență”<sup>102</sup>. Dar prin Întrupare, elementele chipului în om au fost ridicate la o înaltă treaptă. Omul a fost pus în situația de a cunoaște pe Dumnezeu și de a rămâne în comuniune cu El<sup>103</sup> pentru că rațiunea, voința, libertatea, suveranitatea, sfințenia și dragostea s-au înrădăcinat în Logos.

După cum s-a văzut, *Sfântul Atanasie* identifică existența deplină cu raționalitatea deplină, care se păstrează în comuniunea cu Rațiunea supremă. El învață că omul este chipul lui Dumnezeu, după cum Cuvântul lui Dumnezeu este chipul Tatălui.

Menținerea oamenilor în existență nu se putea întâmpla altfel “decât venind Însuși Chipul lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Căci prin oameni nu era cu putință, de vreme ce ei au fost făcuți *după* chipul Lui... De aceea a venit Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, care în calitate de chip al Tatălui să poată rezidi pe omul cel *după* Chipul Lui”<sup>104</sup>.

În mai multe rânduri, autorul nostru învață că chipul Tatălui este Hristos, “Hristos este chipul Tatălui pentru că Tatăl se vede în El... Căci chipul trebuie să fie așa cum este Tatăl Lui”<sup>105</sup>, de unde s-ar părea că termenul “eikon” (chip) ar fi rezervat Cuvântului. Firește că printr-o astfel de insistență, *Sfântul Atanasie* nu se abătea de la scopul vieții sale: combaterea arianismului și demonstrația consubstanțialității Fiului cu Tatăl. Întotdeauna însă el, precizează că omul pentru care “Cuvântul lui Dumnezeu în calitate de “chip al Tatălui” este “rezidit” de Acesta, căci este *după chipul Lui*. Omul îl “contemplă” pe Dumnezeu nu în El Însuși, ci în “oglinda” Fiului Său, căruia i se cuvine pe drept numele de Chip, omul fiind “după chip”. Această distincție este fundamentală pentru *Sfântul Atanasie*. El se adresează păgânilor cultivați, stăpâniți așa cum am spus de ideile platonice. Dar în fel acesta, el subliniază o notă distinctivă a chipului și anume aceea că este treimic sau după modelul Sfintei Treimi. Omul fiind “după chip”, poate participa la “Chipul Tatălui”, “care e persoană și care e identic cu Dumnezeu”<sup>106</sup>. Mai precis trebuie să înțelegem că omul este concomitent după chipul Logosului, dar și după chipul Sfintei Treimi, deoarece cheia de boltă a întregii opere de edificare a comuniunii de model trinitar rămâne Întruparea Logosului prin care a avut loc “coborârea Treimii în lume, de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, căreia îi corespunde înălțarea zidirii către Sfânta Treime în Duhul Sfânt, prin Fiul în Tatăl”<sup>107</sup>. Din Sfânta Treime îi revine astfel chipului dumnezeiesc din om, caracterul dialogic, comunicativ. Numai având înaintea

structura comunitară proprie Sfintei Treimi, adevărul despre o ființă nu este “concept” decât în “oglină” și traversând “oglină” altei ființe. De aceea este remarcabilă explicația Sfântului Atanasie cu privire la noțiunea de “chip” pe care o referă la Dumnezeu: *“Hristos este icoana Tatălui, pentru că Tatăl se vede în El”*.

Pentru antropologia atanasiană ancorată în persoana Logosului ca Persoană Treimică, personalizarea ființei umane înseamnă, pe de o parte, afirmarea constantă a fundamentului spiritual ontologic al omului, singurul în stare să promoveze unitatea trup-suflet, iar pe de altă parte, afirmarea structurii perihoretice a omului care stă la baza realizării comuniunii cu Dumnezeu și semenii. “Remarcăm că participarea omului la atributele divine ale Fiului-Logos, nu este o participare de la esență la esență, sau de la egal la egal, ci de la Necreat la creatură, de la Dumnezeu la făptură”<sup>108</sup>. După cum am văzut, oamenii, zice Sfântul Atanasie, participă la puterea Logosului, dar devenind *logikoi*, ei nu sunt decât “umbre” ale Logosului. Nu există deci o analogie ontologică între sufletul omenesc și Logos ca la Origen și nici nu are lor o “dezdumnezeire” a naturii umane <sup>109</sup>, care nu fusese creația “divină”, ci numai “după chip”, la nivelul creaturii. Întruparea Logosului nu are așadar un caracter “contra firii”<sup>110</sup>, pentru că Logosul însuși crease firea umană și cosmosul întreg și aceasta din iubire; căci “înainte de toate s-a milostivit de neamul oamenilor de pe pământ”<sup>111</sup>. Raționalitatea și nemurirea sufletului despre care am văzut că vorbește Sfântul Atanasie nu schimbă caracterul de făptură al omului pentru că sufletul a fost creat de către Același Logos, iar aceste trăsături ale sufletului, ca organ al comuniunii de cunoaștere al lui Dumnezeu și al stăpânirii asupra patimilor - “apar prin participarea la inteligența (nous) și la nemurirea (athanasia) dumnezeiască, așa cum se socotea în filosofia creștină încă din secolul al II-lea (Sfântul Iustin)”<sup>112</sup>. “Cercetarea sufletului devine astfel căutarea de Dumnezeu, iar căutarea de Dumnezeu, cercetarea sufletului”<sup>113</sup>. Dar sufletul, deși creat, nu e totuși mai puțin chipul lui Dumnezeu și tinde la desăvârșirea divină recomandată de Fiul Întrupat (Mt. V, 48).

Dar așa cum s-a observat “nu numai sufletul rațional și cuvântător are o relație intimă cu Dumnezeu Cuvântul, ci și trupul, prin care sufletul rațional vorbește și lucrează. De aceea s-a afirmat că omul e după chipul Logosului în ambele privințe (trup-suflet)”<sup>114</sup>. Sfântul Atanasie afirmă acest lucru astfel: “Își pregătește El însuși în Fecioara trupul ca templu și Și-l face propriu ca pe un organ, făcându-se cunoscut și locuind în el”<sup>115</sup>. Prin aceasta se confirmă menirea trupului de a deveni “templu” al lui Dumnezeu Cuvântul, ca împreună cu sufletul

să constituie calitatea de chip al Chipului. Cunoașterea omului ca chip al lui Dumnezeu-chip ce cuprinde atât trupul cât și sufletul, implică prin urmare prezența lui Hristos în om. Aceasta arată că conștiința de sine cea mai înaltă pentru om, este conștiința hristologică prin care oamenii pot să se întoarcă iarăși la Dumnezeu. Cum? Ne spune Sfântul Atanasie: “se pot întoarce numai dacă leapădă întinăciunea a toată pofta pe care au îmbrăcat-o și se spală atât de mult până se curăță de tot ce s-a adăugat sufletului ca străin de el și-l arată pe el cum a fost făcut, ca să contemple în el Cuvântul (Rațiunea) Tatălui, după care a și fost făcut, la început. Căci a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, precum arată și dumnezeiască Scriptură, care zice din partea lui Dumnezeu: “Să facem om după chipul și asemănarea noastră” (Fac. I, 26). De aceea numai când leapădă de la sine murdăria păcatului, așezată peste el și se restabilește “după chipul” curat, cugetă și vede (contemplă) în starea strălucitoare a acestuia, ca într-o oglindă, Chipul Tatălui, sau pe Cuvântul și în El pe Tatăl, al cărui chip este Mântuitorul. Sau dacă nu e suficientă învățătura ce vine de la suflet, din cauza tulburării minții lui de către cele din afară, și sufletul nu poate vedea cele mai înalte, se poate câștiga cunoștința de Dumnezeu și de la cele ce se văd, dar fiind că zidirea proclamă pe Stăpânul și Făcătorul ei prin rânduiala și armonia ei, ca prin niște litere”<sup>116</sup>. În concepția Sfântului Atanasie, creația este deodată fragilă și minunată. ea este slabă, păcătoasă și totuși puternică și înțeleaptă dar nu prin sine însăși, ci prin participarea în actul creației și susținerea ei în existență a Logosului Creator, care este Putere, Lumină și Adevăr, elemente esențiale ale existenței<sup>117</sup>. Fiind rațională, creația poate fi “citită” ca niște “litere” de cei făcuți după chipul Rațiunii supreme.

Arienii recunoșteau calitatea de chip a Cuvântului, numai în legătură cu creația: “după voi, zice Sfântul Atanasie, noi suntem chipul lui Dumnezeu și am fost făcuți spre slava Lui, iar Fiul lui Dumnezeu e chipul nostru și a primit existența spre slava noastră. Și noi am fost făcuți spre a fi pentru noi, iar Cuvântul lui Dumnezeu, după voi, nu a fost făcut spre a fi pentru sine, ci ca organ spre trebuința noastră; deci, după voi, nu noi suntem datorită Lui, ci El e făcut spre trebuința noastră”<sup>118</sup>. Afirmția Sfântului Atanasie desprinsă din context ar conduce la concluzia că “a supune Chipul Cuvântului doar ca Fiul etern al lui Dumnezeu înseamnă a-l limita misterul interior fără o desfășurare soteriologică și cosmică”<sup>119</sup> cum afirmă un teolog occidental. Teolog prin excelență al Întrupării, înțeleasă ca fundament pe care se construiește soteriologia, Sfântul Atanasie nu poate fi înțeles astfel. Este adevărat că el și în alte locuri<sup>120</sup> menționează în aceleași nuanțe ideea că nu Fiul lui Dumnezeu ar avea trebuință

de noi ci noi de El, în scopul său suprem: consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl - dar nu în înțelesul limitării calității de chip al fiului doar la relațiile treimice “ad intera”. Următoarele cuvinte sunt edificatoare: “nu trebuie să lăsăm acoperit de tăcere înțelesul adevărului, ci se cuvine mai vârtos să-l rostim cu putere. Cuvântul lui Dumnezeu nu a fost făcut pentru noi, ci mai degrabă noi am fost făcuți pentru El și întru El s-au făcut toate (Col I, 16). Nici nu a fost făcut Acesta ca Cel puternic de Tatăl, din pricina slăbiciunii noastre, numai ca să ne creeze pe noi prin El ca printr-o unealtă. *Să nu fie. Nu este așa.* Căci chiar dacă nu ar fi fost în socotința lui Dumnezeu să creeze cele făcute, nu e mai puțin adevărat că Cuvântul era la Dumnezeu și întru El era Tatăl”<sup>121</sup>.

Considerăm această precizare de o importanță deosebită, deoarece Sfântul Atanasie pune bazele conceptului de “participare”. Sfântul Atanasie insistă asupra caracterului ontologic al participării chipului la ceea ce este dumnezeiesc. Chipul este constitutiv, în așa măsură încât “crearea” înseamnă “participare”<sup>122</sup>.

Prin acest concept, Sfântul Atanasie pune început înțelegerii cum participă puterea noastră creată la puterea dumnezeiască necreată fără să se confunde, dar realizând împreună viața omului. Aceasta nu e o participare la ființa lui Dumnezeu. Aici e implicată deosebirea între ființa dumnezeiască ceea ce nu a înțeles teologia occidentală și puterile sau energiile dumnezeiești necreate. “Pentru Ortodoxie omul și creația pe care le-a făcut Dumnezeu sunt existențe teologice, una fiind în alta și ambele și fiecare participând pe măsura proprie la energiile necreate ale lui Dumnezeu. Toate au fost create în Hristos și participă la centrul lumii care este Hristos”<sup>123</sup>.

Prin urmare, creația în general și omul în special depinde de Creator nu numai prin faptul creației în sine, ci și prin faptul că El o ține în existență și armonie, prin “participarea” lui Dumnezeu, prin Logosul Întrupat. “Numai în lumina lui Dumnezeu și nu în propria mea lumină văd deodată pe Dumnezeu și pe mine însumi”<sup>124</sup>.

Omul este liber să-l recunoască sau nu pe Dumnezeu în calitate de Creator și susținător a toate. “Sfântul Atanasie evită cu abilitate toate erorile creaționiste anterioare: eternitatea materiei; Universul creat din întâmplare prin autodeterminare: epicurienii; dumnezeirea impersonală care formează și ordonează lumea dintr-o materie preexistentă: Plato; crearea lumii de către o ființă demiurgică, alta decât Tatăl Fiului: gnosticii. El afirmă că “Dumnezeu prin Logos a adus în existență Universul care nu a existat sub nici o altă formă sau non-formă înainte”<sup>125</sup>.

În virtutea celor menționate, respectiv între înțelegere autentică a gândirii

Sfântului Atanasie referitor la conceptele: “după chip” și “participare” se pune în lumină aparenta “limitare” a Chipului Logosului la calitatea de Fiu etern al Tatălui, concepție cu profunde consecințe soteriologice negative. Tot astfel se explică și aparenta trecere sub tăcere a conceptului de “asemănare” sau mai mult înțelegerea ca “intelectualistă” sau numai “transcendentă” a acestuia, în gândirea Sfântului Atanasie. Se va vedea că “asemănarea” la autorul nostru îmbină armonios transcendentul cu imanentul, necreatul și creatul. Parcurgerea drumului de la chip la asemănare la Atanasie înseamnă posibilitatea îndumnezeirii omului pentru care Dumnezeu s-a făcut om - axa întregii teologii antropologice și invers, a Sfântului Atanasie și a Părinților răsăriteni în general.

Din păcate, unii teologi occidentali nu s-au ridicat la înălțimea cugetării *Sfântului Atanasie* în privința înțelegerii Chipului lui Dumnezeu în om. Într-un studiu cu referire la aceasta cităm: “O altă consecință a acestei limitări (a Chipului numai la Logos - n.n.) este a nu vorbi decât despre chip, trecând sub tăcere asemănarea din Facere, ca și cum nu ar avea o semnificație particulară. Niciodată *Atanasie* nu caută să distingă cele două expresii cum a făcut-o Irineu și Origen. În unele citate paralele, asemănarea e când evocată, când omisă”<sup>126</sup>. O explicație în acest sens o primim de la regretatul teolog ortodox *P. Nellas*, după care teologia occidentală a fost influențată de “axioma lui Augustin”, “si homo non petisset, Filius hominis non venisset”. Acest fapt l-a prins pe Hristos și, prin expansiune, viața creștină, realitățile Bisericii, credința etc. ca într-o cursă în limitele pe care le determină păcatul. Hristos nu este în această perspectivă atât Creatorul și Recapitulatorul a toate. Alfa și Omega de care vorbește Scriptura, ci exclusiv Răscumpărătorul de păcat. Viața creștină nu este conștientă atât ca o realizare a destinului original al lui Adam, ca o transfigurare dinamică a omului și a lumii și ca unire cu Dumnezeu, ci ca simplă evitare a păcatului. Tainele nu sunt o realizare aici și acum a Împărăției lui Dumnezeu și o manifestare a ei, ci simple obligații religioase sau mijloace pentru câștigarea harului. Același lucru sunt faptele bune și credința. În acest mod însă limitele se îngustează până la asfixiere. Biserica uită de legătura ei ontologică cu lumea și cosmosul. Iar lumea, nemaivăzând autenticitatea ei valorizată în Biserică, vorbește de întristare și rupe legătura cu ea. Teologia “Chipului lui Dumnezeu”... depășește aceste dificultăți și altele asemănătoare și poate ajuta realmente lumea. Privind omul și lumea ca “icoane” ea cinstește atât icoana cât și materialul care reprezintă icoana. Când materialul caută să se autonomizeze, să nu mai reprezinte Arhetipul ci pe sine însuși, ea nu ezită să declare că prin această acțiune, materialul se autodistruge”<sup>127</sup>.

O astfel de teologie a chipului învață *Sfântul Atanasie*, în sensul “participării” omului ca chip la Arhetipul său, “după chipul” Logosului ca Fiul Veșnic al Tatălui. Mai mult, *Sfântul Atanasie* învață, după cum am văzut, că omul este “după chipul” Logosului în integralitatea sa (trup și suflet). El combate pe eusebieni<sup>128</sup>, care puneau pe același plan caracterul de chip al Cuvântului și cel al sufletului uman. Faptul că Logosul se numește chip semnifică pe bună dreptate că El este diferit de întreaga creatură și ‘homousios’ cu Tatăl. Este adevărat că Apostolul numește omul “chip” și slavă a lui Dumnezeu” (I Cor. XI. 7) și că Origen<sup>129</sup> afirmase și el acest lucru, dar *Sfântul Atanasie* lămurește cum trebuie înțeleasă această noțiune: “Dar numai despre El s-a scris că e singurul Chip adevărat, și prin fire al Tatălui. Căci deși am fost făcuți și noi după chipul și ne numim chipul și slava lui Dumnezeu, dar nu pentru noi înșine, ci pentru Chipul și slava lui Dumnezeu sălășluită în noi, care este Cuvântul Lui și prin care făcându-se pentru noi trup, am primit harul acestei numiri”<sup>130</sup>.

Așadar “suntem făcuți după chipul lui Dumnezeu”, adică după Fiul, care este “Chipul” Tatălui. Deci în calitatea noastră de ființe “după chipul lui Dumnezeu” se cuprinde și calitatea noastră de fii ai Tatălui. Dar noi nu avem această calitate prin și pentru noi, ca s-o putem păstra prin noi înșine. Ci o avem pentru că se sălășluiește “Chipul” Tatălui în noi. Pentru noi e mai mult har sau un dar această calitate. E în ea o iradiere din Dumnezeu Cel transcendent în noi. Numai întrucât chiar în starea de păcat nu suntem cu totul ruși de puterea lui Dumnezeu, mai avem ceva din Chipul Lui în noi”<sup>131</sup>.

După învățătura *Sfântului Atanasie*, deci, omul în întregime este asumat, salvat și are posibilitatea îndumnezeirii. Parcurgerea drumului de la chip la asemănare, este fundamentată la el pe Întrupare, eveniment ce pune început mântuirii, prin relația personală a omului cu Fiul omului, Hristos.

Căci așa cum s-a arătat, mântuirea noastră nu este imaginație și nu cuprinde doar trupul sau doar sufletul, ci omul în întregime, căci mântuirea s-a produs prin Cuvântul Însuși.

*Sfântul Atanasie* depășește inspirat, vechea gândire raționalistă incapabilă să deosebească hotărât între persoană și lucru, datorită separației dualiste dintre spirit și materie, suflet și trup, transformând-o în gândire personalistă creștină. Ideea care stă la baza concepției sale ancorată în Întruparea Logosului, implică transcendența naturii, persoana definindu-se ca “ireductibilitatea omului la natura sa”<sup>132</sup>.

Autorul nostru n-a apărut cu prețul vieții învățătura despre Întrupare și consubstanțialitate dintr-un interes teoretic ci pentru că era convins că de



Dumnezeirea lui Hristos este legată mântuirea omului în sensul ei deplin și definitiv.

Numai prin unirea Creaturii cu Dumnezeu realizată prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, izvorul suprem al vieții, este posibilă îndumnezeirea ființei umane, realizarea asemănării care i-a fost acordată omului în mod virtual.

Dumnezeu “a devenit om pentru ca omul să devină dumnezeu în El”<sup>133</sup> învață *Sfântul Atanasie* neobosit și cu înflăcărare “iar ansamblul polemicii sale anti-ariene se sprijină pe această afirmație soteriologică fundamentală care și-ar pierde sensul dacă Cuvântul n-ar fi decât creatură”<sup>134</sup>.

Iată ce spune *Sfântul Atanasie*: “Căci diavolul, purtând pururea lupta cu creatura, ca unul ce e și el creatură, iar omul fiind la mijloc, ar fi fost pururea supus morții, neavând pe cineva în care și prin care unindu-se cu Dumnezeu, să rămână liber de orice teamă. De aceea adevărul arată că Cuvântul nu e dintre cele create, ci mai vârtos Creatorul lor.”

În această calitate a luat El corpul creat și omenesc, ca înnoindu-l pe acesta, să-l *îndumnezeiască* și astfel să ne introducă pe noi toți în Împărăția Cerurilor, după *asemănarea Lui*. Dar nu s-ar fi *îndumnezeit* omul unindu-se cu o creatură, adică dacă Fiul n-ar fi fost Dumnezeu adevărat”<sup>135</sup>.

*Sfântul Atanasie* prezintă învățătura Bisericii despre om fundamentată pe Întrupare și în alte lucrări pe care le vom menționa succint.

Dumnezeirea Cuvântului și trupul real luat de El sunt două puncte solidare în învățătura despre mântuire. Amândouă sunt necesare în parcurgerea drumului de la chip la asemănare.

În *Epistola către Epictet*, el spune: “Mântuitorul făcându-se om cu adevărat, prin aceasta s-a făcut mântuirea întregului om. Căci dacă Cuvântul ar fi fost în trup prin închipuire, iar ceea ce se spune prin închipuire e o nălucire, rămâne o părere și mântuirea și învierea oamenilor, potrivit necredinciosului Maniheu. Dar nu e fantezie mântuirea noastră, nici numai a trupului: ci mântuirea cu adevărat a întregului om a sufletului și a trupului s-a săvârșit în Însuși Cuvântul”<sup>136</sup>.

Împotriva ereticilor care manifestau dispreț față de trup și față de om, în general susținând că Fiul lui Dumnezeu nu putea să se facă purtătorul trupului nostru și să-l ridice la viață veșnică, *Sfântul Atanasie* le adresează următoarele cuvinte în *Epistola către Adelfio*: “Prin faptul că Fiul, Care este în chipul lui Dumnezeu, a luat chip de rob (Filip II, 7-8) nu s-a micșorat în dumnezeire, ci mai vârtos s-a făcut eliberatorul a tot trupul și a toată creațiunea. Și faptul că Dumnezeu a trimis pe Fiul Lui născut din femeie (Gal. IV, 6) nu i-a adus rușine,

ci mai degrabă slavă și mare har. Căci s-a făcut om, ca pe noi să ne îndumnezeiască întru Sine. Și s-a făcut din femeie și s-a născut din Fecioara, ca nașterea noastră răătăcită să o readucă la Sine și să devenim la sfârșit neam sfânt și părtași firii dumnezeiești cum a scris fericitul Petru (II Pt. I, 4)”<sup>137</sup>.

Întreaga învățătură a Sfântului Atanasie e străbătută de convingerea că trupul și umanul n-a fost creat ca piedică a lucrării lui Dumnezeu, nici ca trebuind să se topească în atingerea lui Dumnezeu de el, ci dimpotrivă ca mijloc prin care se poate răspândi peste creație puterea lui Dumnezeu. “Căci cine este așa de nebun ca să spună Domnului: “Desparte-Te de trup ca să ne închinăm Ție?”... N-a făcut așa leprosul, ci se închina lui Dumnezeu care era în trup, Și cunoștea că e Dumnezeu zicând: Doamne de voiești poți să mă curățești... ci se închina Creatorului tuturor ca într-un templu curat și de aceea a și fost curățit. Prin trup... s-a făcut eliberatorul a toată Creațiunea”<sup>138</sup>.

Sfântul Atanasie vede prefigurată unirea hristologică a divinului și a umanului în însăși alcătuirea omului care unește în sine văzutul cu nevăzutul. Chipul se raportează la om în comuniune cu Dumnezeu și la omul întreg.

“Făptură spirituală și corporală, omul este deja un limbaj al lui Dumnezeu, un limbaj al Întrupării. Reflex personal al Logos-ului el este logikos, în stare să descifreze sensul lucrurilor, logoi-i acestora. El e chemat să asume întreaga creație, pentru a o oferi Tatălui și a o transfigura”<sup>139</sup>.

Dar pentru a transfigura Creația, omul trebuie să devină el mai întâi hristofor și pnevmatofor. În *Viața Sfântul Antonie*, Sfântul Atanasie demontează posibilitatea parcurgerii drumului de la chip la asemănare prin descrierea omenescului transfigurat de har în persoana Sfântului Antonie, modelul oricărui creștin, al cărui portret îl face. “Căci fiindu-i sufletul netulburat, netulburate îi erau și simțurile din afară. Și bucuria sufletului se vedea în seninătatea feței. Și din mișcărilor trupului se simțea și se cunoștea starea sufletului, după cum s-a scris: Când inima e veselă, înflorește. Iar când e tristă se întunecă (Pilde XV, 13). Așa se cunoștea și Antonie. Căci niciodată nu se tulbura, având sufletul senin; și niciodată nu se întuneca având mintea bucuroasă”<sup>140</sup>. “La *Sfântul Atanasie*, idealul creștin nu va mai fi o utopie elenistică; el n-are nimic în comun cu evadarea platoniciană. *Sfântul Atanasie* îl găsește în viața Bisericii, chiar în Egipt. *Viața Sfântului Antonie*, pe care a scris-o (și nu mai sunt motive serioase pentru a ne îndoi de autenticitatea ei) ne arată exemplul concret al unui anahoret din Tebaida, care realizează comuniunea cu Dumnezeu pentru nestricăciune. Contemplarea lui Dumnezeu, în sensul platonice al acestui cuvânt - și chiar vederea lui Dumnezeu ca scop al vieții solitare - pare a fi complet străină acestei

spiritualități a pustiei. E un cu totul alt mediu spiritual decât lumea intelectuală a Alexandriei, decât cel al lui Origen și al lui Plotin. Și tocmai acest mediu reprezintă pentru *Sfântul Atanasie*, realizarea idealului creștin. Comuniunea cu Dumnezeu în Cuvântul Întrupat în Hristos care a învins păcatul și moartea, comunicând naturii create pârga nestrîcaciunii; a îndumnezeirii viitoare<sup>141</sup>.

*Sfântul Atanasie* nu concepe înlăturarea morții din trupul omenesc doar ca un rezultat al simplei imprimări a vieții divine mai puternice în trupul muritor, ci ca un rezultat al tăriei spirituale, pe care prezența dumnezeirii o însuflă acestei firi ca să poată birui ea însăși pornirile păcătoase, vindecând prin puterea lui Hristos “mușcătura șarpelui din el”: “Căci de aceea s-a făcut această unire, ca omul prin fire să se unească cu cel prin fire Dumnezeu și mântuirea și îndumnezeirea omului, să fie sigură... Căci Cuvântul îmbrăcând trupul, precum s-a arătat de multe ori, s-a vindecat toată mușcătura șarpelui din el”<sup>142</sup>. Deci mântuirea înțelegea ca îndumnezeire și ca victorie asupra morții, implicată în ea și aspectul unei întăriri a naturii umane prin întărirea spiritului ei, “toți fiind eliberați pentru înrudirea trupului”<sup>143</sup> prin Duhul Sfânt. *Hristologia, soteriologia, ecclesiologia și antropologia se împletesc armonios în gândirea Sfântului Atanasie*. Hristos este Adevăratul Adam (I. Cor. XV, 47) “căci nu s-a micșorat Cuvântul luând trup, ca să ceară să ia El har, ci mai vârtos a îndumnezeit, ceea ce a îmbrăcat și a dăruit aceasta și neamului oamenilor”<sup>144</sup>.

Textul acesta este *orientativ* și în privința înțelegerii prelungirii umanității îndumnezeite lui, a lui Hristos în Biserică, ca trup duhovnicesc al Său. “Nu trebuie să ne mirăm, dacă Fiul vorbește de întipărirea Sa în noi, ca despre Sine însuși când (*nu vom osteni repetând aceasta*) îi spune lui Saul care prigonea *Biserica în care se întipărise Chipul Lui*<sup>145</sup>. Umanitatea noastră este a Sa, este a noastră. Unite nedespărțit și fără a se confunda. De la una la cealaltă este aceeași viață și “trecerea” ne permite să ne împărtășim de calitatea de fii ai lui Dumnezeu în Hristos și frați cu El după umanitate. Aceasta a fost posibil pentru că unirea s-a făcut între adevărata natură a divinității și adevărata natură a umanității, în așa fel ca “mântuirea și îndumnezeirea să fie sigură” cum am văzut că s-a exprimat episcopul Alexandriei.

Îndumnezeirea omului este nu numai consecința dar și scopul Întrupării permițând “deplina realizare a raportului ontologic de rudenie între om și Dumnezeu”<sup>146</sup>. Prin și în Hristos se parcurge drumul de la chip la asemănare, dar împletit cu efortul omului. Pentru a exprima noul raport dintre divin și uman *Afântul Atanasie* folosește pe rând termeni aproape echivalenți ca: mântuire, filiație, îndumnezeire, har, nestrîcaciune. Dacă termenul de “har”,

fusese folosit în descrierea stării omului înainte de cădere, cel de filiație sau adopție, de îndumnezeire sunt legați de ntrupare. Filiația și îndumnezeirea caracterizează o situație “in via” dar actuală, nestricăciunea însă ia o semnificație eshatologică.

*Sfântul Atanasie* folosește verbul “a îndumnezei” în primul rând pentru umanitatea asumată în Hristos și apoi pentru umanitatea universală. Dar el preferă însă și termenul “a transfigura prin Cuvântul”, în sensul unei noi nașteri spirituale.

Mântuirea și îndumnezeirea se prezintă ca o adevărată naștere. Tatăl spune celor în care Îl vede pe Fiul Său: “I-am născut, și pe aceia îi naște fii”<sup>147</sup>. Această naștere este o participare la filiația Cuvântului “căci nu suntem fii prin fire, ci prin Fiul aflat în noi: nici nu este Dumnezeu prin fire Tatăl nostru, ci al Cuvântului din noi, întru Care și prin Care strigăm: Avva, Părinte”<sup>148</sup>. Aceasta îi permite să concluzioneze că îndumnezeirea se realizează prin lucrarea Duhului Sfânt.

Prin Duhul Sfânt participăm toți la Dumnezeu. Dacă El ar fi fost o creațăură nu am putea avea prin El participarea la Dumnezeu, am fi uniți cu o creatură străină de natura divină. Iată de ce cei care este El se pot îndumnezei și dacă El îndumnezeiește, nu este îndoielnic că natura sa este dumnezeiască. Prin Duhul “arătăm că suntem în Dumnezeu și că prin aceasta suntem uniți cu El. Căci devreme ce Cuvântul este în Tatăl, iar Duhul se dă prin Fiul, vrea ca noi să primim Duhul, ca atunci când Îl vom lua, având Duhul Cuvântului care este întru Tatăl, să arătăm și noi, datorită Duhului, că suntem una în Cuvântul și prin El în Tatăl”<sup>149</sup>.

Lucrarea duhului în omul credincios permite înțelegerea comunității în iconomia mântuirii, a Întrupării, în Biserică, în viața acesteia ca “trup tainic” al lui Hristos: “Ungerea” Duhului lui Hristos o primesc toți cei botezați: “Căci sfințindu-se întâi trupul întru El și spunând El că a luat pentru noi în trupul Său Duhul ca om, noi avem ca urmare harul Duhului, primit din plinirea Lui”<sup>150</sup>.

Prezența și lucrarea Fiului și a Duhului operează în noi într-un mod indisolubil legat. Folosirea verbelor: a adopta (ca fiu), a îndumnezei, subliniază creșterea spirituală sub lucrarea harului și cu efortul omului prin care trăirea credinței se fructifică și se împlinește în iubire. Astfel ni se oferă posibilitatea refacerii Chipului, prin reciprocitatea iubirii, tinzând spre asemănare.

*Sfântul Atanasie* îl arată pe Dumnezeu Cel în Treime ca principiu al acestei lucrări de îndumnezeire, încă dela botez, continuând apoi prin celelalte Sfinte Taine, “așa dându-se celui pe care îl botează, îl botează și Fiul și cel pe care-L botează Fiul se botează în Duhul Sfânt”<sup>151</sup> și pronunțând numele Tatălui

recunoaștem prin acest nume egalitatea Fiului cu Tatăl.

Iată cum teologia dogmatică la Sfântul Atanasie se deschide în teologie spirituală. Înfierea în Hristos, ungerea cu Duhul Sfânt ne dă posibilitatea să participăm la viața dumnezeiască. Aceasta nu este doar o nouă creație, o naștere din nou, ci o “arvună” a nemuririi. Învină de Cuvântul întrupat prin propria sa moarte, aceasta prin Cel Înviat nu mai are putere asupra noastră, arătându-se astfel posibilitatea îndumnezeirii, căci prin moartea noastră trupească participăm la nemurirea și nestricăciunea firii omenești a Cuvântului lui Dumnezeu.

Ca trupul preamărit al lui Hristos, așa va deveni și trupul nostru muritor, din fizic va deveni duhovnicesc, făcut “din pământ” va ajunge la “porțile Cerului”.

“Să nu mai mergem în pământ, ca fiind numai pământ, ci, uniți cu Cuvântul cel din cer, să fim ridicați prin El la ceruri... Căci precum fiind din pământ, toți murim în Adam, așa renăscând de sus, din apă și din Duh, în Hristos toți suntem făcuți vii, ca unii al căror trup nu mai e pământesc, ci rațional pentru Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce pentru noi s-a făcut trup”<sup>152</sup>.

Așadar viziunea eshatologică este punctul central al iconomiei Întrupării spre care conduce de fapt hristologia sa antropologică. “Misiunea cunoașterii personale a omului ca chip al lui Dumnezeu, urmărește astfel descoperirea conștiinței hristologice a omului. de aceea hristologia omului este inseparabilă de hristologia Fiului lui Dumnezeu, conștiința de sine a lui Hristos este inseparabilă de conștiința de sine a omului”<sup>153</sup>.

Berdiaev spune că numai hristologia omului, fața inversată a antropologiei lui Hristos, poate să descopere în om chipul adevărat și asemănarea cu Dumnezeu-Creatorul<sup>154</sup>.

Prin antropologia sa hristologică, Sfântul Atanasie dovedește o lucrare de pionierat în a pune în lumină învățătura Bisericii - pe care Părinții de seamă ai secolului al IV-lea, o vor desăvârși - conform căreia, omul trebuie înțeles ontologic în calitatea sa de chip menit spre aemănarea lui Dumnezeu, numai ca ființă teologică și teonomă. “Știința poate și are datoria de a studia “materia” din care a fost făcut omul, dar orice om de știință serios, știe că îi este imposibil să cerceteze cu știința obiectivă “modelul” pe baza căruia a fost făcut omul. Așa cum adevărul icoanei se află în persoana zugrăvită pe ea, tot așa și adevărul omului se află în modelul lui. Aceasta fiindcă modelul este cel care organizează, pecetluiește și configurează materia și, în același timp o atrage. Modelul (arhetipul) reprezintă conținutul ontologic al “chipului” (“icoanei”). Acest ultim punct înseamnă că adevărul ontologic al omului nu se află în sinele lui înțeles în

mod autonom: în însușirile lui naturale, cum susțin teoriile materialiste, în suflet sau în partea superioară a sufletului, mintea (intelectul) cum credeau mulți filosofi antici, sau exclusiv în persoana omului, cum admit sistemele filosofice personocentrice contemporane, ci în Arhetipul lui. De vreme ce omul este o icoană, existența lui reală nu e determinată de elementul creat din care este făcută icoana, cu tot caracterul iconic pe care-l are însuși “materialul” creat, ci de Arhetipul (Modelul) ei necreat. Omul este înțeleș de Părinți în mod ontologic numai ca ființă teologică. Ontologia lui este iconică”<sup>155</sup>.

Mai mult ca cei dinaintea sa, Sfântul Atanasie se arată din ce în ce mai rezervat față de filosofie căreia arianismul îi contabilizează greșelile și și le însușește.

A vrea să găsești un limbaj platonician în lucrările sale și în special în *Cuvintele contra Arienilor* ar însemna după spusa lui J. Tixeront “să iei luminițele drept lanterne”<sup>156</sup>. El se folosește de teologia Cuvântului-chip a lui Origen, dar și utilizează valențele pozitive și se arată imun la influențele filosofiei platonice și filoniene exercitate asupra lui Origen. El refuză categoric să elinizeze credința, învățătura sa este ancorată puternic în Sfânta Scriptură. Biblia, mai ales Sfintele Evanghelii sunt pentru el unica posibilitate prin care se poate “dialoga” cu și despre Dumnezeu. Întruparea Cuvântului este centrul luminos care explică totul, luminează cu razele sale tot orizontul timpului și al credinței, sondează profunzimile omului.

Întruparea descoperă teologia și iconomia, Treimea și Ecclesiologia, soteriologia și antropologia și din aceste motive recurge mai puțin la referatul Genezei.

Teologia Cuvântului îi permite să abordeze o doctrină a asemănării - sinonimă în concepția sa cu îndumnezeirea - care “dintr-o lovitură” depășește dihotomia platoniciană, pune în valoare demnitatea trupului asumat, transfigurat, îndumnezeit a Cuvântului lui Dumnezeu care este și al întregii umanități.

Așadar, antropologia sa este iluminată, deschizătoare de drumuri, este “o contemplație grandioasă: cea a lui Dumnezeu care ne vede pe toți și Fiul Său unic, unde Înțelepciunea lui Dumnezeu și Înțelepciunea creată nu se confundă, cum afirmă arienii, ci se unesc și merg mână-n mână”<sup>157</sup>.

Din aceste motive “față de religiile panteiste, care nu sunt religii adevărate, Sfântul Atanasie face evident un Dumnezeu personal și iubitor și un *om* căruia acest Dumnezeu îi acordă o valoare eternă. Iar față de formele creștinismului protestant - care nu crede în puterea transformatoare a lui Dumnezeu asupra omului, cât e omul pe pământ, deci nu acordă nici o eficiență rugăciunii și

Tainelor și cinstirii sfinților, lăsând pe om supus unei oarecare fatalități față de Dumnezeu nu poate face nimic - Sfântul Atanasie susține credința cea adevărată, eficientă și transformatoare. De aceea, pe drept cuvânt, a fost numit "Părintele Ortodoxiei"<sup>158</sup> și "cel Mare". "Prestigiul scrisului atanasian era așa de frumos în ochii posterității, încât Starețul Cosmas sfătuia pe Ioan Moschos: "Dacă găsești ceva din Scrierile Sfântului Atanasie și n-ai pe ce să copiezi, scrie pe hainele tale"<sup>159</sup>. Lectura operelor sale ne va convinge de acest adevăr.

De aici, așadar, antropologia hristologică a Sfântului Atanasie - eminentamente biblică - înfățișează un om, care prin calitatea de persoană aflată în dialog de iubire cu Creatorul Său cel Personal, este dăruit cu valoare și existență eternă. Deși a fost "făcut din pământ" - făptură amestecată din smerenie și mărire - omul poate ajunge prin Hristos, după concepția Sfântului Atanasie, "la porțile cerului, ... îngerii nemirându-se văzându-l în ținuturile lor".

Pr. Prof. Dr. **Marian D. Ciulei**

Directorul Seminarului Teologic "Sfântul Calinic Cernicanul"-

Turnu Măgurele

## NOTE

<sup>1</sup> Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie*, vol. III, ed. cit., p. 6

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 7

<sup>3</sup> *Despre Întroparea Cuvântului*, P.G., XXX, p. 192

<sup>4</sup> *Adv. Haereses*. P.G., VII, p. 873

<sup>5</sup> J. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, ed. cit., p. 85

<sup>6</sup> J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Layden, 1968, p. 5

<sup>7</sup> *Cuvânt împotriva elenilor* (presc. C.Î.E.) II, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în PSB, 15, EIB, București, 1987, p. 32.

<sup>8</sup> *Ibidem*, VIII, p. 39

<sup>9</sup> *Ibidem*, XXX, p. 63-64. A se vedea și R. Bernard, *L'image de Dieu d'après S. Athanase*, Paris, 1952, p. 21-56, 91-126.

<sup>10</sup> *Ibidem*, XXXI, p. 64-65

<sup>11</sup> *Ibidem*, XXXIII, p. 66-67

<sup>12</sup> Onticul nu e fără mișcare

<sup>13</sup> C.Î.E., XXXIII, p. 67

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 67-68

<sup>15</sup> *Ibidem*, XXXII, p. 65-66

<sup>16</sup> *Ibidem*, XXXI, p. 65

<sup>17</sup> *Ibidem*, XXXVIII, p. 73

<sup>18</sup> *Ibidem*, V, p. 34

<sup>19</sup> *Ibidem*, XVIII, p. 51. În acest sens omul este "homo faber", "homo technicus", care exprimă o latură a însușirii lui de "homo rationalis" (λογικον ζωνον)

<sup>20</sup> *Tratat despre întruparea Cuvântului* (presc.. T.Î.C.) XVII, trad. cit. în PSB, 15, p. 111

<sup>21</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, în "T.Î.C.", ed. cit., p. 99 (nota 30)

<sup>22</sup> T.Î.C., XVII, p. 11

<sup>23</sup> *Ibidem*, XXXI, p. 127

<sup>24</sup> Creștinismul apusean a tras o altă concluzie: Hristos a luat trupul ca să poată satisface prin jertfă, ca om, onoarea dumnezeiască jignită de oameni: atâta tot. De aceea în explicarea mântuirii el s-a oprit la Cruce. De aceea creștinismul apusean consideră Întruparea mai importantă decât Învierea. Sfântul Atanasie demonstrează interdependența dintre Întrupare și Înviere, în actul mântuirii.

<sup>25</sup> T.I.C., XLIV, p. 141

<sup>26</sup> A se vedea: J. Roldanus, *op. cit.*, p. 350

<sup>27</sup> T.Î.C., XXI, p. 116

<sup>28</sup> Pr. Prof. I.G. Coman, *Aspecte umaniste în viața și opera Sfinților Atanasie cel Mare și Efrem Sirul*, în "M.O.", XXVI (1974), nr. 5-6, p. 389

<sup>29</sup> *Cuvânt contra arienilor* (presc. C.C.A.), III, 33, P.G., XXV, 393 BC, trad. cit. în PSB, 15, p. 362

<sup>30</sup> A se vedea: Diacon Constantin Voicu, *Problema "homoksios" la Sfântul Atanasie cel Mare*, în "M.O.", XV (1963), nr. 1-2, p. 5

<sup>31</sup> Pr. Ștefan Buchiu, *Întrupare și unitate*, Ed. Libra, București, 1997, p. 15-16

<sup>32</sup> C.C.A., III, P.G. XXV, 33, 393 C, 396 A, în P.S.B. 15, p. 363

<sup>33</sup> Pr. Prof. I.G. Coman, *Aspecte...*, p. 389

<sup>34</sup> C.C.A., II, 59, P.G. XXVI, 273C, în P.S.B., 15, p. 297-298

<sup>35</sup> *Ibidem*, II, 59, 273C, în P.S.B., 15, p. 297

<sup>36</sup> *Ibidem*, III, XXXIV, P.S.B., 15, p. 365

<sup>37</sup> J. Roldanu, *op. cit.*, p. 356

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 355

<sup>39</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, în P.S.B., 15, p. 102, nota 38 a

<sup>40</sup> A se vedea și: Pr. Nicu Dumitrașcu, *Întruparea Domnului în opera Sfântului Atanasie cel Mare*, în "A.B.", V (XLIV) 1994, nr. 10-12, p. 39-57

<sup>41</sup> T.Î.C., IV, p. 93

<sup>42</sup> *Ibidem*, VI, p. 97

<sup>43</sup> A.G. Hamman, *op. cit.*, p. 160



<sup>44</sup> C.C.A., I, XIX, p. 179. A se vedea și: L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise corps du Christ*, Paris, 1943, p. 48-49

<sup>45</sup> *Ibidem*, XX, p. 179

<sup>46</sup> L. Bouyer, *op. cit.* p. 112

<sup>47</sup> C.C.A., II, LXV, p. 303

<sup>48</sup> Ch. Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie*, Paris, 1983 (SC 199), p. 149-153

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 150

<sup>50</sup> I Cor., XV, 47

<sup>51</sup> Ch. Kannengiesser, *op. cit.*, p. 150

<sup>52</sup> C.C.A., II, LXXV, p. 315-316

<sup>53</sup> *Ibidem*, III, XXXIII, p. 362

<sup>54</sup> *Ibidem*, I, XLII, p. 206

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 207

<sup>56</sup> *Ibidem*, II, LXX, p. 310

<sup>57</sup> C.C.A., III, XIX, p. 344

<sup>58</sup> Ch. Kannengiesser, S.C., 199, p. 150

<sup>59</sup> Vezi L. Boyer, *op. cit.*, p. 101-102 în note

<sup>60</sup> Se pare că în unele texte ale Sfântului Atanasie au fost interpolate probabil de arieni teze de nuanță apolinariată. P. Kannengiesser caută să clarifice această "spinoasă chestiune" cf. A.G. Hamman, *op. cit.*, p. 170, nota 113

<sup>61</sup> *Tomul către Antiohieni*, 7 trad. Camelot S.C. 18, p. 75, la A.G. Hamman, *op.cit.*, p. 170, nota 114

<sup>62</sup> *Epistola către Epictet*, 7 Trad. Camelot, ibid. la A.G. Hamman, *op. cit.* nota 115, p. 170

<sup>63</sup> C.C.A., III, XXXI, p. 359-360

<sup>64</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, în P.S.B., 15, ed. cit., p. 360, nota 81

<sup>65</sup> C.C.A., III, XXXII, p. 361-362

<sup>66</sup> J. Roldanus, *op. cit.*, p. 351-352

<sup>67</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, *Studiu introductiv*, în P.S.B., 15, p. 25-26

<sup>68</sup> *T.Î.C.*, XLIII, p. 138-139

<sup>69</sup> I Enn., VL 7. A se vedea și Grigore Tăușan, *Filosofia lui Plotin*, Ed. "Agora" SRL, Iași, 1993, p. 189-223

<sup>70</sup> *T.Î.C.*, II, p. 32

<sup>71</sup> *Ibidem*

<sup>72</sup> *Phaidon*, 80 d.

<sup>73</sup> E un citat din Platon, *Polit*, 273 d (vezi la P. Th. Camelot, S.C., p. 293, nr. 2). Pentru *Platon* sufletele sunt de o ființă cu esența supremă. Apud P.S.B. 15, p. 139, n. 97

<sup>74</sup> *T.Î.C.*, XLIII, p. 139-140

<sup>75</sup> *Ibidem*, XLII, p. 136

<sup>76</sup> *Ibidem*, XLII, p. 138

<sup>77</sup> A.G.Hamman, *op.cit.*, p. 157

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 157

<sup>79</sup> Tema "oglinzii" va fi reluată și dezvoltată de Sfântul Grigorie de Nyssa în *Despre Fericiri*, VI, 4

<sup>80</sup> *C.I.E.*, III, p. 32-33

<sup>81</sup> *Predica Apostolică*, XXXII

<sup>82</sup> *C.Î.E.*, XXVIII, p. 61

<sup>83</sup> *Ibidem*, XXXI, p. 65

<sup>84</sup> *T.Î.C.*, L, p. 148

<sup>85</sup> *Ibidem*, XV, p. 109

<sup>86</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. cit., vol. II, p. 143-144

<sup>87</sup> *C.Î.E.*, V, p. 36

<sup>88</sup> *Ibidem*, VII, p. 38

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 39

<sup>90</sup> *C.Î.E.*, XXXVIII, p. 73

<sup>91</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, ed. Cristal, București, 1995, p. 89

<sup>92</sup> *C.Î.E.*, XXXI, p. 64-65

<sup>93</sup> A se vedea: art. *Athanasie* în DECA, p. 285-291; G. Florovsky, *The Concept of Creation in Saint Athanasius* în "Studia Patristica", Oxford, 1959, vol. VI, part. IV, ed. F.L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin, 1962, p. 36-57

<sup>94</sup> *T.Î.C.*, XIV, p. 107

<sup>95</sup> Pr. Prof. I.G. Coman, *Aspecte...*, p. 383

<sup>96</sup> *T.Î.C.*, II, p. 92-93

<sup>97</sup> *Ibidem*, IV, p. 94

<sup>98</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, *nota 10 a*, în P.S.B., 15, p. 92

<sup>99</sup> Pr. Prof. I.G. Coman, *Aspecte...*, p. 383

<sup>100</sup> *T.Î.C.*, VII, p. 98

<sup>101</sup> Pr. Ștefan Buchiu, *op. cit.*, p. 93

<sup>102</sup> *T.Î.C.*, IV, p. 93, 94

<sup>103</sup> J. Roldanus, *op. cit.*, p. 350

<sup>104</sup> *T.Î.C.*, XIII, p. 107

<sup>105</sup> Cf. *C.C.A.*, I, XX, p. 181; LII, p. 183; *C.C.A.*, II, XIV, p. 245-246; XXXV, p. 269-270; *C.C.A.*, I, XX, p. 180-181

<sup>106</sup> R. Barnard, *op. cit.*, p. 27

<sup>107</sup> Pr. Ștefan Buchiu, *op. cit.*, p. 44

<sup>108</sup> Pr. Prof. I.G. Coman, *Aspecte...*, p. 384

<sup>109</sup> J. Roldanus, *op. cit.*, p. 370

<sup>110</sup> *Ibidem*

<sup>111</sup> *T.Î.C.*, III, p. 92

<sup>112</sup> Pr. Prof. I.G. Coman, *Aspecte...*, p. 384

<sup>113</sup> Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1932, vol. 2, p. 21

<sup>114</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, în P.S.B., 15, p. 99, *nota 30*

<sup>115</sup> *T.Î.C.*, VIII, p. 99

<sup>116</sup> *C.Î.E.*, XXXIV, p. 69

<sup>117</sup> Cf. Alvin Patterson, *Athanasius*, London, 1995, p. 25

<sup>118</sup> *C.C.A.*, II, XXX, p. 263.

<sup>119</sup> A.G. Hamman, *op. cit.*, p. 164

<sup>120</sup> *T.Î.C.*, XIII, p. 107; *C.C.A.*, II, XXI, p. 253-254

<sup>121</sup> *C.C.A.*, II, XXXI, p. 265

<sup>122</sup> P. Evdokimov, *Ortodoxia*, ed. cit., p. 86

<sup>123</sup> Ierom. Simion Grigoriatis, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu* (în grecește), Atena, 1978, p. 65, apud Pr. St. Buchiu, *op.cit.*, p. 55

<sup>124</sup> L. Lavelle, *La conscience de soi*, Paris, 1933, p. 162

<sup>125</sup> Alvin Patterson, *op.cit.*, p. 22

<sup>126</sup> A.G. Hamman, *op.cit.*, p. 164

<sup>127</sup> P. Nellas, *op.cit.*, p. 61

<sup>128</sup> Cf. J. Roldanus, *op.cit.*, p. 135, n.5.

<sup>129</sup> *Împotriva lui Celsus*, VI, 63

<sup>130</sup> *C.C.A.*, III, X, p. 336

<sup>131</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, P.S.B., 15, p. 336, *nota 14*

<sup>132</sup> Vl. Lossky, *A l'image et la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 118

<sup>133</sup> *T.Î.C.*, LIV, p. 151

<sup>134</sup> J. Meyendorff, *Hristos în gândirea răsăriteană*, trad. Pr. Prof. N. Buga, E.I.B., București, 1997, p. 121

<sup>135</sup> *C.C.A.*, III, P.G., XXVI, 294, în P.S.B., 15, LXX, p. 309

<sup>136</sup> *Epistola către Epictet*, VII, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, în P.S.B., 16, p. 173-174

<sup>137</sup> *Epistola către Adelfie*, IV, P.S.B., 16, p. 181-182

<sup>138</sup> *Ibidem*, III, p. 180

<sup>139</sup> O. Clément, *Introducere*, la P. Marko Ivan Rupnik, *Cuvinte despre om*, trad. Maria Cornelia Oroș, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 16

<sup>140</sup> *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, LXVI, în P.S.B., 16, p. 231

<sup>141</sup> V. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria Cornelia Oroș, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 60-61

<sup>142</sup> *C.C.A.*, LXX, p. 309; LXIX, p. 308

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 309

<sup>144</sup> *Ibidem*

<sup>145</sup> *Ibidem*

<sup>146</sup> Ch. Kannengiesser, *Logos et nous chez Athanase d'Alexandrie*, S.P., II, TV 108, p. 201

<sup>147</sup> C.C.A., II, LIX, p. 297

<sup>148</sup> *Ibidem*

<sup>149</sup> *Ibidem*

<sup>150</sup> *Ibidem*, I.L, p. 217

<sup>151</sup> *Ibidem*, II, XLI, p. 278

<sup>152</sup> *Ibidem*, III, XXXIII, p. 363

<sup>153</sup> Asist. Vasile Cristescu, *Cunoașterea de sine în filosofie și în creștinism*, în "Teologia și Viața", VI (LXXII), 1996, nr. 1-6, p. 39

<sup>154</sup> N. Bediaev, *Le sens de la création*, trad. L. Cain, Paris, 1955, p. 112

<sup>155</sup> P. Nellas, *op. cit.*, p. 15

<sup>156</sup> J. Tixeront, *Histoire des dogmes...* t. II, ed. cit., p. 151

<sup>157</sup> A.G. Hamman, *op.cit.*, p. 175

<sup>158</sup> Pr.Prof. D. Stăniloaie, *Studiu introductiv*, la P.S.B., 15, p. 26

<sup>159</sup> Ioan Moschos, *Pajiștea duhovnicească*, 40, P.G., 87, 3, col. 2896, la Pr. Prof. I.G. Coman, *Patologie*, vol. 3, ed. cit., p. 107.





## **LEGEA VECHIE - «PEDAGOG» CĂTRE HRISTOS**

### **I. Preliminarii**

#### **1. Ce trebuie să înțelegem prin expresia «Legea veche»?**

Prin Legea veche sau Legea mozaică se înțelege legislația promulgată de Moise în cele cinci cărți ale Pentateuhului, la porunca și sub inspirația divină. Ea este cunoscută sub numele generic de νόμος sau de Tora. Legea mozaică nu a fost prezentată iudeilor ca un cod bine ordonat de la început. Ea a fost alcătuită în răstimpul celor patruzeci de ani de peregrinare prin pustiul Sinai, iar formularea legilor a fost făcută în funcție de necesități.<sup>1</sup> Expresia «Vechiul Testament» reprezintă traducerea sintagmei grecești παλαια διαθηκη, prin care Sfântul Apostol Pavel desemna cărțile sfinte citite în cursul slujbei sinagogale (II Cor. III, 14); acest Vechi Legământ se caracterizează prin absența duhului și predominanța exclusivă a literei care ucide, opunându-se Noului Legământ (II Cor. III, 6) vestit de profetul Ieremia (XXXI, 31). Apostolul neamurilor se gândea în primul rând la Pentateuh, însă curând expresia a fost extinsă la toate cărțile canonului evreiesc.<sup>2</sup> De altfel, din prologul grec al Înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah (scris în jurul anului 200 î. Hr.), rezultă că în vremea aceea era în uz întreaga colecție de cărți dumnezeiești, împărțită în trei secțiuni: Legea, Profeții și celelalte Scrieri.<sup>3</sup> Sfântul Apostol Pavel însuși, atunci când citează din Sfintele Scripturi, nu face o delimitare precisă între diferitele categorii de scrieri. În sens creștin, prin expresia «Legea veche» se înțelege Vechiul Testament în ansamblul său.<sup>4</sup>

## 2. Importanța Legii vechi în iconomia mântuirii

Pentru a înțelege importanța Legii vechi în iconomia mântuirii și rolul său de «pedagog» către Hristos (Gal. III, 24), trebuie să remarcăm de la început că Mântuitorul își întemeiază misiunea Sa în lume pe mărturii luate din Vechiul Testament. El declară că n-a venit să strice Legea și Proorocii, ci să desăvârșească (să împlinească) (Mat. V, 17).<sup>5</sup>

Prin căderea primilor oameni în păcat, ființa umană – în care Dumnezeu însuși insuflase duh divin devenind astfel ființă vie (cf. Fac. II, 7) – a fost deposedată de adevărata viață. Un nou proces s-a declanșat prin păcatul lui Adam: mersul ființei umane și al creației spre distrugere și moarte.

Ruperea comuniunii omului cu Dumnezeu a introdus în lume procesul morții. Redobândirea vieții pierdute prin păcat era imposibilă din partea omului, căci «răscumpărarea sufletului e prea scumpă și niciodată nu se va putea face, ca să rămână cineva pentru totdeauna viu și să nu vadă niciodată moartea» (Ps. XLVIII, 8-9). De aceea Dumnezeu intră personal în istoria urmașilor lui Adam: pentru a opri procesul care ducea la nimicirea creației și «pentru ca răutatea să nu fie fără de moarte». De fapt Dumnezeu nu a întrerupt niciodată comuniunea Sa cu oamenii. Chiar după cădere El continuă să comunice cu ființa creată după chipul Său: «Adame, unde ești?» (Fac. III, 9), îl întreabă El pe omul care încerca să se ascundă în urma neascultării.<sup>6</sup> În această perioadă a istoriei, când Dumnezeu Se face cunoscut oamenilor prin Lege și profeți, constatăm că Dumnezeu însuși este Cel care are inițiativa menținerii comuniunii cu omul și creația, acest fapt rezultând din întreg Vechiul Testament. Astfel, din cartea Facerii rezultă că folosește o limbă comună cu Adam (III, 9) și că intră în dialog cu Noe (VI, 13) și cu Avraam (XVII, 1 ș. a.).<sup>7</sup> Se lasă văzut «din spate», Se revelează în stâlpul de nor și în cel de foc care conduc poporul evreu în timpul peregrinării prin deșert (Ieș. XIII, 21-22), în focul care mistuie jertfa lui Ilie (III Regi XVIII, 38-39), în rugul arzând al lui Moise (Ieș. III, 2), în «slava» pe care o vede Isaia în templu (Is. VI, 1-13), în norul care acoperea cortul adunării (Ieș. XL, 34-38) etc.

Inițiativa și insistența lui Dumnezeu de a Se face cunoscut și comunicabil oamenilor reiese cu pregnanță din faptul că El dă o Lege scrisă pe table, nu în memoria oamenilor. Aceasta este totuși «o lege de viață» (Lev. XVIII, 5; Deut. VIII, 1), care nu are o simplă valoare intelectuală, juridică, deoarece conduce la acțiune, la atitudine existențială: «Alege viața!» Deut. XXX, 15-19). Moise cere aplicarea concretă a Legii: «Toate câte vă poruncesc, siliți-vă să le

împliniți, nici să adaugi ceva, nici să lași ceva din ele» (Deut. XII, 33; cf. Ps. CXIX, 16). Mărturisirea orală a Legii se face în contextul cultului și însoțește de obicei un act de ofrandă (Deut. XXVI, 5-11). Mărturisirea credinței ia adesea formă de laudă liturgică (Ps. CIV, CV, CXXXV),<sup>8</sup> iar una dintre însușirile lui Dumnezeu pe care profeții Vechiului Testament le subliniază cu insistență este hotărârea cu care El urmărește ca ființa umană să recapete viață: «Precum este adevărat că Eu sunt viu, tot așa este de adevărat că Eu nu voiesc moartea păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea sa și să fie viu» (Iez. XXXIII, 11). Profetul Iezechiel reia această afirmație în nenumărate rânduri (cf. Iez. XVIII, 24, 32 etc.). Noul Testament va relua imaginea hotărârii lui Dumnezeu de a opri moartea: «... nu este vrere înaintea Tatălui vostru Cel din ceruri ca să piară vreunul dintr-aceștia mici» - le spune Mântuitorul ucenicilor, căci «Domnul... îndelung rabdă..., nevrând să piară cineva, ci toți să vină la pocăință» (II Petru III, 9). Dumnezeu «voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină» (I Tim. II, 4).

### 3. Legămintele lui Dumnezeu cu oamenii

Vechiul Testament este, deci, o culegere de cărți sfinte pe care evreii o numesc «Legea, Profeții și Scrierile»,<sup>9</sup> care are în centrul ei legământul dintre Dumnezeu și poporul lui Israel (Ier. XXXI, 31; II Cor. II, 14; Mat. XXVI, 28).<sup>10</sup> De fapt, în perioada Vechiului Testament Dumnezeu a încheiat mai multe legăminte:

1) Legământul (legămintele) lui Dumnezeu cu Noe, cf. Fac. VI, 18 și urm. și IX, 8-17. Semnul legământului: curcubeul.

2) Legământul lui Dumnezeu cu Avraam (cf. Fac. XV și mai ales XVII) prin care sunt făcute două făgăduințe: (a) înmulțirea urmașilor și (b) moștenirea pământului făgăduinței, împlinită în vremea lui Iosua, prin cucerirea Canaanului. Semnul legământului: circumciziunea. Făgăduințele divine au fost repetate și celorlalți patriarhi evrei: Isaac (Fac. XXVI, 4) și Iacob (XXVII, 14).<sup>11</sup>

3) Legământul lui Dumnezeu cu Moise pe Muntele Sinai, după ieșirea din robia egipteană (cf. Ieș. XXIV, unde este descris ritualul încheierii legământului: prin jertfe sângeroase) și

4) Legământul lui Dumnezeu cu David (II Regi VII, 12-14: «Iată, Domnul îți vestește că îți va întări casa, iar când se vor împlini zilele... voi ridica după tine pe urmașul tău, care va răsări din coapsele tale și voi întări stăpânirea ta.

Acela va zidi casă numelui Meu și Eu voi întări scaunul domniei lui în veci. Eu voi fi același Tată, iar el Îmi va fi Fiul...).<sup>12</sup>

La acestea se poate adăuga și legământul lui Dumnezeu cu Adam, de care vorbește Sfântul Irineu.<sup>13</sup> Toate aceste legăminte pun în evidență rolul destinat poporului ales în orientarea altora spre Mesia-Hristos. Poporul lui Israel este un popor al legămintelor și al făgăduințelor. Pe de o parte, Dumnezeu a făcut făgăduințe pentru care S-a jurat (Fac. I, 24) și de aceea Dumnezeu nu uită «jurământul său» și cercetează poporul «după făgăduințele Sale», iar pe de altă parte, membrii poporului lui Israel, în acea epocă, trăiesc din fidelitatea față de aceste făgăduințe. Ei trăiesc ideea de făgăduință atât de puternic, încât încrederea în ceea ce li s-a promis li se socotește ca act de mântuire.<sup>14</sup>

#### **4. Întruparea Fiului lui Dumnezeu și Vechiul Testament**

În Vechiul Testament numeroase texte și pofeții se referă la venirea lui Dumnezeu în trup,<sup>15</sup> în persoana Fiului Său. Dumnezeu Însuși spune prin gura psalmistului: «Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut» (Ps. II, 7; LXXXVIII, 8). El este îngerul Domnului care i-a apărut lui Moise în rugul ce nu se mistuia (Ieș. II, 2), sau unul din cei trei îngeri care i se arată lui Avraam la stejarul lui Mamvri (Fac. XVIII, 1-15). Profetul Isaia - numit și «Evanghelistul Vechiului Testament», îndeosebi pentru capitolele XL-LV ale cărții sale - Îl numește «înger de mare sfat» (IX, 6), și vorbește explicit de nașterea Sa din Fecioară: «Iată, fecioara va lua în pântece și va naște fiu, și vor chema numele Lui Emanuel» (VII, 14). În alte locuri ale Vechiului Testament Maica Domnului este comparată cu o «scară sprijinită de pământ» care «cu vârful atingea cerul, pe care îngerii lui Dumnezeu se suiau și se coborau» (Fac. XXVIII, 12). Pildele lui Solomon afirmă: «Înțelepciunea lui Dumnezeu și-a zidit casă» (IX, 1), în sensul că Logosul cel preexistent din veci, de o ființă cu Tatăl după dumnezeire, a venit în lume, născându-Se om din Prea curata Fecioară Maria.<sup>16</sup> S-a spus că va fi din seminția lui David (Ps. CXXXII, 11 și alte multe texte) și se va naște în Betleem (Mih. V, 1). El va deveni «semnul ridicat printre neamuri (Is. XI, 12), «piatra pe care nu au băgat-o în seamă ziditorii, dar care a ajuns să fie așezată în capul unghiului» (Ps. CXVIII, 22) și va fi răstignit «ca să poată face judecată și dreptate în mijlocul pământului» (I Regi II, 9-11). De aceea s-a spus pe bună dreptate că:



...ideea mesianică în Vechiul Testament formează temelia religios-morală din perioada de pregătire a omenirii, de la căderea în păcat a primilor oameni și până la venirea lui Hristos. În jurul ei sunt îndreptate toate descoperirile vechitestamentare care alcătuiesc prima parte din iconimia mântuirii sau perioada pregătitoare da la căderea primilor oameni și până la venirea lui Hristos, când se împlinesc toate cele profețite în persoana Sa. Ideea mesianică traversează ca un fir roșu scrierile vechitestamentare și ea își are originea de la Dumnezeu, deoarece profeții n-au vorbit în numele lor când s-au referit la persoana și lucrarea lui Mesia în lume. Ea s-a păstrat în puritatea ei pe calea revelației supranaturale, de aceea mesianismul Sfintei Scripturi capătă o certă originalitate care nu se poate identifica cu concepția religioasă persană, egipteană, greacă sau romană despre mântuire.<sup>17</sup>

Mântuitorul a venit «întru ale Sale», după cuvântul Sfântului Evanghelist Ioan (I, 11), adică S-a întrupat ca om în mijlocul poporului Israel, după cum au vestit profeții cu multe veacuri înainte. Evanghelistul constată cu durere că «ai Săi nu L-au primit». Încă din ultimul deceniu al secolului I d. Hr., când Sfântul Ioan și-a scris Evanghelia,<sup>18</sup> el putea să se exprime astfel, căci în chip firesc, urmașii lui Avraam, Isaac și Iacob ar fi trebuit să fie cei dintâi părtași la binefacerile mântuirii aduse de Iisus, ca unii care moșteniseră «înfierea și slava și legămintele și făgăduințele» (Rom. IX, 4). Poporul iudeu poseda cărțile sfinte, avea scrierile profeților, în care era schițat de mai înainte chipul viitorului răscumpărător. El avea tradiția cârturarilor care lămurea textul sfânt. Toate instituțiile sale, templul, preoția, cultul cu jertfele și sărbătorile sale, erau un permanent îndrumător spre Acela către care năzuiau toate inimile. Legea veche era o călăuză sau un «pedagog» către Hristos, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel (Gal. III, 24), expresie pe care o vom comenta în detaliu mai jos. La fel de adevărat este și faptul că profeții Vechiului Testament și Mântuitorul au prevăzut necredința poporului față de Evanghelie (de ex.: Is. VI, 9; LIII, 1; Mat. XIII, 58 etc.). Sfântul Apostol Pavel demonstrează strălucit cum Dumnezeu, prevăzând din veac această necredință, a altoit ramurile măslinului celui sălbatic pe tulpina măslinului celui bun, și cum poporul ales, din cauza necredinței sale, a devenit izvorul binecuvântărilor pentru celelalte neamuri (Rom. IX, 1).<sup>19</sup> Din punct de vedere al continuității revelației, Noul Testament este împlinirea celui Vechi.

## II. Legea veche - «pedagog» către Hristos

### 1. Contextul utilizării acestei expresii

Trebuie să precizăm de la început că în Noul Testament cuvântul «pedagog» - cu excepția cuvintelor înrudite - nu este folosit decât de două ori<sup>20</sup> și, nu întâmplător, doar în Epistolele pauline.

Prima utilizare - în ordinea canonică a epistolelor - este cea din I Cor. IV, 15: «Căci de ați avea zeci de mii de învățători (παιδαγωγους) în Hristos, totuși nu aveți mulți părinți. Căci eu v-am născut prin Evanghelie în Iisus Hristos». Dar această utilizare nu are vreo semnificație pentru subiectul abordat de noi.

A doua utilizare este cea din Gal. III, 24: «... Legea ne-a fost călăuză (παιδαγωγος) spre Hristos, pentru ca să ne îndreptăm din credință».

Pentru a plasa această formulare a Apostolului neamurilor în contextul ei real, va trebui să facem câteva precizări referitoare la Epistola către Galateni.

Opinia tradițională, care constituie punctul de vedere adoptat de majoritatea comentatorilor moderni și susținut de toți cercetătorii ortodocși români ai Epistolei către Galateni,<sup>21</sup> este că adversarii Sfântului Apostol Pavel din Galatia erau eretici iudaizanți. În absența Apostolului, aceștia provocaseră tulburări în cadrul comunităților creștine din Galatia (cf. I, 7; V, 10). Natura tulburărilor iudaizante are un dublu aspect, ce reiese clar din cuprinsul Epistolei. Pe de o parte ele afectau dreapta credință a Bisericii, deoarece «învățătorii mincinoși» predicau o altă evanghelie decât cea predicată de Sfântul Apostol Pavel (cf. I, 8-9), iar pe de alta implicau o criză de autoritate, întrucât predicatorii iudaizanți contestau legitimitatea apostolatului Sfântului Pavel, așa cum o făcuseră și unii creștini din Corint.<sup>22</sup> Ceea ce ne interesează în lucrarea de față este, desigur, primul aspect.

La baza acțiunii iudaizanților se afla o învățătură eretică; aceasta opunea Evangheliei (învățăturii) propovăduite de Sfântul Apostol Pavel propria lor doctrină, care ar putea fi sintetizată astfel:

a) îndreptarea vine prin Lege (V, 4) și, în consecință, creștinii proveniți dintre păgâni trebuie să se supună Legii mozaice dacă vor să devină părtași la binecuvântarea făgăduită lui Avraam (cf. III, 7 și urm.);

b) creștinii proveniți dintre păgâni trebuie să se supună circumciziunii, pentru că altfel nu se pot mântui. De aceea Sfântul Apostol Pavel spune despre

ei: «Aceia vă silesc să vă tăiați împrejur» și «ei... voiesc să vă tăiați voi împrejur, ca să se laude ei în trupul vostru» (VI, 12-13); și

c) adoptarea de către păgâno-creștini a Legii mozaice trebuia să implice și respectarea calendarului religios iudaic (IV, 10).<sup>23</sup>

Pentru atingerea scopurilor lor, ereticii iudaizanți utilizau tot felul de metode de persuasiune. Din cuprinsul Epistolei rezultă că:

- ei tulburau bisericele (I, 7; V, 10) cu predicile lor provocatoare;
- căutau să-și impună voința cu orice preț; Sfântul Apostol Pavel folosește de patru ori verbul *θελειν* în legătură cu atitudinea lor: ei «*voiesc* să schimbe Evanghelia lui Hristos» (I, 7), *voiesc* să-i despartă pe credincioși de Apostolul lor (IV, 17), «*vor* să placă în trup» (VI, 12), «*voiesc* să vă tăiați voi împrejur» (VI, 13);

- ei îi «silesc» (*αναγκασειν*) pe galateni să se taie împrejur;
- ei îi răzvrătesc (*αναστατουν*) pe credincioși împotriva Apostolului și a Evangheliei (V, 12).<sup>24</sup>

Din aceste indicii deducem că autorul Epistolei îi cunoaște pe acești eretici. Poate nu-i cunoaște personal, dar știe precis cărei grupări aparțin, așa cum a spus un exeget francez: Sfântul Apostol Pavel «era mult mai bine informat asupra scopului pe care îl urmăreau contramisionarii, decât asupra personalității lor». <sup>25</sup> Din faptul că Apostolul nu le adresează decât o singură Epistolă Galatenilor, e de presupus că Epistola și-a atins scopul. Altfel, Sfântul Pavel ar fi revenit cu altă epistolă, așa cum a procedat în cazul creștinilor din Tesalonic și al celor din Corint.<sup>26</sup>

## 2. Adevărații fii ai lui Avraam sunt cei ce cred

Ca să înțelegem atitudinea Apostolului față de cei care căutau să-și impună ideile în bisericele Galatiei, trebuie să spunem că pentru iudeii contemporani Sfântului Apostol Pavel, sfintele cărți ale Vechiului Testament constituiau autoritatea supremă în materie de credință și de viață religioasă. Iudaismul rabinic va afirma că «Tora vine din cer» (*Mișna*, tratatul *Sanhedrin*, X, 1). «După rabinii Talmudului, Tora trebuie deosebită de celelalte două părți ale Bibliei. Tora... este considerată ca fiind inspirată de Dumnezeu în întregul ei, precum și în fiecare literă a ei. Ea a fost dictată lui Moise nu numai în ce privește textul, dar chiar și în privința felului cum este scrisă. În felul acesta fiecare dintre literele Torei poartă încărcătura unor multiple sensuri... Dacă o singură literă

lipsește din text sau dacă este prost scrisă, întreg sulul nu mai este considerat potrivit pentru lectură».<sup>27</sup> În privința celorlalte două grupuri de scrieri sfinte, Profeții și Aghiografele, mesajul este mai important decât limbajul.<sup>28</sup> Cert este că demonstrațiile rabinice constau, încă din vremea aceea, din combinarea ingenioasă a diferitelor cuvinte sau versete ale Scripturii.

Sfântul Apostol Pavel, care era «din fire iudeu» (II, 15), primise o educație rabinică, fiind ucenic al marelui învățat Gamaliel (F.A. XXII, 3). Deși această formație rabinică transpare adesea în exegeza sa, totuși interpretarea paulină a Vechiului Testament este cu totul nouă, deoarece el citește și explică Sfintele Scripturi din perspectivă creștină.<sup>29</sup> Hristos constituie centrul teologiei sale și permanentul punct de referință al exegezei sale.

În Galateni III, 6-18 ne oferă unul dintre cele mai interesante exemple de exegeză proprie a Vechiului Testament, citând șase texte din Pentateuh (în versetele 6, 8, 10, 11, 12 și 13), dar ale căror idei se regăsesc și în celelalte secțiuni ale Scripturilor iudaice. Din acest pasaj, reiese că binecuvântarea lui Avraam se obține din credință, Apostolul demonstrând că adevărații fii ai lui Avraam sunt cei care cred: Dumnezeu i-a binevestit de mai înainte (προευηγγελισατο) lui Avraam că în el se vor binecuvânta toate neamurile, Sfântul Pavel identificând binecuvântarea făgăduită lui Avraam cu îndreptarea prin credință. Binecuvântarea neamurilor în Avraam s-a împlinit prin venirea credinței, căci prin credință credincioșii creștini primesc «făgăduința Duhului» (III, 14). Îndreptarea se obține prin *urmașul* (III, 16) făgăduit lui Avraam, și anume prin Hristos.<sup>30</sup>

### **3. Hristos este Cel care ne-a răscumpărat din blestemul Legii**

Binecuvântarea și îndreptarea vin din credință, iar Legea mozaică, dimpotrivă, este pricină de blestem pentru cei ce s-au abătut de la poruncile ei. Aceasta reiese cu claritate din cap. III, 10-12:

... toți câți sunt din faptele Legii sunt sub blestem, căci scris este: «Blestemat este oricine nu stăruie întru toate cele scrise în cartea Legii, ca să le facă» (Deut. XXVII, 26). Iar acum că, prin Lege, nu se îndreptează nimeni înaintea lui Dumnezeu este lucru lămurit, deoarece «dreptul din credință va fi viu» (Avac. II, 4). Legea însă nu este din credință, dar cel care va face acestea, va fi viu prin ele.

«Toți câți sunt din faptele Legii», deci inclusiv cei care adaugă practicarea Legii mozaice la credința în Hristos, sunt sub blestem. Căutând binecuvântarea în faptele Legii, cei ce urmează îndemnurile predicatorilor iudaizanți dobândesc, de fapt, opusul binecuvântării, și aume blestemul.<sup>31</sup> Sfântul Apostol Pavel nu afirmă că Dumnezeu ar fi dat poporului Israel Legea ca pe un blestem. Blestemul din Deut. XXVII, 26 este condiționat, el reprezentând pedeapsa divină pentru neîmplinirea poruncilor Legii.

Cel care ne-a răscumpărat din blestemul Legii este Hristos (III, 12-14):

Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-se pentru noi blestem; pentru că scris este: «Blestemat este tot cel spânzurat pe lemn» (Deut. XXI, 23), ca, prin Hristos Iisus, să vină la neamuri binecuvântarea lui Avraam, ca să primim, prin credință, făgăduința Duhului.

Ideea că omul «va trăi» din faptele Legii, adică din împlinirea poruncilor ei, constituie un principiu de bază al iudaismului. Iudeul aștepta răsplata lui Dumnezeu în măsura în care împlinea poruncile Legii, astfel încât el trăia din și prin aceste porunci.<sup>32</sup> În Vechiul Testament apare ideea unui mijlocitor între Dumnezeu și popor. Acest mijlocitor se substituie poporului și suferă pentru păcatele poporului. În acest sens pot fi menționate două figuri: Moise și Robul Domnului.<sup>33</sup> Această idee apare limpede și în Gal. III, 13: «Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-se pentru noi blestem». Conform textului din Deut. XXI, 23, pe care Apostolul îl citează liber după Septuaginta, «spânzurarea» pe lemn nu însemna un plus de suferință pentru cel condamnat, căci ea se făcea după execuție, ci o dezonoare. Pe de altă parte, textul din Deuteronom nu se referă la răstignire, căci acest mod de execuție era necunoscut la iudei în epoca veche a istoriei lor. E sigur însă că, la începutul erei creștine, răstignirea, practică pe scară largă și în Iudeea, era pusă în relație cu porunca din Deuteronom (cf. Ioan XIX, 31).<sup>34</sup>

Sfântul Apostol Pavel este de acord că Iisus Hristos, condamnat la moarte ca hulitor de Dumnezeu și executat prin răstignirea pe cruce (sau pe lemn), a căzut sub blestemul Legii, dar adaugă că El «S-a făcut blestem» *pentru noi sau în locul nostru*, deci nu pentru păcatele Sale. Nu El, ci noi eram cei blestemați de Legea mozaică; luând asupra Sa blestemul care apăsa asupra noastră, El a împlinit profeția lui Isaia (LIII, 4-5): «... El a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat. Și noi Îl socoteam pedepsit, bătut și chinuit

de Dumnezeu, dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănilor Lui noi toți ne-am vindecat».

#### **4. Legea nu a anulat făgăduința**

Înainte de a vorbi despre Legea veche ca «pedagog» către Hristos, Sfântul Apostol Pavel, în Gal. III, 15-18, stabilește relația dintre trei evenimente, și anume: făgăduința făcută lui Avraam, promulgarea Legii lui Moise și venirea lui Hristos, adresându-se Galatenilor cu următoarele cuvinte:

Fraților, ca un om grăiesc; că și testamentul întărit al unui om nimeni nu-l strică, sau îi mai adaugă ceva. Făgăduințele au fost rostite lui Avraam și urmașului său. Nu zice: «și urmașilor», - ca de mai mulți, - ci ca de unul singur: «și Urmașului tău», Care este Hristos. Aceasta zic dar: Un testament întărit dinainte de Dumnezeu în Hristos nu desființează Legea, care a venit după patru sute treizeci de ani, ca să desființeze făgăduința. Căci dacă moștenirea este din Lege, nu mai este din făgăduință, dar Dumnezeu i-a dăruit lui Avraam moștenirea prin făgăduință.

Pentru a sublinia permanența făgăduinței, el le dă un exemplu din viața curentă: cel al testamentului întocmit de un om obișnuit. Textul nu ne oferă temeieri suficiente pentru a afirma că Apostolul face aluzie la unele dispoziții legale din dreptul iudaic sau din cel roman,<sup>35</sup> dar probabil că are în vedere practica general acceptată de oamenii de bună credință. Ceea ce este important însă, este faptul că Sfântul Apostol Pavel vrea să sublinieze că hotărârile și darurile lui Dumnezeu rămân neschimbate, știut fiind faptul că încă din Vechiul Testament darurile divine au fost comparate cu o moștenire (Fac. XV, 7-8; XXII, 17 ș. a.). În textele vechitestamentare referitoare la făgăduința făcută lui Avraam, se prevede de fiecare dată că «seminția» acestuia va moșteni binecuvântările făgăduite.<sup>36</sup> Sfântul Pavel introduce însă un element absolut nou: el afirmă că adevăratul urmaș al lui Avraam este Hristos, iar Hristos unește în Sine pe toți cei ce cred în El (cf. Rom. V, 14; I Cor. XV, 22, 44-45), făcându-i și pe ei moștenitori ai făgăduințelor făcute de Dumnezeu acestui patriarh (Gal. III, 29). Această concepție depășește, desigur, ideea exprimată în textele de la Facere la care se referă Apostolul, dar ea corespunde întru totul

înțelegerii creștine a Vechiului Testament. Întreaga tradiție creștină a văzut în Isaac, urmașul lui Avraam și fiul făgăduinței, un tip sau o prefigurare a lui Hristos.<sup>37</sup>

În versetul 17, Sfântul Apostol Pavel arată că de la rostirea făgăduinței făcute lui Avraam și până la promulgarea Legii mozaice a trecut un timp îndelungat, vreme în care făgăduința a putut fi activă fără ajutorul Legii, iar versetul 18 introduce o nouă noțiune: aceea de moștenire (κληρονομία). Moștenirea este obiectul făgăduinței. Dumnezeu i-a făgăduit lui Avraam și seminției sale țara Canaanului drept moștenire. În Noul Testament, concepția despre «moștenire» dobândește o nouă perspectivă: ea este mântuirea veșnică făgăduită de Dumnezeu patriarhilor, împlinită în Iisus Hristos și descoperită neamurilor prin propovăduirea Evangheliei (F.A. XX, 32; I Cor. VI, 9-10; XV, 50; Gal. V, 21; Efes. V, 5; Col. III, 24). Ideea despre moștenire are în creștinism un pronunțat caracter eshatologic: credincioșii creștini sunt deja fii și moștenitori.<sup>38</sup>

## 5. Legea veche - «pedagog» către Hristos

Din cele de mai sus am constatat că Legea nu a anulat făgăduința, iar moștenirea nu este din Lege. Legea nefiind împotriva făgăduinței, nu poate fi nici împotriva moștenitorilor făgăduinței.<sup>39</sup>

În acest caz se pune în mod firesc întrebarea: care a fost rolul Legii vechi în istoria mântuirii? În Gal. III, 19-29, Sfântul Apostol Pavel arată că Legea a avut rolul de «pedagog către Hristos» (v. 24), «înainte de venirea credinței» (v. 23).

Întrebându-și retoric destinatarii «ce este Legea?», Apostolul neamurilor dă un răspuns alcătuit din patru afirmații:

a) Legea «a venit (*ad litt.* a fost adăugată) după patru sute treizeci de ani» de la rostirea făgăduinței (v. 17).

b) Acest adaos la făgăduință a fost îngăduit de Dumnezeu, «din pricina călcătorilor de lege», rolul Legii fiind acela de a preveni și pedepsi păcatul. Sfântul Ioan Gură de Aur scrie că Legea lui Moise era ca o zăbală între dinții israeliților, ea având rolul de a-i înfrâna de la păcat.<sup>40</sup> Legea a ținut trează conștiința păcatului (cf. Rom. III, 20), pregătindu-i pe supușii ei în vederea mântuirii mesianice (cf. III, 24). Nu i se poate atribui însă Legii un rol pe care nu l-a avut nicodată: acela de a conferi îndreptarea înaintea lui Dumnezeu.

c) Stăpânirea Legii a fost limitată de Dumnezeu la o perioadă de timp bine determinată: de la Moise la Hristos. Legea nu exista nici la începutul istoriei mântuirii, nici la împlinirea ultimă a acestei istorii.

d) Dacă făgăduința i-a fost făcută lui Avraam în mod direct de către Dumnezeu, Legea «a fost rânduită prin îngeri, în mâna unui mijlocitor» (v. 19), așa cum arată tradiția rabinică, unele apocrife ale Vechiului Testament și mai multe locuri din Noul Testament (Evr. II, 2; F.A. VII, 38, 53 etc.). Mijlocitorul nu poate fi, în acest caz, altcineva decât Moise, așa cum corect a interpretat versetul 19 Sfântul Vasile cel Mare.<sup>41</sup>

Legea și făgăduința au același autor, pe Dumnezeu, și ele nu pot fi în contradicție. Legea lui Moise, ca orice lege, avea o funcțiune limitată. Nu numai că Legea nu avea putere să dea viață, ci dimpotrivă, ea – numită aici «Scriptură» - «a închis toate sub păcat» (v. 22), adică «sub puterea păcatului» (Rom. VII, 14 etc.).

Înainte de Hristos, sau, cum se exprimă Apostolul «înainte de venirea credinței», «noi eram păziți sub Lege, fiind închiși pentru credința care avea să se descopere. Astfel că Legea ne-a fost călăuză (παιδαγωγος) spre Hristos, pentru ca să ne îndreptăm din credință» (v. 23-24). Vorbind de «venirea credinței», Apostolul nu are în vedere credința în general, ci credința creștină sau credința în Iisus Hristos, așa cum reiese din v. 22.<sup>42</sup>

Sfântul Apostol Pavel compară funcțiunea Legii vechi cu aceea a unui «pedagog» din antichitate. În perioada elenistică, pedagogul era servitorul însărcinat să-l însoțească pe copil în drumurile sale cotidiene între casă și școli. Rolul său este, în principiu, modest: este un simplu sclav, însărcinat să poarte bagajul micului său stăpân, sau felinarul care trebuie să servească la luminarea drumului, uneori și pe copilul însuși dacă era obosit; pedagogul exercită asupra copilului o supraveghere permanentă, adesea resimțită, după multă vreme, ca o insuportabilă tiranie. Dar, dincolo de această protecție negativă, introduce copilul în bunele maniere, îi formează caracterul și moralitatea.<sup>43</sup>

Un text ilustrativ în acest sens se află într-unul din dialogurile lui Platon: «Ești lăsat să te conduci singur sau nu ți se permite acest lucru? – Cum, zice el, mi s-ar permite aceasta? – Cineva are, deci, stăpânire asupra ta? – Pedagogul, zice el. – E acesta un sclav? – Dar ce altceva, e sclavul nostru! – E curios, zic eu, că fiind liber ești comandat de un sclav. Dar în ce privință are stăpânire asupra ta acest pedagog? – În aceea că mă conduce la profesor (adică: la casa profesorului)».<sup>44</sup>



Deoarece între datoriile pedagogului antic era și aceea de a-i conduce pe copii la școală, Sfântul Ioan Gură de Aur interpretează textul din Gal. III, 24 în sensul că Legea lui Moise i-a condus pe evrei la Hristos, Învățătorul prin excelență.<sup>45</sup> Funcția pedagogului antic era limitată în timp, era limitată și în conținutul ei și orientată spre vârsta majoratului. Aceleași caracteristici și funcțiuni de pedagog ilustrează rolul istoric al Legii mozaice, care de asemenea este limitată în timp (de la Moise până la Hristos, cf. v. 19), este limitată în conținutul ei (fiind subordonată făgăduinței, cf. v. 18) și este orientată spre «credința care avea să se descopere» (v. 23).

În esența ei, «Legea» nu-l lasă pe om să uite de Dumnezeu și de obligațiile față de El, spre deosebire de legile omenești care pot fi eludate. Prin înrâurirea ei, Legea călăuzește spre iubire, comuniune, ceea ce înseamnă desăvârșirea Legii.<sup>46</sup> În felul acesta Legea veche este cu adevărat, după cuvântul Apostolului, un «pedagog către Hristos».

Pr. Gheorghe Dogaru

## NOTE

<sup>1</sup> H. Lesêtre, «Loi mosaïque», în *Dictionnaire de la Bible*, vol. 4, col. 329-337, cu multe amănunte.

<sup>2</sup> Cf. Edmond Jacob, *Vechiul Testament*, traducere de Cristian Preda, Editura Humanitas, București, 1993, p. 9.

<sup>3</sup> *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Editio minor. Duo volumina in uno, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1965, *Prologul grec al Înțel. Is. Sir.*

<sup>4</sup> Terminologia evreiască tradițională a fost influențată mai ales de rațiuni funcționale, și nu dogmatice, fapt ce ține de orientarea spre concret a spiritului israelit, dar și de o anume obișnuință, atâta timp cât *Vechiul Testament* nu exista sub formă de carte, ci ca o mulțime de suluri, împărțite în cele trei grupuri menționate mai sus: *Tora*, Legea, adică Pentateuhul, *Nebiim*, Profeții, *Ketubim*, Scrierile sfinte; evreii citează *Vechiul Testament* folosindu-se de unul dintre acești trei termeni, iar pentru a vorbi de întregul său au născocit cuvântul *Tanak*, care nu e decât o *vox memorialis*. Cf. Edmond Jacob, *op. cit.*, p. 11.

<sup>5</sup> Cf. Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu, *Mesianismul lui Iisus în raport cu mesianismul iudaic*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», anul XLV, nr. 1-2, Iași, 1969, p. 30.

<sup>6</sup> Cf. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Iisus Hristos – Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia*, în «Studii Teologice», seria a II-a, anul XLIII, nr. 2, București, 1991, p. 3.

<sup>7</sup> Cf. Ibid.

<sup>8</sup> Cf. Ibid., p. 4.

<sup>9</sup> Cf. *La Bible. Traduction oecuménique. Édition intégrale*, (TOB) Les Éditions du Cerf/Société Biblique Française, Paris/Pierrefitte, 1988, p. 17.

<sup>10</sup> Amănunte despre Sfânta Scriptură în general, cu referire specială asupra noțiunii, denumirii și împărțirii Vechiului Testament, cf. Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna și Pr. Prof. Mircea Chialda, *Studiul Vechiului Testament. Pentru Institutetele teologice*, ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, pp. 7-13.

<sup>11</sup> Cf. Diac. Prof. Dr. Em. Cornițescu, *Persoana lui Mesia și lucrarea Sa în lumina profețiilor vechitestamentare*, în «Studii Teologice», seria a II-a, anul XXXVII, nr. 9-10, București, 1985, p. 607.

<sup>12</sup> Cf. *Dicționar Biblic*, Oradea, 1995, pp. 741-742.

<sup>13</sup> Cf. Dr. W.L. Dulière, *Le canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée*, în «Nouvelle Clío», nos. 5-6, Bruxelles (Mainz), 1954, pp. 199-224.

<sup>14</sup> Cf. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 5.

<sup>15</sup> Amănunte despre venirea Mântuitorului din punct de vedere al textelor vechi testamentare, la Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *op. cit.*, pp. 606-615 și *Întreita slujire a Mântuitorului după Vechiul Testament*, în «Ortodoxia», anul XXXV, nr. 1, București, 1983, pp. 83-93.

<sup>16</sup> Cf. Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu, *op. cit.*, p. 21.

<sup>17</sup> Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Persoana lui Mesia și lucrarea Sa...*, p. 607.

<sup>18</sup> Pr. Dr. Vasile Gheorghiu, *Introducerea în Sfintele Cărți ale Testamentului Nou*, Cernăuți, 1929, p. 323 și Diac. Prof. Nicolae I. Nicolaescu, Pr. Prof. Grigorie Marcu, Pr. Prof. Sofron Vlad, Pr. Prof. Liviu G. Munteanu, *Studiul Noului Testament. Pentru Institutetele teologice*, ediția a treia, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 94.

<sup>19</sup> Cf. Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>20</sup> Alfred Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1989, p. 376.

<sup>21</sup> Pr. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, *Adresanții Epistolei către Galateni – studiu isagogic*, Cernăuți, 1904, p. 105 și urm.; Idem, *Introducerea... cit.*, pp. 473-476; Prof. Dr. Iosif Olariu, *Epistolele Sf. Apostol Pavel către Romani, Corinteni, Galateni și Efeseni*, Caransebeș, 1910, pp. 577 și urm.; I.C. Beldie, *Epistola către Galateni – text și comentariu*, Cluj, 1940, pp. 18 și urm.; *Studiul Noului*

*Testament... cit.*, pp. 147-148; Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola către Galateni a Sfântului Apostol Pavel – introducere, traducere, și comentariu*. Teză de doctorat în Teologie, în «Studii Teologice», seria a II-a, anul XXXV, nr. 3-4, București, 1983, p. 183.

<sup>22</sup> Cf. C.K. Barrett, *Paul's Opponents in II Corinthians*, în «New Testaments Studies», Cambridge, XVII (1970-1971), pp. 233 și urm.

<sup>23</sup> Cf. Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *op. cit.*, pp. 183-184.

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, p. 184.

<sup>25</sup> Maurice Goguel, *L'apôtre Pierre a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie?*, în «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», Strasbourg, 1934, p. 482.

<sup>26</sup> Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *op. cit.*, p. 186.

<sup>27</sup> Josy Eisenberg, *Iudaismul*, traducere de C. Litman, Editura Humanitas, București, 1995, p. 35.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>29</sup> Cf. îndeosebi J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939, *passim*.

<sup>30</sup> Cf. Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *op. cit.*, pp. 267-271.

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*, p. 273.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, p. 277.

<sup>33</sup> Cf. J. Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, în «Qestiones disputatae», 23/24, Freiburg im Breisgau, 1964, pp. 81-99 și 178-212.

<sup>34</sup> Cf. U. Holzmeister, *De Christi crucifixione quid e Deut. 21, 22 s et Gal. 3, 13 consequator*, în «Biblica», XXVII (1946), pp. 22 și urm. *apud* V. Mihoc, *op. cit.*, p. 278.

<sup>35</sup> Cf. E. Bammel, *Gottes ΔΙΑΘΗΚΗ (Gal. 3, 15-17) und das Jüdische Rechtsdenken*, în «New Testament Studies», VI, Cambridge, 1959-1960, pp. 313-319, pentru ipoteza dreptului iudaic. Pentru ipoteza aluziei la dreptul roman, vezi G. M. Taylor, *The Function of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ in Galatians*, în «Journal of Biblical Literature», LXXXV (1966), pp. 58 și urm.

<sup>36</sup> Cf. Mario Colacci, *Il semen Abraham alla luce del Vecchio e del Nuovo Testamento*, în «Biblica», XXI (1940), p. 1-27.

<sup>37</sup> Cf. Jean Daniélou, *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, în «Biblica», XXVIII (1947), pp. 363-380.

<sup>38</sup> Cf. Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *op. cit.*, pp. 283-284.

<sup>39</sup> Cf. Dr. L. G. Munteanu, *Epistola sf. Apostol Pavel către Galateni – comentariu*, în «Anuarul Academiei Teologice Ortodoxe Române», Cluj, 1939-1940, p. 256.

<sup>40</sup> *In Epistolam ad Galatas*, P.G. LXI, 654 C. Tot astfel și Fer. Augustin, *In*

*Ioannis Evangelium*, X, 2, P.L., XXXV, 1468 D.

<sup>41</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*. Traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, în *Scrieri*. Partea a treia, col. «Părinți și Scriitori bisericești», Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, pp. 47-48.

<sup>42</sup> Cf. Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *op. cit.*, p. 290.

<sup>43</sup> Henri-Irénée Marrou, *Istoria educației în antichitate*. Traducere și cuvânt înainte de Stella Petecel, Editura Meridiane, București, 1997, vol I, pp. 230-231.

<sup>44</sup> Platon, *Lysis (Despre prietenie)*, 208 c. Traducere de Constantin Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1969, pp. 19-20.

<sup>45</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 656.

<sup>46</sup> Cf. Prot. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, în «Anuarul Academiei Teologice Andreiană Ortodoxă Română din Sibiu», XIX, I (1942-1943), pp. 92-93.





## **ARIA DE PROPOVĂDUIRE EVANGHELICĂ A SFÂNTULUI APOSTOL FILIP**

### ***Încercare de abordare a problemei dintr-o altă perspectivă***

Un istoric român din veacul trecut<sup>1</sup> conchidea că Sfântul Apostol Andrei a predicat și în Sciția, fiind socotit pentru aceasta un romantic răsăritean influențat de formarea sa în Academia teologică de la Kiev. Iată însă că și un istoric apusean de la începutul secolului nostru face o afirmație asemănătoare în legătură cu misionarismul scitic al Sfântului Apostol Filip. Problema din urmă a stârnit mare vâlvă și în rândul cercetătorilor români de astăzi, mai ales pentru cei preocupați de situații protocroniste cu orice preț<sup>2</sup>.

Iată o temă de mare actualitate științifică și ea își datorează reliefarea la noi erudiției istorice a Pr. drd. Nicolae Dănilă<sup>3</sup>. Din păcate timpul afectat studierii multilaterale a noii problematice a fost scurtat, ajungându-se astfel, după părerea noastră, la concluzii eronate.

### **I. O biografie confecționată numai din elemente aghiografice**

Ca și în cazul altor apostoli și Sfântului Filip i s-a reconstituit cu timpul firul vieții și al activității sale de evanghelizator. Din datele noutestamentare se știe că s-a născut în Betsaida, cetatea din care provenea și Andrei cu fratele său, Simon Petru. Ca urmare a studiului proorociilor, care l-a preocupat mulți ani, el a reușit să convingă și pe Natanail că Iisus Hristos este Mesia cel așteptat. Mai multe texte evanghelice îl amintesc în legătură cu minunea înmulțirii pâinilor,

cu aducerea elinilor la Iisus și cu cererea pe care el a adresat-o Domnului de a-L vedea pe Tatăl.

În lista apostolilor, Filip ocupă locul al cincilea.

La datele de mai sus, evlavia creștină a adăugat contribuția sa. După o veche tradiție, ocupația e bază a apostolului ar fi fost cărăușia<sup>4</sup>, numele pe care îl avea însemnând chiar “iubitor de cai”. A predicat mai întâi în Galileea, de unde a trecut în Grecia de astăzi. Zeul său apostolic l-a purtat în cele din urmă și către alte ținuturi: la parti, în Etiopia și în Arabia<sup>5</sup>.

A străbătut apoi Siria și Asia de nord. În acele părți, el și sora sa Miriam, care îl însoțea neconținut în această activitate, au avut bucuria întâlnirii cu Sfântul Apostol Natanail<sup>6</sup>.

S-a bucurat apoi și de vederea Sfântului Apostol Ioan, care își fixase centrul misionar la Efes.

În vârstă de 87 de ani<sup>7</sup>, Sfântul Filip și-a aflat sfârșitul mucenicesc la Ierapole, în Siria, după mulți ani de propovăduire, de minuni și de sfințiri de clerici în diferite trepte ierarhice. A fost spânzurat cu capul în jos pe un stâlp de lemn în timpul împăratului Traian. Spre deosebire de această dată din *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, alte cercetări pun evenimentul sub Dominițian. Unii istorici cred că el a murit de moarte naturală și anume după dărmarea Ierusalimului<sup>8</sup>.

Pr. Eugen Blăjuț mai consemnează că moaștele Sfântului Filip au fost duse la Roma și păstrate în biserica Sfinților Apostoli, fiind apoi sărbătorit acolo împreună cu Apostolul Iacob cel Mic.

Din cele de mai sus, se dovedește limpede că acest apostol a fost confundat cu omonimul său, diaconul Filip, chiar de către marele istoric Eusebiu al Cezareii. “*Este foarte probabil că atât apostolul cât și evanghelistul să fi avut fiice și acest fapt a putut duce la confuzie*”<sup>9</sup>. Totuși, într-o *Evanghelie a lui Filip*, contaminată de gnosticism, preocuparea de înfrânare sexuală este împinsă până la absurd<sup>10</sup>.

Dacă în *Noul Testament* se amintesc patru persoane cu acest nume, aghiografia - în special cea latină - cunoaște un număr de 14 sfinți care s-au chemat Filip<sup>11</sup>.

## II. O nouă biografie întemeiată pe “izvoare” istorice

Pentru susținerea ipotezei prediciei apostolice a Sfântului Filip în spațiul

danubiano-pontic s-au invocat de curând unele documente patristice și aghiografice apusene. Este vorba de *Historia certaminis apostolici* pe care ar fi alcătuit-o episcopul Abdia de Babilon. El nu este confirmat în această demnitate și nici în această localitate îndepărtată, dar un purtător al numelui a trăit totuși în Galia veacului al VI-lea. "Cel mai vechi manuscris al acestei lucrări se păstrează în Biblioteca Națională din Viena, provenind din biblioteca mănăstirii benedictine din Ossiach (Kärnten, Austria) și datând din secolul al IX-lea. Textul este, astăzi, inclus în Codex Vindobonensis Latinus 534 (textul despre Filip este la foliile 186v - 189v)<sup>12</sup>.

Pentru prima dată, lucrarea lui Pseudo-Abdia a fost încredințată tiparului de către eruditul Friedericus Nasusa, la Köln, în anul 1531. Ea a cunoscut mai multe ediții mai ales în veacurile al XVI-lea și al XVIII-lea<sup>13</sup>.

Ultimul capitol al cărții lui Pseudo-Abdia, al X-lea, se intitulează *De rebus a beato Philippo Apostolo feliciter gestis*. Relatarea cea mai de preț a textului precizează: "... După înălțarea Mântuitorului, fericitul Filip a predicat cu ardoare, timp de douăzeci de ani, Evanghelia, neamurilor (păgâne, n.n.) din Sciția"<sup>14</sup>. Este pus adeseori în lanțuri de către autoritățile romane din această provincie. O dată, soldații păgâni îl duc în fața statuii zeului războiului, Marte, și îl silesc să se lepede de credința cea adevărată prin obișnuitele sacrificii idolare. De sub statuie a ieșit însă un demon, care l-a ucis pe fiul preotului slujitor și pe doi ofițeri romani. Prezența duhului necurat provoacă lăncezeala întregii populații de acolo. În urma dialogului acesteia cu apostolul captiv, disperarea localnicilor află soluția izbăvirii de boală. În locul idolului demolat, se înalță crucea Mântuitorului. Poporul convins astfel se pocăiește de păcatul idolatriei. El este chiar cuprins de un entuziasm religios ieșit din comun, după ce vede că trei morți au înviat din mormânt. A urmat un an întreg de cateheză evanghelică. După ce le-a hirotonit preoți, diaconi și chiar un episcop, pentru "multele comunități" înființate, apostolul iluminător a avut o vedenie. Plecând în Asia, el a fost curând martirizat pentru Hristos în cetatea Ierapole.

Textul despre misionarismul scitic al Sfântului Filip în lucrarea lui Pseudo-Abdia, ajuns până la noi în cinci variante, a trecut apoi în *Vitae Sanctorum*. Bineînțeles că nici un alt document nu mai vorbește despre o posibilă activitate a amintitului apostol în provincia romană danubiano-pontică.

Totuși documentul lui Pseudo-Abdia a primit de-a lungul istoriei patru prelucrări. Prima dintre acestea se datorează învățatului călugăr, preceptor și abate Walafridus Strabo (808-849) de la mănăstirea benedictină din Reichenau. Printre cele 100 de poezii religioase dedicate apostolilor și unor personalități

ale Evului Mediu, una este închinată Sfântului Apostol Filip. Este vorba de *Poëmata nunc primum luce donata ex bibliotheca S. Galli*, imprimată pentru prima dată la Ingolstadt în 1694. Lucrarea aceasta se bazează pe știrea din Pseudo-Abdia despre evanghelizarea sciților prin Apostolul Filip.

Altă variantă a temei aparține benedictinului Adon de Vienne (Franța), cum este cunoscut el ca arhiepiscop (+875). Acesta, înainte de reputatul său *Martyrologium*, a întocmit un *Libellus de festivitatibus Sanctorum Apostolorum et reliquorum qui discipuli aut vicini successoresque ipsorum Apostolorum fuerunt*. După moartea autorului, un ucenic al său a unit cele două lucrări într-o singură operă. Dintre numeroasele ei ediții, cea critică s-a publicat în 1984.

La data de 1 mai, *Libellus* precizează însemnătatea creștină a zilei: “*Nașterea fericitorilor apostoli Filip și Iacob, dintre care Filip, după ce a convertit aproape (toată n.n.) Sciția la credința în Hristos și a rânduit acolo diaconi, preoți și episcopi, s-a întors în Asia (...)*”<sup>15</sup>. Față de sursa lui, Pseudo-Abdia, în textul citat se mărește numărul episcopilor instituți de acest apostol.

Altă sursă aghiografică în care se reflectă tradiția predicii scitice a Sfântului Filip este o lucrare a lui Usuardus (800-877), benedictin de la mănăstirea Saint Germain - des - Près (lângă Paris). El a alcătuit acest *Martyrologium* între 858-877. În prezenta lucrare se consemnează la 1 mai: “*De asemenea se face cinstirea (mutării la viața veșnică a) fericitorilor Apostoli Filip și Iacob, dintre care Filip, după ce a convertit la credință aproape întreaga Sciție, a avut un frumos sfârșit în cetatea Ierapole din Siria. Iacob însă, numit și fratele Domnului, a fost înmormântat lângă templul din Ierusalim, unde el fusese aruncat*”<sup>16</sup>.

Prelucrarea lui Notkerus Balbulus (+912), preot și profesor la mănăstirea benedictină de la St. Gallen, are la bază celelalte martirologii medievale. Referința la activitatea filipică consemnează aproape literal textul lui Adon: “*Nașterea Apostolilor Filip și Iacob. Dintre care Filip, după ce a convertit aproape toată Sciția la credința în Hristos și a așezat (hirotonit, n.n.) acolo diaconi, preoți și episcopi, s-a întors în Asia...*”<sup>17</sup>.

Dintre numeroasele vieți de sfinți apusene, amintim doar *Catalogul* venețianului Petrus de Natalibus, ajuns episcop de Equilio (+1409). Opera sa, cu numeroși sfinți străromâni, a fost editată în anul 1493 la Vicenza. Medalionul închinat vieții și activității Apostolului Filip redă elementele obișnuite la aghiografii anteriori. În plus față de acestea, se consemnează o veche tradiție care afirmă că moaștele lui au fost duse de la Constantinopol la Roma în veacul al VI-lea. Ele se păstrează până astăzi în actuala bazilică a Sfinților Apostoli de



pe Via Lata. *“După cum se vede, conchide același cercetător, textul redat de Petrus de Natalibus, a avut ca sursă de inspirație lucrarea lui Pseudo-Abdia de Babilon, Historia certaminis apostolici (sau Memoriae Apostolorum) din sec. al VI-lea”*<sup>18</sup>.

### III. O privire critică asupra izvoarelor prezentate în paginile precedente

Problematica propovăduirii filipice în actuala Dobroge este o revenire insistentă în istoriografia bisericească mondială. Ea a surprins oarecum pe cercetători, iar pe de altă parte i-a incitat la reluarea studiilor în această direcție. Atitudinile față de documentele prezentate sunt diferite. Dintre cei care acceptă fără rezervă ipoteza prezentată până acum, amintim pe Mihail Diaconescu. Acesta declară într-unul din capitolele cărții sale recente: *“În provincia Scythia (Minor), în care a predicat Sfântul Apostol Filip, erau activi tribuni cu funcții de conducere în aramata romană”*<sup>19</sup>. O atitudine identică o exprimă și un arheolog: *“Valoarea atâtor documente, care vorbesc de minunea Sfântului Filip în Scythia, ne încredințează că nu trebuie să ne mai îndoim a spune: Sfântul Filip este cel de al doilea Apostol care a sfințit pământul românesc propovăduind Cuvântul Evangheliei Mântuitorului Hristos”*<sup>20</sup>.

Alte opinii, cu mai multă prudență, scot în evidență posibilitatea misionarului filipic pontic, fără să se afirme hotărât această activitate. Aici ne gândim la studiile istoricului Pr. Nicolae Dănilă<sup>21</sup>.

Concluzia unei cercetări de mare valoare științifică ajunge să anuleze o parte din realitatea religioasă de la noi când declară cu un ton în întregime negativ: *“...Așa-zisul apostolat al Sfântului Andrei și cel al Sfântului Filip în «Scythia» rămân simple tradiții, mai degrabă legendare, ceea ce înseamnă că creștinismul din spațiul carpato-dunăreano-pontic nu are o origine apostolică, debutul său plasându-se abia după instaurarea stăpânirii romane”*<sup>22</sup>.

După opinia noastră, pozițiile de mai sus nu rezolvă just problema în discuție. Insuficiența lor constă în preocuparea de a privi lucrurile mai mult prin prisma specialității cercetătorului, fără a le examina și din altă perspectivă: peisajul religios în care a apărut documentul, necunoscut până în zilele noastre, preocupările de politică bisericească ale epocii, specificul doctrinar pe care îl reflectă el ș.a. O caracteristică aproape generală a cercetătorilor vizați aici o constituie o viziune testimonială de lucru.

În continuare vom enumera câteva obiecții ale noastre față de Pseudo-

Abdia ca izvor al propovăduirii Sfântului Apostol Filip în Dacia Pontică.

1. Toate „mărturiile istorice” din diferite veacuri ale acestei activități sunt în realitate reluări ale textului lui Pseudo-Abdia din secolul al VI-lea. Fiecare editor a adăugat la el elemente însemnate de recuzită aghiografică și bisericească. Uneori s-a schimbat singularul în plural ori a fost amintită vreo erezie pe care apostolul o combătea în mod implicit. Alteori se evidențiază pretense revelații, care să orienteze activitatea viitoare a personajului absorbit de grija propovăduirii. Tot atunci textul se colora cu o notă dramatică, în urma evidențierii suferințelor ologilor tămăduiți ori a păgânilor care așteptau cu emoție să fie botezați.

2. Documentul fundamental în discuție se străduiește să creeze o atmosferă de romanizare pronunțată în care se consumă martirajul apostolului propovăduitor. Pe lângă prezența discutabilă a doi tribuni în Sciția, un alt element al atmosferei de vechime îl constituie închinarea păgână la zeul Marte. Față de această afirmație, se constată că nu zeul războiului predomina în vechia Dobroge. În realitate unitățile romane stabilite în această provincie proveneau din Orient, mai precis din Cilicia<sup>23</sup>.

3. Chiar și acest element de religie și de mitologie latină, oarecum neașteptat în documentul de față referitor la vechea Dobroge, se pare că are o origine tot apuseană. În cunoscuta compilație istorică a lui Iordanes citim: *“Deci goții n-au fost lipsiți de oameni care să se ocupe cu filosofia. De aceea, goții au fost întotdeauna superiori în filosofie față de aproape toți barbarii și mai-mai egali cu grecii, după cum susține Dio care a compus în limba greacă istoria și analele lor. El ne spune că cei mai iluștri dintre ei s-au numit la început taraboști, apoi pilleați, din numărul cărora se alegeau regii și preoții. Și, atât de mult erau prețuiți goții, că se spunea că s-a născut la ei odinioară Marte, pe care fantezia poezilor l-a făcut zeu al războiului. De aceea Vergilius ne spune: «Neobositul tată ce stăpânește câmpiile getice». Pe acest Marte goții l-au adorat întotdeauna printr-un cult barbar, căci victimele lui au fost prizonierii omorâți, socotind că arbitrul războiului trebuie împăcat cu vărsare de sânge omenesc”*<sup>24</sup>. Grandomania și încrederea în sine a lui Atila însuși căpătau proporții și mai mari când i se oferea o sabie a lui Marte, socotită sfântă de către regii sciți, pentru că “îi puneă în puterea sa soarta luptelor”<sup>25</sup>.

4. Într-o versiune prelucrată a lucrării lui Pseudo-Abdia se afirmă că Filip “a învățat mulțimile barbare din Scythia dogmele sfinte”<sup>26</sup>. Caracterizarea aceasta nu are fundament istoric, de vreme ce trebuie să se țină cont și de acțiunea premergătoare a Apostolului Andrei în această regiune. Nu se pomenește nimic

despre existența Protocletului cu care noul evanghelizator era prieten, ba chiar din aceeași localitate, Sfântul Grigore al Nisei a arătat cu mare profunzime teologică avantajul acestei concetățenii cu Andrei și Petru. Cel dintâi “a înțeles nu numai el însuși taina, urmând Celui arătat, ci a binevestit și fratelui său (...) prefăcut de Domnul îndată într-o stare mai dumnezeiască...” La rândul său, Filip, “se face călăuză spre har”<sup>27</sup> lui Natanael. Tradițiile apocrife îi asociază și alți frați de misiune, în afară de Andrei, precum Apostolul Bartolomeu.

5. Cum au observat și doi cercetători care m-au precedat, “dogmele sfinte” de care vorbește Walafridus Strabo - puse în seama propovăduirii Apostolului Filip în vechea Dobroge - arată o eră mai târzie decât cea apostolică. Se știe că *Sfânta Scriptură* a putut fi tălmăcită uneori și arbitrar. Simpla putere a rațiunii omenеști nu este de ajuns pentru pătrunderea adevărilor relevante. După anumite experiențe individuale, după frământări doctrinare și chiar lupte, Biserica a intervenit și a precizat învățăturile disputate, fiind asistată și insufletită de Duhul Sfânt. Atunci adevărilor pe care Dumnezeu le descoperă oamenilor trebuie să fie formulate, impuse și predicate în viața creștină. Printr-o prefacere lăuntrică a minții, credincioșii pot adapta misterul la modul omenesc de înțelegere, ușurând astfel lucrarea de însușire a mântuirii lor. Toate aceste etape ale procesului dogmatizării - preluarea Revelației, formularea, proclamarea solemnă și impunerea ei - indică atmosfera veacului al VI-lea, iar nu situația secolului apostolic<sup>28</sup>.

6. Înainte de aceasta, poate că ar fi trebuit să raportăm documentul discutat la organizarea bisericească începătoare din Scitia. Ea nu a putut cuprinde atunci numeroșii clerici pe care i-ar fi hirotonit Sfântul Filip, “adică episcopi, preoți și diaconi”<sup>29</sup>. Oricât de multe comunități ar fi întemeiat evanghelizatorul, numărul diaconilor a trebuit să fie extrem de redus, mai ales în condițiile persecuției păgâne.

Pe de altă parte, vizionarul istoric în studiu ar fi putut da vreun nume din numărul de episcopi instituți. Se știe că Pseudo-Abdia s-a inspirat din Eusebiu al Cezareii. Acesta a fost preocupat în primul rând de continuitatea succesiunii apostolice exprimate în șirul episcopilor fiecărui centru creștin mai important.

7. Afirmția lui Pseudo-Abdia nu concordă nici cu datele biografice ale lui Filip, nici cu sfârșitul vieții lui și cu locul înmormântării. Departate de a muri ca martir la Ierapole, acesta a avut un sfârșit natural în Galația<sup>30</sup>. De altfel se știe că viața Apostolului Filip a fost confundată din vechime cu aceea a diaconului Filip. Activitatea amândurora s-a desfășurat, fie ca viață, fie ca moarte, în jurul orașului Ierapole. Amintind acest fapt, trebuie să recunoaștem și activitatea lor

evangelizatoare susținută mult timp în Asia, de sud sau de nord. Nesiguranță există și în privința numărului de fiice pe care le-a avut fiecare dintre cei doi propovăduitori ai Evangheliei. Nici harismele cu care unele au fost înzestrate nu sunt prea bine precizate. Policrat al Efesului spune că familia Apostolului Filip a crescut trei fiice, două dintre ele fiind cunoscute pentru darurile lor proorocești. În schimb omonimul său, diaconul, a avut două fete, făcătoare de minuni<sup>31</sup>.

8. Durata activității filipice în Dacia Pontică încă ridică suspiciuni. De oricâtă “ardoare” ar fi fost animat, el nu putea sta pe meridiane străine și îndepărtate “timp de douăzeci de ani”, cam un sfert de viață de om<sup>32</sup>. Să nu uităm că cei doi Filipi sunt descriși în izvoarele patristice, reale și plăsmuite, ca având familie și numeroși copii. Se știe că predica acestui apostol în Sciția este atestată numai de știri apusene. Mai ales la capitolul de față, autorul își trădează această origine în două feluri. În primul rând, în ceea ce privește confuzia menirii unui apostol cu aceea a unui episcop. Față de cel dintâi care avea o activitate itinerantă, celălalt deținea o funcție statornică în comunitățile în care era instituit de către întemeietor.

Se știe câte veacuri de polemică s-au iscat și la câte apocrife au trebuit să recurgă istoricii bisericești romano-catolici, care au susținut că Apostolul Petru a fost episcop la Roma timp de 25 de ani.

Pe de altă parte, documentul în discuție mai poate fi suspectat de o practică apuseană târzie. Ne gândim la celibatul clericilor, care permite preotului să se deplaseze ușor și să stea singur mult timp într-o localitate. Obiceiul acesta datează de la sinodul de la Elvira (Spania, 300). Aceeași hotărâre a necăsătoririi preoților și a diaconilor a fost adoptată ulterior și de Siriciu al Romei (384-399). Obiceiul celibatului, respins la Sinodul I Ecumenic, nu a putut să se impună în răsărit. Împăratul Justinian I a hotărât prin legi de stat numai necăsătoria episcopilor<sup>33</sup>.

9. Se face un argument pentru apostolatul tomitan al lui Filip din menționarea lui și a lui Andrei în așa-zisul calendar gotic. Se observă însă că, dacă la 1 mai, s-a făcut pomenirea lui Filip care ar fi predicat în Sciția, la 15 noiembrie este amintită moartea lui în Ierapole, pentru activitate predicatorială “în Gothia de dincolo de Dunăre”<sup>34</sup>.

Ajunși în preajma marelui fluviu, goții întreprindeau adesea atacuri în Imperiul Roman. Se citează astfel de incursiuni în anii 248, 250, 262-264, 269-270, 276. În câteva rânduri, ținuturile prădate de ei le-au constituit Anatolia, Efesus, Capadocia, Cilicia<sup>35</sup>. Încă de la începutul veacului al III-lea, goții au trăit sau au luptat alături de geto-daci, cum o dovedește și identitatea unor piese

de folclor pe care o cităm în paginile lui Iordanes.

Din aceste raporturi, ca și din educarea lui Theodoric timp de 9 ani ca ostatic la Bizanț, s-a născut ideea comparării năvălitorilor cu romanii din punct de vedere militar, cultural și etic. Este cunoscuta confuzie dintre goți și geți. Așa ajunge - după Iordanes - ca Burebista să fie rege la goți. Cum "goții au fost întotdeauna superiori în filosofie față de aproape toți barbarii și mai-mai egali cu grecii"<sup>36</sup>, Deceneu, Zalmoxe, Comosicus ș.a. încep să fie considerați de etnia acestora. "Confuzia dintre goți și geți nu apare pentru prima oară la Orosius. O făcuse nu mult înainte și poetul Claudian în poemul său *De bello getico*, folosit desigur de Orosius, și ea își avea poate originea la fericitul Ieronim, care arătase că, după alți învățați de mai înainte - *retro erudiți* -, goții erau numiți mai degrabă geți"<sup>37</sup>.

Corespondentul religios al amintitei ideologii politice o constituie și vechea "apostolică" a creștinismului got. Activitatea propovăduirii Sfântului Andrei va fi fost preluată din regiunile sud dunărene pe care le frecventau după prădăciuni în mod aproape periodic. Este și acesta unul din beneficiile civilizației și culturii, în urma deselor contacte, îndeosebi militare, dintre cele două popoare. Goții i-au putut alătura tradiția Sfântului Filip. Se vor fi oprit la această personalitate apostolică, din pricina prieteniei cu Andrei, revendicat la Constantinopol. După cum se știe, Filip era concetățean cu el și cu fratele lui Petru, atât de cinstit de Biserica romană.

Regele Theodoric însuși a ridicat o biserică și o mănăstire cu hramul Protocletului.

Credem că sărbătoarea filipică s-a fixat în sudul dunării, unde dăinuia deja amintirea Apostolului Andrei, cum am amintit. Tot aici se va fi înjghebat și așa-zisul calendar gotic. Lucrurile se vor fi realizat prin preluări. Situația politico-administrativă a năvălitorilor era atât de instabilă, încât nu ar fi fost posibil atunci răgazul și fervoarea religioasă a întocmirii unui calendar propriu. Iordanes, în veacul său, mărturisea "că nimeni nu este care să nu știe că popoarele au obiceiul să adopte nume străine, romanii să împrumute nume de la macedoneni, grecii de la romani, sarmații de la germani și goții foarte adeseori de la huni"<sup>38</sup>.

10. Lucrarea *Historia certaminis apostolici* a episcopului galo-roman Abdia din Babilon este o aghiografie. Dintre cele trei specii ale genului, ea se încadrează în aceea a povestirilor sau legendelor despre sfârșitul mucenicilor<sup>39</sup>. Și în cazul de față, documentul nu are nici o valoare istorică. Sciția de care vorbește el are un sens general și arhaic. Fiind o populație nomadă și trăitoare

în spații întinse, de stepă, s-ar putea crede că este vorba de Sciția Mare, adică țările nordice ale Pontului Euxin. Vechii sciți puneau în morminte și cai, adică ajutorul lor credincios în luptă. În tumulul din zona Kubanului s-au găsit 22 de schelete de cai, iar în alt punct al zonei un număr de 24<sup>40</sup>.

Calendarul popular român amintește de asemenea de sărbătoarea Filipilor. Ea exprimă în realitate credințe și practici magice legate de apărarea animalelor, împotriva lupilor, îndeosebi a turmelor<sup>41</sup>.

#### **IV. O ipoteză asupra originii și scopului urmărit prin legenda propovăduirii Apostolului Filip în Sciția Mică**

*“... Pentru a scrie istorie n-am nevoie de iubire, nici de ură; îmi trebuiesc numai izvoare și minte sănătoasă în atâta măsură, câtă e de nevoie pentru a le lumina”* - preciza odinioară cel mai mare istoric român<sup>42</sup>. În același timp, ni se pare potrivit să mai amintim un adevăr: *“Dacă se vrea, dintr-o parte (ortodoxă, n.n.), să se lucreze în mod serios la o apropiere, și poate chiar la o unire, trebuie să se întoarcă spre perioada care merge din veacul al IV-lea până în al XI-lea. Tocmai acolo s-ar putea afla o bază pentru o înțelegere”*<sup>43</sup>.

Într-adevăr, în urma acceptării sinodale de la Calcedon (451) a controversatului canon 28, Leon I și urmașii său au accentuat caracterul apostolic al pretinsului primat roman împotriva Bisericii Constantinopolului<sup>44</sup>. Personalitatea și activitatea Sfântului Andrei au putut fi invocate, mai întâi, în aceste dispute pentru supremație. Spre sfârșitul veacului al IV-lea, cultul și hramurile bisericilor care i-au fost închinat în Occident, cu deosebire în Italia de nord și în Galia, arată că sărbătoarea lui se bucura atunci de o cinstire mai mare decât a altor apostoli. Este demn de relevat de asemenea că în problema fixării zilei de prăznuire a Protocletului în Constantinopol, ortodocșii erau tulburați de arieni. Aceștia se dovedeau foarte numeroși nu numai în capitală ci și în toată regiunea Traciei<sup>45</sup>. “Popularitatea a stimulat imaginația populară și a alimentat pretențiile apostolice ale diferitelor comunități creștine. Așa se explică apariția și larga circulație a unor legende despre prezența Sfântului Andrei în Spania (din secolul VIII), Burgundia, Franța, Anglia și Scoția (din secolul XIII), această din urmă țară și multe localități din Occident revendicându-l până astăzi drept patronul lor”<sup>46</sup>.

O expresie deosebită a ciocnirii celor două sfere ale creștinătății pentru hegemonie universală bisericească o constituie așa-numita schismă acachiană<sup>47</sup>.

La încheierea ei, Apusul a căutat să impună pretutindeni așa-numita “formulă a lui Hormisdas”. Prevăzându-i un preambul, în care se sublinia egalitatea bisericească a celor două tronuri, din Roma și din Bizanț, Patriarhul Ioan al II-lea a semnat-o și el.

Tendențele religioase și de stat schițate mai sus pot fi observate și pe linie politică încă din primele decade ale veacului al VI-lea. Profitând de slăbiciunea Imperiului Roman de Răsărit pe care o provocau năvălirile germanicilor și ale hunilor, papalitatea s-a străduit să se emancipeze de sub autoritatea bazileului, încurajată și de regele Theodoric<sup>48</sup>. Ghelasie plasa aproape pe același plan puterea spirituală și cea lumească. Împăratul Anastasie, ereticul monofizit, a avut prilejul să vadă ce înțelegea Simah, urmașul aceluia la scaunul pontifical, din ideologia de mai sus<sup>49</sup>.

Și pe alt plan, problema își avea actualitatea ei. “Theodoric suspectă pe Papa Ioan I pentru că a încoronat pe Iustin I și a recunoscut că Biserica constantinopolitană are baze apostolice de la Sfântul Andrei”<sup>50</sup>. Preocuparea pentru succesiunea la tron pe care o manifesta regele ostrogot se împletește acum și cu o accentuare a primatului petrin, susținut și cu mai multe documente apocrife<sup>51</sup>. Vechile strădanii ostrogote de integrare în universul politic și cultural roman, prin afirmarea descendenței lor “getice”, se îmbogățesc și prin alte aspecte. Credem că istoricul român, specialist în problemă, a sesizat just structura fenomenelor: *“Apocrifa scriitorului gallic pare să reflecte aceeași ideologie, care urmărea să legitimizeze și prin vechimea apostolică a creștinismului lor originile mitice ale germanicilor. Acest aspect este confirmat, după opinia noastră, nu numai de circulația în teritoriile germanice occidentale a tradiției apostolatului Sfântului Andrei, așa cum am văzut mai sus, ci și a celei despre misionarismul Sfântului Filip în “Gallia” - de fapt, Gallatia din Asia -, colportată de Isidorus de Sevilla și de alți autori din veacurile VII-VIII”*<sup>52</sup>.

Documentul lui Pseudo-Abdia, privitor la pretinsul misionarism al Apostolului Filip în Sciția Mică, neatestat de nici o știre istorică orientală, alături de faptul mutării moaștelor sale la Roma, reflectă stări și preocupări din lumea bisericească și politică a lumii creștine a veacului al VI-lea.

Fiind un apocrif singular, el nu are astfel nici o însemnătate pentru istoria creștinismului din Sciția Mică<sup>53</sup>. Acest toponim, amintit în document, poate să indice un arhaism biblic nedeterminat, sau cel mult ținuturile de stepă nord-pontice.

## NOTE

<sup>1</sup> Arhiereul Filaret Scribian, *Istoria bisericească pe scurt*, Iași, 1874, p. 9; comp. I. Popescu Spineni, *Vechimea creștinismului la români*, în vol. *Probleme actuale în Biserică și Stat*, București, 1934, p. 178, nota 53.

<sup>2</sup> Vezi Prof. univ. dr. Emilian Popescu, *Sf. Apostol Filip - misionar pe pământul românesc*, în vol. *Logos*. Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani, Cluj-Napoca, 2001, p. 386-398.

<sup>3</sup> Vezi, printre altele, art. *Apostolul Filip și Scythia Minor*, în "Cultura creștină", Blaj, III (1997), nr. 1, p. 33-49. Problema aceasta a preocupat, mai înainte, și pe alți cercetători (comp. J. Zeiller, *Les origines chr. dans les provinces danubiennes de l' Empire Romaine*, Paris, 1918, p. 513; Pr. L.-G. Munteanu, *Viețile Sf. Apostoli Matei, Iacob Alfeul...*, Cluj, 1945, *passim*).

<sup>4</sup> Pr.Prof.Grigore N. Popescu, *Viețile Sfinților*, vol. IV, (București), 1993, p. 158; Pr.L.-G.Munteanu, *ibidem*, p. 162 și urm.

<sup>5</sup> Pr.Prof.Grigore N. Popescu, *ibidem*, p. 159.

<sup>6</sup> *Îndrumătorul pastoral al Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, București, 1951, p. 348; Jean-Piere Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Dès origines à nos jours*, Paris, 1995, p. 22 și 797.

<sup>7</sup> Pr. Eugen Blăjuț, *Viețile Sfinților*, vol. I, București, 1982, p. 200.

<sup>8</sup> Prof. Euseviu Popovici, *Istoria bisericească*. Trad. de Atanasie al Râmnicului și Gherasim al Argeșului, vol. I, București, 1900, p. 145; V. Fidas, *Istoria bisericească* (în limba greacă), vol. I, Atena, 1994, p. 174.

<sup>9</sup> D.H. Wheaton, *Filip*, în *Dicționar biblic* (J.D. Douglas și colab.), Oradea, 1995, p. 458.

<sup>10</sup> A.f. Walis, *Apocrifele "Noului Testament"*, *ibidem*, p. 920.

<sup>11</sup> Pr. Eugen Blăjuț, *ibidem*, p. 201.

<sup>12</sup> Pr. drd. Nicolae Dănilă, *ibidem*, p. 34; lucrarea lui M. Starowieyski, *Traduzione polacca dell' apocrifo "Vite degli Apostoli" dello Ps. Abdia*, Krakow, 1995, nu ne-a fost accesibilă.

<sup>13</sup> Vezi *ibidem*, p. 45, nota 10.

<sup>14</sup> Cf. *codex Vind. Lat.* 534 Pr. drd. Nicolae Dănilă, *ibidem*, p. 34.

<sup>15</sup> Cf. J. Dubois - G. Renaud, *Le martyrologe d'Adon, ses deux familles, ses trois recensions*. Texte et commentaire, Paris, 1984, p. 6 și 138; *apud* Pr. drd. Nicolae Dănilă, *ibidem*, p. 36.

<sup>16</sup> *Le martirologe d'Usuard*. Commentaire par Jacques Dubois, Bruxelles, 1965, p. 221; *apud* Prof. univ. dr. Emilian Popescu, *ibidem*, p. 398.

<sup>17</sup> Iacobus Basnage (editor), *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, sive Henrici Canisii lectiones antiquae*, II, Antwerpen, 1725, p. 121; *apud* Pr. drd. Nicolae Dănilă, *Apostolul Filip și Scythia Minor*, p. 36.



<sup>18</sup> Pr. Prof. Nicolae Dănilă, *Izvoarele apostolice ale creștinismului românesc*: Sf. Apost. Filip și Scythia Minor (VI), în “Credința străbună”, VIII (febr. 1997), nr. 2 (13), p. 7.

<sup>19</sup> *Istoria literaturii dacoromane*, București, 1999, p. 423.

<sup>20</sup> Prof. Univ. dr. Emilian Popescu, *ibidem*, p. 398.

<sup>21</sup> Vezi *ibidem*, p. 386.

<sup>22</sup> Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, Bnucurești, 1997, p. 160.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>24</sup> Iordanes, *Getica. Prefață* de J.C. Drăgan, traducere de G. Papa-Liseanu, *Postfață* de Roxana Iordache, Roma, 1986, p. 89.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>26</sup> Walafridus Strabo, la Pr. drd. Nicolae Dănilă, *Apostolul Filip și Scythia Minor*, p. 35.

<sup>27</sup> *Tâlcuire amănunțită la “Cântarea Cântărilor”*, Omilia a XV-a, în *Scrieri*, vol. I. Trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae și Pr. Ioan Buga, București, 1982, p. 314.

<sup>28</sup> Vezi Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. D. Stăniloae, Pr. Prof. Isidor Todoran și Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. I, București, 1958, p. 90 și urm.

<sup>29</sup> Cf. Pr. drd. Nicolae Dănilă, *Apost. Filip și Scythia Minor*, p. 44.

<sup>30</sup> Nelu Zugravu, *ibidem*, p. 173; Prof. Euseviu Popovici, *op. cit.*, p. 144; *Îndrumătorul pasoral al Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, p. 311 (11 octombrie) și p. 348 (14 noiembrie).

<sup>31</sup> Pr. L.-G. Munteanu, *op. cit.*, p. 196.

<sup>32</sup> Cf. Pr. drd. Nicolae Dănilă, *ibidem*, p. 34.

<sup>33</sup> Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Milan Șesan și Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. I, București, 1987, p. 451.

<sup>34</sup> Cf. Pr. drd. Nicolae Dănilă, *Martyrologium daco-romanum*, în “Verbum”, VI-VII (1995-1996), nr. 7, p. 233 și 203.

<sup>35</sup> Vezi Iosif Constantin Drăgan, *Mileniul imperial al Daciei*, București, 1986, p. 166-168; N. Iorga, *Goții la Dunăre*, în vol. *Istoria poporului românesc*, București, 1985, p. 51 și urm.

<sup>36</sup> Cf. Iordanes, *op. cit.*, p. 89; comp. Maurice Rey, *Theodoric le Grand*, în vol. *Hommes d'Etat*. Sous la dir. de A.B. Duff et F. Galy, Paris, 1996, p. 488.

<sup>37</sup> Alexandru Busuioceanu, *Xalmoxis* sau mitul dacic în istoria și în legendele spaniole. Ed. îngrijită de Dan Slușanschi, București, 1985, p. 80; Marin Popescu-Spineni, *România în izvoare geografice și cartografice*. Din Antichitate până în pragul veacului nostru, București, 1978, p. 66-75.

<sup>38</sup> Cf. Iordanes, *ibidem*, p. 94.

<sup>39</sup> Pr. Prof. dr. Ion Gh. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 114.

<sup>40</sup> Prof. Dr. Doc. D.M. Pippidi și colab., *Dicționar de istorie veche a României*, București, 1976, p. 532; N. Iorga, *Materiale pentru o istoriologie umană*. Fragmente inedite publ. de Liliana N. Iorga, București, 1968, p. 305.

<sup>41</sup> Chr. Ionescu, *Mică enciclopedie onomastică*, București, 1975, p. 136.

<sup>42</sup> N. Iorga, *Istoria poporului românesc*, ediție îngrijită de Georgeta Penelea, București, 1985, p. 13.

<sup>43</sup> Francois Dvornik, *Byzance et la primaute romaine*, Paris, 1964, p. 154.

<sup>44</sup> Idem, *Eastern Schism*, în *Sacramentum Mundi*, vol. VI, London, 1970, col. 12A.

<sup>45</sup> Vezi Prof. Hr. Konstandinidis, *Sărbătoarea Sf. Apostol Andrei în Biserica Patriarhiei Ecumenice în epoca bizantină și în timpurile moderne*. Trad. de Epis. - vicar Adrian Botoșăneanul, în "Biserica Ortodoxă Română", CXVI (1978), nr. 11-12, p. 1326.

<sup>46</sup> Nelu Zugravu, *op. cit.*, p. 151.

<sup>47</sup> Vezi Pr. Dr. Vasile Gh. Sibiescu, *Schisma acachiană: Justinian I și Papa Hormisdas*, în vol. *Împ. Justinian I și ereziile*, București, 1938, p. 62 și urm.; Pr. Dr. Gheorghe I. Drăgulin, *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul)*, Craiova, 1991, p. 58 și urm.

<sup>48</sup> Francois Dvornik, *Byzance et la primaute*, p. 52.

<sup>49</sup> Ottorino Bertolini, *Roma di fronte a Bizanzio e ai longobardi*, Bologna, 1941, p. 76; N. Gr. Popescu-Prahova, *Raporturile dintre Stat și Biserică*, Chișinău, 1936, p. 32; Teresa Sardella, *Società, Chiesa e Stato nell' età di Teodorico, Rubbettino*, 1996, passim.

<sup>50</sup> Pr. Prof. Milian Șesan, *Nașterea ideii papale*, în "Mitropolia Ardealului", VII (1962), nr. 7-8, p. 477; Prof. Teodor M. Popescu, *Un valoros studiu al Arhiep. Hr. Papadopoulos asupra primatului epis. Romei*, în "Ortodoxia", XVII (1965), nr. 2, p. 194.

<sup>51</sup> Rev. Prof. Dr. Nicolae Dură, *Le régime de la synodalité selon la législation canonoque conciliaire, oecuménique, du Ier millénaire*, Bucharest, 1999, p. 665.

<sup>52</sup> Nelu Zugravu, *ibidem*, p. 158.

<sup>53</sup> Nu mi-a fost accesibil studiul lui M. Brossard-Dandre, *La collection du Pseudo-Abdia*. Approche narrative et choerence interne, în "Apocrypha", vol. 11 (2000), Turnhout, Belgium (pentru alte articole pe aceeași temă din periodicul citat, vezi *Oriental Studies*. Catalogue 2001, Brepols Publishers, p. 36).





## **FENOMENOLOGIA SPAȚIULUI SACRU**

### **1. Analiza fenomenologică a spațiului sacru**

Așa cum am văzut, fenomenologia religiei este bine pregătită acum, atât pentru studiul înțelegerii religioase a spațiului sacru, cât și pentru definirea lui spațială. Dimensiunea lui spațială este recunoscută ca o categorie importantă a existenței și expresiei religioase și este analizată pentru a-și releva structurile și formele caracteristice.

Mai întâi este ideea că orice spațiu este organizat și orientat de către spațiul sacru, el însuși fiind privit ca centru al vieții omului, ca punct de referință în jurul căruia este construită lumea sa, sau ca centru al pământului. În locul sacru viața își găsește centrul de unitate și încetează să mai fie o curgere haotică de experiențe. Această funcțiune ca ultim centru al existenței umane derivă din cea de-a doua structură caracteristică locului sacru; capacitatea sa de a oglindi sau de a reprezenta pe pământ un ultim tărâm perfect conceput a se extinde dincolo de domeniul terestru.

Forma detaliată a locului sacru nu este dată de necesitățile sau de imaginația oamenilor, ci ea este oferită de divinitate. Ea poate servi ca un microcosmos pământean al unui tărâm cosmic care este locuința divinității. Viața omenească este atât de dezordonată și imperfectă dar totuși se află aici un loc printre slăbiciunile și incertitudinile existenței umane, loc care reflectă sau corespunde forțelor ordonate ale tărâmului ceresc.

Locul sacru este singurul loc potrivit de pe pământ pentru vizita divinității, putând fi întâmpinată de oameni. Aici se intersectează tărâmul ceresc cu cel pământesc și omul își poate aduce rugăciunile și ofrandele sale Înțelepciunii

divine. Locul sacru este deci punct de întâlnire între cer și pământ, între oameni și Dumnezeu.

O altă caracteristică a locului sacru este obiectul de cult, imaginea care simbolizează și întrupează esența divină în locul sacru. Obiectul de cult poate fi o piatră neșlefuită, un lemn, un tron gol, o imagine în metal sau chiar o oglindă sau un document scris. Divinitatea poate fi întâlnită în aceste locuri dar nu poate fi conținută în ele. Constatăm deci o strădanie la toate locurile sacre de a garanta prezența immanentă a Ființei divine care prin natura ei transcede astfel de locuri.

În sfârșit, categoriile de spațiu și timp sunt legate prin mituri. Acestea sunt asociate cu locul sacru, mai ales cu miturile cosmogonice ale creației lumii și începutului ei din locul sacru, privit ca centru al pământului.

Primele locuri sacre erau independente de clădiri sau alte construcții omenești. Ele erau definite printr-o formă naturală care ajunsese să aibă o semnificație religioasă: stâncă sau copacul, grotă sau dealul, erau considerate de oameni ca prezențe ale sacrului. Prima fază în dezvoltarea locului de cult apare atunci când locului sacru i se oferă o incintă, un *temenos* împrejmuit de stânci sau ziduri. Aceste forme elementare de demarcație stau la baza tuturor celorlalte moduri de distincție a zonei sacre de lumea obișnuită.

Arheologia a arătat că aceasta este forma primară a lăcașurilor de cult în Europa până în timpurile romane și a continuat în unele locuri (Britania saxonă păgână) și după era romană în ciuda arhitecturii impresionante a templelor romane. Templele grecești, spre exemplu, erau la început sanctuare în aer liber; locul însuși era sfânt, considerat ca habitat al divinității. Astfel de sanctuare în aer liber relevă că esența pentru locul de cult era localizarea și demarcarea lui spațială.

Cuvântul "*templu*" își are originea în verbul grecesc *temenos*, *temnein* = a tăia, a decupa. Deci templele erau construcții destinate găzduirii divinității, apărute pentru a înlocui vechile locuri deschise de revelare a forțelor divine.

Sensul inițial al templului nu este acela de a servi drept loc de adunare a membrilor unui cult, ci de a fi exclusiv casa lui Dumnezeu. Deoarece prezența divinității se exprimă mai ales prin reprezentări vizuale, templele conțin aproape fără excepție un spațiu (interior) special care adăpostește imaginea divinității, despărțit de exterior printr-o cameră intermediară destinată săvârșirii cultului și, eventual, de încă o încăpere sau o curte. Alte construcții din cadrul incintei erau adăposturi pentru gardienii rămași să păzească sanctuarul, pentru pelerini sau pentru bolnavii care veneau să se tămăduiască. Acestea erau mai degrabă construcții utilitare decât religioase, având menirea să protejeze obiectul sacru.

## 2. Originea divină a sanctuarelor

Dacă elementul esențial al unui loc sacru este localizarea lui ca o extensie spațială definită, care este atunci originea lui?

Uneori se face confuzie între reacția emoțională și estetică a omului și reacția religioasă la fenomenele naturale. Nu toate obiectele misterioase sau care îți produc uimirea, poartă semnificație religioasă, ci doar acelea desemnate de divinitate. Astfel, în Africa de Vest un loc este acceptat ca fiind sacru numai după ce se consultă un vizionar care revelează că acolo locuiește o divinitate și ea acceptă dedicarea omului.

Nici factorul natural nici cel uman nu definesc însă un loc sacru, ci aceasta o face numai acțiunea divină.

Vechiul Testament ne oferă multe exemple clasice de intervenție divină în alegerea unui loc sacru. Aici divinul a fost prezent și continuă să sălășluiască, sau cel puțin să-i viziteze pe oameni, iar aceste locuri au devenit locuri de închinăciune și de aduceri de jertfe.

Iacob, în întâlnirea sa cu Dumnezeu la Betel ne oferă un exemplu clasic din Vechiul Testament (Geneză 28).

Îngerul Domnului se arată lui Ghedeon sub stejarul din Ofra (Judecători 5,11). Acel loc a devenit sanctuarul lui Iahve, locul de întâlnire între om și Dumnezeu, spațiul sacru.

La fel și în Egiptul antic, locul sacru era descoperit omului numai printr-un act divin. Acel loc, era locul templului unde se derulau ritualurile în cinstea zeilor împreună cu toate ceremoniile dedicate divinității.

### **a) Locul sacru ca centru**

Cu toții ne-am pierdut, în sens fizic sau spațial, și știm ce devastator poate fi acest sentiment. Un copil mic se pierde de părinți în mulțime; te afli într-un oraș străin și ciudat, fără hartă și fără să-i știi limba; te pierzi într-o pădure fără poteci și fără să poți vedea cerul, toate acestea arată că în astfel de situații pierderea tuturor punctelor de referință duce la panică. Aceste exemple arată cât de important este un centru de referință pentru viață, o lume, un sistem organizat care dă sens și direcție vieții noastre. Fără acest centru de referință viața ar fi un flux de evenimente fără sens, care degenerază în haos.

Oamenii au știut întotdeauna foarte multe despre formele și structurile lumii fizice și sociale; au reușit să-și dezvolte un limbaj și să creeze organizații sociale.

Totul devine însă sigur și capătă protecția necesară numai atunci când omul se află în strânsă legătură cu un centru permanent și imutabil. Un astfel de centru de referință se găsește în locul sacru, unde se poate lua contact cu o lume mai trainică, mai reală decât experiența nesigură și schimbătoare de fiecare zi. În sanctuar pot fi aduse toate nevoile umane, poate fi mărturisit orice eșec și găsi un sfat în orice problemă. Aflat în acest centru, omul își poate înfrunta mediul putând pași în viață și trecând peste probleme și hazarduri. Un exemplu tipic al acestei idei este templul lui Apollo din Delphi, unde piatra sacră de formă conică din sanctuar, a fost considerată centrul pământului. Acest centru este adesea identificat cu locul în care divinitatea supremă a creat lumea. La fel, istoricul templu din Egipt este privit ca descendent direct al primului templu, care a fost ridicat pe o colină joasă de lângă insula unde a început creația. Orice loc de cult a luat acest mit al creației și l-a adaptat nevoilor locale. Astfel, orice templu din Egipt pare a fi locul originar al creației. De aici, locul sacru este numit centrul sau miezul pământului.

Aceeași tradiție o găsim și la poporul evreu. Ierusalimul sau cetatea sfântă, este considerat ca centru de unde a început creația. O altă tradiție evreiască, menționată în Talmud, consideră Templul din Ierusalim ca punct central de unde a început creația și în care prima rază din prima lumină a strălucit asupra întregii lumi.

Pentru ca lumina să cuprindă întreaga lume, ferestrele Templului erau mai înguste pe partea interioară și mai largi pe partea exterioară, modificând astfel forma obișnuită prin care lumina intra și rămânea în clădire. Aceeași idee a necesității unui centru ultim de referință apare și în modul în care un teritoriu nou cucerit de către un popor, trebuie să devină căminul, lumea noastră sau un pământ sfânt. Simpla ocupare de către oameni nu este suficientă. El trebuie să asigure o relație cu divinitatea, printr-un ritual al posesiunii sau al consacrării. Numai aici ființele umane trăiesc cu adevărat o viață umană corectă, pentru că dincolo de acest loc se întind pământuri haotice populate doar de barbari, fără legătură cu centrul divin. Deci există o varietate de moduri în care locul sacru servește drept punct special în această lume. Aici oamenii pot împărtăși vitalitatea, puterea și ordinea în realitatea vieții divine. Este inima realului, centrul lumii, din care a apărut viața și care se reînnoiește periodic.

### ***b) Locul sacru ca punct de întâlnire***

Lucrul despre care vorbim și pe care vom încerca să-l indicăm oarecum,

făcând să fie presimțit, este viu în toate religiile și constituie partea lor cea mai intimă. Fără el, nici una nu ar mai fi câtuși de puțin religie. El trăiește însă cu o vigoare extraordinară în religiile semitice, între acestea, în primul rând în cele biblice. Acolo, el își are propriul său nume, acela de *qadosh*, căruia îi corespund *hagios* și *sanctus* sau încă și mai precis *sacer*. Prezentarea noastră cu privire la locul sacru ca centru, a relevat inevitabil funcția sa ca punct de comunicare între cer și pământ, locul unde divinitatea s-a arătat și unde oamenii merg pentru a se întâlni cu divinitățile lor. Multiplele forme fizice care manifestă această funcție, pot fi asociate cu acelea care se ocupă cu intrarea omului în lăcașul sacru și cu acelea care reprezintă legătura între sferele divine și umane. (cf. Mircea Eliade, *Images et symboles*, Paris, 1952).

Pentru fenomenul intrării putem începe cu semnificația pragului. Variatele mijloace de demarcare a locului sacru, menționate mai sus, indică faptul că acest punct de întâlnire trebuie respectat și protejat. Cei care se închină trebuie păziți de legături întâmplătoare și nepotrivite cu un astfel de centru al puterii divine. Trebuie să existe un loc anume de intrare, iar traversarea pragului în acest punct, este un act deosebit, pentru că el marchează trecerea de la ordinea naturală la locul puterii și prezenței divine care se întinde dincolo de el, înăuntrul terenului îngrădit din jurul bisericii.

În consecință, practicile religioase sunt interesate, într-un fel sau altul, de protecția sau de trecerea peste prag. Legătura cu leacuri agățată deasupra intrării unei căsuțe dintr-un sat primitiv (unde casa are propriul înțeles de loc sacru) are ceva în comun cu simbolurile sacre gravate la intrarea în biserică sau sanctuar. La evrei mezuză aflată pe stâlpul ușii, protejează intrarea. O protecție similară este oferită și de imaginile unor zei ai intrărilor, cum era la romani sau în India sau în alte tradiții, de imaginile înfricoșătoare ale demonilor. Ritualurile de purificare permit intrarea în sanctuar a celui care aduce jertfă și închinăciune.

Și astăzi găsim multe ritualuri ale pragului, cum ar fi scoaterea pălăriei sau a pantofilor, trecerea miresei peste prag sau scoaterea mortului printr-o ușă specială, ca în Danemarca. Dincolo de aceste forme, este exprimată seriozitatea și pioșenia cu care se intră într-un loc sacru. Imagini metafizice aveau și porțile sau ușile din Babilon. Însuși cuvântul Babilon înseamnă *poarta zeilor*. Cetatea Babilonului, încercuită de ziduri puternice avea o sută de porți mari din aramă frumos împodobite, pe unde intrau zeii. În Vechiul Testament Iacob la Betel exclamă: *“aceasta este poarta cerului!”* Aceeași imagine a experienței religioase o găsim și la creștini și la musulmani: *“O, Dumnezeu! deschide-mi ușa pentru a simți prezența Ta!”*

În arhitectura religioasă, ușile de la intrare capătă o semnificație deosebită, mai mult decât utilitățile lor care le conferă o valoare simbolică. Ele sunt mai mari decât este nevoie, bogat decorate, înconjurare de statui sau multiplicare într-o serie de intrări succesive cum adesea întâlnim în India și Japonia.

Abundă în astfel de exemple bisericile creștine, mai ales catedralele franceze și italiene. Biserica însăși poate fi numită **“poartă a cerului”**. Un studiu exhaustiv asupra triplei combinații de uși și arcade de pe fațadele clădirilor religioase din antichitate a arătat că din China până în Vest această formă arhitecturală simboliza trecerea de la uman la divin. (Rudolf Otto, *Sacru*, Cluj-Napoca, 1996).

Fațada indică faptul că Dumnezeu s-a coborât la om și prin aceste uși omul putea merge la Dumnezeu, locuind într-o uniune mistică. Acest loc de întâlnire sau de conexiune între sferele umane și transcendente este reprezentat pe dimensiune verticală: scări, stâlpi și piloni, copaci și dealuri. Legătura între cer și pământ se face după experiența biblică a lui Iacob la Betel, de către îngerii care urcă scara visului său. La fel de obișnuiți sunt stâlpii sacri din lemn și pilonii din piatră care au același simbol al conexiunii. Pilonii liberi, fără vreo utilizare arhitecturală, erau frecvenți la construirea templelor și sugerau funcția arhaică de a susține firmamentul (cerul), oferind un spațiu ordonat între pământ și cer, în interiorul căruia omul se putea mișca. Același simbolism îl oferă și copacul sacru, deși acesta are un simbol mult mai complex. Acel copac care crește împreună cu omul și aproximativ în aceeași măsură este un semn al vieții umane. Căderea frunzelor sale și înnoirea lor este un semn al morții și al nemuririi. Toate aceste sensuri se concentrează în jurul ideii de comunicare între cele două tărâmuri, în interiorul cărora viața vine spre om de la Dumnezeu și se întoarce în cele din urmă la sursa sa. Munții au și ei calități naturale ce le conferă sensuri simbolice asociate cu locul sacru, ca punct de interconexiune.

Așa cum înălțarea este un simbol al vieții, tot așa și așezarea (întins) este un simbol al morții, muntele rămânând în gândirea antică o replică sacră a începuturilor. Astfel, piatra neagră, sfântă de la Kaba-Meca a fost considerată ca locul cel mai înalt de pe pământ, cu fața spre centrul cerului. Mântuitorul Iisus Hristos își alege altarul de jertfă pentru răscumpărarea omenirii, pe locul cel mai înalt - Golgota. Aceste locuri sacre ale înălțimilor fac legătura între cer și pământ, între Dumnezeu și om.



### **c) Locul sacru ca microcosmos al tărâmului ceresc**

A treia funcție a locului sacru este indisolubil legată de cele două funcții discutate până acum. Dacă acest spațiu delimitat este centru creator unde puterile divine dau realitate și sens lumii, atunci acesta este partea lumii cea mai apropiată de tărâmul ceresc și cea mai potrivită pentru prezența divinității. Parcă ar fi o bucățică de cer pe pământ, un microcosmos al cosmosului ca întreg. Nu numai localizarea actuală a locului sacru cere intervenție divină, ci și direcționarea sau orientarea templului sau lăcașelor sacre. Aceasta o găsim în cercurile de piatră din vechime, cu intrarea orientată spre soare-răsare, unde primele raze de soare strălucesc chiar pe imaginea sacră sau pe altar. Majoritatea templelor celtice din Britania romană arată acest aliniament estic, iar această practică este tradițională în toate bisericile creștine. Simbolismul acestei orientări este de a lega locul sacru de prototipul său ceresc. Sanctuarul trebuie să reflecte propriile sale proporții și forme. Proporțiile lăcașului sacru n-au fost căutate după principiile utilului sau esteticului. Ca vechi lăcaș pentru ființele divine, sanctuarul nu este proiectat după estetica umană, ci după revelația divinității prin vedenii, oracole etc. Arhitectul trebuie să caute planul revelat de divinitate, nu să-și construiască propriul plan. În Vechiul Testament Iahve poruncește mai întâi lui Moise să construiască cortul sfânt (Ieșire 25, 9); apoi lui Solomon să construiască Templul (I Cronici 28, 10). Arhitectul acestor lăcașuri sacre este însuși Iahve pe care le descrie în mod explicit după un tipar ceresc. La fel cel de-al doilea Templu din Ierusalim este construit după același tipar ceresc, transmis în viziune lui Iezechiel. Orice reparație sau construcție a lăcașului sacru trebuie să țină seama foarte strict de proiectul divin original. Acest lucru poate fi observat nu numai la Templul din Ierusalim, ci și la alte altare și temple din lumea antică: la vechiul altar al zeiței soarelui din Japonia, Amaterasu, care a transmis prin oracol structura originală din lemn, la templul lui Shamash, zeul soarelui din Shippar, care a fost restaurat de către Nabucodonosor etc.

În Vechiul Testament, Ierusalimul cu Templul său era comparat de către Baruh, enicatul proorocului Ieremia, cu Ierusalimul ceresc: Cu toate că cerul și pământul sunt realități corespondente, în relația lor reciprocă această armonie este stricată de forțele răului, de limitele și imperfecțiunile omului. Aceeași idee, a unui microcosmos pământean aparținând realității cerești, se găsește și în locurile sacre, când acestea sunt concepute pe scară mai largă: a orașului sau a întregii societăți. Așa cum zidurile orașului au fost privite ca niște granițe ce protejează zona sacră, așa întregul oraș este un sanctuar construit sub îndrumare

divină și cu ritualurile lui specifice. Ierusalimul, orașul sfânt, este construit după prototipul ceresc și va fi înlocuit de Noul Ierusalim așa cum i se descoperă Sf. Ioan în insula Patmos. (Apocalipsa 21, 2-10). Pe o hartă veche, Babilonul apare ca centrul unui teritoriu întins, circular, încadrat de un râu, arătând astfel că reflectă ideea sumeriană a Paradisului. Acest principiu aplicat la întreaga structură socială, a apărut și în China, unde imperiul era o reflecție a unui sistem similar ceresc.

Aceleași corespondențe le întâlnim și în societatea tradițională din Extremul Orient. Comunitatea unui sat din insulele Jawa este o lume aparte, un microcosmos care nu este altceva decât imaginea unei lumi structurate la fel, macrocosmosul, tărâmul feudal al cerurilor și stelelor, al lumii spiritului. Microcosmosul și macrocosmosul se supun acelorași legi. Chiar și în structurile sale exterioare comunitatea oamenilor se conformează preceptului cosmic. Principala manifestare a acestei idei în lumea creștină este ușor de găsit în Imperiul Roman de răsărit sau Bizanț. Acolo toate preocupările sociale și politice au luat o formă religioasă, iar împăratul era ales de Dumnezeu, conducând imperiul ca un regent al lui Hristos. Imperiul pământean trebuia să includă toate teritoriile păgâne și să fie invulnerabil la atacul uman, el fiind atât universal cât și etern, ca regatul lui Dumnezeu. Astfel, indiferent că este vorba de un imperiu sau o societate mai mică, un templu sau un sanctuar în aer liber, fiecare trebuie să-și caute propriul drum, pentru a fi un microcosmos al lumii divine.

### **3. Templul din Ierusalim**

În afară de sanctuarele Patriarhilor și de chivotul legii din perioada mozaică, Templul lui Solomon a oferit lumii iudaice sfințenia și măreția sa, iar lui Iahve loc de găzduire. Înaintea construirii lui de către Solomon existau în țara lui Israel numeroase sanctuare canaanene care constau din altare de piatră adesea aflate pe locuri înalte. Arheologia biblică a scos la iveală ruinele multor temple, în special în localitatea Megiddo și Ierihon, iar în ținutul Galileii în localitatea Bethșean. Detalii asupra unui sanctuar local mai mic de tip canaaneian găsim în descrierea altarului pe care Mica l-a ridicat în țara Efraim (Judecători 17,18). Acesta se baza pe un vechi sanctuar canaaneian, dar nu știm nimic despre construcția sa, în afară de faptul că pare să aibe un altar permanent, care era numit templul Domnului, casa lui Iahve (I Samuel 1, 3). Un alt sanctuar ar fi fost chiar în Ierusalim, pe Muntele Moria, aparținând poporului iebusit, pe care David l-a menținut ca loc principal de rugăciune și slujbă, după ce Ierusalimul

a fost cucerit. În acest sanctuar David a intrat și s-a rugat după moartea copilului său cu Batșeba (II Samuel 12, 20). Unii istorici afirmă chiar că Solomon a construit Templul pe locul unui sanctuar păgân. Acesta ar fi un templu iebusit, El-Elyon, zeul cerului, unde preotul iebusit Țadoc, poate să fi fost preot în timpul lui David. Solomon și-a construit templul pe un pinten stâncos al muntelui Sion. Acesta era deja un loc sacru în tradiția iebusită, având aceeași semnificație cosmică ca și misteriosul munte Țafon din nord, din mitologia canaaneiană, care era casa lui El-Elyon. După cucerirea Ierusalimului și stabilirea sa ca nouă capitală a poporului lui Israel, muntele Sion a fost cerut ca locul de sălășluire a lui Iahve. Construirea Templului era următorul pas care ar fi afirmat fondul divin al statului și autoritatea sacră a dinastiei davidice. În acest caz, Templul lui Solomon a moștenit într-un fel sau altul, un loc de o veche sfințenie.

Sfânta Scriptură ne relatează amănunțit cum Solomon a adus arhitecți și constructori fenicieni pentru construirea Templului.

Această influență, împreună cu celea deja descrise, arată cât de asemănător a fost acesta cu celelalte temple din lumea antică. Planul general a fost acela al unei structuri înguste și lungi, care începe cu un impresionant portal la intrare, simbolizând intrarea în locul sacru și întâlnirea cu divinitatea. Acest lăcaș sfânt orientat cu fața către răsărit era alcătuit din trei părți având în față doi piloni impunători a căror semnificație a fost mult discutată. Splendoarea și măreția sa era demnă de regatul și bogățiile lui Solomon. Din obscuritatea Sfintei Sfințelor, Iahve veghea asupra poporului.

Scriitorii deuteronomiști și cronicari relatează diverse fenomene revelatorii în legătură cu originile templului. Mai întâi, un vis este asociat cu originile sale. Este vorba de visul lui Natan, care primește misiunea de la Iahve să interzică lui David construirea templului. Acest avertisment divin, îi oferă lui Solomon să înfăptuiască această lucrare sacră. În acest caz, inițiativa umană a lui David de a stabili și construi lăcașul sacru este stopată de divinitate. David, chiar dacă primește verdictul negativ, nu este părăsit întru totul de Iahve, ci obține prin duh, chiar din mâna lui Iahve planul Templului (I Cronici 28, 11-19).

Acest plan al Templului este ilustrat mai departe în alte evenimente revelatorii. Dacă, după cum relatează cronicarul, altarul lui David, aflat pe aria de treierat, a fost locul Templului, atunci alegerea sa este asociată cu teofania îngerilor și este confirmată prin focul ceresc care coboară pe altar (I Cronici 21, 15-26). La sfințirea Templului are loc o nouă teofanie a norului ceresc care confirmă consacrarea sa, arătând că această lucrare nu a fost doar o întreprindere umană (I Regi 8, 10).

### **a) Templul din Ierusalim - centru al universului**

În dezbaterea despre funcțiile lăcașurilor sacre, ca centre ale existenței umane, am folosit ilustrări din viața și religia Israelului și în special imaginea Templului ca sursă de lumină primă și cosmică pentru întreaga lume. În altă parte am arătat modul concret în care un sanctuar a fost centrul vieții cotidiene a unei comunități. Nici Templul din Ierusalim n-a făcut excepție. Pe lângă funcțiile sale specific religioase, ca centru de rugăciune și sacrificiu și în mod special pentru sărbătorile anotimpurilor, există multe alte aspecte ale vieții Ierusalimului dar și ale Israelului ca întreg.

Ca centru pentru rugăciune și ritual, el a servit și drept academie de muzică națională. Ca centru administrativ, a fost implicat în strângerea impozitelor, iar ca centru juridic era echivalent atât cu un colegiu de drept cât și cu o curte supremă, păstrând, interpretând, transmitând și aplicând legile.

Templul era cel mai căutat loc de pelerini, atrăgându-i mai târziu și pe evreii din diaspora, fiind totdeauna un loc de refugiu. Ca centru literar și liturgic a jucat rolul de arhivă națională, aici păstrându-se Cartea Legii care a stat la baza reformei.

Pe lângă aceste funcții, în viața de zi cu zi a evreilor, Templul ocupa un loc central în speranțele lor pentru viitor, atât pentru poporul evreu cât și pentru întreaga omenire. Iezechiel a primit în viziune Templul lui Dumnezeu așezat în mijlocul poporului pentru totdeauna ca martor în fața națiunilor, iar popoarele de diverse naționalități locuind în pace în jurul centrului lumii (Iezechiel 5, 5; 37, 26; 38, 12).

Oamenii din întreaga lume vor veni la muntele Sion pentru a învăța despre Dumnezeu și pentru a-i sluji împreună cu poporul lui. Tot aici va fi centrul aplicării justiției divine și al armoniei universale. O minunată expresie a acestei speranțe o găsim la Miheia 4, 1-2 și la Isaia 2, 1-4, iar mai târziu un alt scriitor repetă aceeași temă a Templului ca o “casă de rugăciuni” pentru toate popoarele, pentru că aici vor veni și se vor aduna la un loc “toate popoarele și limbile lumii; vor veni pe muntele Meu sfânt în Ierusalim și vor vedea slava Mea” (Isaia 66, 18-20). Tema apare dezvoltată mai departe în literatura apocrifă a oracolelor Sibylina: “Apoi iarăși toți fiii marelui Dumnezeu vor trăi liniștiți în jurul Templului... departe de război vor fi orașele și țările”. Poate că o parte din aceste idei și speranțe a supraviețuit în hărțile medievale care arătau Ierusalimul ca pe centrul lumii, chiar multă vreme după ce Templul fusese distrus.

Speranța că aici creația ar putea fi înnoită și desăvârșită, duce la credința în

secolele următoare că aceeași zonă sacră a fost și centru al creației originare a lumii. O astfel de idee a fost analizată asiduu de cercetători. O altă idee deja menționată este aceea a sanctuarului ca centru al lumii. Aceasta este numai o analogie pe care oamenii o găsesc între formele și funcțiile trupurilor lor și structurile lumii în care trăiesc. În acest caz, întreaga lume începe și se dezvoltă din acest punct central - Templul din Ierusalim, ca prim punct al creației.

Ca o extindere literară a acestei idei, mai târziu în epoca creștină, Dumnezeu a creat lumea ca un embrion. Așa cum embrionul a pornit din mijloc lărgindu-și aria, așa și Dumnezeu a început să creeze lumea pornind din mijloc spre toate direcțiile. Unde este centrul? El este la Ierusalim. Centrul însuși este altarul. Și de ce este el numit Piatra de temelie a lumii? Deoarece lumea își începe existența pornind de aici. Această credință descoperă mai departe și ideea că atunci când Chivotul Legii a dispărut, locul lui a fost luat de o piatră din altar. Ideea este exprimată în această viziune: Această piatră, Piatra de temelie a fost primul obiect solid creat și a fost așezată de Dumnezeu în mijlocul apelor primordiale. Legenda spune că asemeni embrionului care se dezvoltă din mijloc spre exterior, tot așa Dumnezeu construiește pământul concentric, în jurul acestei Pietre, Centrul Pământului. Și, așa cum embrionul își primește hrana din centru, așa întregul pământ primește apele ce-l hrănesc, din mijlocul său. Apele Adâncului șerpuiesc sub Piatra de Temelie la o adâncime de o mie de coți, și mai jos atinge trunchiul creat și el, după cum spune legenda, în zilele creației. Astfel, când libațiunile s-au scurs din cupe pe altar, ele au ajuns imediat în apele Atlanticului, îndeplinindu-și misiunea. Observăm aici un întreg complex de idei, care leagă structurile și ritualurile Templului cu creația și hrănirea întregului univers, dar ca centru sau ca piatră de temelie, Templul și Muntele Sion ocupă poziția de centru al tuturor lucrurilor.

### ***b) Templul ca microcosmos***

Templul lui Solomon era reprezentarea pământească a lăcașului ceresc fiind împodobit ca un microcosmos al lumii, tărâmul lui Dumnezeu. Numeroase locuri din Vechiul Testament sprijină acest punct de vedere deși unii cercetători ai Bibliei contestă semnificația cosmică a Templului. Concepția centrală este că sanctuarul pământesc este o copie sau o reflecție a prototipului ceresc, adevărata casă a divinității.

Este adevărat că în Vechiul Testament nu avem afirmații foarte clare despre aceasta. Psalmii 78 și 69 par să spună că Templul a fost construit ca și înălțimile

din cer, dându-i-se o dimensiune cosmică. Mai precis este Psalmul 11, 4 unde “Dumnezeu trăiește în Templul sfânt” care este plasat în paralel și în contrast cu versetul “Dumnezeu al cărui tron se află în ceruri”. Primul Templu pare a fi cel de pe Muntele Sion, considerat drept “simbol și parte componentă” a sanctuarului ceresc. Ne mai putem referi și la prototipul Cortului sfânt, după cum este prezentat în cartea Exod 25. Moise primește de la Iahve instrucțiuni foarte precise și detaliate pentru planul Cortului, iar acesta se potrivește foarte bine cu Templul din viziunea lui Iezechiel. Totuși nu s-a stabilit că Templul din viziunea lui Iezechiel, la râul Chebar ar fi o reflecție a tărâmului ceresc. Pe de altă parte, este rezonabil să presupunem că detaliile acestor modele ar deriva din lăcașul divin. Ceea ce este mai sigur, este că formele și proporțiile Templului lui Iezechiel nu sunt rezultatul unor considerații practice sau estetice, ci reprezintă în perfecțiunile și armoniile lor, chiar natura cerului însuși. Templul este format din patru pătrate cu niște curți interioare și exterioare concentrice, în fiecare curte intrându-se prin porți simetric așezate. Aceste porți sunt lungi de 50 coți și late de 25 coți și au aceeași proporție de 2/1, ce se aplică Templului real, care avea în exterior o lungime de 100 coți și o lățime de 50 coți. În fața lui era un spațiu deschis de 100 coți fiecare parte, cu altarul în mijloc; iar dacă partea principală, centrală a altarului era așezată la bază și includea vârfurile colțurilor, forma un cub perfect de 12 coți fiecare parte. Toate aceste simetrii, unități și proporții matematice sunt expresia unei singure idei de bază: perfecțiunea tărâmului ceresc care trebuie astfel reflectată în casa Domnului de pe pământ. Acesta este și motivul pentru care forma și dimensiunile Templului au fost fixate pentru totdeauna și bine păstrate de-a lungul istoriei sale.

Un Templu cu astfel de referință cosmică în proiectul său de bază, firește că a susținut mai departe simboluri cosmice detaliate. În primul rând nu există nici o îndoială că toate cele trei Temple din Ierusalim au fost orientate cu fața spre răsărit. La fel era și poarta principală și treptele altarului din viziunea lui Iezechiel (43). În primul secol al erei creștine, Iosif Flaviu a interpretat cele trei părți principale ale Templului că ar corespunde celor trei dimensiuni cosmice: Sfânta Sfintelor pentru ceruri, Sfânta pentru pământ, iar Pridvorul pentru mare sau regiunile joase. Un alt evreu din acea vreme, istoricul și filosoful Filo din Alexandria, a împărtășit aceleași interpretări cosmice ale Templului.

### ***c) Templul ca loc de întâlnire***

Diversele idei desprinse până acum în ceea ce privește cele patru funcții

ale Templului, se sprijină și se suprapun, astfel încât Templul ca loc de întâlnire a fost implicit considerat și centru și microcosmos. Acest lucru este relevant când ne amintim cum Templul a oferit marele viitor al punctului de întâlnire pentru toate popoarele pământului. Conceptul de centru implică o legătură între cer și pământ dar și evoluția pământului din acest punct mai departe. Similar, Templul ca microcosmos nu reflectă numai prototipul ceresc, ci el reprezintă chiar punctul pământesc care se apropie cel mai mult de ceruri. Într-o viziune mitică a evreilor, actuala distanță între cer și pământ, exprimată în termenii lungimii firmamentului dintre ele, este de 500 de ani. Aceasta înseamnă o distanță de mers care necesită 5 secole, ceea ce literal vorbind, reprezintă aproximativ trei milioane și jumătate de mile. Totuși, Templul s-a considerat că este nu mai jos de 18 mile sub partea sa cerească. Această viziune mitică l-a făcut cel mai înalt punct de pe pământ și, relativ vorbind, într-un contact direct cu cerul pe care l-a întâlnit în sens fizic. Această idee a sanctuarului, ca cel mai înalt punct de pe pământ, este conținută în imaginea Muntelui Sion, pe care l-am văzut cât de strâns este legat de templu. Ierusalimul însuși, era după părerea profeților și a psalmistului, mai înalt decât restul lumii, iar Templul stătea pe vârful celui mai înalt munte, la fel cum era și intrarea în cer (Isaia 2, 1-4).

Această creștere în înălțime a Muntelui Sion se datorează noțiunii mitologice, conform căreia lăcașul divin este mai înalt decât orice munte. Același temă a muntelui și-a găsit expresia în treptele ce urcă la intrările spre curți, în terasele curților, care urcă spre altarul principal pentru arderea ofrandelor. Termenul folosit pentru treapta cea mai de sus a fost interpretat drept “muntele lui Dumnezeu”. Gândirea rabinică a fost fascinată de aflorimentul stâncos ce forma vârful sfântului Munte Sion și îl privea drept punctul de conexiune nu numai cu lumea de deasupra, ci și cu lumea de dedesubt. Aceasta din urmă conținea apele primordiale haotice, care puteau ieși pentru a inunda lumea ordonată creată deasupra, dar erau oprite de această stâncă uriașă care le bloca ieșirea. În același timp aceste adâncuri primordiale conțineau sursele apelor necesare pe pământ, pentru binele omenirii (Geneză 49, 5; Deut. 33, 13; Ps. 33, 7).

Aceste adâncuri primordiale apar și în viziunea lui Iezechiel fiind numite izvoare dătătoare de viață care curg de sub pragul Templului spre răsărit (Iezechiel 47, 1-12). Această lume subterană este și lăcașul spiritelor morții, al Șeolului și al Paradisului, astfel că stânca Templului era mijlocul de legătură cu cei adormiți. Astfel, el stătea în centrul universului ca punct de întâlnire, fiind locul de comunicare între lumile de jos și tărâmurile cerești. Pe lângă aceste evoluții post-biblice târzii, au apărut printre rabini alte expresii biblice vechi

care socoteau Templul, unicul loc de întâlnire între om și Iahve. Odată cu sporirea diasporei, evreii credincioși veneau în pelerinaj aici urcând “sus la Ierusalim”, străbăteau drumul anevoios al Golgotei până la Templu unde Dumnezeu coboară să-și întâlnească poporul.

Nicăieri evreii nu s-au simțit mai aproape de Iahve și nicăieri nu au adus mai multe slujbe, rugăciuni și jertfe ca în acest loc sacru, dăruit lor de Dumnezeu. Aici ei și-au închinat copiii și au vărsat lacrimi amare, văzând Templul în flăcări. Însuși Iisus a fost închinat în Templu și a urcat același drum spre locul sacru, culminând cu jertfa Sa supremă pe Golgota.

#### ***d) Prezența imanent-transcendentă a Templului***

Templul ca microcosmos reprezintă prezența imanentă a lui Iahve a cărui ființă transcendentă cere un lăcaș ceresc macrocosmic.

Simbolismul cosmic atașat Templului subliniază transcendența lui Iahve ca Dumnezeu universal, creatorul universului, iar Templul era privit drept casa chivotului legii, acesta însemnând lăcașul lui Iahve. A fost adesea controversat modul exact în care chivotul și Iahve se află în legătură în cadrul Templului. O părere unanimă este aceea că chivotul era tronul lui Dumnezeu și că absența oricărei imagini a divinității subliniază transcendența ființei Sale. Atunci când examinăm imanența și transcendența diferitelor temple care relevă o sfințenie treptată, Templul din Ierusalim este inevitabil luat ca exemplu. Dimensiunile duale ale prezenței divine sunt pe larg comentate în privința funcțiilor Templului ce pot fi găsite în Vechiul Testament. Să luăm ca exemplu magnifica rugăciune a lui Solomon, la numirea sa ca rege (I Regi 8, 12-53). S-a pus accentul pe de o parte pe faptul că Templul a fost construit ca un lăcaș al lui Dumnezeu și va dăinui veșnic, iar pe de altă parte, cerurile cele mai înalte îl conțin. Tensiunea între aceste două dimensiuni ale prezenței lui Dumnezeu apare în întrebarea din I Regi 8, 27, dacă acest Dumnezeu transcendent poate locui cu adevărat împreună cu oamenii pe pământ. Răspunsul este că Iahve și-a așezat numele Lui acolo, asigurând poporul că-i va întâlni pe cei ce-L caută și le va asculta rugăciunile. Inima și ochii Lui vor fi acolo tot timpul (I Regi 9, 13). Acest lucru suportă o interpretare mai complexă a prezenței lui Iahve prin “Numele divin”, un fel de “alter ego”, modalitate prin care El S-a prezentat oamenilor pe Sine, fără să-și părăsească lăcașul Său ceresc. Această evoluție a prezenței “Numei” este o contribuție deuteronomică care certifică efortul de a menține laolaltă cele două interpretări asupra Templului.



Pe lângă aceasta mai sunt și alte aprecieri dualiste care se manifestă din când în când în teofanii, cum ar fi că Iahve locuiește în Templul Său, în mijlocul oamenilor și totodată îi și vizitează din lăcașul Său ceresc. Acest dualism, immanent-transcendent apare frecvent în Vechiul Testament, fiind una dintre constantele perspective ale profeților.

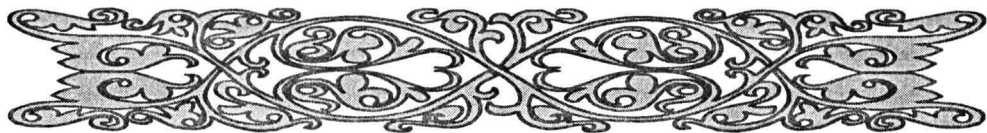
Tânărul Isaia, în anul morții regelui Ozia, mergând la locul descoperirii lui Dumnezeu, a fost învrednicit de o teofanie copleșitoare. În cadrul acesteia, înconjurat fiind de îngeri, este chemat la vocația profetică (Isaia 6).

Pentru mulți, sensul transcendenței lui Iahve s-a diminuat reducându-se la o divinitate pământească, considerată prezență inevitabilă în sanctuarul din Ierusalim care menține securitatea și prosperitatea credincioșilor săi. În școlile de mai târziu, în comunitatea de la Qumran și în cercurile rabinilor, transcendența lui Iahve a scăzut simțitor. Unii rabini spuneau chiar că prezența lui Iahve nu s-a mai întors niciodată la sanctuar după exil și că îi lipseau cinci lucruri esențiale ca: chivotul, tablele legii, podoabele purtate pe piept de marii preoți, focul din cer și prezența norului sfânt. Din cauza acestor deficiențe ale Templului, unii conducători spirituali ai Qumranului și mulți alți scriitori ai cărților apocrife, au dezvoltat un viu interes pentru Templul lui Dumnezeu din ceruri. Pe acesta l-au identificat cu noul, perfectul și mult speratul Templu din Ierusalim.

Templul ceresc trebuie deci să coboare pe pământ, atunci când Dumnezeu Se întoarce din nou să locuiască în mijlocul poporului Său, mai apropiat ca niciodată.

Pr. Lect. Dr. Ioan Stancu





## ANIVERSĂRI

### ***Hramul Bisericii Sfinții Apostoli Petru și Pavel din Alexandria -29 iunie 2002-***

Ziua de 29 iunie, ziua Sfinților Apostoli Petru și Pavel a avut o deosebită conotație spirituală, concretizată printr-o mare bucurie a enoriașilor acestei parohii, care au serbat cu pioșenie pe cei doi corifei ai creștinismului, care sunt și patronii spirituali ai acestei parohii.

Piatra de temelie a bisericii Sfinții Petru și Pavel este pusă în 1842, la puțin timp după înființarea orașului. Din 1846 primind sub oblăduirea sa credincioșii veniți la rugăciune, biserica devine un important factor de spiritualizare și cultură al oamenilor de pe aceste meleaguri. Inițial forma arhitecturală a bisericii era de navă cu dimensiuni modeste, având o singură turlă acoperită cu șindrilă, fiind sfințită în 6 decembrie 1845.

În 1858, Ion Răduț dăruia bisericii suma de 2000 de lei, și impulsiona obștea orașului să cumpere un loc de casă de 300 de stânjeni pe care să se construiască locuința pentru noul preot, Ioniță Catahitis, preot cu alese purtări după cum era recomandat de enoriași autorităților. În 1885 biserica va primi o donație de 25 de ha, teren arabil, pe valea Târnavei de la Lucșița Spirea Constantin, donație făcută spre pomenirea soțului ei, Petre Anghel unul dintre întemeietorii orașului și probabil unul dintre ctitorii bisericii. Biserica avea o clopotniță din lemn care s-a degradat cu timpul și a trebuit să fie demolată; până în anul 1873, când a fost înființat cimitirul Sfântul Alexandru, în grădina bisericii a existat un cimitir.

Cu trecerea timpului și biserica a început să se degradeze, fapt pentru care epitropia se adresează la 10 martie 1886 primăriei spre a lua măsurile de cuviință. Primăria dă curs solicitării și aprobă unele reparații dar enoriașii dornici de a avea o biserică vrednică de demnitatea lor de negustori au hotărât în 1902 să o refacă complet. Pentru aceasta a fost angajat arhitectul Cristofi Cerchez. Sufletul

acestei acțiuni a fost preotul Ghiță Georgescu, care a strans banii necesari de la negustorii parohiei, de la primărie și din venitul celor 25 de hectare ale bisericii. În 1904 a fost terminată fiind o construcție complet nouă, având formă de cruce cu patru turle, două mari și două mici în față. Biserica este bine organizată în forme tradiționale bizantine cu proporții bine structurate.

Pisania din 1904 are următorul cuprins: „*Acest dumnezeiesc locaș cu hramul Sfinții Apostoli Petru și Pavel, s-a zidit din temelie în anii 1842-1845. În anii 1902-1904, fiind Mitropolit Primat Î.P.S. Iosif Gheorghian, s-a restaurat din nou, prin strădania preotului Ghiță Georgescu și a epitropilor Ion Chiriță și Ghiță Angelescu, cu ajutorul dat de primăria orașului; cum și a altor binevoitori creștini ce au ajutat la terminarea acestui sfânt locaș :D-na Lucșița Constantinescu prin testamentul din 1885 a făcut o danie acestei biserici, 50 pogoane de pământ pe moșia Târnava pentru pomenirea neamului ei.*” Tot cu prilejul sfârșirii bisericii s-au bătut medalii din bronz aurit cu diametrul de 25 mm. Pictura noii biserici a fost încredințată pictorului Gheorghe Ioanid care a realizat o frescă superbă în stil neoclasic. În 1930 au fost făcute reparațiile la acoperiș, la soclu și-n interior preot fiind Ștefan Popescu. În urma cutremurului din 1940 au fost necesare noi reparații. Între 1971-1974 odată cu refacerea picturii de către Virginia Videa, și Nicolae Brana, prin stăruința preotului Vasile Pietreanu, s-a refăcut acoperișul, s-a consolidat soclul, s-au reparat zidurile și s-a vopsit exteriorul. După aceste renovări s-a așezat o nouă pisanie: „*Pictura acestei biserici a fost restaurată în vara anului 1971 sub înalta păstorire a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, din inițiativa și stăruința preotului paroh iconom stavrofor Vasile Pietreanu, a epitropilor Iatan Hariton, Stancu Florea, Flămânzeanu Ion, a membrilor consiliului parohial, din donațiile bunilor creștini și din ajutorul acordat de Sfânta Arhiepiscopie a Bucureștiului. Pictorii Videa Virginia și Brana Nicolae. Acoperită cu tablă nouă. Reparațiile și văruierea exteriorului s-au executat între anii 1973-1974.*”

De curând biserica a intrat în ample lucrări care vin să completeze, această bijuterie arhitectonică : a fost finalizată o clopotniță, s-a schimbat vechiul gard care împrejmuia biserica, s-au început lucrările unei cancelarii parohiale și se apropie de finalizare lucrarea la un agheasmatar monumental. În interior biserica a fost dotată cu încălzire centrală proprie, s-a pavat cu marmura sfântul altar, s-a comandat o catapeteasmă nouă, a fost reînnoit mobilierul, iar pereții au fost decorați cu lambriuri.

Pe fondul acestor lucrări de renovare și înfrumusețare hramul de anul acesta a fost perceput la cu totul alte dimensiuni spirituale și organizatorice. Praznicul a început cu slujba Vecerniei și Litiei, în cadrul căreia mulțimea de credincioși a avut bucuria de a avea în mijlocul lor, și de a fi binecuvântați de Însuși Prea Sfințitul Părinte Galaction, Episcop al Alexandriei și Teleormanului, care la sfârșit a ținut un mișcător cuvânt de învățătură despre transpunerea în viața de zi cu zi a faptelor și învățăturilor Sfinților Apostoli Petru și Pavel. Alături de Întâistătătorul bisericii teleormănene au avut bucuria de a aduce mulțumire și laudă lui Dumnezeu un sobor de preoți: P.C. Pr. Vicar Eparhial Nicu Chiriță parohul acestei biserici, P.C. Pr. Consilier Administrativ Ilie Coman, P.C. Pr. Consilier Social Dumitru Lazăr, P.C. Pr. Consilier Cultural Adrian Drăghici, P.C. Pr. Protoiereu Iancu Militaru, P. C. Pr. Toni Ghiță.

Sâmbătă 29 iunie, biserica Sfinții Apostoli Petru și Pavel îmbrăcată în haine de sărbătoare și-a prăznuit hramul, primind sub bolțile sale, câteva sute de credincioși veniți dis-de-dimineață, care au făcut ca biserica să devină neîncăpătoare.

Sărbătoarea a început cu slujba Utreniei, care a fost înfrumusețată de un sobor de preoți avându-l ca protos pe P. C. Pr. Prof. Dr. Marian Ciulei, directorul Seminarului Teologic “Sfântul Calinic de la Cernica” din Turnu-Măgurele și protoiereu al protoieriei Turnu-Măgurele, fiind înconjurat de P. C. Pr. Vicar Eparhial Nicu Chiriță, P. C. Pr. Consilier Administrativ Ilie Coman, P.C.Pr. Consilier Social Dumitru Lazăr, P.C. Pr. Consilier Cultural Adrian Drăghici, P.C. Pr. Protoiereu Iancu Militaru, P.C. Pr. Emil Lazăr, P.C. Pr. Cătălin Vlădeanu, P.C. Pr. Toni Ghiță și diaconul Cristian Ioana.

Un grup de membrii ai corului Filarmonicii “George Enescu” din București s-a alăturat corului bisericii, însuflențind cu măiestrie cântarea religioasă și creeând împreună cu preoții o atmosferă emoționantă de rugăciune.

Sărbătoarea s-a bucurat de prezența Alteței Sale Prințesa Briana Caragea, care a înobilat evenimentul. De asemenea au fost prezente notabilități ale orașului precum : domnul primar Constantin Slăbescu, domnul viceprimar Victor Drăgușin, familia doctor Dumitrescu, doamna doctor Melany Ciubotaru, doamna doctor Alice Zacheu, doamna profesor universitar Rodica Bercu de la Universitatea “Ovidius” din Constanța, domnul director al Colegiului Național “Al. D. Ghica” – Manole Neagu, doamna profesor Aurelia Verenca.

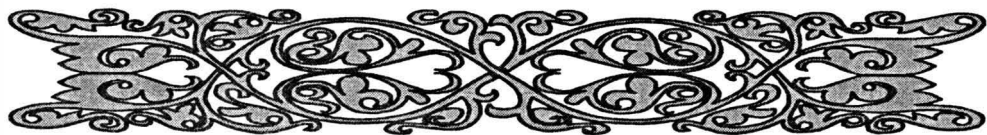
Cuvântul de învățătură și zidire sufletească a fost rostit de P.C. Pr. Prof. Dr. Marian Ciulei, după care a luat cuvântul P.C. Pr. Vicar Eparhial Nicu Chiriță, care a reliefat sublimitatea și importanța evenimentului sărbătoresc.

După Sfânta Liturghie și slujba de pomenire a ctitorilor acestui sfânt locaș, toți credincioșii au participat la agapa frățască bucurându-se de momentul festiv și de faptul că au fost împreună. Hramul din acest an a reprezentat o punte de legătură între biserică și comunitatea credincioșilor, biserica adunând laolaltă sutele de credincioși care în acele momente înălțătoare au format trupul tainic al Mântuitorului Iisus Hristos.

Nădăjduim ca sărbători de o asemenea ținută duhovnicească să realizeze legătura dragostei între credincioși, ca necesitate a conviețuirii noastre, în nădejdea comuniunii cu Dumnezeu de la care izvorește „toată darea cea bună și tot darul cel desăvârșit”, ca și popasuri duhovnicești de care avem nevoie aici pe pământ în legătura dragostei și a păcii.

**Pr. Toni Ghiță**





## VIAȚA BISERICESCĂ

### ***DIN AGENDA DE LUCRU A PREA SFÎNȚITULUI PĂRINTE GALACTION EPISCOPUL ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI***

1 ianuarie - 30 iunie 2002

**Mărti 1 ianuarie 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie în biserica Sfinților Apostoli Petru și Pavel din Zimnicea urmată de Moliftele Sfântului Vasile cel Mare și Te Deum-ul la Anul Nou. Adresează un cuvânt de învățătură credincioșilor prezenți.

**Joi 3 ianuarie 2002** - Înconjurat de un sobor de preoți săvârșește slujba înmormântării credinciosului Alexandru Lițu în Catedrala Episcopală și rostește un cuvânt ocazional.

**Duminică 6 ianuarie 2002** - Săvârșește Sfânta Liturghie și sfințirea apei în biserica Sfinților Apostoli din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

**Luni 7 ianuarie 2002** - Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Dimitrie Izvorătorul de Mir din parohia Florica și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

**Sâmbătă 12 ianuarie 2002** - Oficiază slujba Vecerniei și Litiei în Schitul Crasna - Prahova.

**Duminică 13 ianuarie 2002** - Slujește Sfânta Liturghie în biserica Acoperământului Maicii Domnului din Schitul Crasna și rostește un cuvânt de învățătură.

**Mărti 15 ianuarie 2002** - Participă la lucrările Sinodului Mitropolitan al Mitropoliei Munteniei și Dobrogei la Palatul Patriarhal din București.

**Miercuri 16 ianuarie 2002** - Slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Dincă Viorel.

**Joi 17 ianuarie 2002** - Oficiază tunderea în monahism a rasoforului Iona

din Mănăstirea Sfântului Pantelimon - Siliștea Gumești (Iuvenalie Monahul). Săvârșește Sf. Liturghie în biserica Sfântului Ioan Gură de Aur din această mănăstire hirotonind preot și hirotosind duhovnic pe tânărul Dincă Viorel. Rostește un cuvânt de învățătură.

**Vineri 18 ianuarie 2002** - Primește pe Domnii Teodor Nițulescu - prefect, Liviu Nicolae Dragnea - președintele Consiliului Județean și Ionel Marineci - deputat, analizând problemele cu care se confruntă Episcopia și modul de rezolvare al acestora.

**Duminică 20 ianuarie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Sfintei Treimi din parohia Rădoiești Deal și rostește un cuvânt de învățătură. Hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe cuviosul ierodiacon Nichifor din obștea mănăstirii Sfântului Pantelimon - Siliștea Gumești.

**Joi 24 ianuarie 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonisește diacon pe tânărul Viorel Olaru.

**Duminică 27 ianuarie** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Sfinților Apostoli din parohia Udeni și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

**Marti 29 ianuarie** - Săvârșește Sf. Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește preot și hirotosind duhovnic pe tânărul Viorel Olaru.

**Miercuri 30 ianuarie 2002** - Slujește Sf. Liturghie și oficiază Parastasul ctitorilor în biserica Sfinților Trei Ierarhi din Videle. Adresează credincioșilor cuvânt de zidire sufletească.

Oficiază Slujba Sfântului Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din Parohia Fotăchești și rostește un cuvânt de învățătură.

**Vineri 1 februarie 2002** - Participă la întrunirea organizată la Prefectură pentru dezbateră proiectului de realizare a unei tabere școlare în câteva imobile ale Mănăstirii Sfântul Pantelimon - Siliștea Gumești.

**Sâmbătă 2 februarie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Moșteni - Furculești și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

**Duminică 3 februarie 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie în Biserica Sfinților Voievozi din parohia Smârdioasa și rostește un cuvânt de învățătură.

**Luni 4 februarie 2002** - Prezidează lucrările Consiliului Eparhial în care se analizează rapoartele de activitate pentru Adunarea Eparhială.

**Miercuri 6 februarie 2002** - Se deplasează la București pentru rezolvarea unor probleme curente și este primit de către Prea Fericitul Patriarh Teoctist.

**Joi 7 februarie 2002** - Primește pe Domnul Cârțu, inspector din cadrul

Secretariatului de Stat pentru Culte. Prezidează lucrările adunării Eparhiale.

**Vineri 8 februarie 2002** - Participă la întrunirea cu autoritățile județene la Mănăstirea Sf. Pantelimon - Siliștea Gumești pentru analizarea la fața locului a posibilității realizării unei tabere școlare.

**Sâmbătă 9 februarie 2002** - Face o vizită la Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul - Brânceni.

**Duminică 10 februarie 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie și Parastasul ctitorilor în Catedrala Sf. Haralambie din Turnu Măgurele adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

**Marți 12 februarie 2002** - Face o vizită de lucru în parohiile Gresia și Măldăieni - Tâmplaru din protoieria Roșiorii de Vede și oficiază Parastasul ctitorilor adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

**Duminică 17 februarie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Sf. Teodor Tiron din Roșiorii de Vede și oficiază Parastasul ctitorilor adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

**Sâmbătă 2 martie 2002** - Oficiază Taina Sfântului Botez pentru prunca Anastasia Neacșu în Catedrala Sfântul Alexandru din Alexandria.

**Duminică 3 martie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Sfintei Paraschiva din parohia Cățunu și rostește un cuvânt de învățătură.

**Luni 4 martie 2002** - Prezidează lucrările Permanenței Consiliului Eparhial. Primește pe Leon Magdan de la editura *Sfântul Alexandru* - București și pe Dumitru Plugaru de la editura *Agapis*.

**Marți 5 martie 2002** - Face o vizită în localitatea natală, Constantin Brâncoveanu, jud. Călărași.

**Miercuri 6 martie 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Ivana Mărgărit Bogdan.

Oficiază slujba înmormântării credinciosului Eugeniu Voicescu în Catedrala Sfântul Alexandru și rostește un cuvânt ocazional.

**Joi 7 martie 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește diacon pe tânărul Enache Dănuț, hirotonește preot și hirotonește duhovnic pe tânărul Ivana Mărgărit Bogdan.

Face o vizită la Schitul Sfântul Nicolae - Năsturelu (amplasament cumpărat la data de 29 februarie 2002) și la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul - Brânceni.

**Vineri 8 martie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește diacon pe tânărul Roată Ionel Adrian,



hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Enache Dănuț.

**Sâmbătă 9 martie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești, hirotonește diacon pe tânărul Păunescu Eugen Cătălin, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Roată Ionel Adrian. Oficiază slujba Parastasului și adresează un cuvânt de învățătură credincioșilor prezenți.

**Duminică 10 martie 2002** - Săvârșește Resfințirea bisericii Sfântului Mare Mucenic Gheorghe din parohia Lisa și slujește Sf. Liturghie în această biserică. Hirotonește diacon pe tânărul Râpeanu Sorin Costin, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Păunescu Eugen Cătălin. Hirotesește iconom - stavrofor pe preotul paroh Bățăuș Adrian Florin. Oficiază slujba Parastasului pentru ctitori și adresează credincioșilor un cuvânt de zidire sufletească.

**Luni 11 martie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Râpeanu Sorin Costin.

**Marti, 12 martie și miercuri, 13 martie 2002** - Participă la ședința de lucru a Sfântului Sinod la Palatul Patriarhal din București.

**Joi 14 martie 2002** - Ia parte la lucrările Adunării Naționale Bisericești la Palatul Patriarhal din București.

**Duminică 17 martie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Sfântului Mare Mucenic Gheorghe din parohia Necsești și rostește un cuvânt de învățătură.

**Marti 19 martie 2002** - Primește pe Domnul Stan Cristea - Directorul Direcției Județene pentru Cultură, Culte și Patrimoniu.

**Sâmbătă 23 martie 2002** - Slujește Vecernia și Litia în Schitul Crasna - Prahova.

**Duminică 24 martie 2002** - Oficiază tunderea în monahism a fratelui Virgil Emilian din obștea Schitului Crasna (Emilian monahul) și săvârșește Sf. Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Schitul Crasna. Adresează credincioșilor prezenți un cuvânt de zidire sufletească.

Oficiază Taina Sfântului Botez pentru credinciosul Felix care, în vârstă fiind și nebotezat, solicită primirea în Biserica Ortodoxă și rostește un cuvânt ocazional.

Slujește Vecernia și Litia în cinstea Praznicului Bunei Vestiri.

**Luni 25 martie 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie în Biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Schitul Crasna și rostește un cuvânt de învățătură.

**Marti 26 martie 2002** - Primește pe Domnul Colonel Mihai Călinescu, Comandantul Inspectoratului Județean de Poliție Teleorman.

**Joi 28 martie 2002** - Face o vizită în localitatea natală la casa părintească.

**Duminică 31 martie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Sfântul Dimitrie Izvorătorul de Mir din parohia Butești și adresează credincioșilor un cuvânt de zidire sufletească. Hirotesește iconom - stavrofor pe preotul paroh Zamfir Alexandru.

**Vineri 5 aprilie 2002** - Face o vizită la Mănăstirea Sfântul Pantelimon-Siliștea Gumești.

**Duminică 7 aprilie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Măldăieni - Tâmplaru și rostește un cuvânt de învățătură.

Are o întrevedere cu preotul Lazăr Emil pentru stabilirea amănuntelor organizatorice ale Festivalului "*Te Deum Laudamus*".

**Sâmbătă 13 aprilie 2002** - Oficiază un Parastas la Catedrala Sfântul Alexandru din Alexandria.

**Duminică 14 aprilie 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Cernetu și rostește un cuvânt de învățătură.

**Luni 15 aprilie 2002** - Aprobă stabilirea a trei frați viețuitori la ruinele fostei mănăstiri Plăviceni în vederea reînființării acestui așezământ monahal.

**Joi 18 aprilie 2002** - Se deplasează la Mitropolia Olteniei și este primit de Înalț Prea Sfințitul Părinte Teofan, Mitropolitul Olteniei.

**Vineri 19 aprilie 2002** - Participă la desfășurarea Festivalului "*Te Deum Laudamus*", ediția a III-a, înmânând premiile câștigătorilor.

**Sâmbătă 20 aprilie 2002** - Oficiază împreună cu Înalț Prea Sfințitul Părinte Mitropolit Teofan al Olteniei slujba înmormântării Părintelui Arhimandrit Casian Dinescu la Mănăstirea Polovragi și rostește un cuvânt ocazional.

**Duminică 21 aprilie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Nașterii Maicii Domnului din parohia Butculești și rostește un cuvânt de învățătură.

**Luni 22 aprilie 2002** - Săvârșește slujba Vecerniei și a Litiei în Schitul Crasna - Prahova.

**Marti 23 aprilie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Acoperământul Maicii Domnului din Schitul Crasna - Prahova.

**Miercuri 24 aprilie 2002** - Oficiază slujba Sfințirii Liceului Industrial "Rulmentul" și rostește un cuvânt ocazional.

Slujește Taina Sfântului Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Face o vizită la parohia Sfinții Trei Ierarhi - Videle a cărei biserică se află

în renovare.

**Joi 25 aprilie 2002** - Primește pe Părintele Arhimandrit Teofil Belea - starețul Mănăstirii Balaciu, jud. Ialomița.

**Sâmbătă 27 aprilie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Stancu Renato Valentin.

**Duminică 28 aprilie 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie în biserica Sfintei Paraschiva din parohia Suhaia, hirotonește diacon pe tânărul Ciprian Moșu, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Stancu Renato Valentin. Adresează credincioșilor un cuvânt de zidire sufletească.

**Luni 29 aprilie 2002** - Prezidează întrunirea cu Părinții Protoierei având pe ordinea de zi organizarea alegerilor de organe bisericești locale și centrale dar și alte probleme curente ale activității pastoral-misionare și administrativ gospodărești.

**Marți 30 aprilie 2002** - Face o vizită la Mănăstirea Sfânta Treime - Drăgănești Vlaşca.

**Joi 2 mai 2002** - Slujește împreună cu ceilalți ierarhi, membri ai Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, alături de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist Sf. Liturghie și sfințirea Sfântului Mare Mir la Catedrala Patriarhală din București.

**Vineri 3 mai 2002** - Acordă un mesaj pentru Paști postului Radio Semnal. Slujește la denie în Catedrala Sfântul Alexandru din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

**Sâmbătă 4 mai 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Ciprian Moșu.

**Duminică 5 mai 2002** - Învierea Domnului. Slujește Sf. Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură. Oficiază și Slujba Vecerniei (A doua Înviere) în Schitul Crasna-Prahova.

**Luni 6 mai 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie în biserica Sfântului Nicolaie din parohia Părul Rotund adresând credincioșilor un cuvânt de zidire sufletească.

**Marți 7 mai 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Sfântului Mare Mucenic Gheorghe din parohia Poeni și rostește un cuvânt de învățătură.

**Miercuri 8 mai 2002** - Primește pe Domnul Călinescu Român Alexandru moștenitor ce revendică imobilul Reședinței Eparhiale în vederea clarificării situației potrivit Legii 10/2001.

**Joi 9 mai 2002** - Face o vizită la parohia Schitu Poenari.

**Vineri 10 mai 2002** - Săvârșește Resfințirea bisericii Sfinților Voievozi din parohia Băsești și slujește Sf. Liturghie în această biserică. Hirotesește iconomi - stavrofori pe cei doi preoți slujitori la această parohie, Panait Gabriel și Sandu Cristian. Adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

**Sâmbătă 11 mai 2002** - Face o vizită la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul - Brânceni și la parohia Brânceni. Slujește Vecernia și Litia în Schitul Crasna - Prahova.

**Duminică 12 mai 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie în Schitul Crasna - Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de îndemn și de zidire sufletească.

**Luni 13 mai 2002** - Slujește Sf. Liturghie și Parastas în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești și rostește un cuvânt de învățătură.

Face o vizită pe șantierul de la biserica Sfinții Trei Ierarhi - Videle.

**Marți 14 mai 2002** - Prezidează lucrările ședinței Consiliului Eparhial. Are o întrevedere privitor la unele măsuri de protejare a patrimoniului cu Domnul Director al Direcției Județene pentru Cultură, Culte și Patrimoniu Cultural - Stan Cristea.

**Joi 16 mai 2002** - Au loc alegerile pentru Adunarea Eparhială.

**Vineri 17 mai 2002** - La aniversarea zilei Sale de naștere slujește Sf. Liturghie în biserica Mănăstirii Sfânta Treime - Drăgănești Vlașca, apoi primește la Reședința Eparhială pe colaboratorii de la centrul eparhial, preoți și credincioși.

**Duminică 19 mai 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Sfântului Nicolaie din parohia Zlotești și rostește un cuvânt de învățătură.

**Luni 20 mai 2002** - Slujește la Priveghere în Schitul Crasna - Prahova.

**Marți 21 mai 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie și Parastasul ctitorilor în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena în Schitul Crasna - Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

**Joi 23 mai 2002** - Prezidează licitația pentru adjudecarea lucrărilor de restaurare a fațadei la Catedrala Episcopală Sfântul Alexandru.

**Vineri 24 mai 2002** - Face o vizită la casa părintească din satul natal.

**Duminică 26 mai 2002** - Săvârșește Resfințirea bisericii Sfântului Dimitrie Izvorătorul de Mir din parohia Balta Sărată și slujește Sf. Liturghie și Parastasul pentru ctitori în această biserică. Hirotesește iconomi-stavrofori pe preoții Olteanu Marcel și Netu Constantin și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

**Miercuri 29 mai 2002** - Oficiază Taina Sfântului Maslu în biserica Sfinților

Arhangheli din parohia Fotăchești și rostește un cuvânt de învățătură.

**Joi 30 mai 2002** - Supraveghează desfășurarea examenului de atestat profesional la Seminarul Teologic Turnu Măgurele.

**Sâmbătă 1 iunie 2002** - Face o vizită pastorală la parohia Sfântul Teodor Tiron - Roșiorii de Vede.

**Duminică 2 iunie 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie în biserica Sfintei Treimi din parohia Rădulești și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

**Luni 3 iunie 2002** - Face o vizită la Fundația Culturală Ovidiu din Constanța.

**Marți 4 iunie 2002** - Prezidează Conferința Preoțească de la Protoieria Turnu Măgurele cu tema: "Evaluarea predării Religiei în școală - rezultate, probleme, perspective."

**Miercuri 5 iunie 2002** - Prezidează lucrările Permanenței Consiliului Eparhial.

**Joi 6 iunie 2002** - Prezidează lucrările ședinței de constituire a noii Adunări Eparhiale în urma alegerilor din 16 mai 2002.

**Vineri 7 iunie 2002** - Face o vizită pe șantierul de construcție a noii biserici Sfântul Mina din Alexandria.

**Sâmbătă 8 iunie 2002** - În biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești oficiază Taina Sfintei Cununii a tinerilor Radu Nicolae Alexandru și Călin Cristina Beatrice, rostind un cuvânt ocazional.

**Duminică 9 iunie 2002** - Săvârșește Resfințirea bisericii Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Schitu Poenari și slujește Sfânta Liturghie și Parastasul pentru ctitori în această biserică. Hirotonește diacon pe tânărul Mărcăceanu Anton, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Groseanu Ninel, hirotesește iconom - stavrofor pe preotul paroh Albu Adrian Daniel și adresează credincioșilor un cuvânt de îndemn și de zidire sufletească.

**Luni 10 iunie 2002** - Participă la lansarea cărții "Irod" de Pr. Adrian Drăghici la Liceul Pedagogic din Alexandria și rostește un cuvânt de prezentare.

**Marți 11 iunie 2002** - Prezidează Conferința Preoțească de la Protoieria Alexandria cu tema: "Evaluarea predării Religiei în școală - rezultate, probleme, perspective."

**Joi 13 iunie 2002** - Slujește Sf. Liturghie și Parastasul de pomenire a eroilor în biserica Sfinților Arhangheli din Zimnicea. Hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Mărcăceanu Anton și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură. Ia parte la spectacolul susținut de elevii Seminarului Teologic Giurgiu la Casa de cultură din orașul Zimnicea cu piesa "Hoțul de mărgăritare" de Bartolomeu Anania.

**Vineri 14 iunie 2002** - Primește pe Părintele Consilier Patriarhal cu probleme de învățământ, diacon Nicu Octavian.

**Sâmbătă 15 iunie 2002** - Oficiază slujba înmormântării credinciosului Mihai Pătrașcu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești și rostește un cuvânt ocazional.

**Duminică 16 iunie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Plopui Slăvitești și rostește un cuvânt de învățătură. Face o vizită la parohia Slobozia Mândra unde s-au încheiat lucrările de renovare exterioară a bisericii și clopotniței. Oficiază Taina Sfintei Cununii a tinerilor Patrick Gardot și Camelia Tatiana Ciulei în Catedrala Sfântul Haralambie din Turnu Măgurele și rostește un cuvânt ocazional.

**Martți 18 iunie 2002** - Prezidează Conferința Preoțească de la Protoieria Roșiorii de Vede cu tema: "Evaluarea predării Religiei în școală - rezultate, probleme, perspective."

**Miercuri 19 iunie 2002** - La Muzeul Județean din Alexandria participă la prezentarea cărții "*Lucrătorii Viei*" de Dumitru Beleneș apărută în editura Oastea Domnului - Sibiu, la care sunt prezenți și reprezentanți ai Asociației Oastea Domnului ( Prof. Gheorghe Precupescu, Pr. Petru Romcea și Romeo Petrașciuc).

**Joi 20 iunie 2002** - Prezidează lucrările Conferinței Preoțești la protoieria Videle cu tema: "Evaluarea predării Religiei în școală - rezultate, probleme, perspective."

**Vineri 21 iunie 2002** - Prezidează examenul de capacitate preoțească de la Seminarul Teologic Turnu Măgurele.

**Sâmbătă 22 iunie 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie și Parastas în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Schitul Crasna - Prahova și rostește un cuvânt de învățătură. Slujește Vecernia și Litia în cinstea Praznicului Pogorării Duhului Sfânt.

**Duminică 23 iunie 2002** - Slujește Sf. Liturghie și Vecernia Specială în Schitul Crasna - Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

**Luni 24 iunie 2002** - Slujește Sf. Liturghie în Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul - Brânceni și adresează credincioșilor un cuvânt de zidire sufletească.

**Miercuri 26 iunie 2002** - Oficiază Taina Sfântului Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești și rostește un cuvânt de învățătură.

**Vineri 28 iunie 2002** - La Seminarul Teologic Turnu Măgurele supraveghează desfășurarea examenului de admitere în această unitate de învățământ. Oficiază slujba Vecerniei și a Litiei în biserica Sfinților Apostoli

din Alexandria și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

**Sâmbătă 29 iunie 2002** - Săvârșește Sf. Liturghie în biserica Sfinților Apostoli din parohia Zâmbreasca și rostește un cuvânt de învățătură.

**Duminică 30 iunie 2002** - Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Paraschiva din parohia Comoara și rostește un cuvânt de învățătură. Oficiază slujba de sfințire a două troițe ridicate prin osârdia credincioșilor din această parohie. Oficiază Taina Sfintei Cununii pentru tinerii Cristian Emanuel și Cristina în biserica Sfântul Ilie - Gorgani din București și rostește un cuvânt ocazional.

Arhidiacon **Vasile Neacșu**,  
Secretar Eparhial





## **RESFINȚIRE DE BISERICĂ**

Duminică, 9 iunie 2002, Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction, a resfințit biserica Sfântul Ierarh Nicoolae, parohia Schitul Poenari, protoieria Alexandria.

Tânărul și vrednicul preot Albu Adrian Daniel s-a angajat la o lucrare foarte grea. În toamna anului 1999, în urma unei vijelii, turla bisericii a fost smulsă de la locul ei, afectând acoperișul și datorită ploilor s-a degradat și o parte din interior. Lucrările au început în toamna anului 1999, în urma întocmirii documentației care a prevăzut toate reparațiile necesare în interior și exterior, aprobată de autoritatea superioară bisericească.

După obținerea aprobărilor s-a trecut la executarea acestora, construindu-se o nouă turlă, s-au făcut tencuieli exterioare, și s-a spălat pictura în interior, iar unde a fost necesar s-a pictat din nou. Toate aceste lucrări s-au făcut cu mare greutate, datorită faptului că această parohie are un număr de numai 100 familii.

La terminarea lucrărilor, biserica s-a prezentat în fața oaspeților reparată radical atât în interior cât și în exterior, împodobită cu covoare persane, donate de credincioșii parohiei.

Pentru terminarea lucrărilor au contribuit atât enoriașii parohiei, cât și cei plecați în diferite orașe, arătându-și atașamentul față de părinții și frații rămași în sat.

În ajun, sâmbătă seara, s-a oficiat Vecernia și Litia, iar duminică dimineața Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction, însoțit de P.C.Consilieri Coman Ilie și Lazăr Dumitru, P.C.Protopop Militaru Iancu al Alexandriei au participat la resfințirea acestei sfinte biserici. Au fost întâmpinați de preotul paroh, Albu Adrian Daniel, de preoții din parohiile vecine și de foarte mulți credincioși..



După oficierea Utreniei și a Sfințirii apei, s-a făcut tradiționala ocolire a bisericii prin stropirea ei cu apă sfințită și ungerea cu Sfintul și Marele Mir, după care, intrându-se în biserică s-au sfințit și icoanele din interior. După aceea s-a oficiat Sfânta Liturghie, răspunsurile fiind date de credincioșii prezenți, în timpul căreia au fost hirotoniți, în preot, diaconul Groseanu Ninel, pe seama bisericii Sfinții Impărați – Alexandria, iar diacon pe seminaristul Mărăcineanu Anton.

La timpul potrivit, Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction a vorbit credincioșilor despre Sfânta Biserică, spunând că este așezământul sfânt, întemeiat de Mântuitorul spre sfințirea și mântuirea oamenilor. Din Sfânta Biserică fac parte toți credincioșii, care se împărtășesc din aceleași Sfinte Taine. Biserica a fost întemeiată de Mântuitorul pe Sfânta Cruce și a făcut-o văzută la Cincizecime, când a trimis pe Duhul Sfânt în chip de limbi de foc asupra Sfinților Apostoli care prin propăvăduirea lor, a organizat prima obște de credincioși(F.A.1,8 ; 2,41).

Biserica ne unește cu Dumnezeu, pentru că în ea se află neîncetat Hristos și Sfântul Duh.

În continuare a felicitat pe preotul paroh care a reușit să facă reparații capitale la acest sfânt locaș și pe credincioșii parohiei care au contribuit la finalizarea acestor lucrări.

Bunul Dumnezeu să înscrie în cartea vieții pe toți cei care au trudit la reparația și împodobirea acestei sfinte biserici.

La ieșirea din sfânta biserică, participanții la această solemnitate au fost invitați de gazde la o agapă frățască în cinstea acestui eveniment, pentru ca bucuria să fie deplină.

CONSILIER ADMINISTRATIV,  
Pr. **COMAN ILIE**





## ***Te-Deum Laudamus - Festival-concurs județean***

Predarea disciplinei Religie în Școală, activitate ce întruchipează parte din lucrarea învățătoarească a Mântuitorului Hristos, arată implicarea Bisericii în social.

Apostolatul social, treaptă a slujirii creștinești, se împlinește în Biserica Mântuitorului Hristos și prin prezentarea adevărurilor de credință sub forma conținuturilor de predare ale programei școlare la disciplina Religie.

Pornind de la aceste considerente, prin grija și cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction, Episcopia Alexandriei și Teleormanului în colaborare cu Inspectoratul Școlar Județean Teleorman și cu sprijinul autorităților locale, a organizat Festivalul-concurs județean de cunoaștere a învățăturii de credință ortodoxă și de interpretare a muzicii corale religioase, **Te-Deum Laudamus**, ediția a III-a.

Manifestarea s-a desfășurat în municipiul Alexandria, vineri, 19 aprilie 2002 și a cuprins două momente distincte: concursul de cunoștințe religioase, adresat elevilor claselor a V-a, a VI-a și a VII-a, derulat în incinta Liceului Teoretic "Constantin Noica" și concursul de interpretare corală a muzicii religioase, organizat în Sala de festivități a Școlii "Mihai Viteazul" din Alexandria.

Primul moment al Festivalului a reunit elevi din toate zonele județului Teleorman ce s-au întrecut pe teme din programa disciplinei Religie, manifestarea dorindu-se o replică a Olimpiadei școlare. Au fost premiați 9 elevi, însă câștigători au fost toți participanții căci bucuria întâlnirii și a întrecerii a fost deplină prin prezența Prea Sfințitului Părinte Galaction în mijlocul elevilor și cadrelor profesionale.

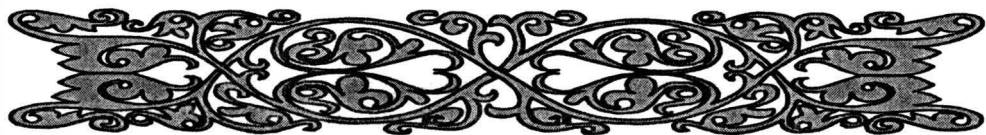
Concursul de interpretare corală a reunit 13 formații și grupuri corale reprezentând atât elevi ai învățământului gimnazial, cât și ai învățământului liceal. Manifestarea a fost de înaltă ținută artistică, elevii și profesorii dorind să arate ce știu și cunosc mai bine. În afara concursului jurizat de o comisie constituită prin decizia Inspectorului Școlar General al Inspectoratului Școlar Județean Teleorman, au avut prezentări grupul vocal-instrumental al Școlii cu clasele I-VIII "Mihai Viteazul" Alexandria și Corul Seminarului Teologic Liceal "Sfântul Calinic Cernicanul" din Turnu Măgurele.

Manifestarea s-a bucurat de o largă apreciere, a stârnit un viu interes, s-a dorit un moment de bucurie duhovnicească, expresia unei relații firești dintre Episcopia Alexandriei și Teleormanului, Inspectoratul Școlar Județean Teleorman și celelalte instituții de cultură teleormănene.

În cuvântul rostit la momentul premierii, Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction a subliniat importanța acestei manifestări cultural-religioase și a apreciat strădania elevilor și profesorilor de Religie și de Muzică din școlile teleormănene și a nutrit nădejdea continuării acestei tradiții care ar putea descoperi și arăta învățământul religios, școala teleormăneană cu ce au ele mai bun și mai frumos.

Preot  
**Emil M. Lazăr**





## BISERICA ȘI SOCIETATEA

### **BISERICA, MORALA ORTODOXĂ ȘI ASISTENȚA SOCIALĂ**

Pentru a înțelege mai bine rolul pe care Biserica l-a avut în apariția și evoluția formelor de asistență socială trebuie precizat mai întâi ce este Biserica și care sunt caracteristicile ei principale. Esența tainică, teandrică a Bisericii are un temei etern, intratrinitar. Biserica se constituie din întâlnirea naturalului cu supranaturalul, omenescului cu dumnezeiescul. Ființa ei este teandrică. De la Cincizecime universul creat și limitat nu purta în sine un corp nou, posedând o plenitudine necreată și nelimitată, pe care lumea n-o poate conține. Acest corp nou este Biserica; plenitudinea pe care o conține este harul, profunzimea energiilor divine, prin care și pentru care a fost lumea creată. Universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserica lui Hristos, pentru a fi transformat, după sfârșitul veacurilor în împărăție veșnică a lui Dumnezeu. Creată din nimic, lumea își găsește desavârșirea ei în Biserică.<sup>1</sup>

Primul pas pentru extinderea vieții treimice în unanimitate sau al ridicării umanității în locașul Bisericii cerești l-a făcut Fiul prin întruparea Sa. Prin aceasta a intrat Dumnezeu în lăuntrul firii umane. Dar ca actualitate s-a născut Biserica în omenire în ziua Cincizecimii, când o seamă de persoane au devenit și ele locașuri ale Duhului Sfânt, precum este Fiul ca persoană treimică din veci și precum a devenit și ca om de la înălțarea la dreapta Tatălui.

Biserica are o latură obiectivă (dumnezeiască) dată de sus și una umană subiectivă.<sup>2</sup> Biserica este întemeiată de Dumnezeu prin Hristos și în continuare existența ei depinde de Dumnezeu dar și de oameni prin aderarea lor la ființa ei. Biserica s-a întemeiat o singură dată, prin coborârea limbilor de foc peste oameni – energiile divine – care rămân neîntrerupt între oameni, neintervenind nici o întrerupere în existența ei. Locașul divin al Bisericii a fost pus la dispoziția oamenilor în ziua aceea când s-a produs și prima comuniune între oameni. De

atunci toți cei ce vor să facă parte din Biserică intră în acest locaș ceresc, care este Hristos, intrând prin aceasta sub lucrarea Duhului Sfânt.<sup>3</sup>

Biserica în calitate de trup tainic, fiind încredințată de Mântuitorul cu administrarea Sfintelor Taine, ca organe ale harului, și cu păzirea și propovăduirea nealterată a învățăturii revelate, este singurul loc în care se câștigă, de către credincios, mântuirea.

Simbolul niceo-constantinopolitan îi atribuie Bisericii patru însușiri: unitatea, sfințenia, sobornicitatea și apostolicitatea.<sup>4</sup> Unitatea înseamnă în primul ei înțeles că există o unică Biserică pentru că unul este Dumnezeu și unul este Iisus Hristos: « este un singur trup și un singur duh, după cum ați fost chemați într-o singură nădejde. Există un singur Domn, o credință, un Botez, un singur Dumnezeu, Tată al tuturor » (Efeseni IV, 4-6). Un alt înțeles al unității ne învață că aceasta este o unitate de viață, în baza căreia fiecare membru se simte una cu ceilalți, ca trăind în același trup tainic al Domnului, având aceeași credință, aceleași tradiții, aceleași bunuri materiale. Sfințenia Bisericii este sfințenia lui Hristos Însuși. Sfințirea ei făcută prin sângele lui Hristos a fost împlinită de Duhul Sfânt care locuiește în ea. Universalitatea exprimă sensul că Biserica este universală întrucât este destinată tuturor popoarelor, nu numai unui popor ales, ca sinagoga iudaică. Apostolicitatea arată că Biserica adevărată este aceea care a păstrat învățătura Domnului Iisus Hristos, așa cum au comunicat-o Apostolii, martorii Domnului, primele organe cărora li s-a împărtășit, proorocii Dumnezeului întrupat. Biserica aceasta este cea ortodoxă care n-a schimbat și n-a omis nimic din învățătura scrisă și orală a Apostolilor.

Împletindu-și organic misiunea ei cu aspirațiile comunității în care trăiește, Biserica ortodoxă este prin definiție o Biserică a slujirii în îndoitul ei aspect: slujirea lui Dumnezeu și slujirea oamenilor.<sup>5</sup> Pentru că slujirea ține de aspectul comunitar, eclezial, al vieții creștine. Comunitatea creștină se realizează ca "eclesia" nu numai prin mărturisire de credință și prin cult, ci și prin slujire față de lume.

În ceea ce privește practica slujirii sociale, se știe că în epoca patristică a fost foarte activă filantropia Bisericii, dar cu timpul această activitate s-a specializat luând alte forme. La baza slujirii Bisericii în societate, stă faptul că ea este întemeiată să devină "conștiința morală a oamenilor". Slujirea Bisericii are un caracter harismatic și ea se adresează totalității umane, care este creația lui Dumnezeu și obiectul misiunii apostolice.<sup>6</sup> Deși nu se ocupă în mod special de formele și structurile sociale, Evanghelia precizează atitudinea fundamentală creștină în relațiile interpersonale. Deja în comunitatea apostolică, alături de

slujirea sacerdotală a cultului, au existat slujitori care au avut o funcție religioasă și socială în același timp. Diaconii aleși pentru “slujirea la mese” întruchiează diaconia Bisericii. Astfel, Biserica deși n-a schimbat regimul social și politic al lumii antice, a transformat relațiile umane. “Răul social a primit un corectiv în opera carității sociale, în diaconia comunităților de creștini”. De fapt, creștinismul, după Părinții răsăriteni, nu este pur și simplu religia mântuirii individuale, ci este religia transfigurării conștiinței umane, a prefacerii ei, a proiectării ei spre transcendent, ceea ce presupune o schimbare calitativă a relațiilor umane.

În perioada contemporană, efortul Bisericii este de a face ca revoluția tehnologică să devină sursa dezvoltării întregii umanități. Numai în felul acesta se poate vorbi de un rol al Bisericii în perspectivă universală. Din punct de vedere etic, Biserica este o comunitate a iubirii. Dar Biserica nu este numai “sacramentul iubirii”, ci și sacramentul a ceea ce iubirea cere pentru om, adică și tot ceea ce desființează mizeria umană.<sup>7</sup> De aceea, Biserica nu poate fi indiferentă față de acele structuri istorice care mențin starea de mizerie. Biserica trebuie să întrețină speranța că va veni o zi în care omenirea va atinge o ordine umană ce va pune capăt suferințelor și nedreptăților.

Față de problemele concrete ale lumii de azi, Biserica creștină are marea răspundere de a ajuta la rezolvarea grabnică a acestor probleme. Este o răspundere față de omenire, dar totodată o răspundere față de Dumnezeu. Credința în Dumnezeu pe care o propovăduiește trebuie să-i dea o sensibilitate sporită pentru rezolvarea acestei duble răspunderi. Astăzi se desfășoară o mișcare generală spre viața de comuniune, care a cuprins întreaga lume; de aceea Biserica poate deveni factor activ al mișcării spre viața de comunitate a oamenilor în general. Participarea noastră în calitate de creștini la formele vieții de comunitate ale oamenilor de azi, trebuie să o socotim cât mai folositoare; cu atât creștinul nu se poate realiza deplin ca om, decât într-o comunitate în care se trăiesc toate problemele contemporane ale existenței. Este adevărat că în epoca Sfinților Părinți așa cum am văzut, spre exemplu și în opera Sf. Ioan Gură de Aur, soluția pe care o indicau Părinții pentru rezolvarea inegalităților, a sărăciei, era mai ales milostenia. Dar ideea care stătea la baza doctrinei lor sociale era în măsură să postuleze necesitatea unor reforme sociale, chiar când nu se întrevedea încă modalitatea de realizare a lor. Aspirația spre dreptate socială, speranța într-o viitoare echitate, încredințarea celor săraci că erau nedreptățiți și oprimați erau, desigur, sentimente care rămăneau în sufletele celor ce ascultau predica socială a Sfinților Părinți; și săracii erau considerați proprietari de drept, chiar

dacă nu erau și proprietari de fapt. De aici și concepția Părinților că milostenia ce se dădea săracilor, nu era un privilegiu gratuit, ci un drept ce li se cuvenea.

Principiul egalității tuturor oamenilor și cel al comunității bunurilor materiale au determinat Biserica ortodoxă să nu considere sărăcia ca pe ceva inevitabil și veșnic, și nici să susțină acele sisteme sociale care au generat inegalitatea umană. Creștinul trebuie să vadă în fiecare om pe Hristos, și în apelul fiecărui om apelul lui Hristos, el nu poate răbda ca fratele lui să se afle într-o situație inferioară lui. De altfel, este propriu iubirii să nu poată admite inegalitatea.

### **Morala ortodoxă și principiile asistenței sociale**

Morala ca disciplină de studiu se ocupă în principal de definirea normelor morale și aplicarea în viață a acestora. Creștinismul și viața morală nu este o ideologie, o doctrină lipsită de practică, ci este viața trăită în Hristos, cu Hristos, este însăși urmarea exemplului lui Hristos. De aici rezultă că nu este suficientă doar cunoașterea principiilor morale, ci este necesară punerea în aplicare a acestor principii, într-un cuvânt viața morală a creștinului este cea trăită în Biserica Ortodoxă care este trupul tainic al lui Hristos ca mădular al acestuia prin împărtășirea cu Sfintele Taine în Biserică.

În cadrul moralei un loc important, urmând datoriilor credinciosului față de Dumnezeu și față de sine, îl ocupă datoriile față de aproapele nostru. Acestea din urmă sunt rezultatul firesc al celor dintâi. Credinciosul, în comuniunea cu Dumnezeu tinde să concretizeze această apropiere prin atitudinea lui față de semenii.

Temeiurile îndatoririlor față de aproape le găsim în faptul că fiecare om este purtător al chipului lui Dumnezeu, în caracterul comunitar sobornicesc al ființei umane, în faptul că omul este creat pentru a se desăvârși în comuniune cu semenii și mai ales în lucrarea și opera răscumpărătoare a lui Hristos pentru noi oamenii și pentru mântuirea noastră.

Datoriile față de semenii stau la baza principiilor pe care s-a format asistența socială. Expresia vie a acestor datorii derivă din cele două virtuți cardinale: iubirea și dreptatea. Dreptatea ne cere să dăm fiecăruia ceea ce îi aparține, iubirea ne cere să-i dăm mai mult. Din acestea izvorăsc sentimentele de solidaritate, întrajutorare și filantropie, sentimente și atitudini care au apărut încă din Evul Mediu și chiar mai devreme.

Iubirea față de semenii este predicată de Mântuitorul Însuși, ea fiind

considerată răspunsul nostru la iubirea lui Dumnezeu față de noi.

Motivele religioase și cele morale sunt principalele cauze ce au dus la apariția primelor forme de întrajutorare; acestea s-au dezvoltat de-a lungul timpului și au evoluat de la forme empirice până la tehnici și metode științifice, riguroase. Este știut faptul că primele instituții de asistență socială au activat chiar dinaintea lui Hristos (legea mozaică prezenta anumite reguli prin care întreaga comunitate era obligată să ajute pe cei aflați în dificultate). Mai târziu iau naștere în jurul bisericilor și al mănăstirilor, sub îndrumarea preoților și a episcopilor, primele instituții care aveau ca obiect de activitate ajutorarea acelor categorii de oameni care nu-și puteau asigura singuri cele necesare unei vieți normale.

Din documentele istorice, scrise sau nescrise rezultă categoric faptul că Biserica a sprijinit totdeauna familiile sărace, copiii abandonați, bolnavii, bătrânii. Prin nimic nu se simte mai puternic și mai viu prezența lui Dumnezeu în lume decât prin îndeplinirea îndatoririlor noastre față de semenii noștri.

Pr. Lect. AUREL RADU

## NOTE

<sup>1</sup> Arhiepiscop Dr. Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, Ed. Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1986, p. 255.

<sup>2</sup> Idem, pp. 256-258.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 262.

<sup>4</sup> Prof. Diac. Ioan Zăgorean, *Creștinismul și drepturile fundamentale ale omului*, în "S.T." IX, nr. 3-4, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1952, p. 134.

<sup>5</sup> Idem, p. 156.

<sup>6</sup> Arhiepiscop Dr. Antonie Plămădeală, op. cit., p. 271.

<sup>7</sup> Pr. Lector Athanasie Negoită, *Ideile umanitare ale creștinismului*, în "S.T.", III, nr. 5-6, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1951, pp. 338-355.







## **PROBLEME SPECIFICE ȘI PERSPECTIVE ÎN ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC PREUNIVERSITAR\***

### **I. PRELIMINARII**

Investigații de ordin istoric asupra relației dintre educație în general și învățământul teologic în particular (în speță preuniversitar) conduc la concluzia că cele două imperative religios-culturale sunt interdependente, se stimulează reciproc și tind să se coreleze și în contemporaneitate. Astfel, practica educativă poate și trebuie să valorifice standardul PAIDEUTIC al credinței religioase, după cum și învățământul teologic (de orice nivel) se poate consolida printr-o bună și chibzuită informare și formare.

Corelativitatea și complementaritatea amintită se evidențiază prin exemplu divino-uman al lui Iisus Hristos care întruchipează la modul superlativ perihoreza dintre SOPHIA și PAIDEIA, dintre logos și praxis, dintre idee și faptă - viața Sa pământească fiind un model de unitate și continuitate dintre vorbă și faptă dintre gândire și acțiune.

Raportul invocat a stat în atenția Părinților și scriitorilor Bisericii din Răsărit și Apus care nu numai că au comentat și continuat strălucit învățătura lui Hristos dar au transpus-o DIDACTIC, s-au aplecat jertfelnic și spre tehnica transmiterii ei în lume din poruncă divină (Mt. XXVIII, 19-20) asigurând asimilarea acesteia de către cei însetați de "*cuvintele vieții*" (IOAN XI, 68).

Contribuția acestora constă în aceea că au intuit și formulat scopurile și obiectivele învățământului teologic, au pregătit arsenalul metodic și procedural al derulării activității de formare în spiritul valorilor creștine.

---

\*) Expunere în cadrul Simpozionului interjudețean cu tema: "*Știință și educație*" - Alexandria, 10 noiembrie 2001.

Într-o epocă în care decentrarea valorică persistă și se adâncește, considerăm că educația ca operă de spiritualizare nu ar atinge plenitudinea dacă s-ar lăsa pe dinafară una dintre componentele ei fundamentale, adică cea religioasă.

Persoana umană tânjește după transcendență prin însăși ontologia sa iar această proiecție are nevoie de o întemeiere, îndrumare și o formare religioasă, prin educație. Cu atât mai mult astăzi, când se observă o criză spirituală în general, o confuzie eclesială în special și o precaritate axiologică finalizată într-o vizibilă debusolare morală.

Pentru aceasta, învățământul teologic poate fortifica persoana umană orientând-o teonom spre finalitatea sa autentică.

Astfel își explică prezența cu o vechime de 10 ani în rețeaua școlară a județului Teleorman, o școală vocațională de nivel preuniversitar - Seminarul Teologic "*Sfântul Calinic Cernicanul*" - din Turnu Măgurele.

Deopotrivă școală a Bisericii și Ministerului Educației și Cercetării - Seminarul nostru Teologic în deplin consens cu Seminariile din țară, își desfășoară activitatea mergând pe firul de aur al tradiției neamului nostru care a demonstrat o continuă simbioză între Biserică și Școală.

Este extrem de sugestiv în acest sens, modul în care istoricul Silviu Dragomir a parafrazat prologul Evangheliei după Ioan: "*La început era Cuvântul*", spunând: "*La început era Biserica și Biserica era Școala și Școala era Biserica*".

Prin urmare, teologia (finalitatea) Seminarului Teologic este aceea de a pregăti pe cei ce trebuie să fie "*lumina lumii*" și "*sarea pământului*" împreună cu dascălii laici, după îndemnul Supremului Dascăl care este Hristos. Armonizând principiile pedagogiei lui Comenius (sintetizate în "*omnibus, omnia, omnino*") cu cele creștine, Seminarul Teologic se străduiește să formeze teologi și viitori preoți pentru cel de-al treilea mileniu creștin, capabili să împlinească cerințele spirituale ale credincioșilor și tot atât de important să estompeze aparenta dihotomie dintre credință și știință, cultură, filosofie, ecologie, societate, înobilând sufletul uman.

## II. SUCCINTE CONȚINUTURI SPECIFICE ALE ÎNVĂȚĂMÂNTULUI TEOLGIC

În desfășurarea pregătirii de specialitate împletită armonios cu cea laică, învățământul teologic așează la bază următoarele obiective - cadru, în vederea

realizării obiectivelor de referință și operaționale.

**A. 1.** Cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu, ca fundament al mântuirii și desăvârșirii omului.

**2.** Cunoașterea și folosirea adecvată a limbajului din sfera valorilor creștine.

**3.** Cunoașterea și trăirea învățăturilor Sfintei Scripturi, a tradițiilor religioase și a istoriei Bisericii.

**4.** Formarea virtuților creștine și consolidarea deprinderilor de comportament-moral religios.

**5.** Educarea atitudinilor de acceptare, înțelegere și respect față de alte credințe și convingeri neacceptând însă prozelitismul religios.

**B.** Învățământul teologic își propune înainte de toate, împlinirea omului (încă din adolescență) încifrat în ordinea supranaturală a Sacrului, cu întreaga lui personalitate de geniu, de savant, de artist, de om obișnuit, având conștiința și credința că viața, ființa și chemarea noastră în lume, nu depind numai de structurările bio-psiho-fizice și de relația de *“feed-back”* stabilită între noi și mediul înconjurător, ci în ultimă instanță de Dumnezeu Însuși printr-un dialog personal, ce culminează în iubirea agapică.

**C.** Realizarea idealului educațional creștin constă în participarea la viața lui Hristos, Creștinismul fiind *“religia majestății omului”* cum spunea Comenius, și NU *“Opium pentru popor”*.

Hristos nu este doar o personalitate a istoriei care ne-a lăsat cea mai înaltă învățătură, ci *“Cheia de boltă a universului”* (cum spunea Teilhard de Chardin), spre care converg toate eforturile umanității și universal întreg.

**D.** Parcurgând informația de specialitate, învățământul teologic nu-și limitează mesajul doar la conținutul doctrinar ideatic ci îl completează cu forța harului divin prezent în lucrarea Bisericii. Elevii noștri participă activ la formarea duhovnicească prin practică liturgică, desfășurată în acest *“laborator”* (Biserica).

În felul acesta învățământul teologic nu devine ideologie fideistă, uneori mai periculoasă decât cultura eminentamente laică (este cazul Teosofiei, Antroposofiei cu pedagogia ei Waldorf și a altor curente cvasi-religioase).

**E.** Corolarul obiectivelor învățământului teologic prin care de fapt se ating cele deja menționate este cel sintetizat în sintagma: *“non scholae sed vitae”* (nu

pentru școală ci pentru viață). Cu alte cuvinte transpunerea preceptelor în fapte de viață sau drumul de la text la gest. Opinia cea mai răspândită susține că întreaga noastră civilizație se sprijină pe Sfânta Scriptură. Dar Scriptura trebuie trăită, creștinismul este mod de viață. La originea Sensului a acelui “*nervum rerum gerendarum*” în expresie eminesciană este Cuvântul “*care s-a făcut trup*”, spre a fi întrupat de fiecare om în persoana, viața sa și a semenilor.

Profeții, apostolii și Iisus Hristos au fost doar vorbitori. Nu știm sigur dacă Mântuitorul a scris vreodată ceva în afara trecătoarelor semne pe care le va fi trasat pe nisip. Știm însă, chiar din Scriptură, că “*litera ucide*”, duhul dă viață.

Petre Țuțea - un filozof oral - spunea că o bătrână analfabetă - care ingenunchează în fața icoanei este mai aproape de absolut, decât Hegel.

De altfel, toate radicalizările modernității de la “*action painting*” până la dezlănțuirile scenice ale hard-rock-ului nu sunt chiar sau doar patologii “*diabolice*” ci “*terapii*” spontane menite să tămăduiască deficiențele gestualității. Generațiile actuale nu mai vor transcrierea formală a Adevărului ci așa zis-a transfigurare a vieții cotidiene.

Iar dacă marile religii nu le mai oferă - printr-un înțeles accesibil - această ieșire extatică, ele evadează în paradisul artificial al drogului, al delirului sonor sau al videomaniei.

S-a spus pe bună dreptate: “*cuvintele zboară, exemplele atrag*”. Câți dintre muribunzii îngrijiți și consoleți de Maica Tereza de Calcutta citiseră Noul Testament? Puțin. Important pentru ei era chipul acelei femei, surâsul și mângâierea, îndemnul la speranță, rugăciunea rostită în comun, depășirea, prin urmare a paradoxului dintre ideal și real, făcând din creștinism adevăratul mod de viață, întruparea iubirii.

### III. PERSPECTIVE ÎN VEDEREA UNUI ÎNVĂȚĂMÂNT TEOLOGIC EFICIENT

Considerentele următoare sunt numite perspective, nu pentru că nu au fost aplicate până acum ci în intenția transpunerii lor în virtutea unui “*aggiornamento*” firesc și a perfecționării (desăvârșirii) activității formative în viitor.

Încorsetați de timpul aferent, menționăm oarecum telegrafic, direcțiile spre care vor fi conjugate eforturile grupului profesoral, manageriatului și micro-societatea formabililor tineri din învățământul teologic, astfel:

1. Conceperea unui nou “*curriculum*” deoarece în viitor Seminarul Teologic

își va reduce durata studiilor de la 5 la 4 ani. În acest sens, noile manuale se vor baza pe un învățământ cu adevărat formativ și nu enciclopedic ca până acum, devenind prin excelență vocațional. Gradul ridicat de flexibilitate al noilor programe școlare, vor permite absolvenților o abordare eficientă și actuală atât în domeniul teologic cât și în cel profan.

2. Seminaristul va trebui să transpună în viață calitatea de misionar, demnitatea de persoană ce promovează dialogul și armonia dintre trandescendent și imanent, fenomenal și numenal, ceresc și pământesc, puritate și impuritate morală.

3. Se va accentua dezvoltarea capacităților de operare pe calculator atât de necesare în contextul actual, nu numai în cercetarea teologică prin redactări computerizate ci și în activitățile obișnuite. În Seminarul Teologic se studiază **Informatica!**

4. Sporirea eficienței activităților de formare duhovnicească și practică liturgică cu consecințe benefice în înțelegerea și trăirea elevilor noștri ca aparținători ai unei Școli cu actuale și necesare rosturi misionare și consacrate.

5. Aplicarea și perfecționarea instrumentelor de evaluare absolut necesare în vederea admiterii în cler, a predării Religiei sau reorientarea pe baza acestor evaluări a unora dintre elevi spre alte domenii, folosind descriptorii de performanță specifici.

6. Realizarea unui salt calitativ al investigațiilor nemijlocite, cu privire la valoarea activităților instructiv-educative în conformitate cu îndrumările “ad-hoc” de ultimă oră, împletind acrivia cu iconomia în progresul formativ.

7. Centrarea demersurilor didactice pe formarea competențelor necesare în vederea perfecționării studiilor liceale, și/sau pentru încadrarea pe piața muncii, evitând totuși mercantilismul acaparant.

8. Ilustrarea și conceperea Seminarului Teologic ca Școală vocațională care cultivă persoane ce pot deveni personalități necesare societății noastre, pedagogi în Școală și Biserică. “Aluatul” cel bun care va trebui “*să dospească toată frământătura*” comunității.

Se va avea în vedere optimizarea ofertei școlare și cunoașterea reală a acesteia debarasată de concepțiile anacronice, caduce și persiflante ale unora în raport cu așteptările societății.

Recunoaștem și suntem pătrunși, dar trebuie să și demonstrăm că a trecut de mult vremea când trebuia “*să faci ce zice popa nu ce face el*”.

Spre finalul acestei abordări “sui generis” care a încercat armonizarea sau măcar medierea dintre teologie și pedagogie în învățământul teologic nu

ascundem faptul că ne-am asumat un dublu risc: să fim priviți cu compasiune și de teologi și de pedagogi. De teologi pentru că nu am folosit copios discursul apologetic, catehetic și omiletic. De pedagogi că nu am utilizat un anumit tip de ideologie epistemică de discursivitate raționalizată.

Există o dramă totuși și încă a celui *“ce se solidarizează cu ambele părți”* și se află *“la mijloc”*.

Ne asumăm însă această manieră cu încrederea că vom ajunge curând să ne bucurăm *“împreună”*. Mărturisim că scopul nostru manifest este de a aduce laolaltă ceea ce accidentul socio-istoric (50 de ani de comunism) a dezmembrat, divizat, distanțat.

#### IV. CONTRAPUNCT

Chiar dacă am șocat distinsul auditoriu, neavând nici avantajul prezenței *“față către față”* subliniem cu titlu de leit-motiv al prezentei expunerii, NECESITATEA imperioasă că educația ca și CREAȚIA trebuie privită și primită euharistic și teonom.

Aceasta pentru că în mintea multora mai stăruie întrebări de genul: *“Cui folosește un învățământ teologic?” Religia în general și învățământul teologic în special nu sunt anacronice și deșuete? Ce legătură are știința cu credința?”*

Problema conflictului dintre credință și știință, dincolo de confuzia celor două cunoașteri, are drept cauză și ideologizarea celor două aspecte ale cunoașterii. Astfel, a rezultat, din punct de vedere al Teologiei Creștine, o apologetică morbidă (un profesor grec de Apologetică propunea, acum câțiva ani, o demonstrare matematică a existenței lui Dumnezeu). Uneori se uită postulatul conform căruia știința este încercuită de limitele firii căzute și nu poate să depășească rațiunea acesteia. Aroganța oamenilor de știință, duce la pozitivism (teorie concepută în secolul al XIX-lea, conform căreia cunoașterea predominantă este cea bazată pe elementele pozitive ale experienței, pe prelucrarea rațională și matematică a acestora, fără consecințe metafizice și, în același timp, părăsirea spiritului uman în încercarea de înțelegere a lucrurilor) și economism (teorie care subliniază importanța factorilor economici în procesul de dezvoltare socială, având dimensiuni absolutiste. Dar acest dualism, din perspectiva ortodoxă, nu este de la sine înțeles. Nimic nu exclude coexistența credinței și a științei, atunci când credința nu este o metafizică nesocotită iar știința nu-și denaturează caracterul pozitivist prin folosirea metafizicii.

În înțelegerea reciprocă a științei și a credinței ajută și limbajul științific de astăzi. Limbajul Teologiei este prin natura lui iconologic (bazat deopotrivă pe imagine și rațiune), de vreme ce este imposibilă identificarea dintre cel ce face cunoscut și cel ce este cunoscut (apofatism). De altfel, știința (de exemplu, fizica contemporană) funcționează în mod apofatic: vazi principiul nedeterminării (apofatismul științei). Prin urmare, întoarcerea la Patristică ajută la depășirea conflictului.

Recunoașterea limitelor celor două cunoașteri (a firii celei zidite și a Celui Nezidit), precum și folosirea organului corespunzător fiecăreia dintre ele, reprezintă principiul Ortodoxiei patristice, care ierarhizează înțelepciunea cea de jos sau din afara cunoașterii celei de sus sau dumnezeiești. Din contră, confuzia lor eternizează interpretările greșite ale fiecăreia dintre ele și menține conflictul lor. O Biserică ce insistă în teologhisirea metafizică, va fi obligată să reabiliteze permanent un Galilei; dar și o știință care-și neagă limitele, se va expropria în metafizică și se va ocupa cu existența sau negarea lui Dumnezeu (Marx-marxism).

Adevărul cu care orice știință cu adevărat umanistă trebuie să se înobileze este că: *“Dumnezeu nu este pentru om un **“principiu”** exterior, de care omul atârână exterior, ci în mod real și adevărat principiul și țelul lui ontologic. Fiind plăsmuit după chipul lui Dumnezeu, omul este alcătuit teologic. Și pentru ca să fie **“adevărat”**, el trebuie să existe și să trăiască în fiecare clipă teocentric. Când Îl neagă pe Dumnezeu omul se neagă pe sine însuși și se autodistruge. Când viețuiește teocentric, el se pune în valoare la înfinit pe sine însuși, se dezvoltă și întregeste în veșnicie”*.

Pr. Prof. Dr. Marian D. Ciulei

Directorul Seminarului Teologic “Sfântul Calinic Cernicanul”

- Turnu Măgurele

10 noiembrie 2001







Tiparul a fost executat la  
S.C. TIPOALEX S.A.  
Alexandria, str. Ion Creangă, nr.53  
sub comanda nr. 7402

