



# BISERICA ORTODOXA



REVISTA SFINTEI EPISCOPII A ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI  
ANUL II NR. 2 5 IULIE - 31 DECEMBRIE 2000

# BISERICA ORTODOXĂ

REVISTA SFINTEI EPISCOPII  
A ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI



ANUL II, NR.2  
iulie - decembrie 2000  
EDITURA „BISERICA ORTODOXĂ“  
ALEXANDRIA 2001



## **COMITETUL DE REDACȚIE**

**Președinte**



Prea Sfințitul Părinte Episcop  
† Galaction

**Vicepreședinte**

P.C. Pr. Dr. Ciulei Marin

**Redactor responsabil**

P.C. Pr. Popa Gheorghe  
consilier cultural



**Editura TIPOALEX - Alexandria**

**Tehnoredactare computerizată - Paul Vlădescu**

**Copyright 2001 © Editura BISERICA ORTODOXĂ**

**- Toate drepturile rezervate**

**ISSN 1582-1544**

# CUPRINS

## EDITORIAL

*Mesajul Întâistătătorilor Bisericii Ortodoxe cu ocazia  
întâlnirii lor de la Constantinopol.....* pag.5

**PASTORALĂ LA NAȘTEREA DOMNULUI, 2000  
† GALACTION, EPISCOPUL ALEXANDRIEI ȘI  
TELEORMANULUI.....** pag.11

## CREDINȚĂ ȘI MĂRTURISIRE

**Pr. Prof. Dr. Ciulei Marian**  
*Concepția antropologică a Fericitului Augustin.....* pag.17

**Pr. Prof. Dr. Atanasie Negoită**  
*Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare.....* pag.61

**Pr. Ioan Moldoveanu**  
*Aspecte privind relațiile Mănăstirii Ivir din Muntele  
Athos cu Țările Române.....* pag.88

**Diac. Asist. Dr. Doru Costache**  
*Fericitul Augustin sau justificarea teologică a minții.....* pag.109

## VIATA BISERICESCĂ

**Pr. Popa Gheorghe**  
*Hramul Catedralei Sfântul Alexandru.....* pag.122

**Arhidiacon Vasile Neacșu**

*Din agenda de lucru a Presfințitului Părinte*

*Galaction*.....pag.130

## **DOCUMENTAR**

**Prof. Milea Nicoleta**

*Cartea Veche - Citorie a Literaturii Române*.....pag.143

**Prof. Milea Nicoleta**

*Cartea Veche în Teleorman*.....pag.151

## **BISERICA ȘI ȘCOALA**

**Pr. Dumitrescu Alexandru - Mălăești**

*Argumente pentru o educație religioasă în Școala*

*Românească Contemporană*.....pag.155

**Pr. Lazăr M. Emil**

*Biserica și școala - perspective teleormănene*.....pag.160

## **BISERICA ȘI SOCIETATEA**

**Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan**

*Principii și mijloace de salvare de la moarte a  
copiilor nenăscuți și de recuperarea sufletului mamei  
care a avortat*.....pag.163



## EDITORIAL

### *MESAJUL ÎNTÂISTĂTORILOR BISERICII ORTODOXE CU OCAZIA ÎNTÂLNIRII LOR DE LA CONSTANTINOPOL (Nașterea Domnului 2000)*

**I. Comunicat de presă.** În spiritul hotărârii Comisiei Panortodoxe de sărbătorire a anului jubiliar, cu prilejul praznicului Nașterii Domnului 2000, Sanctitatea Sa, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I a invitat la Constantinopol pe toți Întâistătorii Bisericilor Ortodoxe. Delegația Bisericii Ortodoxe Române, condusă de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, a avut în componență pe I.P.S.Mitropolit Daniel al Moldovei și Bucovinei și pe P.S. Episcop Casian al Dunării de Jos. Cu acest prilej au avut loc celebrări liturgice și întruniri de lucru la care și-au adus contribuția toți reprezentanții Bisericilor Ortodoxe în legătură cu problemele specifice Ortodoxiei și mărturiei ei în lumea contemporană, în viitorul mileniu.

Celebrările liturgice s-au desfășurat a Catedrala „Sfântul Gheorghe” a Patriarhiei Ecumenice și la Iznik (Niceea de odinioară), locul de desfășurare a primului Sinod Ecumenic(325), care a precizat învățătura despre întruparea Fiului lui Dumnezeu și a formulat primele șapte articole ale Crezului conturându-se încă de atunci ideea unității europene prin prezența reprezentanților Bisericii Răsăritului și Apusului continentului. Tot la Niceea s-a desfășurat și ultimul Sinod Ecumenic(787) când a fost formulată învățătura despre cinstirea Sfintelor Icoane.

În semn de cinstire a acestui loc, după Sfânta Liturghie celebrată în biserica în care s-a desfășurat, cu mai bine de douăsprezece secole în urmă, ultima întrunire ecumenică, Întâistătorii și reprezentanții Bisericilor Ortodoxe au lansat Mesajul Ortodoxiei către lume în pragul celui de al-III-lea mileniu creștin.

Între credincioșii prezenți la aceste momente Liturgice s-au aflat credincioși ortodocși din întreaga lume, între care și un grup de 50 de pelerini români

sosiți din țară prin intermediul Biroului de Pelerinaje al Patriarhiei Române, precum și din străinătate, ca și mulți credincioși musulmani din localitate care au urmărit cu deosebit interes și simpatie aceste manifestări.

Redăm în continuare textul acestui Mesaj semnat la Constantinopol la Sărbătoarea Nașterii Domnului 2000 și proclamat la sfârșitul coliturghisirii de la Niceea.

## II. Mesajul Întâistătătorilor Bisericii Ortodoxe

1. Cu ajutorul lui Dumnezeu și la invitația binevoitoare a Patriarhului Ecu-menic și Arhiepiscop al Cetății lui Constantin Împăratul de a veni la reședința sa din Fanar, noi, Întâistătătorii Prea Sfințelor Biserici Ortodoxe din toată lumea, ne-am întrunit să coliturghisim Domnului în Sfânta Biserică istorică a Înțelepciunii lui Dumnezeu din slăvita Cetate a Niceei unde Părinții noștri, mișcați de Prea Sfântul Duh, au formulat dogmele de neclintit ale Credinței noastre Ortodoxe. Cu acest prilej adresăm binecuvântare de la Dumnezeu și îmbrățișarea dragostei și a păcii credincioșilor ortodocși de pe fața întregului pământ fraților noștri creștini din lumea întreagă și tuturor oamenilor de bine. Bucurați-vă pururi întru Domnul, fraților! Și iarăși vă zicem: "Bucurați-vă!" (Filipeni, IV,4).

2. Prin această întrunire se ajunge pe culmea plinătății manifestărilor sărbătorești dedicate jubileului sfânt al împlinirii a două mii de ani de viață a Bisericii. Prin aceste manifestări întreaga Biserică Ortodoxă din lume a înălțat laudă și slavă lui Dumnezeu Cel în Treime, a cărui nețârmurită dragoste și milă nemăsurată au binevoit ca Fiul și Cuvântul Lui „să se sălășluiască între noi (Ioan I,14)” prin întruparea Sa, mulțumită căreia „am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia Născut în Tatăl, plin de har și de adevăr (Ioan I,14)”.

3. Plecându-se cu gândul și cu inima asupra acestui neprețuit dar, prin care Domnul nostru S-a deșertat de slava Sa și smerindu-se, a luat asupra Sa pe omul cel căzut, pentru noi făcându-se „Emanuel, Dumnezeu este cu noi (Mat. I,24)”, Biserica lui Hristos, ca trup al Său ce se continuă în veci, conștientizează înălțarea misiunii și amploarea răspunderii ce îi revine în istorie cu teamă sfântă cât și spre provocările vremurilor care îi stau înaintea.

4. Și, în ce privește cursul ei în istorie, Prea Sfânta Biserică Ortodoxă a lui Hristos cu toată mulțumirea înalță glas, o dată cu Părintele cel cu graiurile de aur, zicând: Slavă lui Dumnezeu pentru toate”. Din prima zi de viață și până în ceasul de acum „și chiar până când Domnul va veni (I Cor. XI,26)”. Biserica

înalță crucea Lui și primește harul Lui, har care „în slăbiciune se săvârșește(I Cor.XII,9)”. De aceea, ori de câte ori este prigonită de tot felul de vrăjmași, ea biruiește și, în fiecare zi murind, iată, trăiește(II Cor.VI,9). Aducându-și aminte de cuvintele Domnului că, „porțile iadului nu o vor birui(Mat.XVI,18)” și întărindu-se cu puterea Învierii Lui (Flip.III,10), Biserica nu se înspăimântă în fața celor ce se războiesc împotriva ei oricât de puternici ar fi ei în cele ale acestei lumi. Ea se îngrijorează, se străduiește și se silește pentru un singur lucru: să transmită și să dea în mod credibil expresie concretă dragostei lui Dumnezeu Care S-a întrupat și S-a descoperit în Hristos tuturor oamenilor din toate vremurile așa încât până și cel mai disprețuit și părăsit om din lume să fi simțit și să simtă că pentru el Dumnezeu este „Emanoil”, că în primul rând și mai alea pentru el S-a făcut om, S-a răstignit și a înviat, dăruind lumii trupul Său. Astfel, fiecare simte și înțelege că Biserica adună laolaltă pe cei împrăștiați(Ioan XI,52), împacă pe cei despărțiți și cuprinde în brațele sale, ca la sânul lui Dumnezeu, pe toți cei „osteniți și împovărați”(Mat.XI,28), pe cei dreپți și pe cei păcătoși, pe cei săraci și pe cei bogați și întreaga creație.

5. Adunându-se împreună în Dumnezeiasca Euharistie, Biserica realizează și arată în lume și istorie faptul că toți suntem cuprinși în Hristos ca într-un trup și astfel sunt depășite toate discriminările și contradicțiile, realizându-se comuniunea de dragoste adevărată în care „nu mai este elin și iudeu, taiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber(Col.III,11 și GaI.III,18)”. Așa, ea se face icoana Împărăției lui Dumnezeu, dar în același timp și imaginea ideală a societății umane ea devine pregustare a biruinței vieții asupra morții, a nestricăciunii asupra stricăciunii, a dragostei asupra urii.

6. Acest Mesaj de unitate și reconciliere este păstrat și purtat de către Biserică de-a lungul veacurilor ca o adevărată comoară sfântă. De aceea, Biserica socotește că cea dintâi și cea mai mare și de folos grijă este să vegheze la păstrarea unității proprii. Se înțelege pentru ce ea simte o adâncă tristețe și suferă amar ori de câte ori, din diverse motive, cămașa cea fără cusătură a Domnului este ruptă sau unitatea ei este sfâșiată chiar dacă în firea ei, Biserica rămâne întotdeauna neîmpărțită. Iată de ce, întorcându-ne cu gândul spre cele două milenii care s-au scurs până acum, ne exprimăm durerea pentru faptul că în timp ce în primul mileniu după Hristos Biserica Lui trăia în duhul tradiției comune și nedespărțite, în al doilea mileniu, lumea creștină s-a împărțit și s-a dezbinat în chip jalnic. Acest fapt a provocat o mare scandalizare a întregii lumi și a dus la slăbirea puterii mesajului dragostei și reconcilierii încredințat nouă de către Domnul. Fără să căutăm și să imputăm în clipa de față răspunderi



istorice pentru această separare, îi chemăm pe toți să lucreze prin dialogul adevărului și al dragostei la unirea celor ce cred în Hristos, neprecupețind osteneli și trudă, „ținând adevărul în iubire”(Efes.IV,15) și „necăutând numai ale sale ci fiecare și ale altuia”(Filip.II,4). Numai prin dialogul sincer și fără urmă de rea credință, întemeiat pe tradiția comună și nedespărțită din primul mileniu după Hristos, se va zidi unitatea atât de mult dorită și astăzi. Astfel, va deveni credibilă și propovăduirea dragostei și a împăcării în Hristos înaintea lumii contemporane. Același lucru dorim să subliniem și în ceea ce privește toate eforturile de restabilire a unității creștinilor prin așa numita „mișcare ecumenică” la care Biserica noastră Ortodoxă a luat parte încă de la începuturile acesteia.

7. Purtând de grijă de unitatea celor ce cred în Hristos și ostenind, sânguindu-ne și silindu-ne pentru ea, noi, cei cărora ne-a fost încredințată oblăduirea Prea Sfintei Biserici Ortodoxe nu trecem nicidecum cu vederea trebuința și datoria de a lua aminte cu grijă și a veghea la păstrarea și creșterea unității însăși a Bisericii noastre Ortodoxe. Am primit această unitate de la Părinții noștri în aceeași credință, viață cultică comună-și mai ales în Sfintele Taine între care un loc de excepție îl deține Sfânta Euharistie -precum și în comuniunea Sfinților. Ei ne-au lăsat pildă și dreptar ca să pășim pe urmele lor. Într-adevăr, este minunat faptul că, în ciuda varietății limbilor, neamurilor, culturilor și civilizațiilor, această unitate străbate trupul Ortodoxiei în întregime sa făcând ca sfintele Biserici Ortodoxe locale să alcătuiască un singur trup neîmpărțit, adică Biserica lui Hristos cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească. Cu smerenie recunoaștem că în aceasta avem darul Sfântului Duh și păzim unitatea noastră ca pe lumina ochilor noștri.

8. Ca niște apărători, păstrători și păzitori ai acestei unități, noi, cei ce săvârșim slujirea păstoririi bisericești, simțim o grea răspundere ori de câte ori apar primejdii și tendințe scizioniste în trupul Ortodoxiei. De altfel, și în alte întruniri am condamnat cu hotărâre schismele care se luptă să le cadă pradă unitatea Prea Sfintei Biserici Ortodoxe. Acum chemăm încă o dată pe toți cei care din diferite motive s-au rupt de la structura canonică a Bisericii să se întoarcă la ea. Socotim că la prezenta întrunire(Synaxă), este de datoria noastră să ne aducem aminte nouă înșine și să amintim unii altora că n-ar trebui sub nici o formă ca modelul și structurile Bisericiilor Ortodoxe Autocefale, moștenite din istorie, să constituie pricină sau temei pentru creșterea peste măsură a neatârării în detrimentul unității noastre. Deși existăm sub forma multor Biserici locale totuși nu încetăm să constituim Biserica cea Una.

9. În mod cu totul special această aducere aminte se impune ori de câte ori autocefalia este corelată cu identitatea și specificitatea națională a popoarelor. Varietatea neamurilor, a culturilor și civilizațiilor este îndreptățită și binecuvântată de Dumnezeu. Sfânta noastră Biserică Ortodoxă o sfințește și o binecuvintează cu harul și cu puterea ce de sus îi sunt date. Cu toate acestea Biserica nu poate ca, prin natura ei, să constituie un factor de urmărire și promovare a scopurilor și intereselor oportuniste politice naționaliste sau rasiale. De o importanță vitală rămâne întotdeauna condamnarea de către Biserica Ortodoxă a ereziei naționalismului și rasismului în anul 1872 la Constantinopol. Orice ingerință în altă jurisdicție canonică prin instalarea de episcopi nedependenți de Biserica locală și de păstorii canonici de acolo pune în pericol unitatea Bisericii și contravine unor principii fundamentale ale eclesiologiei ortodoxe.

10. La fel de inacceptabilă și condamnată trebuie să fie considerată orice tentativă de rupere a unității Bisericii pe motivul păstrării obiceiurilor, datinilor și tradițiilor sau al pretensei apărării a purității Ortodoxiei. După cum dă mărturie întreaga viață a Bisericii Ortodoxe diferențele în ceea ce privește obiceiurile ei, datinile, nu împiedică comunitatea euharistică a Bisericilor Ortodoxe, în timp ce păstrarea credinței Ortodoxe curate se asigură prin instituția sinodală care de la început a fost în Biserica instanța ultimă în materie de credință.

11. Împărtășim aceste gânduri despre unitatea Bisericii tuturor celor ce cred în Hristos, dar mai ales celor ce poartă numele de „credincioși ortodocși”. Cu acest măreț prilej istoric ne exprimăm convingerea fermă că fără unitate în credință, cult, sfințenia vieții, dar și în structura episcopală canonică a bisericii, mărturia noastră în fața lumii contemporane nu este deloc posibilă și accesibilă omului de astăzi.

12. Pentru Biserica această unitate nu constituie un lux, ci un element constitutiv al existenței și mărturiei ei în lume. Unitatea Bisericii nu privește numai Biserica în sine însăși ci și unitatea întregii umanități și a lumii întregi. După învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul Biserica înfățișează ca într-o icoană și cuprinde **în nuce** întreaga creație deoarece este trupul lui Hristos „Celui ce plinește toate într-o toți (Efes.I,23)”. Prin urmare, purtând de grijă și străduindu-ne cu zel sfânt pentru unitatea Bisericii, avem în minte căutările mai adânci ale oamenilor pentru depășirea diferitelor dezbinări, contradicții, ciocniri conflictuale și războaie, setea de pace și colaborare a oamenilor și dorul lor după o societate în care toți să trăiască în armonie, îngăduindu-ne unii pe alții în iubire, după îndemnul Sfântului Apostol Pavel (Efes,IV,2).

Astfel, unitatea Bisericii se oferă ca exemplu valabil pentru unitatea oamenilor, pentru acea unitate care să respecte specificul propriu fiecărei persoane și fiecărui popor într-o perioadă de evoluții și dezvoltări impetuoase ale diferitelor tendințe și forme de „globalizare”.

13. De aceea chemăm pe toți cei ce cred în Hristos să lucreze cu sârguință și neobosit pentru restabilirea unității pierdute a creștinilor, purtând dialog unii cu alții în duhul adevărului și al dragostei. Pe cei care aparțin sfintei noastre Biserici Ortodoxe îi chemăm să rămână uniți în jurul episcopilor lor canonici, pururi aducându-și aminte cuvintele de Dumnezeu insuflate ale Sfântului Ignatie Teoforul: „unde este episcopul acolo este și Biserica”.

14. Încă o dată vă încredințăm pe toți că noi, ca niște păstori responsabili și Întâistătători ai Bisericii lui Hristos, ne îngrijim fără dormitare pentru păstrarea ei și pentru împlinirea în lume și istorie a misiunii ei sacre, că luăm aminte cu toată stenția la neliniștile omului, la așteptările dar și la temerile lui acum, la trecerea în cel de al III-lea mileniu după Hristos. Regulat întrunindu-ne personal sau prin reprezentanții noștri, vrem să facem tot ce depinde de noi ca, asigurând și promovând unitatea neprețuită a Bisericii lui Hristos, pentru întreaga lume să devină înțeles, perceptibil și cât se poate de evident faptul mântuirii în Hristos prin Biserică. Dumnezeu nu se află departe de om ci pretutindeni prezent. El este pentru toți „Emanuel”(Dumnezeu este cu noi).

15. Pe toți, pe cei de departe și pe cei de aproape, vă îmbrățișăm cu dragostea Domnului și Dumnezeului Nostru Care s-a întrupat pentru mântuirea lumii și tuturor Vă dorim și ne rugăm ca harul și mila Lui să se reverse din belșug peste toți.





## PASTORALĂ LA NAȘTEREA DOMNULUI, 2000

† GALACTION

PRIN HARUL LUI DUMNEZEU  
EPISCOP AL SFINTEI EPISCOPII A ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI

TUTUROR DREPTCREDINCIOȘILOR CREȘTINI, CINULUI MONAHAL, PREACUCERNICILOR ȘI PREACUVIOȘILOR PREOȚI DIN ȚĂRĂ, HĂR, PACE, SĂNĂTATE ȘI ALESE BUCURII DUHOVNICEȘTI DE LA DUMNEZEU, IAR DE LA NOI PĂRINTEASCĂ ÎMBRĂȚIȘARE ȘI ARHIEREASCĂ BINECUVĂNTARE.

*“Iată Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului” (Matei XXVIII, 20)*

*“Eu sunt lumina lumii, cel ce îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric ci va avea lumina vieții”  
(Ioan VIII, 12)*

***Iubiții mei fii duhovnicești,***

Se împlinesc două mii de ani de la „**plinirea vremii**”(Galateni IV, 4) de când Fiul lui Dumnezeu înomenit rămâne așa pururea, trăind cu fiecare dintre noi vremea vieții noastre, umplând de realitate supremă timpul sau complexitatea curgătoare a vieții omenești.

Praznicul Nașterii Domnului Hristos este veșnic pentru că acesta este sensul și aceasta e trăirea ce o facem în sărbătoare: plinătatea de prezență dumnezeiască și, deci, de bucurie și strălucire, căci **“Hristos și ieri și azi, Același este în**

veci“( Evrei XIII, 8).

În fiecare an suntem chemați să primim **“lumină mare”** (Isaia I,12) spre a putea ieși din **“latura și umbra morții”** insuficiențelor noastre omenești și a trăi prăznuirea, nu **“întru vechimea literei ci întru înnoirea duhului”** (Romani VII, 6) răscumpărând vremea.

Cu atât mai mult acum la cumpăna dintre milenii - când unii oameni consideră curgerea timpului în cele două milenii creștine ca monotonă și fără sens, sau chiar sfârșind catastrofal. Nimic mai neadevărat. Fiecare om însă trebuie să-și sporească credința că Fiul lui Dumnezeu cel înomenit este **“lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume”** (Ioan I, 9), **“lumina cunoștinței”, pentru că “s-a sălășluit între noi și-am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl plin de har și de adevăr”** (Ioan I, 14), pentru a fi veșnic în comuniune cu El. În această înțelegere Biserica este Hristos extins cu trupul Lui îndumnezeit în umanitate.

Ca **“soare al dreptății și Răsăritul cel de sus”** (Luca I, 78), Hristos luminează curgerea neconținută a timpului căci prin arătarea Sa a descoperit ca pe **“o taină din veci ascunsă”** semnificația eternă a lumii și a omului în Dumnezeu înomenit împlinind dorurile fundamentale și nevoile esențiale ale ființei omenești: setea și nevoia de desăvârșire dumnezeiască și de viață veșnică.

Având în Hristos **“lumina cea adevărată”**, orice om trebuie să găsească rostul timpului ca rost al vieții adică: dobândirea vieții veșnice prin **“nașterea din Duh”** (Ioan III, 3) prin hristificarea timpului vieții noastre (Galateni II, 20) conlucrând cu Harul Sfintelor Taine în Biserică până când Hristos **“va lua chip în noi”** (Galateni IV, 19) transformând viața noastră trecătoare în viață veșnică, ca și a Sa.

Trebuie să înțelegem că Iisus Hristos care unește prin întrupare Dumnezeirea veșnică cu omenirea, care e creată în timp și pentru a se pregăti în timp pentru veșnicie, dă omenirii și lumii temporale o valoare pe care n-ar avea-o dacă n-ar fi decât ea și timpul n-ar fi pentru veșnicie. Dumnezeu, făcut om într-un moment dat al istoriei și trecut ca om în veșnicie, eternizează pe fiecare om și tot ce a trăit fiecare om în istorie, cum n-ar face o lume temporală fără început și fără sfârșitul ei **“într-un cer nou și un pământ nou”** (Apocalipsa XXI, 1-3).

Chiar prin faptul că istoria (timpul) nu-i dă omului totul, ea îl face pe om să năzuiască după o viață veșnică, dincolo de timp și istoria îl face pe omul dezbrăcat de **„frumusețea cea dintâi”** să năzuiască după veșnicia lui Hristos, chiar prin faptul că plăcerile ei materiale, la care l-a coborât, nu-l fac fericit cu adevărat și durerile inevitabile, care urmează plăcerilor, îl duc până la urmă la

moarte și la sfârșitul vieții de pe pământ, dar nu ca să rămână aici. Istoria este necesară ca o pregătire a omului pentru veșnicie. Omul se poate pregăti în ea pentru veșnicie. Acesta este sensul ei.

În această înțelegere, Evanghelia propovăduită de două mii de ani este pururea nouă și Hristos este **“viața noastră”** (Col. III, 4) cea adevărată, **“ascunsă întru Dumnezeu”**.

În această lumină, nașterea Domnului este pururea nouă, odată cu trecerea anilor.

### **Iubiți frați și surori,**

Tâlcuirile Sfinților Părinți ne sporesc bucuria acestor încredințări, descoperindu-ne adevărul.

Sfântul Maxim Mărturisitorul ne învață rostul timpului în duhul tradiției patristice, prin explicarea tainei înomenirii Fiului lui Dumnezeu spunând: “În acest scop a împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduindu-le pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu. Sfârșitul veacurilor, mai dinainte hotărât pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, a ajuns la noi; sfatul lui Dumnezeu cu privire la întrupare, aflându-și împlinirea prin înfăptuirea lui. Odată ce veacurile, rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să se facă om, au luat sfârșit la noi, Dumnezeu împlinind, cu adevărat, întruparea Sa desăvârșită; **trebuie să așteptăm de aci înainte celelalte veacuri ce vor veni care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor** (Efes. IV, 13).

În cursul lor ne va arăta Dumnezeu bogăția Lui, lucrând desăvârșit în cei vrednici îndumnezeirea. Căci, dacă a ajuns la capătul lucrării tainice a înomenirii în tot chipul, asemenea nouă, afară de păcat, și coborându-se în tot chipul, până la cele mai de jos părți ale pământului, unde-l prăbușise pe om tirania păcatului, desigur că va ajunge și la capătul lucrării tainice de îndumnezeire a omului, făcând pe om în tot chipul asemenea Lui, afară de identificarea în ființă, cu El, și ridicându-l mai presus decât toate cerurile, unde mărirea firească a harului îl cheamă din pricina desfârșitei bunătați, pe omul care zace jos.

Deci, dacă Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor veacurilor trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi, în virtualitatea credinței, sfârșitul veacurilor (I Corinteni X, 11) destinate îndumnezeirii celor vrednici, sfârșit care se va face arătat în mod actual în viitor (Răspunsuri către Talasie, 22, Filocalia rom. p.69-73).

**Înțelegem astfel că nu o lege impersonală aduce pe oameni la existență**

**și îi conduce în cursul istoriei ca să-i piardă generație după generație ci Dumnezeu Cuvântul cel personal gândește să le dea existență în istorie, le dă această existență, îi conduce în cursul ei prin ea spre Sine și-i unește cu Sine pentru veci în marea Sa iubire de oameni.**

Astfel, omul înaintea de la existența pe care o primește de la Dumnezeu, la **existența bună**, ca să ajungă la **existența veșnic bună** (Ambigua cap.7, trad. citp.73).

**Pentru aceasta în fiecare an nașterea Domnului ne oferă harul înnoirii vieții** (Coloseni III, 10).

Dreptmăritori creștini,

Lumina pe care Hristos o aduce în lume, este lumina sfințeniei în mijlocul păcatelor. Pentru aceasta El bate neîncetat la ușile inimilor spre a Se întrupa în fiecare om înstrăinat de El, neîncorporat trupului său tainic - Biserica.

Lumina "Soarelui Dreptății" este lumina iubirii curate, a bunătății și a sfințeniei. De aceea El, Cel care a zis: **"Eu sunt Lumina lumii"** (Ioan VIII, 12) cere ucenicilor Săi și nouă să fim lumina lumii prin faptele noastre **"așa încât să se vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri"** (Matei V, 14,16). Să căutăm și noi lumina care vine din rugăciune, iubire și sfințenie, căci Dumnezeu este lumină și iubire (Ioan VIII, 12, I Ioan IV, 16) știind că **"cine iubește pe fratele său rămâne în lumină"** (I Ioan II, 10).

Să punem și noi la inimă mai mult ca oricând îndemnul Sfântului Apostol Pavel care zice : **"Umblați ca fii ai luminii. Pentru că roada luminii e în orice bunătate, dreptate și adevăr"** (Efeseni V, 8-9).

În lumina lui Hristos să rămânem și noi acum, la cumpăna dintre milenii, când se observă o confuzie eclesială dureroasă, cinstind cum se cuvine conform Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții preoția Bisericii (episcopi, preoți, diaconi) foarte adesea "murdărită" în presa actuală.

**"Fiul lui Dumnezeu a luat trupul nostru și s-a făcut ca unul dintre noi, arătând că mântuirea nu ne-o putem dobândi noi înșine prin stări subiective care ne pot înșela.**

Această mijlocire obiectivă neamăgitoare o activează Hristos prin mijlocirea obiectivă vizibilă a unor persoane, ca să nu facem dependentă mântuirea noastră de sentimente subiective nesigure. Preoția este astfel o confirmare a întrupării reale a Cuvântului lui Dumnezeu ca Mijlocitor obiectiv al nostru la Dumnezeu. Dacă Hristos s-a făcut om vizibil ca să arate că este și de partea noastră și de partea lui Dumnezeu, de ce nu s-ar folosi de organe vizibile dintre noi, care

însă mijlocesc de la Hristos puterea care nu este de la oameni, cum Hristos ca om ne-a mijlocit puterea dumnezeiască, care nu era de la umanitatea Sa.

Dacă preoția este confirmarea întrupării reale a Fiului lui Dumnezeu ca om, negarea ei pune la îndoială însemnătatea întrupării Domnului”, scrie Părintele Stăniloae (Dogmatica ortodoxă, vol.II, p. 251)

Pentru aceasta Nașterea Domnului ne cheamă, ca frați ai Fiului după unitate, să fim fii ai Tatălui Ceresc după Har.

### *Iubiții mei,*

După două milenii de creștinism constatăm că lumea în care trăim este dominată din ce în ce mai mult de tehnică și tehnologie și are nevoie mai mult ca oricând de spiritualitate. Cu tot aspectul pozitiv al cuceririlor geniului uman, acestea dacă nu sunt folosite “**euharistic**” și în lumina lui Hristos, pot transforma pe om în sclavul lumii, stăpânit de lucrul mâinilor sale “**cinstind făptura în locul Făcătorului**” (Romani I, 25).

Nu întâmplător, Hristos Mântuitorul își găsește din ce în ce mai greu loc în inimile și cugetele oamenilor de astăzi, așa cum cu greutate s-a găsit odinioară la Betleem un loc în care să se nască.

Dar lumina neînserată a Betleemului ne descoperă că prin rugăciune, asceză și făptuirea actelor de iubire și omenie față de aproapele, patimile din noi ca mișcări iraționale care ne întunecă mintea și ne lipsesc de bunurile trecătoare ale lumii în care trăim, se prefac în virtuți prin care omul se înalță spre comuniunea cu Dumnezeu, cu semenii și cu întreaga creație.

Doar o astfel de spiritualitate poate contribui la renașterea duhovnicească și morală a neamului, la restaurarea relațiilor sociale omenoase și civilizate dintre oameni, la depășirea atât a individualismului cât și a colectivismului prin iubire de oameni, fiind anorați profund în Hristos și în Biserică prin lucrarea Duhului Sfânt. Astfel înțeleasă Ortodoxia nu este, cum greșit se crede uneori, un obstacol în integrarea europeană a țării noastre.

Aceasta pentru că Ortodoxia reprezintă un tezaur de valori spirituale, culturale și naționale care pot folosi atât creșterii noastre duhovnicești cât și depășirii crizei spirituale a lumii în care trăim.

În lumina acestui adevăr și în lumina neapusă a Betleemului, trebuie să vedem pe Fiul lui Dumnezeu Cel Înomenit, în orice om în suferință, în orfani, în copiii părăsiți, în bătrânii neajutorați, în tinerii răpiți de ispita plăcerilor aduse de torentul de imoralitate - pe căi ce ar trebui să slujească culturii, nu



viciului - și să ne aplecăm cu milă spre fiecare alinând suferințele și răspândind bunătate în jurul nostru.

Acum când pășim în al treilea mileniu, când suflarea românească se confruntă cu atâtea răni spirituale și sociale, Biserica prin slujitorii și fiii ei cheamă stăruitor pe noii aleși ai neamului, cu răspunderi înalte față de Țară, să dea tuturor pildă de unitate și jertfelnicie în folosul binelui de obște, mai mult ca până acum.

Îndemnându-vă să purtați în inimi și cugete lumina și bucuria mesajului sfânt al Nașterii Domnului, vă doresc tuturor să prăznuiți Sărbătorile Crăciunului, Anului Nou - 2001 și Bobotezei, cu pace, sănătate și bucurii duhovnicești, potrivit datinilor străbune, și vă adresez tradiționalul:

## LA MULȚI ANI !

Al vostru pururea rugător către Domnul, și de tot binele voitor,

† GALACTION

Episcopul Alexandriei și Teleormanului





## CREDINȚĂ ȘI MĂRTURISIRE

### *CONCEPȚIA ANTROPOLOGICA A FERICITULUI AUGUSTIN*

Pentru o înțelegere mai cuprinzătoare a învățăturii despre suflet și trup la Părinții secolului al IV-lea și în mod special a consecințelor ce decurg din aceasta, se impune și prezentarea concepției antropologice a *Fericitului Augustin*.

Deoarece “personalitatea lui Augustin domină până astăzi Creștinismul apusean, învățătura și spiritualitatea sa se prezintă nu numai ca cel mai grandios sistem teologic patristic al Apusului, ci și ca o plenitudine incomparabilă a trăirii acestei învățături. Augustin îmbină admirabil pe gânditorul de pe piscurile gândirii pure, cu monahul smerit care vrea să ajungă cu adevărat hristofor”<sup>1</sup>.

*Augustin* se străduiește să îmbine în concepția sa antropologică rațiunea și cuceririle geniului uman în acest sens cu datele Revelației divine. “Am văzut, spune el, că sfințele slove învățau deasemenea tot ceea ce citisem adevărat în cărțile platonice”<sup>2</sup>.

În ce măsură “vinul” concepției sale se impregnează de izul “vaselor” platonice rămâne de văzut.

Menționăm pe moment doar intenția lui Augustin de a proceda ca atare, când zice: “Noi ne vom lua probele nu numai din autoritatea mărturisirilor divine, dar, de asemenea, din pricina păgânilor, vom recurge la argumente scoase din rațiune”<sup>3</sup>.

Au procedat așa și Părinții Răsăriteni, cum am menționat deja, făcând

însă celebru principiul folosit de ei: acela comparat cu efortul albinei de a aduna nectarul florilor neotrăvitoare, din care se face adevărata miere.

Poate din aceste motive și în ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu, *Augustin* procedează invers față de *Sfântul Grigorie de Nyssa* în special. Cu o încredere prea mare în rațiune, el nu pornește în a descrie omul, cunoscând mai întâi, atât cât se poate, pe Dumnezeu, ci invers, încercând să cunoască omul consideră că va cunoaște și pe Dumnezeu: “Noverim me, noverim Te”<sup>4</sup> (să mă cunosc, să te cunosc). Cu cuvintele *Fericitului Augustin, Sfântul Grigorie de Nyssa* a procedat altfel și anume: “Noverim Te, noverim me”.

Este adevărat că dialectica antropologică augustiniană pătrunde simultan grandoarea și decadența. Dar el nu pornește de la decadență la grandoare, ci mai degrabă de la grandoare la decadență, condiție umană care-l determină să vadă uneori “profunzimea abisală” a căderii, în culori foarte sumbre. “Ce sunt eu, Dumnezeuul meu? De ce natură sunt? Felurită viață, de multe feluri și uimitor de nemărginită”<sup>5</sup>.

În *Confesiuni* ca și în *Despre Treime*, *Augustin* ajunge mereu la aceeași concluzie: omul nu se poate cunoaște decât regăsind intenția Celui care l-a creat: Pecetea Creatorului este chipul său imprimat în interiorul ființei omenești<sup>6</sup>. Omul găsește în el însuși răspunsul la întrebările sale. Să vedem cum înțelege aceasta *Fericitul Augustin* în scrierile sale, mai întâi privitor la:

## 1. Chip și Asemănare.

În înțelegerea creaturilor în general și a omului în special, *Fericitul Augustin* pornește de la relativitatea acestora.

Creaturile care au ființa de la Dumnezeu și nu din Dumnezeu sunt relative. Despre ele *Augustin* spune: “sunt pentru că vin de la Tine dar nu sunt, pentru că nu sunt ceea ce ești Tu”<sup>7</sup>.

Apropierea de Dumnezeu e criteriul superiorității unei făpturi. În ierarhia creaturilor se pot distinge trei grade mai importante ținând de funcțiunile: esse, vivere et intelligere<sup>8</sup>. Numai omul se împărtășește din cele trei grade întrucât: “habemus (homines) ipsum esse cum lignis et lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum bestiis, intelligere cum angelis”<sup>9</sup>.

Inferioritatea ființei create, față de Creator, Augustin o explică prin “creația ex nihilo”. Toate sunt bune, dar mutabile, căci sunt create din nimic, nu din natura însăși a lui Dumnezeu: “Dacă ar fi făcut din natura lui Dumnezeu, nici un lucru n-ar fi supus păcatului”<sup>10</sup>. Dar omul este chipul lui Dumnezeu. Cum înțelege Augustin aceasta?

În înțelegerea noțiunii de “chip” după *Fericitul Augustin*, opera capitală rămâne *De Genesi ad litteram*<sup>11</sup>, în 12 volume, a căror redactare se eșalonează între 401-412<sup>12</sup>.

În *Retractări*, ajuns la maturitatea gândirii sale, el exprimă concepția sa despre om ca chip al lui Dumnezeu cu corecturile considerate necesare. Mai mult, recunoaște în *Retractări*<sup>13</sup> că găsește mai multe întrebări decât răspunsuri. El corectează aici o afirmație avansată altădată prin care Adam își pierduse chipul<sup>14</sup>, spunând: “Nu trebuie să înțelegem aceste cuvinte ca și cum în el n-ar mai fi rămas chipul lui Dumnezeu, ci în sensul că această imagine era *atât de deformată încât avea nevoie să fie reformată*”<sup>15</sup>.

La nota de pesimism funciar generată de cădere, *Fericitul Augustin* adaugă și o modalitate personală de înțelegere a omului ca chip al lui Dumnezeu. Patrologul *A. G. Hamman* avertizează în intenția înțelegerii concepției lui *Augustin* asupra faptului că “teologul din Hippone se complăce în a reciti istoria Genezei în lumina Noului Testament... el recitește cu plăcere istoria creației; în lumina paulină și ioaneică”<sup>16</sup>. Reflecția sa se mișcă în principal pe textul de la *Romani VIII, 29*, ca și alte texte pauline înțelese astfel. “Căci pe cei care i-a cunoscut mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea Chipului Fiului Său”...

Această orientare determină întreaga sa concepție teologică în general și antropologică în special.

De fapt, volumele *X* și *XII* din *De Genesi ad litteram* spune patrologul *H. I. Marrou* sunt “niște “excursus” artificial adăugate aici și se îndepărtează de textul Genezei”<sup>17</sup>.

În această înțelegere, *Fericitul Augustin* în *De Genesi ad litteram*<sup>18</sup>, consideră că chipul lui Dumnezeu în om constă în ceea ce-l ridică deasupra ființelor lipsite de rațiune. Concret: rațiunea, spiritul, inteligența sau orice altă expresie aptă să desemneze acest prerogativ. În final, pe lângă “ratio”, “intelligentia”, “mens”, preferă pe cel din urmă care constituie cea mai fină

extremă a sufletului unde se situează, pentru el, chipul lui Dumnezeu.

În concepția lui Augustin, “textele pauline”, spune chiar patrologul catolic A. G. Hamman, “arată suficient cum omul este creat după Chipul lui Dumnezeu: nu în configurația sa corporală, ci în această formă inteligibilă care este sufletul luminat... Prin structura sa naturală, omul este chipul lui Dumnezeu cel puțin prin sufletul său (mens)”<sup>19</sup>.

Splendoarea divină trebuie să strălucească în sufletul omului. În lumina din suflet, omul trebuie să vadă chipul lui Dumnezeu. Lumina este specificitatea Cuvântului prin care toate s-au făcut. Prin urmare, natura Chipului este *intelectuală*, cum este și cea a Arhetipului. Îngerul, ca și sufletul, sunt creați și nu născuți; în același timp asemănători și diferiți, asemănători prin natura lor luminoasă, diferiți ca supuși devenirii, formabili înainte de a fi formați. Cunoașterea Cuvântului întoarce și pe unul și pe celălalt către Dumnezeu pentru a fi creați și formați plecând de la *nedesăvârșirea lor*.

“Mai întâi fu creată lumina în care se va face cunoașterea Cuvântului lui Dumnezeu prin care ea era creată; cunoașterea constând în a fi întoarsă nedesăvârșirea sa către Dumnezeu, care o formase (inițial) și astfel spre a fi recreată și formată”<sup>20</sup>. S-ar putea înțelege de aici o anume “imperfecțiune” a naturii umane chiar dinainte de cădere, nu numai după aceasta.

*Fericitul Augustin* înțelege chipul lui Dumnezeu reflectat în suflet “distingând în geneza sufletului omenesc, două momente ontologice. Crearea (creatio) constituie sufletul în structura sa metafizică; acesta chiar spiritual se caracterizează prin multiplicitate, devenire, absența determinării și a formei... Trebuie deci ca această nedesăvârșire primordială să se unească, întorcându-se către Dumnezeu care este Unul, într-o mișcare de *CONVERSIO*, pentru a atinge în aceeași mișcare cunoașterea de Dumnezeu și cunoașterea de sine, prin reverberația Cuvântului în ea și asupra ei”<sup>21</sup>.

Există astfel o distanță care separă chemarea lui Dumnezeu de răspunsul omului, îndepărtarea creației de Creatorul său.

Libertatea omului acceptă în același timp referința la Creator și drumul de parcurs pentru a primi plenitudinea ființei Sale, explicând nu numai devenirea constitutivă a omului ci și posibilitatea de a păcătui.

Dar situarea chipului în ultimă instanță în minte, prin intelectualismul său

și nota de nedesăvârșire a acestuia ca dat ontologic, care, chipurile, ar justifica căderea, conduc spre înțelegerea acelu “nervum rerum” al antropologiei augustinieni.

Pornind astfel, *Augustin* a ilustrat o nemaîîntâlnită efervescentă exprimată în operele sale, *cu privire la modul în care chipul poate fi corelativ cu asemănarea*. Anticipăm spunând că prin toate eforturile sale demne de apreciat de altfel, el nu mai găsește cale de ieșire. De ce? Încercăm în cele ce urmează să ne convingem.

Mișcarea înainte a sufletului nu este în mod necesar progresivă, ea poate fi regresivă și timpul poate deveni factor de învechire în rău.

*Augustin* se explică în *De Genesi...* (III,32) în urmarea textului: “Ori pentru că sufletul omenesc și el este o creație perfectibilă el se împlinește în această cunoaștere. Tot așa cum după căderea în păcat a omului, este reînnoit în cunoașterea lui Dumnezeu după chipul Celui care l-a creat, astfel că în această cunoaștere a fost el creat, înainte să cadă în îmbătrânirea păcatului; ori chiar în această cunoaștere își găsește el reînnoirea”<sup>22</sup>. În “înnoire” nu este deci implicat omul întreg.

Tot așa de bine, după cădere, omul este considerat “reînnoit” și nu recreat, *grație cunoașterii* indelebile care este în el și care nu îl părăsește niciodată. Ce pierde omul prin păcat se înțelege că a fost doar acel “frenum aureum”, prin care sufletul ținea în stăpânire trupul. Plecând de la un astfel de punct de sprijin, omul prin mișcarea “conversiei” revine la chemarea sa înnăscută și funciară: el își regăsește forma inițială care îl face asemenea cu Dumnezeu. Întoarcerea pasivă: “este reînnoit”, pune în schimb în evidență inițiativa gratuită a lui Dumnezeu, omul nemaiputându-se converti decât reînnoindu-se, ceea ce îi permite să se reîntoarcă către Dumnezeu prin cunoașterea simetrică de sine și de Dumnezeu.

Astfel *Augustin* se vede în fața unor probleme insolubile cărora trebuie să le răspundă, dintre care menționăm în primul rând modul cum înțelege *Augustin* consecințele căderii, adică dacă în mod cert Dumnezeu nu este autorul răului și dacă răul nu este “decât lipsa binelui” (nihil est malum nisi privatio boni)<sup>23</sup>. Dacă răul nu este un principiu cum credeau maniheii, ci privațiunea binelui<sup>24</sup> de unde provine el?

Inspirat din filosofia aristotelică, *Fericitul Augustin* recurge la distincția dintre substanță și accidenți spre a demonstra că răul provine din voință. Voința liberă a omului putând deveni rea este deci un accident al naturii create din neant<sup>25</sup>.

Prin păcat omul pierde libertatea perfectă (*libertas*) datorită căreia putea să evite răul și să facă bine cu un simplu *auxilium sine qua non*. Liberul arbitru care rămâne după cădere, nu poate decât să păcătuiască fără ajutorul unui har mai puternic pe care Augustin îl numește *auxilium quo volumus*<sup>26</sup>. Prin pierderea harului ajutător (*gratia adjutoria*) armonia între om și Dumnezeu, om și lume, suflet și trup devine anarhică. Adam a ajuns la “*non posse non peccare et mori*”.

Moartea sufletului, în sensul că primul om a căzut din har care era viața lui, a fost imediat urmată de moartea trupului. Tot neamul omenesc a devenit o “*massa perditionis*”, “*massa damnationis*”, masa pieirii, masa condamnării<sup>27</sup>.

Chiar și cele mai frumoase fapte și gânduri când ies din dragostea de sine, sunt pătate de rău. Un păcat naște pe altul și-l duce pe om tot mai adânc la încătușare și decădere<sup>28</sup>.

Pedeapsa pentru păcatul original era o inversare a valorilor: spiritul omului devine trupesc în loc ca trupul să se spiritualizeze prin ascultarea poruncii dumnezeiești. Dreptatea divină îl lasă să trăiască prin puterile lui, dar nu în independență absolută pe care o dorea omul, ci în dezacord cu sine însuși<sup>29</sup>. Astfel, după concepția lui *Augustin* conform căreia chipul strălucește cu precădere în minte și aceasta întunecându-se, prima consecință a căderii este *ignoranța*. Mai mult, aceasta devine la rândul ei izvor de păcate. Căci “prin ignoranță, răul ne place ca și când ar fi un bine”<sup>30</sup>; păcatul este prin urmare, orice gândire, cuvânt sau faptă, *este rodul ignoranței și concupiscentei trupului*. “Păcatele vin din două izvoare – zice *Fericitul Augustin*; sau pentru că nu știm ce trebuie să facem, sau pentru că, deși știm nu facem. De o parte este păcat din neștiință, iar pe de alta din slăbiciune. De aceea, mărturisind neputința și neștiința noastră, zicem: “Și nu ne duce pe noi în ispită” (Mt. VI, 13) și “Domnul este lumina mea și mântuirea mea” (Ps. XXVI, 1). Căci lumina risipește întunericul ignoranței, iar mântuirea ne întărește infirmitatea noastră”<sup>31</sup>.

În această situație, *Augustin* promovând o asemenea concepție despre chip,

trebuia să răspundă cum colaborează harul cu o astfel de libertate. Care este contribuția omului în procesul mântuirii? “Problemă grea și spinoasă pentru soluționarea căreia trebuie să se țină seama, atât de bogata experiență mistică a marelui episcop african, cât și de împrejurările în care vorbește despre lucrarea harului sau despre lucrarea omului în opera mântuirii. Fericitul Augustin face deosebire între liberul arbitru și libertate (libertas)”<sup>32</sup>.

Episcopul de Hippo spune în acest sens: “Liberul arbitru făcut captiv de păcatul original n-are putere decât spre a păcătui. El se mișcă liber, dar numai în păcat. Este liber față de lege, dar sclav născut păcatului. Harul îl eliberează și-l întărește. “Libertas” este o dispoziție interioară, fruct al harului, care poate numai să aleagă, dar să facă și binele”<sup>33</sup>.

În această situație se pune problema libertății omului în relație cu harul, ce rol mai joacă aceasta, în procesul mântuirii? *Fericitul Augustin* afirmă cu atâta vigoare necesitatea harului, încât ajunge către sfârșitul vieții sale să lege mântuirea numai de har nu și de lucrarea omului. O refacere a omului căzut nu este posibilă decât prin har. Dacă noi n-am putut să ne facem, cum am fi putut să ne refacem, întreabă Augustin? Omul poate să cadă singur, dar nu poate să se ridice singur. Harul este absolut necesar trăirii în Hristos. Este aerul pe care-l respiră creștinul și care susține viața sa<sup>34</sup>. Credincioșii spun în rugăciune: “și nu ne duce pe noi în ispită ci ne izbăvește de cel rău” (Mt. VI, 13). Dacă pot prin ei înșiși, pentru ce se mai roagă? De ce rău se roagă să fie izbăviți, dacă nu *în chip special de cel al trupului*? Și de acesta nu liberează decât harul prin Iisus Hristos Domnul nostru”<sup>35</sup>.

Subliniind corect necesitatea harului pentru mântuire, consideră totuși “izbăvirea de trup” ca ceva necesar, motiv pentru care așa cum s-a văzut nici nu-l consideră constitutiv calității de “chip” vorbind numai de ființa nu și de persoana omului.

*Fericitul Augustin* merge însă mai departe atunci când comentează textul evanghelic: “Mulți sunt chemați, dar puțini aleși” (Mt. XXII, 14), spunând că cei aleși sunt chemați pe măsura voinței lor într-un mod convenabil (congruenter vocati) pentru ca mila lui Dumnezeu să le fie folositoare. Cei care nu se potrivesc și nu se conformează cu chemarea nu sunt aleși pentru că nu urmează harul, deși sunt chemați. Augustin distinge între cei aleși și cei chemați. Cei aleși



răspund milostivirii lui Dumnezeu, pe când cei chemați nu sunt mișcați de har, fiind incapabili să-l primească.

Astfel, mila lui Dumnezeu devine nefolositoare, dacă omul nu vrea s-o primească. Însă Domnul face milostenia într-un mod corespunzător celui ales, încât el n-o mai poate refuza (quomodo scit ei congruere ut vocantem non respugnat)<sup>36</sup>.

Prin urmare, harul se acordă printr-un decret ascuns al lui Dumnezeu, nu pentru vreun merit oarecare și este imposibil să i se împotrivescă cineva dintre cei aleși, deoarece lucrează în mod irezistibil potrivit (congruenter) fiecăruia dintre ei. Harul dă celui ales pe “posse non peccare”. Sfinții n-ar putea să-și realizeze desăvârșirea lor, dacă n-ar primi prin harul dumnezeiesc posibilitatea și voința de a persevera.

Voința lor este însuflețită de Duhul Sfânt atât de mult *încât să poată fiindcă așa voiesc și ei voiesc așa pentru că Dumnezeu lucrează în ei voința*. S-a venit deci în ajutorul slăbiciunii omenești, care prin harul divin să se lucreze într-un chip statornic și de neînvins (ut divina gratia *indeclinabiliter et insupportabiliter* ageretur)<sup>37</sup>.

Ca o consecință logică, libertatea umană fiind exclusă, *Fericitul Augustin* ajunge să învețe că mântuirea este numai opera harului, concluzionând în acest sens: “Dacă s-ar discuta prin ce este cineva vrednic, n-ar lipsi unii să spună: prin voința omenească. Noi spunem prin har sau predestinația divină”<sup>38</sup>.

De multe ori *Fericitul Augustin* încearcă să lămurească anumite incertitudini, noțiuni antagonice și paradoxale ale concepției sale despre “chip”. Chiar în lucrarea *De Trinitate*, “începută în puterea vârstei și terminată în zilele bătrâneții”<sup>39</sup>, Augustin revine în mod surprinzător spre a nuanța afirmațiile despre har și păcat, recentrând hristologic noțiunea de “chip”.

Dar ca și în *De Genesi ad litteram*, “chipul” este redus tot la suflet, “căci în sufletul omului rațional și inteligent, trebuie găsit Chipul Creatorului, nemuritor și grefat pe nemurire. La fel, într-un anume sens, se vorbește despre nemurirea sufletului, căci sufletul poate și el să moară, atunci când e lipsit de viața preafericită, care este adevărata viață a sufletului; se spune cu toate acestea că el este nemuritor pentru că în orice viață ar fi, fie ea și cea mai mizeră, el nu încetează niciodată să trăiască – la fel cum, chiar dacă rațiunea sau inteligența

poate fi ori adormită, ori să pară când mică sau mare, niciodată însă sufletul omenesc nu încetează să fie rațional și inteligent.

De aici, *dacă el a fost făcut după Chipul lui Dumnezeu*, în acest sens poate *cu ajutorul rațiunii și inteligenței* și să îl vadă pe Dumnezeu este evident că din ziua când începe să fie o natură mare și minunată *Chipul poate fi distrus până la a nu mai apare aproape de loc*, el poate deveni tenebros și desfigurat dar și clar și frumos, neîncetând niciodată să existe<sup>40</sup>.

Chiar și în *De Trinitate*, Augustin reînnoiește ideile sale deja menționate ce conduc la predestinare și neînțelegerea modului cum harul colaborează cu voința. Fortând textul (Ps. XXXVII, 5, 7) “cu palma ai măsurat zilele mele și chipul (statul) meu ca nimic înaintea ta”, el adaugă: *Omul poate să se neliniștească în van el merge întru chip*. Oricât de mare ar fi natura sa, ea a putut fi viciată pentru că nu este natură suverană dat fiind că ea este rânduită spre natura suverană și prin faptul că este capabilă (capax) să participe la aceasta, este mare<sup>41</sup> cu adevărat.

Printr-un aport exclusiv al harului și fără participarea voinței se înțelege chipul în devenirea sa. Numai astfel, el tinde către ceea ce este etern și primește forma sa de chip<sup>42</sup>.

Dacă Augustin înțelege astfel chipul, se poate observa în cele ce urmează cum concepe “*asemănarea*”, despre care nu vorbește niciodată separat. De fapt, noțiunea de asemănare la Augustin e doar presupusă. El folosește termenul de: vedere, cunoaștere, participare.

Încă în *Soliloquii*, Augustin scrie: “Doresc să-l cunosc pe Dumnezeu și sufletul. Nimic mai mult? Într-adevăr, nimic<sup>43</sup>”. Cele două chestiuni, în același timp distincte și indisolubil legate, se reunesc în teologia omului ca chip al lui Dumnezeu. Aceasta explică cele două apropieri, care revin fără încetare în concepția lui Augustin, una care merge de la Dumnezeu la om și cealaltă de la om la Dumnezeu, una mai teologică, cealaltă mai empirică; una bazată pe Scripturi, care marchează drumul căutării, cealaltă înrădăcinată într-o experiență umană. Dar cea care pleacă de la Dumnezeu la om se oprește doar la suflet, “teologia experimentându-se în psihologie și psihologia dezvoltându-se în teologie<sup>44</sup>”.

Augustin concepe asemănarea în aceeași manieră ca și noțiunea de “chip”,

accentuând, nu numai subliniind, distincția dintre necreat și creat cum făcuse *Sfântul Grigorie de Nyssa*. “Dumnezeu este Ființă și omul nu este”<sup>45</sup>. Și a înțelege că Dumnezeu este Ființa înseamnă “a te vedea bine dedesupt, mult îndepărtat și mult diferit de El”<sup>46</sup>. Ceea ce este schimbător “încetează să fie ceea ce era și începe să fie ceea ce nu era”, deci “numai Cel care nu se schimbă merită într-adevăr și fără rezervă să se numească ființă”<sup>47</sup>.

Concepția augustiniană prin care omul descoperă *prăpastia* care-l separă de Dumnezeu, orientează și ea întreaga sa antropologie. El se străduiește să atenueze această diferență ontologică, arătând că și în această situație omul aude glasul lui Dumnezeu care îl cheamă să străbată distanța până la el. Dar numai Dumnezeu singur cum am văzut, ne poate face să parcurgem drumul de la chip la asemănare, chiar fără voia noastră sau măcar printr-o voie “congruentă” putem ști că Dumnezeu “nu este departe de fiecare din noi, căci în El trăim, ne mișcăm și suntem”<sup>48</sup>. Cu atât mai mult cu cât această diferență ontologică între om și Dumnezeu devine și etică prin dialectica păcatului<sup>49</sup>.

Astfel, *Fericitul Augustin*, când nu distinge chipul de asemănare, când le consideră sinonime dar fără a sublinia suficient de clar reciprocitatea dintre cele două și dacă o face, modalitatea prin care face aceasta, ridică numeroase semne de întrebare.

Într-o operă din tinerețe, Augustin comentând Geneza I, 2, distinge net chipul de asemănare într-un mod foarte personal, spunând: “Orice chip este asemănare cu cel al cărui chip este și totuși tot ce se aseamănă cu cineva nu este doar pentru aceasta chipul său”<sup>50</sup>. Numai Cuvântul este chipul Tatălui și perfecta lui asemănare<sup>51</sup>.

E drept că această distincție e mai mult filosofică decât biblică, asupra căreia Augustin este deja mai puțin ferm în opera *De diversis questionibus*. Aici pare să le confunde mai întâi spunând că Adam le pierde și pe una și pe cealaltă<sup>52</sup>. Mai departe însă el se arată mai nuanțat distingând chipul, asemănarea, egalitatea. “Imediat ce există egalitate, există în mod necesar asemănare fără chip; îndată ce există asemănare, nu există în mod necesar chip și nici egalitate”<sup>53</sup>. Ca și *Sfântul Grigorie de Nyssa* se folosește spre exemplificare de comparația cu oglinda<sup>54</sup>.

În altă parte comentând *Deuteronom IV, 16*, Augustin diferențiază cat-

egoric planul filologic de cel filozofic. Textul sfânt nu pare să stabilească distincția între chip și asemănare, atunci când din punct de vedere filozofic “orice chip este în același timp asemănare, dar orice asemănare nu este în același timp chip. Dacă deci, doi gemeni se aseamănă, se poate spune că unul este asemănarea celuilalt dar nu chipul lui”<sup>55</sup>, pentru că nu există o interdependență. Și unul și celălalt pot fi chipul tatălui.

Aceeași distincție îl conduce pe Augustin să interpreteze chipul și asemănarea în textul Genezei într-un sens global, ca formând o unitate “ab initio” ca și de-a lungul devenirii. Chipul și asemănarea în concepția sa se dezvoltă sau se deteriorează împreună; poziție radical opusă gândirii răsăritene.

Consecința omonimiei dintre cei doi termeni pe lângă dezavantajele privitoare la punctul de încopciere între natură și har, îl va face totuși să nu mai vorbească despre pierderea chipului cum o făcuse atunci când diferenția net cele două noțiuni, susținând că prin cădere s-au pierdut amândouă.

A fi “după Chipul” lui Dumnezeu în concepția lui Augustin înseamnă mai mult *intenția* lui Dumnezeu, căci ceea ce constituie omul în specificitatea sa este doar ființa și chemarea (vocația). Căci “chipul este dar gratuit prin excelență având alegerea divină înscrisă în actul creator ca un germen, o energie sau o capacitate (capax) pe care omul trebuie să o dezvolte mai departe în desăvârșirea sa”<sup>56</sup>.

În concepția lui *Augustin* chipul se referă la Dumnezeu și nu doar la Fiul ca și “chip” al Tatălui<sup>57</sup>. Promovând o astfel de înțelegere a chipului, Fiul este chip născut al Tatălui identic cu Tatăl, dar nevăzut<sup>58</sup>. Astfel, Augustin orientează chipul cu precădere pe Dumnezeu Cel Unic în ființă, în detrimentul Persoanelor ce conțin ființa cea Una.

Am amintit de noțiunea *CONVERSIO* la *Fericitul Augustin*, înțelegând că primul său sens este “a întoarce către” sau a urma impulsul lui Dumnezeu, căci “patria sufletului este Dumnezeu care l-a creat”<sup>59</sup>.

*CONVERSIO* este modalitatea prin care omul își poate proba statutul său ontologic de “chip” și “asemănare”.

S-a văzut că în concepția lui Augustin, Dumnezeu este imuabilitatea prin excelență, iar omul la polul opus, unitatea, mișcarea, devenirea.

Această mișcare este dublă: ea poate izbucni în multiplu, pentru că omul

este amestecat cu ființa și neființa; mișcarea însă poate fi deasemenea întoarsă; unificarea multiplului, unitatea binelui este conștiința, descoperirea în sine a deschiderii către Dumnezeu mișcarea către El ca Unificator. Firește, tot Dumnezeu descoperă.

Adam a fost creat “după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu, înțelegând aici două posibilități: înrădăcinarea în mișcarea conversiei în cea mai intimă parte din ființa omenească și provocarea la acțiune folosind timpul repartizat pentru a dezvolta grația primită. Concret: “Omul este un material oferit Muncitorului pentru ca el să-l perfecționeze”<sup>60</sup>. De aici tot așa de concret se înțelege că în procesul asemănării, Dumnezeu aseamănă cu sine pe om, fără om; nu omul se aseamănă prin sinergia între har și voință cu Dumnezeu.

Augustin învață aceasta, deoarece omul trebuie împiedicat să se închidă în sine și de aceea Dumnezeu îl întoarce către El, imprimându-i mișcarea sa vitală și că omul prin libertate (sic) poate ratifica orientarea primită, firește cum am văzut, o libertate congruentă. Ființa întoarsă *către* trebuie să devină deci ființă care se întoarce *spre*<sup>61</sup>. Aceasta ar explica compenetrarea harului și libertății de-a lungul întregului itinerar spiritual, pe care-L face Dumnezeu pentru om, dar fără om.

Reinterpretările Genezei îi permit lui Augustin ca în mod progresiv să se îndepărteze de hermeneutica alegorică pentru o explicație din ce în ce mai literală. Dar la polul opus Sfântului Grigorie de Nyssa pentru Augustin, Adam nu mai este un nume global ci numele unui personaj istoric, a cărui existență a fost determinantă pentru posteritate. De a sa *CONVERSIO AD DEUM* sau de a sa *AVERSIO* depinde istoria lumii. E drept că Augustin a fost împins să dramatizeze la maxim starea acestuia (a lui Adam) de controversa pelagiană. Această poziție poate fi înțeleasă prin faptul că “diversele comentarii ale Genezei evidențiază că păreriile lui Augustin despre Adam nu sunt monolitice, ele se caută, se explică, se forjează și câteodată devin dure. Trebuie deci făcută proba unei mari fineți pentru a nu amplifica un text clarificat printr-altul, care pare să-l nuanțeze dacă nu chiar să-l contrazică”<sup>62</sup>, cum afirmă un teolog catolic.

Printre multele întrebări ce persistă după schițarea concepției Fericitul Augustin despre chip și asemănare, ce va mai fi reluată în continuare, prima ar fi aceasta: Dacă “Chipul” este redus doar la suflet, care este concepția lui

Augustin despre trup, cum coexistă sufletul cu trupul?

## 2. Trupul și sufletul. Coexistența dintre cele două componente umane.

*Fericitul Augustin*, în baza afinităților sale cu platonismul și remanenței ideilor maniheice cu care a petrecut circa 10 ani, nu îi este de loc ușor să nu culpabilizeze trupul<sup>63</sup>, cum o făceau maniheii și să idealizeze sufletul.

Uniunea sufletului cu trupul i s-a părut dintotdeauna *deconcertantă*<sup>64</sup>. O seamă de pasaje din anumite opere ale sale demonstrează cu claritate aceasta<sup>65</sup>. Concepția sa influențată de maniheism trebuia să se decanteze în timp în lumina învățăturilor creștine și a “retractărilor” sale ulterioare.

În privința creării trupului, Augustin enumeră succesiv trei opinii. *Prima* care concepe pe Dumnezeu modelând omul printr-un act special de iubire ceea ce în gândirea Părinților Răsăriteni era un act de demnitate și măreție a omului. Augustin consideră însă această concepție “puerilă și nedemnă de Dumnezeu”<sup>66</sup>.

*A doua* opinie afirmă că omul se distinge de alte creaturi venite în existență doar prin cuvânt, pentru că el este opera lui Dumnezeu în Persoană. Episcopul din Hippo consideră mai justă o altă opinie care-i orientează decisiv și ireversibil în ciuda reformulărilor ulterioare întreaga antropologie. *El spune*: “Ceea ce face noblețea omului, nu este aceea că L-a făcut El însuși... Nu, ceea ce face excelența sa este faptul că Dumnezeu l-a făcut după Chipul Său, dându-i *un suflet spiritual și o inteligență care-l așează deasupra animalelor*”<sup>67</sup>.

De aici se înțelege că trupul nu este inclus în chip, această includere ar atenta cumva la “excelența omului”.

Trupul lui Adam a fost un trup “animal” (doar însuflețit) nu spiritual ca acela pe care îl vom avea după înviere<sup>68</sup>. El exclude concepția unui trup spiritual deoarece arborii paradiselui nu i-ar fi putut furniza o hrană potrivită<sup>69</sup>. Deci primul trup a fost pământesc.

Această concepție e explicabilă la Augustin, deoarece harul îmbrăca exterior natura umană, respectiv trupul. Augustin consideră că Adam a avut un trup animal nu doar înainte de paradis, ci și după ce a fost așezat din punct de vedere spiritual după Chipul Celui care îl crease.

Excesul de interpretare alegorică a Facerii, aplicând viziunea paulină interpretării stării primordiale a omului, îl pune pe Augustin în dificultate. Dacă harul este supraadăugat și chipul se află doar în suflet, cum se mai înțelege că prin păcat trupul și-a agonisit moartea nemaiputând deveni spiritual<sup>70</sup>? Dar cum trupul animal al lui Adam putea fi supus devenirii și din muritor el putea deveni nemuritor prin fidelitate în încercări, dacă responsabil pentru păcat este doar trupul și chipul constă doar în suflet? Însuși Augustin, complăcându-se în alegorii, se întreabă: “Cum explicăm că Apostolul a putut să vorbească de reînnoire în cunoașterea lui Dumnezeu, conform chipului Acelui care îl crease? *Nu se poate pune problema reacoperirii cu nemurire a trupului* spiritual, pentru că Adam n-a avut niciodată un asemenea trup. Nu se poate pune decât problema restabilirii dreptății pierdute prin păcat și a reînvierii spirituale ceea ce face starea noastră mai bună decât a lui Adam”<sup>71</sup>.

Conceptul de “dreptate originară” înțeles astfel îl determină pe Augustin să vorbească așadar doar de “chipul imprimat în spiritul sufletului pierdut de Adam”<sup>72</sup>. Concepție nefericită pe care va încerca să o modifice în *Retractările* sale<sup>73</sup>, când afirmă indelebilitatea chipului. Cu toate acestea va fi mereu într-o situație oscilantă în privința trupului.

De aceea vorbește de plăcerea corpului ca de “horribilis turpitudō”<sup>74</sup>, altelei subliniază că trupul este un instrument al sufletului și fiindcă *este un bun inferior* sufletului, trebuie să i se supună<sup>75</sup>. Mai mult “carnea în genul ei și în ordinea sa e bună” (Quae in genere atque ordine suo bona est)<sup>76</sup>.

Dacă alegoriile de inspirație paulină pe care le folosește în explicarea noțiunii de “chip”, mai mult îl derutează decât îl ajută, în privința stării eshatologice a trupului concepția Sfântului Pavel exprimată în I Cor. XV, îl determină pe Augustin să profeseze și un optimism somatologic în mod special de natură eshatologică. În privința învierii trupului, “Augustin a avut ocazia să revină și să vorbească despre ea de-a lungul îndelungatei sale cariere ecleziastice: o tratează cu insistență în *De fide et symbolo*, pe care, tânăr preot fiind, a avut onoarea să-l rostească în fața conciliului general al episcopilor din Africa, conciliu reunit la 8 octombrie 393; discută despre ea ca răspuns la o obiecție adusă de neobositul său adversar Iulian din Eclana, în *Opus imperfectum* la care lucra când a murit. Dogma învierii ocupă un loc impor-

tant în expunerile sale de sinteză teologică, fie scurte, destinate credincioșilor precum *Enchiridion ad Laurentium*, fie îndelung dezvoltate, îndreptate împotriva păgânilor, precum *De civitate Dei*, care consacră acestei dogme lungi capitole în cărțile a XIII-a (în legătură cu moartea) sau a XX-a (în legătură cu judecata) ca și în cea mai mare parte din cartea a XXII-a și în ultima<sup>77</sup>.

Trupul va învia pentru că a înviat Hristos: “Credem și în învierea trupului care s-a întâmplat mai întâi la Hristos pentru ca și Corpul să spere să i se întâmple ce i s-a întâmplat deja capului... Unde este capul acolo vor fi și brațele”<sup>78</sup>.

Trupul, în concepția *Fericitului Augustin*, își descoperă demnitatea abia în eshatologie. Învierea va face să dispară ceea ce a corupt corpul, ceea ce a atentat la integritatea substanței sale, atunci el va avea o “sanitas perfecta” și “pristina stabilitas”<sup>79</sup>. Învierea este o “restitutio in melius”<sup>80</sup>.

Lui Augustin îi lipsește optimismul antropologic al *Sfântului Ioan Gură de Aur*, tocmai prin concepția sa mai pesimistă despre trup. “Nimic nu este mai caracteristic pentru sensibilitatea Sfântului Augustin decât această suferință pentru instabilitatea condiției pământești pe care o condiționează și *rezumă prin intrarea în temporalitate – timp distructiv al ființei în care viața noastră se consumă și se grăbește spre moarte*”<sup>81</sup>, cum afirmă patrologul catolic *H. I. Marrou*.

Augustin spune textual: “Nu este nimeni mai aproape de moarte într-un an decât acum, mâine decât astăzi și astăzi decât ieri. Timpul trăit se scade din acela de trăit, și ceea ce rămâne micșorează zilele în așa fel încât timpul acestei vieți nu este altceva decât o cursă spre moarte”<sup>82</sup>.

E optimist însă atunci când reliefează faptul că în planul eshatologic vor dispărea diformitățile fizice: nimic discordant, nimic ca să ofenseze privirea, totul va fi de o frumusețe perfectă în “aceste corpuri pure, tinere, etern luminoase”<sup>83</sup>.

*Fericitul Augustin* răspunde în acest sens cu o similitudine ingenioasă... aceea a statuii de bronz pe care artistul o trimite la topit pentru a o remodela, mai frumos ca înainte<sup>84</sup>.

Augustin vorbește însă și de faptul că “pe trupul martirilor vor străluci cicatricile glorioase”, după cum Hristos înviat a putut să-și arate lui Toma



urma lăncii și a piroanelor<sup>85</sup>. Fundamentată pe statutul oarecum defavorabil al trupului în raport cu sufletul în viața aceasta profesat de Augustin, spiritualitatea occidentală în ideea lui “imitatio Christi” a denaturat înțelegerea “stigmatelor” lui Hristos în sens spiritual, ajungându-se astăzi, în catolicismul filipinez mai ales, la practicarea acestora și chiar a răstignirii pe cruce. În loc să se “stigmatizeze” patimile din trup se mortifică trupul propriu-zis.

*Fericitul Augustin* găsește totuși în perspectivă eshatologică cum am observat suportul necesar pentru nădejdea învierii. O face uneori chiar cu lirism. Iată ce spune unei surori înlăcrimate de pierderea fratelui: “Dragostea fratelui tău cu care te-a iubit și te iubește n-a pierit; ea rămâne păstrată în vistieria sa și ascunsă cu Hristos în Dumnezeu” (... manet illa servata in thesauro suo et abscondita est cum Christo in Domino)<sup>86</sup>. Sau “nu-i pierdem pe cei care au plecat înaintea noastră din această viață; într-un fel îi trimitem înainte în cealaltă viață, unde îi vom întâlni și unde ne vor fi cu atât mai dragi, cu cât îi cunoaștem mai adânc (ubi nobis erunt quanto notiores tanto utique cariores)<sup>87</sup> .

Din cele menționate se poate observa că trupul este văzut în concepția lui Augustin, în ultimă instanță, într-o poziție mai sumbră și secundară. Trupul își luminează condiția în eshatologie. Aceasta explică de ce în majoritatea cazurilor amintește de el doar în relația cu sufletul și în mod secundar.

Despre suflet, *Fericitul Augustin* vorbește în tot capitolul VII din *De Genesi ad litteram*, unde comentează textul: “și omul deveni suflet viu”. Analizând natura sufletului, el îndepărtează două teze extreme și anume: că sufletul ar fi de natură divină și alta că acesta ar fi de natură corporală. De unde vine sufletul? Episcopul din Hippo respinge o “materies animae” preexistentă<sup>88</sup>, sufletul este creat de Dumnezeu “ex nihilo”<sup>89</sup>.

Sufletul este simultan necorporal și transcendent în uniunea sa cu trupul. Augustin e mai puțin încrezător în imanența sufletului în relația cu trupul, din pricina concepției despre irezistibilitatea harului și a altor consecințe ce decurg din aceasta, în mod special aceea a “dreptății originare”.

Raportul sufletului cu trupul e conceput de Augustin ca și la Plotin adică “raportul unui muncitor cu unealta sa sau al unui artist cu instrumentul său”<sup>90</sup>. Experiența durerii probează reciprocitatea dintre suflet și trup, dar Augustin întotdeauna amplifică superioritatea și diferența sufletului în detrimentul

trupului”<sup>91</sup>.

Corporalitatea este accentuat spațială și divizibilă, sufletul dimpotrivă este total indivizibil ca subiect și ca obiect: *TOTA SE NOVIT ERGO ET TOTAM SE NOVIT*<sup>92</sup>. Sufletul are deci conștiința de sine. În capitolul XII din *De Genesi*, el îl definește astfel: “Animam non esse Corpoream, non me putare, sed plane scire, audeo profiteri”<sup>93</sup>. Drept urmare, el respinge preexistența sufletului, negându-i chiar și rațiunea cauzală. “Pe tema sufletului eu nu afirm nimic în mod definitiv, decât că el este de la Dumnezeu chiar dacă nu este de substanță divină și nici nu procedează ca substanță a lui Dumnezeu”<sup>94</sup>.

Augustin opinează însă în legătură cu sufletul lui Adam, că nu este zămislit, *ci creat în cursul celor șase zile*. El a rămas “ascuns în lucrările lui Dumnezeu până la insuflarea sa în trup”<sup>95</sup> fiind creat ca rațiune seminală. Alături de altele, opinia șochează dar Augustin conform principiului său, o va retracta.

Două elemente sunt deci necesare, în alcătuirea omului: trupul și sufletul<sup>96</sup>. Omul nu se poate defini doar prin suflet, nici doar prin trup, el este compus din ambele. Distincte *radical*, cele două sunt unite<sup>97</sup>.

Sufletul nu preexistă, cele două sunt create simultan, dar în mod diferit, sufletul “ex nihilo”, trupul din materia deja existentă transformată în acest sens. Rămâne după multe ezitări că trupul este “bonum”, sufletul “magnum bonum”, pentru că este chipul lui Dumnezeu<sup>98</sup>.

Ajutat de gândirea Sfântului Pavel, Augustin realizează că “și Scriptura afirmă că nimeni niciodată nu și-a urât trupul său”<sup>99</sup> (Efes. V, 29). El spune până la urmă că: “A exalta natura sufletului ca un bine suveran și a condamna natura cărnii înseamnă să invidiezi carnal sufletul și să fugi carnal de trup pentru ca să te inspire apoi din vanitatea omenească”<sup>100</sup>. El recunoaște o înclinație naturală în suflet de a trăi cu trupul<sup>101</sup>. Trupul își are viața din uniunea cu sufletul, sufletul acționează cu și prin trup ținându-l sub dependența sa, dar însuflându-l în întregime<sup>102</sup>.

Omul astfel structurat există și acționează pe două planuri într-un fel distincte dar legate indestructibil, reciprocitatea acestora constituind ființa și viața sa, respectiv: de la materie la spirit și de la spirit la materie. Unul și altul, simultan sunt punct de sosire și de plecare<sup>103</sup>. *Fericitul Augustin* reducând chipul doar la suflet, ajunge să descopere în sufletul omenesc “imaginea

Treimii”, prin triada: MENS, NOTITIA, AMOR<sup>104</sup>, făcând astfel o antropologie a lui Dumnezeu și orientând teologia trinitară spre supremația naturii treimice în detrimentul persoanelor “dar fără să piardă totuși din vedere distincția și realitatea persoanelor treimice”<sup>105</sup>.

Augustin se explică dar se și complică în acest sens, pentru că lansează ipoteza posibilității cunoașterii lui Dumnezeu în ființă după analogia sufletului omenesc, *neavând la îndemână mijloacele prin care să “escaladeze” diferența dintre necreat și creat, respectiv învățătura despre energiile necreate*, ce țin de ființa divină – dar nu se confundă cu ea. Iată ce spune el: “Am recurs la creaturi, mai ales la creatura rațională și inteligentă făcută după chipul lui Dumnezeu pentru a-i face să vadă, ca într-o oglindă, atât cât pot și dacă vor pe Dumnezeul-Treime în treimea voinței noastre, a inteligenței noastre, a memoriei noastre. Fiecare observă printr-un fel de intuiție vie că aceste trei forțe, printr-o intenție divină compun alcătuirea naturală a spiritului său; el observă cât de mare este pentru spirit puterea de a-și aminti, *a vedea, a dori natura eternă și imuabilă*; a-și aminti prin memorie, a contempla prin inteligență, a aduna prin iubire: da, este bine ca el să descopere aici chipul acestei divine Treimi”<sup>106</sup>. Se desprinde de aici și “un indeterminism psihologic ce se fundamentează pe natura voinței și pe atitudinea acesteia de a alege între motive contrare (Liber motus animi ad faciendum et ad non faciendum – potestas consentire vel non consentire). Dar el face acest indeterminism dependent de determinismul teologic, după care harul divin este necesar pentru orice faptă bună a voinței. “Voința este în noi mereu liberă dar nu întotdeauna ea este și bună, zice Augustin, accentuând prin aceasta că esența libertății constă mereu în a fi liber de la ceva spre altceva. Și pentru Episcopul Hippo acest “altceva” nu poate fi decât ceea ce este mai înalt: Dumnezeu”<sup>107</sup>.

De menționat în privința sufletului că Fericitul Augustin admite o oarecare îndulcire a pedepselor de după judecata particulară<sup>108</sup>, uneori chiar posibilitatea unei iertări în viața viitoare<sup>109</sup>. Dar această iertare va fi “*ca prin foc*” *adică în Purgatoriu*, focul destinat creștinilor cu păcate ușoare și neiertate<sup>110</sup>, concepție specifică creștinismului apusean.

În urma multor retractări, Fericitul Augustin reușește să prezinte reciprocitatea dintre suflet și trup în privința consimțirii celor două în săvârșirea

păcatului. Dacă trupul ar fi cauza păcatului, cum nu păcătuiesc toți oamenii?<sup>11</sup>

Un bun cunoscător al antropologiei *Fericitul Augustin* explică: “Cum toți oamenii posedă același trup, ar însemna ca toți să fie păcătoși. Dar existența sfinților, care nu au păcătuit cu trupul lor, e dovadă puternică pentru concluzia că nu carnea e cauza păcatului, ci voința liberă. Corupția cărnii ca urmare a păcatului nu este păcat ci pedeapsa pentru păcat. Nu carnea coruptibilă e aceea care a făcut sufletul vinovat, *ci sufletul fiind vinovat*, a făcut corpul coruptibil. Fără îndoială că și corupția cărnii produce o “oarecare atracție spre viciu și porniri neîngăduite”. Dar nu trebuie atribuite trupului toate dezordinile morale, căci altfel demonul care nu are trup ar fi justificat, adică nu ar păcătui. Omul nu a păcătuit din pricina corpului; diavolul nu are corp și totuși a păcătuit. *Căderea omului în păcat se datorește faptului de a fi voit să trăiască după sine însuși și nu după Dumnezeu*”<sup>12</sup>.

Fericitul Augustin învață că trupul ca organ ajutător al sufletului depinde de acesta într-o relație unică. Dacă trupul cuprinde un suflet iubitor de Dumnezeu, atunci el este un bun, *inferior dar bun* în felul său, deoarece e și el o creatură care posedă frumusețea sa. Dacă dimpotrivă este însuflețit de unul rău, cu toate că nu devine un rău în sine, alipindu-se de altceva decât de Dumnezeu, devine un supliciu pentru omul care-l îndrăgește; îl face părtaș pedepselor și-l torturează cu plăcerile înșelătoare care nu-l satisfac<sup>13</sup>.

Explicația poate fi următoarea: corpul e destinat să servească de locuință unui suflet bun. Când sufletul e păcătos, această locuință a sufletului, corpul, devine ca o închisoare, pentru a-l pedepsi și a sili astfel pe om să-și amintească de Binele pe care l-a părăsit, pentru a se reîntoarce la El. Prin perversitatea sufletului, omul slăbindu-și concentrarea atenției asupra Binelui Suprem, și-a îngreuiat viața, și-a împărțit și împrăștiat atenția, înmulțindu-și totodată afecțiunile după multiciplitate și varietatea indefinită a obiectelor creaturale, care îi dau cea “abundaentia laboriosa”, care-l obosește fără a-l satisface. Corpul care se corupe îngreuiază sufletul<sup>14</sup>.

Este remarcabilă atitudinea conciliantă prin care se subliniază bunele intenții față de trup ale Fericitului Augustin, din partea autorului citat, dar într-o abordare “sine ira” a problemei în cauză, însuși episcopul de Hippo spune: “această locuință pământească abate sufletul prin mulțimea grijilor”<sup>15</sup>. S-a

putut constata, de altfel, și altădată remanența în concepția lui Augustin a ideilor gnostico-maniheice privitoare la senzualitate și corp, ca izvor al păcatului chiar și în stadiul “de plată” a acestuia definit ca și “concupiscentia”. Mai mult, nu sufletul este singur vinovat prin “perversitatea” lui, *ci actul de consimțire la păcat este reciproc*, nici sufletul fără trup, nici invers nu pot săvârși păcatul definit concupiscentă. Nici chiar cel “cu gândul” căci și așa se folosește creierul; și sufletul în viața aceasta nu lucrează decât prin trup.

Părinții Răsăriteni au învățat despre închiderea “ușilor simțurilor” prin care ies și intră gândurile, subliniind astfel reciprocitatea absolută a celor două componente umane. Concret: sufletul și trupul sunt bune sau rele împreună într-o responsabilitate de indisolubilă reciprocitate, în care sufletul este doar conducător.

Ulterior, *Fericitul Augustin*, ca și *Sfântul Ioan Gură de Aur*, spune: “Păcatul beției nu stă în vin ci în băutorul vinului”<sup>116</sup>. Dar băutorul vinului nu e numai sufletul care consimte, ci trupul care efectiv pune în lucrare voința sufletului. Responsabilitatea este deci comună. Este adevărat că “*omne corpus fugiendum*” al lui Porfirius nu mai apare ca idealul suprem ce trebuie oferit sufletului îndrăgostit de perfecțiune<sup>117</sup>, în concepția lui Augustin, dar și în privința raportului dintre suflet și trup ca existență armonioasă perfectă, Augustin o plasează tot în eshatologie; în cazul sfinților unde această armonie există, *este meritul harului irezistibil*. Deoarece în concepția Fericitului Augustin *nu poate fi vorba de sinergie*. “Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua. Omne bonum meritum nostrum in nobis faciat nisi gratia” (Când Dumnezeu încununează meritele noastre nimic altceva nu încununează decât darurile sale. Orice bine nu-l face în noi meritul nostru, ci numai harul)<sup>118</sup>. Până atunci, până în “*vitam aeternam*”, se trăiește tensiunea exprimată de Fericitul Augustin în arhicunoscutele cuvinte: “Neliniștit este sufletul nostru până ce se va odihni în tine, Doamne”<sup>119</sup>. Tumultul vieții conduce însă la Dumnezeu. Prin relele vieții unii sunt încercați, alții sunt corecțați și instruiți.

“Toată familia lui Dumnezeu suprem și veritabil are deci o consolare proprie, consolare adevărată, care nu rezidă în speranța lucrurilor fragile și pieritoare. Nici chiar de această viață vremelnică nu trebuie să se plângă, care este, pentru ea, ca o instrucție pentru viața eternă; uzează de binele de aici, ca

străină și fără să-și alipească inima de ele; cât despre rele, acestea îi servesc de încercare și de îndreptare”<sup>120</sup>.

După ce a fost expusă în linii generale concepția Fericitului Augustin despre suflet și trup, se va prezenta modul cum se înțelege parcurgerea drumului spre restaurarea chipului lui Dumnezeu din om, în anumite opere ale sale.

### 3. Restaurarea chipului.

Concepția *Fericitului Augustin* în această privință capătă o valoare deosebită datorită faptului că el a cunoscut și amărăciunea păcatului și dulceața harului dumnezeiesc. Temperamentul său arzător și experiența sa personală îi dau ocazia să prezinte în acest sens o concepție filozofico-creștină, dar nu totdeauna în întregime ortodoxă.

Omul, în concepția Fericitului Augustin, se zbate între cer și pământ, se zbate să urce în văzduhul desăvârșirii: “Dacă are ochi ageri de vultur, aripile îi sunt fragile ca de fluture. Oricât ar înainta spre culmi, încă e departe de ele. Numai Existența absolută și neantul procură odihnă; omul nefiind nici una nici alta și totuși puțin din fiecare, trăiește în *perpetuă oscilație și într-o continuă frământare*. Viața nu e, de altfel, decât o tendință spre Dumnezeu sau spre pragul de jos, spre neant. Cine crede că își poate făuri o viață de tihnă se înșeală, căci dorește fără să știe o stare care închide contrastul vieții și o mare primejdie”<sup>121</sup>.

În descrierea procesului de refacere a chipului “deformat” de păcat Augustin, pe baza concepției sale despre Chip, evidențiază “orgoliul spiritului”. Acesta constituie esența păcatului, pretenția “de a se bucura de propria excelență și nu a datora nimic lui Dumnezeu”<sup>122</sup>.

Ideea și dorința gloriei neîngăduite nu au devenit păcate, decât în momentul în care au fost aprobate de voință. Păcatul originar, privit în elementele din care pleacă și din punct de vedere psihologic, constă în afară de elementul voluntar, care este hotărâtor – *dintr-un element intelectual – ideea*, la care se adaugă elementul afectiv, dorința sub forma de orgoliu. Remarcăm că pentru Augustin, forța elementului intelectual nu e mult mai slabă decât aceea a elementului afectiv. Dovadă avem faptul că, după el, în păcatul originar, actul

deciziei se produce în momentul în care intervine dorința acelei independențe neîngăduite.

Oricât ar fi de însemnat rolul afectivității în determinarea actului voluntar, cauza ultimă și responsabilă a păcatului original, rămâne după Fericitul Augustin tot voința liberă. Voința este vinovată că a permis gândului rău să pătrundă în conștiință, că a îngăduit acesteia să stăruie asupra ideii păcatului că nu a opus un *veto* categoric dorinței rele, care se naștea și creștea în proporții periculoase și, în fine, că i-a cedat definitiv<sup>123</sup>.

Augustin este frapat în permanență de “*fractura*” dintre păcat și har. În locul acelei “*conversio ad Deum*”, omul alege “*aversio*” și “*conversio ad creaturam*”, așa cum am menționat deja. Atunci când sufletul ar fi trebuit să rămână în bucuria tuturor bunurilor el pretinde că și le poate atribui singur, de la sine; refuzând să devină asemenea cu Dumnezeu prin Dumnezeu, el se întoarce de la Dumnezeu.

Această idee-forță îi va răscoli lui Augustin în permanență cugetarea. Omul vrea să fie în loc să primească, dar această “*substitutio*” este idolatrie. Această dragoste de sine, opusă iubirii de Dumnezeu este tema fundamentală a istoriei pe care Augustin o “orchestrează” în *Despre cetatea lui Dumnezeu*.

În privința transmiterii “păcatului original”, episcopul de Hippo nu își ascunde dificultatea împinsă până aproape de disperare. Multitudinea explicațiilor pe care le aduce, constrâns de replicile tăioase ale lui Iulian de Eclanum arată că trebuie păstrată conștiința transmiterii greșelii, dar el accentuează dezastrul căderii<sup>124</sup>.

Depărtându-se de dialectica palegiană el consideră includerea în Adam a întregii descendențe a acestuia: “toți am fost în acest bărbat unic, antrenat în păcat de femeie”<sup>125</sup>. Noi participăm la aceeași natură care, prin și de la păcatul primului om încoace, este coruptă.

Augustin accentuează această ereditate și solidaritate prin care descendenții nu sunt numai responsabili dar și victime care prin greșelile lor adăugate “păcatului naturii”, se îngreunează și mai mult de “mizeria comună”.

Iată ce spune el: “Din Adam vine un alt Adam și pe deasupra acestui Adam se nasc și mai multe alte păcate. Orice om care se naște, se naște Adam, *condamnat născut dintr-un condamnat* și el adaugă multe greșeli trăind rău, la

aceea a lui Adam”<sup>126</sup>. Ce mai există din “chip”, în omul păcătos? După cum am văzut în această privință, Augustin a fost într-o efervescență continuă afirmând până la urmă indelibilitatea chipului. Chipul este înțeles în ultimă instanță, ca “darul lui Dumnezeu”, dar “Chipul torsionat”, “contrariat”, e totuși punct de ancorare și reîntoarcere al Harului. Deturnat, aservit, îndepărtat, risipit în afara lui, urmașul lui Adam își confundă *sufletul* cu lucrurile materiale<sup>127</sup> și nu mai percepe “prezența lui Dumnezeu”.

Autorul *Confesiunilor* analizează cu o remarcabilă profunzime psihologică paradoxul acestei situații: “Și iată: Tu erai înlăuntru și eu eram în afară. Și acolo te-am căutat”<sup>128</sup>.

Îndepărtarea de Dumnezeu este îndepărtarea de sine, *exilat de la Dumnezeu, omul se exilează de sine*. “Vanitas-ul” bunurilor inferioare, incapabile să răspundă adevăratelor sale aspirații, îl aduc pe om în situația de a experimenta absurdul situației sale: *a avea și a nu mai exista*.

În mod paradoxal însă, această deznădejde existențială îl conduce pe Augustin puțin câte puțin la *exagerarea consecințelor căderii* ajungând să dezvolte așa cum am văzut conceptele de “*massa peccati*”<sup>129</sup>, “*iniquitas*”<sup>130</sup>, “*irae*”<sup>131</sup>, “*massa tota vitiată*”<sup>132</sup>, deci o condamnare nedistinctivă la care sunt supuși toți oamenii care au contractat aceeași greșeală comună, devenind “*Vasa irae in perditione*”<sup>133</sup>. Astfel ajunge să vorbească, în mod regretabil, și de “*corpus diaboli*”<sup>134</sup>, “*imitatores diaboli*”<sup>135</sup>, “*Chipul Fiarei*”<sup>136</sup>.

Cu o astfel de dialectică ajunge la două principii: *necesitatea irezistibilității harului* pe de o parte și *incapacitatea omului care trezește mila*, pe de alta.

Altfel spus, experiența răului poate să ia ea însăși două direcții: sau alienarea progresivă printr-o servitudine din ce în ce mai alterată sau conștiința dureroasă a mizeriei resimțite aprinsă de scânteia chipului rămasă în cenușa umană după cădere, *care se poate aprinde prin har*, ca prima sa roadă<sup>137</sup>.

După căutări îndelungi, Augustin aprinde candela speranței. În opera *De spiritu et littera*, după îndelungi acumulări, afirmă că chipul nu este în întregime pierdut nici chiar la păgânii înșiși, care rămân “capabili să judece și să facă ceea ce este în mod natural bun și cinstit, lov este un drept”<sup>138</sup>, “*Sibila se poate mântui*”<sup>139</sup>. Deci chipul poate fi restaurat. Vom prezenta în cele ce urmează cum se realizează aceasta, în concepția Fericitului Augustin.



În *De civitate Dei*, Augustin spune: “Dumnezeu care a prevăzut totul nu a putut să ignore că omul va păcătui. Și într-adevăr, păcatul omului nu a putut să tulbure intenția lui Dumnezeu, nici să-l oblige, să spunem așa, ca să își modifice hotărârile”<sup>140</sup>. Ar fi excesiv să explicăm această afirmație prin polemică sau exces dialectic. Augustin confruntă păcatul și răul cu bunătatea lui Dumnezeu și în mod special cu mila Sa, din care să reiasă nevoia mântuirii și a unui Eliberator.

Ca și Părinții Răsăriteni, în mod special Sfântul Grigorie de Nyssa, Augustin își pune întrebarea: De ce Hristos a venit așa de târziu? De ce n-a venit imediat după păcat?<sup>141</sup>

Din confruntarea celor “două cetăți” antinomice nu există în final decât o singură istorie a mântuirii descoperită în Iisus Hristos. Istorie, ritmată de agravarea păcatului și de venirea Harului. “Aceași istorie poate fi citită în pozitiv sau în negativ din unghiul păcatului sau al Harului, al lui Adam sau al lui Hristos”<sup>142</sup>.

Dialectica augustiniană se vrea o imitație a *Epistolei către Romani a Sfântului Pavel*, în confruntarea pelagiană, epistolă care ocupă din ce în ce mai mult loc în gândirea lui Augustin<sup>143</sup>.

Prin Hristos, omul regăsește “chipul” desfigurat de Adam. “Omnis homo Adam, omnis homo Christus”<sup>144</sup>. Care este însă raportul între cei doi Adam sau între imaginea “formată” și “reformată”? Răspunsul lui Augustin este departe de a fi monolitic. O dată în plus, el este prismatic și cere să îi urmăim consonanțele. *Episcopul din Hippo, de obicei nu compară pe cei doi, decât pentru a-i opune, ca lumina și întunericul, ca Harul și păcatul.*

Într-o primă etapă, Augustin concepe istoria mântuirii ca și Părinții răsăriteni, ca o întoarcere la origine. Prin Hristos, omul regăsește “chipul” și nemurirea inițială. În *De Genesi ad litteram*, vorbește despre identitatea funciară între “dreptatea originală” și Harul recuperat<sup>145</sup>. Disputa pelagiană însă îl determină pe Augustin, să conchidă că “ceea ce Harul răscumpără este unic și ireductibil”. În *De correptione et gratia*, comparând starea actuală cu aceea a lui Adam, el spune că un creștin dispune astăzi *de un har mai înalt*, pentru a face față situației sale tragice. Aceasta nu-i permite doar să învingă în lupta cu păcatul, ci îi asigură perseverența pe care primul har nu i-o acordase<sup>146</sup>.

Să ne mai întrebăm că de aici se înțelege că omul primordial a fost creat imperfect? Răspunsul îl știm: perfecțiunea consta în “darurile supraadăugate” în concepția apuseană preluată de la Augustin. Chipul “reformata” nu e numai o restituire, mai mult e o *superioritate*. *Această superioritate însă tinde să limiteze numărul predestinațiilor*, pe când includerea în păcatul lui Adam este universală. Concepția despre exterioritatea harului în componența “dreptății originare”, îl conduce “volens-nolens” pe Augustin, la teoria predestinației.

Chiar un teolog catolic afirmă în acest sens: “prizonier al unei noțiuni prea antropomorfe și gratuite a darurilor divine, Augustin nu concepe că harul poate fi gratuit, dacă este oferit tuturor”<sup>147</sup>, așa cum a fost creația. Dar dreptatea și mila nu sunt ele una în dragostea lui Dumnezeu? Cum mai cooperează în omul reînnoit harul și autonomia libertății omului, când Augustin nu face nici o distincție între chip și asemănare și nici nu reușește să clarifice reciprocitatea acestora? El încearcă să răspundă, dar când explică “cum”, se nasc întrebări al căror răspuns contrariază. Cu toate acestea, Augustin descrie restaurarea chipului în două etape: *mai întâi* momentul botezului, prin iertarea tuturor păcatelor<sup>148</sup>, *apoi* cere și un efort “quotidian” din partea omului<sup>149</sup>. Deja botezul implică credința dar în aceeași măsură și întâmpinarea harului și participarea la lucrarea lui. Dar pregătirea înseamnă tot lucrarea harului, deși el afirmă că: “Altceva reprezintă taina botezului, altceva convertirea sufletului, căci salvarea omului este împlinită și printr-una și prin cealaltă”<sup>150</sup>. Augustin recurge frecvent la imaginile drumului, călătoriei, navigației, a casei, a patriei în peregrinarea către *Cetatea lui Dumnezeu*, la Ierusalimul de sus, unde așteptarea face să se uite greutățile drumului<sup>151</sup>.

În acest proces, Augustin este neîntrecut în a ne spune “de ce”, dar nu ne spune “cum” se întâmplă reîntoarcerea omului la Dumnezeu, fără să surprindă prin unele afirmații ale sale.

El recurge fără încetare la aceeași “jerbă de citate” pauline care descriu transformarea omului interior. Dar la Augustin, omul exterior este când Adam, când omul pământean. Este mai ușor să găsim opoziția celor doi Adami și întoarcerea la “dreptatea și sfințenia adevărului”<sup>152</sup> pe care el o exprimă printr-o formulă lapidară: “El era bătrân să fie tânăr, el era Adam să fie Hristos”<sup>153</sup>.

Este remarcabilă însă *dorința căutării lui Dumnezeu*: “De ce să căutăm,

dacă se-nțelege că ceea ce căutăm este de neînțeles, că nu pentru că nu trebuie să ne oprim, atât cât cercetarea aprofundează mai mult domeniul neînțelesului și că ea face din ce în ce mai desăvârșit pe acela care este în căutarea unui așa de mare bine; că nu îl căutăm decât ca să-l găsim cu mai multă blândețe; îl găsim ca să-l căutăm cu mai multă ardoare. Dacă, deci omul trebuie să aibă cunoștință despre Dumnezeu, este pentru a-L căuta”<sup>154</sup>. Această progresie face dorința să lărgescă sufletul. Lărgind sufletul, acesta devine capabil să primească “har peste har”.

Această transformare este înțeleasă de Augustin și prin asimilarea Sfintei Euharistii, prin care participăm la viața lui Dumnezeu și prin care mâncăm pâinea eternității. Nu numai că asimilăm, ci astfel putem fi asimilați de Dumnezeu, care ne face să trăim cu Hristos din propria Sa viață.

Încorporarea care realizează divinizarea creștinului și unitatea credincioșilor în unicul trup și cap, îl alcătuiesc pe Hristos în întregime. În acest Om unic, Biserica întregă a fost asumată de “Cuvântul” pentru a deveni templu al lui Dumnezeu<sup>155</sup>.

Intrat în glorie Cel Înviat-Hristos antrenează în ascensiunea sa întreaga umanitate. El este “aluatul” “sanctificării” pentru toți oamenii. “El a urcat și noi (urcăm) în El. Căci trupul său este din neamul omenesc. El ne-a precedat și noi vom învia, dar aceasta încă decât în speranță”<sup>156</sup>.

Restaurarea chipului în concepția lui Augustin, în sensul “vederii” lui Dumnezeu, se va înfăptui în eshatologie. Numai când trupul acesta al smereniei va fi glorificat, atunci omul va avea acces la Dumnezeu. *Abia atunci “îi vom fi asemenea”*. “Cetatea lui Dumnezeu” se împlinește în viața preafericită (“vita beata”); până atunci rămânem în “civitas terrena”. “Dacă fiecare, pe parcursul acestei progresivității din această mergere înainte ține cu putere de credința Mijlocitorului, până în ultima zi a vieții sale, va fi condus la Dumnezeu pe care L-a adorat și prin El va deveni perfect, primit de sfinții îngeri; *la sfârșitul acestei lumi va primi un trup incoruptibil nu pentru pedeapsă ci pentru glorie*. În această imagine (chip) va fi perfectă asemănare cu Dumnezeu, când va fi perfectă vederea lui Dumnezeu... Acest mister se împlinește în cei care progresează zi de zi pe calea cea dreaptă”<sup>157</sup>.

Acest text este edificator pentru orientarea întregii antropologii

augustinieni, alături de cele prezentate.

În lumina celor spuse trebuie precizat că restaurarea “chipului” trebuie să aibă la bază credința izvorâtă din dragostea față de Dumnezeu unită cu nădejdea, *dar peste toate harul*. “Acela crede în Hristos care nădăjduiește și iubește pe Hristos. Căci dacă are credință fără nădejde și dragoste, crede că *există* Hristos, dar nu crede *în* Hristos. În cel ce crede în Hristos vine în el Hristos și se unește într-un fel oarecare cu El, făcându-se mădular al trupului Lui. Aceasta nu poate să fie dacă nu se adaugă nădejdea și dragostea”<sup>158</sup>. Dumnezeu pregătește îndreptarea printr-un har special (gratia praeveniens) și o desăvârșește prin harul conlucrător (gratia cooperans). Mijloacele de care se folosește Dumnezeu pentru aducerea la pocăință și deci la credință sunt felurite și nenumărate, izvorând din voința sa tainică<sup>159</sup>.

Îndreptarea trebuie înțeleasă ca o înnoire reală a omului lăuntric. “Se numește dreptatea lui Dumnezeu nu aceea prin care Dumnezeu este drept, ci aceea pe care Dumnezeu o dă omului, ca omul să fie drept prin Dumnezeu”<sup>160</sup>. Dumnezeu îndreaptă, nu numai iertând păcatele ci dând chiar dragostea. Este o refacere totală a omului vechi, căci prin har din ce era nedrept se face drept, iertându-se totodată și vina și pedeapsa<sup>161</sup>.

Fericitul Augustin vorbește de o conlucrare a omului în opera de sfințire a acestuia cu Dumnezeu. Dar îndreptarea este din har venind de la Dumnezeu, nu și din faptele omului. Pe aceasta o propovăduiește Apostolul Pavel și trebuie să plângi, să implori și să crezi, ca să o primești<sup>162</sup>.

Dumnezeu nu va conlucra cu omul decât dacă acesta, prevenit de El, lucrează. Nu poate să fie dreptate în om fără concursul voinței sale: “Acel ce te-a făcut fără tine, nu te îndreaptă fără tine”<sup>163</sup>. La întrebarea, de ce nu toți oamenii ajutați de har fac binele, răspunsul este unul singur: “pentru că nu voiesc”<sup>164</sup>.

Se poate conchide că “totuși Fericitul Augustin nu înțelege conlucrarea dintre Dumnezeu și om ca între doi factori interdependenți. Duhul eliberează fiind capabil să lucreze singur mântuirea. Toate, totdeauna depind de Dumnezeu și nimic de voința omenească. Harul lui Dumnezeu lucrează cu ea, dar el a început și el continuă. Harul precede orice merit omenesc; însuși acest merit este un har gratuit. Deci înțelegerea dreaptă este că Dumnezeu înfăptuiește

singur lucrarea Sa în suflet și că faptele merituose ale creștinului nu sunt propriu-zis ale sale”<sup>165</sup>. Căci Fericitul Augustin spune: “Când Dumnezeu încununează meritele noastre, El nu încununează decât meritele Lui”<sup>166</sup>, așa cum am mai amintit.

Prin urmare, omul nu poate să se opună voinței lui Dumnezeu în nici un chip. Atunci când Dumnezeu vrea să mântuiască, nu există voință omenească ce ar putea să-i reziste, căci deși omul are puterea și de a nu voi, “el n-ar ști totuși să împiedice Voința lui Dumnezeu, nici să se pună deasupra puterii sale; căci Dumnezeu face ce vrea chiar cu aceia care fac ce El nu vrea”... Toate voințele omenești la un loc nu pot să reziste voinței lui Dumnezeu, care a făcut cerul și pământul și care în mod absolut face ce vrea cu aceste voințe”<sup>167</sup>.

Fericitul Augustin conchide că Binele după care aspirăm, nu este în om, ci în Dumnezeu. El citează cu satisfacție pe Platon și Plotin, ca pe cei care au arătat și ei că izvorul fericirii constă în asemănarea cu Dumnezeu<sup>168</sup>.

În *De beata vita*, Augustin afirmă: “Este fericit cel care posedă pe Dumnezeu” (Deum igitur, inquam, qui habet beatus est)<sup>169</sup>. Scopul vieții este de fapt a căuta pe Dumnezeu, Căci “a căuta pe Dumnezeu este aspirația după fericirea însăși. Ori, noi Îl căutăm, iubindu-L și-L posedăm nu transformându-ne în El însuși, ci apropiindu-ne de ființa Sa în mod desăvârșit și *pe cale pur intelectuală*, luminându-ne, strălucind de adevărul și sfințenia Sa”<sup>170</sup>. Modul cu totul personal al concepției antropologice a lui Augustin va fi întregit și prin cele ce urmează cu privire la

#### 4. Specificul antropologiei Fericitului Augustin.

Așa cum s-a putut constata deja, antropologia episcopului din Hippo are luminile și umbrele ei. În nici un alt domeniu al adevărilor de credință expuse în vasta sa operă, ca în antropologie, spiritul clocotitor pentru “amor Dei” care a fost “fericitul doctor”, nu se zbate mai mult între *Mărturisiri* și *Retractări* și cu toate acestea “credincioșii îl găsesc totdeauna viu” (et in his semper vivere a fidelius invenitur)<sup>171</sup>.

Antropologia lui Augustinus e ca un fluviu care transportă atâtea filozofii întâlnite, care a trecut pe lângă adversari, fără ca niciodată să le recunoască

partea lor de adevăr, care a cunoscut meandre și deturnări. Este suficient să ne amintim comentariile Genezei pentru a ilustra o reflecție care se caută și se corectează. “Plenitudinea adevărului creștin, cum a scris *E. Gilson*<sup>172</sup>, a avansat mereu la Augustin în filosofia și în antropologia sa. “Gândire contrastantă, prismatică, cu intuiții neterminate, care umbresc paradoxurile: mărirea și mizeria omului, *optimismul intelectual care tranșează asupra unui pesimism moral*, concepția unei predestinări care se armonizează greu, cu o creație izvorâtă din dragostea divină; *încâlceala unei orientări antropologice* în serviciul unei teologii a Treimii”<sup>173</sup>.

O altă dificultate la Augustin provine din suprapunerea parțială a surselor celor mai diverse: filozofia greacă, datele Revelației scoase din Scriptură, analiza psihologică și experiența sa spirituală se împletesc în diverse cromatisme, care descurajează analiza.

Augustin pătrunde simultan în filosofia lui Platon și Plotin, furnizate de filosoful Manlius Theodorul la Milan, mai ales distanțându-se în majoritatea cazurilor dar care “l-a fermecat și a produs în sufletul său o mutație intelectuală și spirituală care l-a atras spre cunoașterea lui Dumnezeu, care-l va preocupa până la sfârșitul vieții”<sup>174</sup>, dar care va impregna în multe situații, observațiile sale.

Influența *Enneadelor* lui Plotin este clară. Augustin împrumută de la el “rațiunile seminale”, transformându-le cumva până la stadiul unei teorii personale<sup>175</sup>, însă cu consecințe nefaste pentru antropologia cosmologică.

Augustin se inspiră din dubla mișcare a dispersiei și unificării, pentru a descrie acea *CONVERSIO* creștină, până la formarea chipului perfect. Dar el înclină să admită ca posibilă și ipoteza sufletului lumii<sup>176</sup>. El *preferă ipotezele personale, cu greu împărtășește unele opinii ale Părinților Răsăriteni*, la care în traducere latină a avut acces, ba chiar: “nu o dată el va fi citit o parte din ele în originalul grec, căci, cu tot protestul lui, el știa relativ destul de bine grecește, așa cum reiese din unele opere ale sale”<sup>177</sup>.

Spre deosebire de majoritatea Părinților Răsăriteni, *Augustin* nu împărtășește distincția între chip și asemănare, considerându-le sinonime<sup>178</sup>.

Prin intermediul lui Rufin, Augustin citește *De principiis*, neascunzându-și admirația față de Origen, dar nu acceptă preexistența sufletelor ca o întoarcere

periodică a lumilor<sup>179</sup>.

Chiar dacă a cunoscut gândirea *Sfântului Atanasie*, Augustin nu dezvoltă ca acesta teologia chipului axată pe Persoana Cuvântului care “s-a făcut trup”, ci din contră, Augustin insistă pe invizibilitatea chipului, Cuvântul fiind “chipul” Tatălui nevăzut. Ocolește chiar exemplaritatea lui Hristos ca *HOMO ASSUMPTUS*<sup>180</sup>. El vorbește despre “chip” prin analogia cu “*Ființa Treimii*” și evită să vorbească despre “kenoza” Persoanei Treimice, cum au făcut-o Părinții Răsăriteni, teologia sa fiind axată pe unitatea naturii divine mai degrabă decât pe distincția Persoanelor<sup>181</sup>.

În ceea ce privește situarea teologiei “chipului” în istoria doctrinei, nu se poate ocoli radicala sa originalitate. El adună din toate părțile conturându-și un punct de vedere personal, în care profunzimea psihologică nu se împlinește întotdeauna într-o structură teologică. Deoarece așa cum am amintit, Augustin n-a ajuns în antropologia sa, să descopere “Chipul lui Dumnezeu” *în orice om, ci numai în cei aleși*: “Grăbit să ajungă în miezul Ființei, Augustin neglijează intermediarii; *ontologia ca și etica sa conspiră la deturnarea trupului și a sensibilului. Din om doar extrema fină a ființei, sufletul, și din suflet, rațiunea îl interesează*”<sup>182</sup>, precum o afirmă patrologul *H. I. Marrou*.

Trebuie recunoscut însă că puțini autori patristici au scrutat cu aceeași profunzime ca el sufletul omenesc pentru a contura *o antropologie metafizică*. El găsește în cea mai intimă parte din ființa sa, “urma” lui Dumnezeu, care-l cheamă și-l atrage la El și “unde se continuă dialogul tragic al harului și al păcatului”<sup>183</sup>. Astfel, Augustin reușește să dea o definiție specifică, personală și interesantă în cuprinderea ei, a Chipului. Chipul este imaginea acestui Dumnezeu *INTERIOR INTIMO MEO ET SUPERIOR SUMMO MEO* (mai intim decât mine cel ce sunt, mai elevat decât culmea cea mai elevată a ființei mele)<sup>184</sup>.

Dar *dialogul tragic al harului și păcatului* de care vorbește *H. I. Marrou*, în concepția lui Augustin, se reduce în ultimă instanță la un monolog. Deoarece în efortul de a combate pe Pelagiu, Augustin exagerează urmările păcatului originar reducând libertatea omului căzut, la o neputință totală de a face binele. Astfel el afirmă *monergismul* după care numai harul divin, fără colaborarea voinței omului ne poate mântui. Această idee o găsim într-o oarecare măsură în dogmatica romano-catolicilor și în întregime la protestanți, în principiul

lor: *sola fide*<sup>185</sup>. Augustin distinge în *De corruptione et gratia*<sup>186</sup> trei feluri de libertăți: libertatea lui Adam, care constă din “*posse non peccare*”, aceea prin care păcatul originar a pus pe om în situația unei libertăți în sensul lui “*non posse non peccare*” și a treia, libertatea adevărată în Hristos, care constă în “*non posse peccare*”. Ortodoxia acceptă primul și al treilea aspect, dar găsește exagerat pe cel de-al doilea. Deoarece libertatea nu a fost complet distrusă prin păcatul originar, ci numai considerabil slăbită și înclinată mai mult spre rău. Altfel, ar însemna să credem că nu a existat de la cădere până la venirea Mântuitorului nici un drept și nici o faptă bună, ceea ce e în contradicție cu Sfânta Scriptură care vorbește de mulți drepti și profeți, care au pregătit prin voia lui Dumnezeu umanitatea spre “plinirea vremii”.

Acestei concepții *monergiste*, Biserica i-a opus învățătura *sinergistă* prin care începutul în opera de mântuire îl face harul lui Dumnezeu, dar că și omul are datoria și posibilitatea să conlucreze într-un mod intim cu harul<sup>187</sup>, având credință și fapte bune.

Prin antiteză, în privința voinței, Augustin prin psihologia sa generală, spune și lucruri bune. “Rudimentară desigur, dar justă, în care totul se învâрте în jurul voinței, ea însăși fiind, în elementul ei esențial, o dorință de fericire, o iubire. Această iubire, pentru a nu-și irosi zadarnic energia, trebuie să fie călăuzită de ordinea divină. Virtutea este “*ordo amoris*”. Orientarea dragostei după legea dumnezeiască, ierarhizarea valorilor, în care nici un bun – oricât de mic – nu e înlăturat, ci total așezat la locul cuvenit, după ordinea obiectivă, căreia trebuie să îi corespundă – subiectiv – o ordine adecvată, este cea mai justă înțelegere a moralei creștine. Prin aceasta se evită moralismul care, excluzând o sumă de valori, ajunge în logică consecventă să profeseze existența lucrurilor rele. Se înlătură deasemenea riscul biologismului, umanismului, sociologismului, care nu sunt, în fond, decât idolatrie pentru unul sau altul din bunurile inferioare, ci numai o ierarhizare a lor, în care să primeze Binele Suprem<sup>188</sup>.

O altă particularitate care are tangență cu antropologia în concepția Fericitului Augustin este concepția sa despre “*gratia gratis data*”. Așa cum a amintit, în mai multe lucrări ale sale, profesează ideea că “orice bun nu-l face în noi meritul nostru ci numai grația (harul). Pe lângă lucrările menționate, mai amintim: *De gratia et libero arbitro ad Valentem et cun illo monachis*<sup>189</sup>,



scrisă în anul 426; *De ptaedestinatione sanctorum*<sup>190</sup>, scrisă în 427; *De dono perseverentiae*<sup>191</sup>, scrisă în 428/429.

Supremația harului sau atotputernicia sa în actul mântuirii, fără colaborarea omului prin faptele sale bune, este o mare eroare dogmatică pe care Biserica Ortodoxă a respins-o și a combătut-o întotdeauna. Sfântul Iacob spune precis: “Credința fără fapte este moartă” (Iacob II, 20), iar Sfântul Pavel concepe credința ca “lucrătoare prin iubire” (Gal. V, 6).

Ceea ce este însă și mai grav la Fericitul Augustin este însă *determinismul absolut privitor la predestinație*.

Potrivit acestei teorii, Dumnezeu predestinează sau hotărăște din veci, pe unii la fericire veșnică iar pe alții la pedeapsă veșnică. Numărul celor aleși printr-o hotărâre specială (secundum propositum vocati) este încheiat și fixat. El nu poate fi nici mărit, nici micșorat. Cei predestinați (electi, filii Dei, discipuli Christi) la domnia veșnică vor ajunge acolo cu toții prin harul perseverării până la sfârșit, unde vor rămâne în întregime întotdeauna, în suprema fericire fiind susținuți de mila Mântuitorului<sup>192</sup>.

Alegerea este făcută nu în urma unui merit precedent, *ci de un har special ce ține loc de merit*<sup>193</sup>. Cei predestinați spre pedeapsă potrivit dreptății lui Dumnezeu fac parte din masa pieirii, a condamnării, a mâniei. Aceștia nu trebuie să fie socotiți în numărul celor aleși – chiar în timpul când sunt în bine și în credință –, deoarece ei n-au fost separați de “massa perditionis”, prin preștiința și predestinația lui Dumnezeu și n-au fost chemați prin hotărâre<sup>194</sup>. Cei aleși vor fi judecați cu milă pentru că ei sunt “vase ale milei” pregătite pentru slavă, iar cei condamnați, “vase ale mâniei”, vor fi judecați după dreptatea lui Dumnezeu (Rom. IX, 22, 23)<sup>195</sup>.

Nimeni n-are dreptul să revendice mila lui Dumnezeu, după Cuvântul Apostolului ce spune că nu este dat vasului de lut să ceară socoteală olarului de ce l-a făcut așa și nu altfel (Rom. IX, 21). Este o taină ce nu poate fi dezlegată de nimeni, de ce Dumnezeu alege pe unul și condamnă pe altul. Pentru ce Dumnezeu eliberează pe unul și nu și pe celălalt? Eu nu pot răspunde acest lucru, zice Augustin, decât că judecățile sale sunt de nepătruns și căile sale de neurmat” (Rom. XI, 33). Mai înult valorează să ascultăm glasul Apostolului și să zicem cu el: “O, omule, cine ești ca să răspunzi lui Dumnezeu?” (Rom. IX,

20) decât să îndrăznim a spune ca și când am cunoaște ceea ce El a voit să fie ascuns”<sup>196</sup>.

După *Augustin*, Mântuitorul Hristos-Omul este exemplul cel mai grăitor despre predestinație. “Prin ce merite premergătoare credinței sale natura omenească s-a putut ridica la o astfel de demnitate?... Același har care face pe orice om creștin, a legat și pe Iisus-Omul de Domnul, încă de la început... După cum El a fost predestinat să fie Capul nostru, astfel mulți suntem predestinați ca să fim mădularele sale. Petru a fost deasemenea predestinat. Deși el a tăgățuit de trei ori pe Hristos, totuși a fost întors la credință, prin harul Mântuitorului, “fiindcă era chemat prin hotărâre, încât nimeni nu putea să-l smulgă din mâna lui Hristos, căruia îi era dat”<sup>197</sup>.

Dumnezeu cheamă la credință pe cei predestinați, chiar dacă voințele lor sunt potrivnice. Exemplu concludent în această privință, este chiar el, care-și consideră convertirea ca o lucrare dumnezeiască, spunând: “Și ai trimis mâna Ta din înălțime și din acest întuneric adânc ai scos sufletul meu”<sup>198</sup>.” Afirmând cu tărie *predestinația absolută*, Augustin încearcă să dea o explicație “pro domo”, textului din I Tim. II, 4: “Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină”. El înțelege prin “toți” pe cei aleși din toate clasele societății, iar în altă parte îl traduce cu “mulți” sau îl explică pe “vrea” în sensul că Dumnezeu dă celor predestinați voința de a fi miluiți”<sup>199</sup>.

Biserica Ortodoxă n-a acceptat concepția eronată a Fericitului Augustin despre predestinația absolută, deoarece face din Dumnezeu înțelepciunea, adevărul și binele suprem, o ființă nedreaptă și arbitrară. Cele două teorii, a *supremației harului* în actul mântuirii și a *predestinației absolute*, precum și concepția sa eronată despre *purcederea Duhului Sfânt* de la Tatăl și de la Fiul (Filioque), au contribuit ca Biserica Ortodoxă să nu-l socotească sfânt și *numai fericit*<sup>200</sup>.

Cu toate acestea, trebuie apreciat că gândirea teologică a lui Augustin “a creat opere nemuritoare nu numai în domeniul teologiei propriu-zise, ci și în domeniul filosofiei. Teologia evului mediu și aceea a zilelor noastre îi sunt datorare cu multe formule, adânciri și soluții. Deși nu e totdeauna ortodox, Augustin a fost de o sinceritate incomparabilă în credința lui, pe care a apărat-

o împotriva tuturor adversarilor vremii. El a însemnat un mare pas înainte în teologia patristică *apuseană*. El a creat o școală în timpul vieții, școală care sub diferite forme durează și astăzi<sup>201</sup>.

Chiar dacă *Fericitul Augustin* “nu a exercitat asupra Răsăritului aproape nici o influență, el a devenit și a rămas în toată puterea Cuvântului Părintele prin excelență al Bisericii Apusene. În el se rezumă și cu el se încheie antichitatea creștină latină a cărei gândire și-a găsit în opera sa expresia ei cea mai precisă, dar cu el începe, deasemenea, să mijească teologia evului mediu, pe care el a pregătit-o, ai cărei germeni există deja în scrierile sale”<sup>202</sup>.

Așadar, în privința antropologiei augustiniene, Ortodoxia fidelă principiului patristic de a alege ce este bun și a îndepărta ce este rău, a procedat întocmai. “Ortodoxia nu contestă meritele excepționale ale Fericitului Augustin. El a fost un cugetător de culme, totuși *s-a abătut de la învățătura cea adevărată*, printre altele, promovând și predicând predestinația absolută. Biserica Ortodoxă respinge greșelile lui, dar reține ceea ce este bun. În problema păcatului și a răului în lume, el dă soluții bazate pe Sfânta Scriptură și rațiune, care sunt valabile și astăzi. De pildă, originea păcatului în liberul arbitru, cercetarea efectelor produse de păcat în lume și calea pentru remedierea lor, îndemnurile și sfaturile părintești, pornite dintr-o inimă caldă mistuită de dorul cunoașterii și desăvârșirii, sunt puncte pozitive în doctrina lui Augustin. În problema harului, Augustin poate fi folosit până la un punct și anume când vorbește despre îndreptare, despre necesitatea și gratuitatea harului”<sup>203</sup>.

Dacă la începutul acestui capitol am prezentat *intenția* – program a Fericitului Augustin, se cuvine acum în final, după cele constatate, să menționăm și *mărturisirea-testament* cu privire la concepția sa teologică în general și antropologică în special, chiar cu cuvintele sale: “Cui istorisesc eu acestea? Nu Ție, Dumnezeu meu, ci în fața Ta, mă adresez neamului meu, neamului omenesc, oricât de mică ar fi partea celor care pot să dea peste aceste rânduri. Și de ce aceasta? Pentru că, desigur, eu și oricine citește acestea, să cugetăm din ce abis trebuie să strigăm către Tine. Căci ce este mai aproape de urechile Tale decât o inimă mărturisitoare și o viață în armonie cu credința”<sup>204</sup> ?.

Așa și-a dorit Augustin să fie viața și opera sa, chiar dacă n-a reușit întotdeauna.

Pentru aceasta am considerat necesar să includem în tematica excursului

nostru și antropologia augustiniană consemnată succint. Acustica acesteia în posteritate ne-a determinat să o avem în vedere, cu scopul dobândirii unei înțelegeri cât mai cuprinzătoare a problemelor ce vor fi tratate în capitolul următor, care se dorește a fi o sinteză a antropologiei secolului al IV-lea și a contribuției acesteia pentru spiritua-litatea următoare.

## NOTE

<sup>1</sup> Pr. Prof. I. G. Coman, *Opera Fericitului Augustin și critica personală teologică din Retractările sale*, în “S. T.”, XI (1959), nr. 1, p. 3.

<sup>2</sup> *Confessiones (Mărturisiri)*, VII, XXI, CSEL, XL, 2, p. 334.

<sup>3</sup> *De civitate Dei (Despre cetatea lui Dumnezeu)*, XIX, 1, CSEL, L, 2, p. 363. A se vedea și: Asist. Const. C. Pavel, *Condițiile colaborării rațiunii cu credința în opera Fericitului Augustin*, în “S. T.”, VII (1955), nr. 9-10, p. 627-640.

<sup>4</sup> *Soliloquia (Solilocvii)* 1, 2, 7, P. L. XXXII, col. 872 cf. și *De ordine (Despre ordine)*, II, 18, 47, P. L. XXXII, col. 1017.

<sup>5</sup> *Mărturisiri*, X, 17, 26, cf. X, 8, 15, P. L., XXXII, 790, 785, XIII, 8, 9, P. L., 848

<sup>6</sup> *De Trinitate (Despre Treime)*, XIV, 4, 6.

<sup>7</sup> *Mărturisiri*, 1, VII, C, XI, n. 17, CSEL, vol. XXXIII, 5, I, p. I, pag. 148, “Esse quidem, quoniam abs te sunt: non esse autem quoniam id quod es non sunt”.

<sup>8</sup> *De libero arbitro (Despre liberul arbitru)*, 1, II, c. VI, P. L., XXXII, col. 1248.

<sup>9</sup> *Sermo (Cuvântul)*, XLIII, c. III, n. 4, P. L., XXXVIII, col. 255.

<sup>10</sup> *Opus imperfectus contra Iulianum (Lucrare neterminată împotriva lui Iulian)*, L, V, C, XXXI, P. L., XLV, 1470.

<sup>11</sup> P. L., XXXIV, 245-486.

- <sup>12</sup> *Retractiones (Retractări)* 11, 24, 1, P. L., XXIII, 640.
- <sup>13</sup> *Retractări*, 11, 24, I, P. L., XXXII, 640. “Drumul lung și întortocheat către Ortodoxie era drumul căutării adevărului. Găsirea parțială a adevărului prin căderi și ridicări succesive, prin suspine de bucurie sau de amărăciune deznădăjduită, îi întăreau puterea de pătrundere. Augustin se zbătea între setea de Adevăr și găsirea Adevărului în sine. Setea aceasta îi încorda la maximum toate puterile spirituale, subțindu-i acestuia antenele și mărindu-i sensibilitatea”, cf. Pr. Prof. I. G. Coman, *Opera Fericitului Augustin și critica personală teologică din Retractările sale*, în “S. T.”, XI (1959), nr. 1, p. 17.
- <sup>14</sup> *De Genesi liber imperfectus (Despre geneză, carte neterminată)*, 16, 56, P. L. XXXIX, 241.
- <sup>15</sup> *Retractări*, II, 24, 2, P. L., XXXII, 640.
- <sup>16</sup> A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 240.
- <sup>17</sup> *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1937, p. 62-63.
- <sup>18</sup> III, 30, P. L., XXXIV, col. 254 și urm.
- <sup>19</sup> A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 242.
- <sup>20</sup> *Despre Geneză*, III, 20, 31.
- <sup>21</sup> A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 244.
- <sup>22</sup> *Despre Geneză*, III, 32.
- <sup>23</sup> *Contra Iulianum Pelagianum (Contra lui Iulian Pelagianul)*, 1, I. c. IX, P. L., XLII, 670.
- <sup>24</sup> *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, XI, c. XXII – CSEL, vol. XL, s. V, p. 1, pag. 543. A se vedea și studiul Pr. Prof. Constantin C. Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin*, E. I. B., București 1996, p. 37-110.
- <sup>25</sup> *Ibidem*, XIV, cap. XI, n. 1, P. L., XLI, col. 418.
- <sup>26</sup> R. P. Fulbert, *Les sources de l’amour divine (La divine présence d’après saint Augustin)*, Paris 1933, p. 662, după Ștefan C. Alexe, *Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har*, în “S. T.”, VIII (1956), nr. 5-6, p. 334.
- <sup>27</sup> *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate (Manual către*

- Laurențiu sau despre credință, nădejde și dragoste*), cap. XXVI-XXVII, P. L., XL, col. 245, după Șt. C. Alexe, *op. cit.*, p. 334.
- <sup>28</sup> J. Nörregard, *Grace in Saint Augustin*, în vol. *The doctrine of Grace*, ed. by W. T. Witley, M. A. L. L., London 1932, p. 118-119, după Șt. C. Alexe, *op. cit.*, p. 334.
- <sup>29</sup> *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XIV, c. XV, 1, P. L., XLI, col. 423.
- <sup>30</sup> *Împotriva a două scrisori ale pelagienilor*, Cart. I, cap. XIII, 27, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pag. 446, după Șt. C. Alexe, *ibidem*.
- <sup>31</sup> *Manual către Laurențiu*, LXXXI, 22, P. L., XL, col. 271.
- <sup>32</sup> Magistrand Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 344.
- <sup>33</sup> *Împotriva a două scrisori...*, III, cap. VIII, 24, P. L., XLIV, col. 607; cf. *De lib. ar.* III, I, 3, P. L. XXXII, 1272.
- <sup>34</sup> Mag. Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 338.
- <sup>35</sup> *Despre liberul arbitru*, III, c. XX, 54, P. L., XXXII, 1269-1270, *De nat. et gr.*, cap. LIII, 62, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pag. 278-279.
- <sup>36</sup> *Ad Simplicianum (Către Simplicion)*, I, Probl. II, 13, P. L., XL, col. 118-119.
- <sup>37</sup> *De correptione et gratia (Despre muștrare și har)*, cap. XII, 38, P. L., XLIV, col. 939-940, după Șt. C. Alexe, *op. cit.*, p. 345.
- <sup>38</sup> *De predestinatione sanctorum (Despre predestinația sfinților)*, X, 19, P. L., XLIV, col. 974.
- <sup>39</sup> *Epistola 174*, P. L. XXXIII, col. 758.
- <sup>40</sup> *Despre Treime*, XIV, 4, 6.
- <sup>41</sup> *Ibidem*.
- <sup>42</sup> *Ibidem*, XII, 7, 10.
- <sup>43</sup> *Solilocvii*, 1, 2, 7, P. L., XXXII, col. 872.
- <sup>44</sup> A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 255.
- <sup>45</sup> *Cuvântul*, 7; 7, P. L., XXXVIII, 66.
- <sup>46</sup> *Ibidem*.
- <sup>47</sup> *Ibidem*.
- <sup>48</sup> *Despre Treime*, IV, 1, 3; XIV, 12, 16; 15, 21, P. L., XLII, 889, 1048, 1052.

- <sup>49</sup> *Epistola 187*, 17, P. L., XXXIII, col. 838. Cf. *Ennarationes in Ps. 34*, 6, P. L., XXXVI, col. 357.
- <sup>50</sup> *Despre Geneză, carte neterminată*, XVI, 57, P. L., XXXIV, 242.
- <sup>51</sup> Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1943, p. 276-277.
- <sup>52</sup> *Despre diverse întrebări*, 51, 2, P. L., XL, col. 32.
- <sup>53</sup> *Ibidem*, col. 74.
- <sup>54</sup> *Despre Treime*, VII, 13 și urm.
- <sup>55</sup> *Probleme la Heptateuh*, Deut. IV, 16, P. L., XXXIV, 749.
- <sup>56</sup> Cf. P. Agaesse, *L'anthropologie chrétienne après S. AugustinI, Centres Sévres, Paris, 1980, p. 23.*
- <sup>57</sup> *Despre Treime*, VII, 6, 12.
- <sup>58</sup> *Despre diverse întrebări*, 74, P. L., XL, col. 85. A se vedea și R. Javelét, *Image et ressemblance au 12-e siècle, de s. Anselme à Alain de Lille*, Paris 1967, p. 57, n. 238.
- <sup>59</sup> *De qualitate animae* (Despre firea sufletului), I, 2, P. L., XXXII, col. 1022.
- <sup>60</sup> *Despre liberul arbitru*, II, 20, 54, P. L., XXXII, col. 1270.
- <sup>61</sup> P. Agaesse, *op. cit.*, p. 28.
- <sup>62</sup> A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 264.
- <sup>63</sup> *Cuvântul 237*, 3, P. L., XXXVIII, col. 1259, cf. și H. Rondet, *L'anthropologie religieuse de S. Augustin*, R. S. R., 29, 1939, p. 166.
- <sup>64</sup> Cf. C. Courturier, *La structure essentielle de l'homme d'après saint Augustin*, Rome 1965, p. 203., la A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 258.
- <sup>65</sup> *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, X, 29, 2; P. L., XLI, 308; *De Trin.* XI, 2, 3, P. L., XLII, 986; *De Genesi ad. litt.*, VIII, 21, 42; X, 14, 24, P. L., XXXIV, 389, 418.
- <sup>66</sup> *Despre Geneză*, VI, 2, 20.
- <sup>67</sup> *Ibidem*, VI, 12, 21.
- <sup>68</sup> *Ibidem*, VI, 19, 30.
- <sup>69</sup> *Liber de haeresibus* (Carte despre erezii), 43, P. L., XLII, col. 33.

- <sup>70</sup> *Despre Geneză*, VI, 28, 39.
- <sup>71</sup> *Ibidem*, VI, 27, 37.
- <sup>72</sup> *Ibidem*, VI, 27, 38.
- <sup>73</sup> *Retractări*, II, 42, 2.
- <sup>74</sup> *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, XIX, c. 1, n. 2, CSEL, vol. XL, s. V, p. II, pag. 364.
- <sup>75</sup> *Cuvântul*, LVI, c. VI, n. 6, P. L., XXXVII, col. 380-381.
- <sup>76</sup> *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, XIV, c. V, CSEL, vol XI, s. V, p. II, pag. 9.
- <sup>77</sup> H. I. Marrou, *Dogma învierii corpului și teologia valorilor umane în învățătura Sfântului Augustin*, în "Patristică și Umanism", trad. Cristina și Costin Popescu, Ed. Meridiane, București 1996, p. 545.
- <sup>78</sup> *De symbolo ad catehumenos* (Despre simbol către catehumeni), *Cuv...*, I, 9 (17), al H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 555.
- <sup>79</sup> *Ennaratione in Psalmos* (*Expuneri la Psalmi*) 63, 9; *De vera religiones* (*Despre adevărata religie*), 12 (25), 23 (44), cf. H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 555.
- <sup>80</sup> *Cuvântul*, 362, 16 (19); *De Civ. Dei*, XIII, 13, 1, în *Ibidem*.
- <sup>81</sup> H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 558.
- <sup>82</sup> *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XIII, 10; *De Trinit.*, IV, 3 (5).
- <sup>83</sup> H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 560.
- <sup>84</sup> *Manual către Laurențiu* 23 (89); *De Civ. Dei*, XX, 19, 1, la H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 560.
- <sup>85</sup> *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XXII, 19, 3.
- <sup>86</sup> *Epistola* 263, 2, la H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 562.
- <sup>87</sup> *Ibidem*, 92, 1 la *Ibidem*, p. 563.
- <sup>88</sup> *Despre Geneză*, VII, 11, 18.
- <sup>89</sup> *Ibidem*, VII, 28, 43.
- <sup>90</sup> *De quantitate animae* (Despre mărimea sufletului) 23, 41, P. L., XXXII, col. 1058.
- <sup>91</sup> *Despre Geneză*, VII, 20, 26.



- <sup>92</sup> *Ibidem*, VII, 20, 28.
- <sup>93</sup> *Ibidem*, XII, 33, 62.
- <sup>94</sup> *Ibidem*, VII, 28, 43.
- <sup>95</sup> *Ibidem*, VII, 24, 35.
- <sup>96</sup> *Despre Treime*, XV, 7, 11, P. L. XLII, col. 1056.
- <sup>97</sup> *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum (Despre caracterul Bisericii Universale și despre caracterul maniheilor)*, I, 46, P. L., XXXII, 1313.
- <sup>98</sup> *Cuvântul*, 156, 6, 6, P. L., XXXVIII, col. 853.
- <sup>99</sup> *Contra Faustum manichaeum (Contra lui Faust maniheul)*, XXI, 7-8; *De continentia (Despre înfrânare)*, VIII, 19, la A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 259.
- <sup>100</sup> *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XIV, 5, P. L., XLI, col. 408-409.
- <sup>101</sup> *Despre Geneză*, VII, 27, 38, P. L., XXXIV, col. 1034.
- <sup>102</sup> *De immortalitate animae (Despre nemurirea sufletului)*, 16, 25, P. L., XXXII, col. 1034.
- <sup>103</sup> J. Clemence, *Saint Augustin et le péché originel*, Nouvelle Revue théologique, 70, 1948, p. 735.
- <sup>104</sup> *Despre Treime*, IX, 2, 2-5.
- <sup>105</sup> Magistrand Ică I. Ioan, *Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime după tratatul De Trinitate*, în "S. T.", XIII (1961), nr. 3-4, p. 187.
- <sup>106</sup> *Despre Treime*, XV, 20, 39.
- <sup>107</sup> Diac. prof. B. Balca, *Concepția despre lume și viață în teologia Fericitului Augustin*, în "S. T.", XIV (1962), nr. 3-4, p. 194.
- <sup>108</sup> *Manual către Laurențiu*, XCII, P. L., XL, col. 275.
- <sup>109</sup> *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XXI, 24, 2, P. L., XLI, col. 738 (presc. Despre cetatea).
- <sup>110</sup> *Manual*, LXIX, col 265.
- <sup>111</sup> *Despre cetatea*, 1, XIV, c. III, CSEL, XL, s. V, p. II, pag. 6.
- <sup>112</sup> Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 76.
- <sup>113</sup> *De vera religione (Despre adevărata religie)*, c. XX, n. 40, P. L., XXXIV,

- 138-139, la Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 76.
- <sup>114</sup> Pr. Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 76.
- <sup>115</sup> *De Genesi contra manicheos* (Despre Geneză contra maniheilor), XX, P. L., XXXIV, col. 188.
- <sup>116</sup> Cf. Gronau (Karl von): *Das Theodizeenproblem*, 105-109, la Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 79.
- <sup>117</sup> H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 557.
- <sup>118</sup> *Epistola 194*, Ad. Sixtum, V, 19, P. L., XXXIII, col. 180.
- <sup>119</sup> *Mărturisiri*, c. I, cap. I, 1 în *trad. cit.*, p. 85.
- <sup>120</sup> *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, I, c. XXIX, CSEL, vol. XL, s. V, p. I, pag. 51-52.
- <sup>121</sup> Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 115.
- <sup>122</sup> *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XIV, 13, 2, P. L., XLI, col. 442.
- <sup>123</sup> Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 93.
- <sup>124</sup> *Contra lui Iulian Pelagianul*, V, 17, P. L., XLIV, col. 794.
- <sup>125</sup> *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XIII, 14.
- <sup>126</sup> *Expuneri la Ps. CXXXII*, 10, P. L., XXXVII, col. 1735.
- <sup>127</sup> *Despre Treime*, X, 8, 11, P. L., col. 979.
- <sup>128</sup> *Mărturisiri*, X, 27, 38, P. L., XXXII, col. 795.
- <sup>129</sup> *Despre diverse întrebări către Simplician*, I, 1, 16, P. L., XL, col. 121.
- <sup>130</sup> *Expuneri la Ps. LXX*, 1, 15, P. L., XXXVI, col. 885.
- <sup>131</sup> *Cuvântul*, 22, 9, P. L., XXXIII, col. 884.
- <sup>132</sup> *Contra lui Iulian Pelagianul*, carte neterminată, I, 1, 136, P. L., XLV, col. 1136.
- <sup>133</sup> *Epistola 194*, 30, P. L., XXXIII, col. 884.
- <sup>134</sup> *Cuvântul 144*, 6, P. L., XXXVIII, col. 790.
- <sup>135</sup> *Ibidem*, 352, 3, P. L., XXXIX, col. 1553.
- <sup>136</sup> *Despre Treime*, XII, 11, 16, P. L., XLII, col. 1006.
- <sup>137</sup> *Mărturisiri*, VII, 10, 16, P. L., XXXII, col. 742.
- <sup>138</sup> *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (Despre meritele păcătoșilor și iertare și despre botezul copiilor), 2, 16, P. L.,

XLIV, col. 161.

- <sup>139</sup> *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XVIII, 23, 2, P. L., XLI, col. 180.
- <sup>140</sup> *Ibidem*, XVIII, 23, 2, P. L., XLI, col. 180.
- <sup>141</sup> *De diversis quaestionibus LXXXIII (Despre 83 de probleme diferite)*, 44, P. L., XL, col. 28.
- <sup>142</sup> A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 269-270.
- <sup>143</sup> *Contra lui Iulian*, 1, 27-33, P. L., XLIV, col. 658-663.
- <sup>144</sup> *Expuneri la Ps. 70*, 2, 1, P. L., XXXVI, col. 891.
- <sup>145</sup> *De Genesi ad litteream (Despre Geneză cuvânt cu cuvânt)*, VI, 24, 35, P. L., XXXIV, col. 353-354.
- <sup>146</sup> *De correptione et gratia (Despre mustrare și har)*, II, 29-12, 38, P. L., XLIV, col. 933-940.
- <sup>147</sup> H. Rondet, *Liberté et grace*, în "Augustin parmi nous", Le Puy Paris 1954, p. 221, la A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 271, n. 241 bis.
- <sup>148</sup> *Manual*, 17, 64, P. L., XL, col. 262.
- <sup>149</sup> *Cuvântul 154*, 17, P. L., XXXVIII, col. 840.
- <sup>150</sup> *De baptismo (Despre botez)*, IV, 25, 32, P. L., XLIII, col. 176.
- <sup>151</sup> *Despre Treime*, XV, 2, 2, P. L., XLII, col. 1057-1058.
- <sup>152</sup> *Ibidem*, XIV, 16, 22, P. L. XLII, col. 1053.
- <sup>153</sup> *Expuneri la Psalmi 252*, 4, P. L., XXXVI, col. 190.
- <sup>154</sup> *Despre Treime*, XV, 2, 2, P. L., XLII, 1057-1058.
- <sup>155</sup> *Tractatus X in Epistolam Johannis (10 omilii la Epistola lui Ioan)*, 4, 6, P. L., XXXV, 2008-2009.
- <sup>156</sup> *Expuneri la Psalmi*, Om. 64, 8, P. L., XXXVI, col. 780.
- <sup>157</sup> *Ibidem*, 70, 2, 10, P. L., XXXVI, col. 899.
- <sup>158</sup> *Despre Treime*, XIV, 17, 23, P. L., XLII, col. 1054.
- <sup>159</sup> *Cuvântul 144*, II, 2, P. L., XXXVIII, col. 788.
- <sup>160</sup> *Despre mustrare și har*, V, 8, P. L., XLIV, col. 920.
- <sup>161</sup> *Tractatus CXXIV in Johannis Evangelium (124 de Omilii la Evanghelia după Ioan)*, , XXVI, cap. VI, 1, P. L., XXXV, col. 1607.
- <sup>162</sup> *Cuvântul 240*, III, 3, P. L., XXXVIII, col. 1131.

- <sup>163</sup> *Cuvântul 169*, cap. IX, 11, P. L., XXXVIII, col. 922, după Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 343.
- <sup>164</sup> *Ibidem*, col. 923, după Ștefan C. Alexe, *Ibidem*.
- <sup>165</sup> *Cuvântul CLXV*, I, 1, P. L., XXXVIII, 902-903.
- <sup>166</sup> Mag. Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 343.
- <sup>167</sup> Cf. nota 118.
- <sup>168</sup> *Despre mustrare și har*, cap. XIV, 44, 45, P. L., vol. 44, col. 942-943, după Ștefan C. Alexe, *ibidem*, p. 343-344.
- <sup>169</sup> *Despre cetatea...*, I, VIII, c. X și XI; CSEL, vol XL, s. V., p. I, pag. 370.
- <sup>170</sup> *Despre caracterul Bisericii Universale*, I, c. 25, P. L., XXXII, col. 1330-1331.
- <sup>171</sup> Possidius, *Vita Sancti Augustini*, 31, P. L., XXII, col. 64.
- <sup>172</sup> E. Gilson, *Introduction*, p. 62.
- <sup>173</sup> A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 275.
- <sup>174</sup> Pr. Prof. dr. Ioan Rămureanu, *Introducere la Mărturisiri*, E. I. B., București 1994, p. 12.
- <sup>175</sup> *Despre Geneză, cuvânt cu cuvânt*, III-X, C, XVII, P. L., XXXIV, col. 338. A se vedea și: Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București 1996, p. 190.
- <sup>176</sup> *Art. Augustin*, D. T. C., I, 2331, unde sunt deschise ezitățile sale în acest sens.
- <sup>177</sup> Pr. Prof. I. G. Coman, *Opera Fericitului Augustin...*, p. 16.
- <sup>178</sup> *Despre Geneză carte neterminată*, 16, 57, P. L., XXXIV, col. 242.
- <sup>179</sup> *Despre cetatea...*, XII, 14, P. L., XLI, col. 362.
- <sup>180</sup> *Ibidem*, XXII, 24, 3, P. L., XL, col. 789.
- <sup>181</sup> Le Bloud, I. M., *Les conversiones de Saint Augustin*, Paris 1950, p. 233, n. 67.
- <sup>182</sup> H. I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1957, p. 76.
- <sup>183</sup> *Ibidem*, p. 77.
- <sup>184</sup> *Mărturisiri*, III, 6, 11, P. L., XXXII, Col. 688.
- <sup>185</sup> Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 223.

- <sup>186</sup> *Ibidem*, CXII, n. 33, P. L. SLIV, col. 936.
- <sup>187</sup> Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 223-224.
- <sup>188</sup> *Ibidem*, p. 221-222.
- <sup>189</sup> P. L., XLIV, 881-912.
- <sup>190</sup> P. L., XLIV, 953-982.
- <sup>191</sup> P. L., XLV, 993-1034.
- <sup>192</sup> Cf. Mag. Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 346.
- <sup>193</sup> *Manual către...*, cap. C, 26, P. L., XII, col. 279, cf. *Ibidem*.
- <sup>194</sup> *Despre muștrare și har*, cap. VII, 16, P. L., XLIV, col. 972-973.
- <sup>195</sup> *Ibidem*, cap. IX, 25, P. L., XLIV, col. 931, cf. *Ibidem*.
- <sup>196</sup> *Ibidem*, col. 926-927.
- <sup>197</sup> *Ibidem*, col. 982-983.
- <sup>198</sup> *Mărturisirii*, C. III, cap. XI, 29, *trad. cit.*, p. 133.
- <sup>199</sup> Mag. Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 347.
- <sup>200</sup> Pr. Prof. dr. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 35.
- <sup>201</sup> Pr. Prof. I. G. Coman, *Opera Fericitului Augustin*, p. 11.
- <sup>202</sup> J. Tixeront, *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. II, Paris 194, p. 356-357.
- <sup>203</sup> Mag. Șt. C. Alexe, *op. cit.*, p. 348.
- <sup>204</sup> *Mărturisiri*, C. II, cap. III, 5, *ed. cit.*, p. 109.

**Pr.Prof.Dr. Ciulei Marian**





## ***HRISTOLOGIA SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE***

A vorbi despre Sfântul Atanasie cel Mare, înseamnă a evoca unul din capitolele cele mai glorioase ale gândirii și ale vieții creștine a veacului al IV-lea. Ierarh de mare prestigiu, teolog profund și înflăcărat apărător al credinței ortodoxe, Sfântul Atanasie continuă să inspire muncă și rugăciune credincioșilor, să stimuleze cugetarea teologică și activitatea sacerdotală, cu aceeași prosepțime și vigoare, ca și atunci când glasul său răsuna de pe scaunul patriarhal din Alexandria.

Numele Sfântului Atanasie este indisolubil legat de Sinodul I Ecumenic și, prin aceasta, implicit de răpunerea ereziei lui Arie. De aceea, istoria vieții și activității Sfântului Atanasie<sup>1</sup> este cea a unei epoci întregi și a unei doctrine care avea să triumfe la puțin timp după el<sup>2</sup>. Nu se poate discuta problema ariană și evoluția ei istorică, lăsându-se la o parte numele Sfântului Atanasie. Mai mult chiar, se poate afirma că triumful Ortodoxiei Niceene asupra arianismului se datorează în mare măsură geniului și activității perseverente ale acestui Sfânt Ierarh, numit de Sfântul Grigorie de Nazians „Stâlp al Bisericii”<sup>3</sup> iar de către Biserica de mai târziu „Părinte al Ortodoxiei”<sup>4</sup>.

Sfântul Atanasie a desfășurat o activitate teologică bogată, teologia lui fiind determinată negativ de arianism, de necesitatea de a se apăra împotriva calomniilor aduse lui de arieni, precum și de nevoia de a combate și învinge doctrinara această erezie, iar pozitiv de marea lui iubire față de Cuvântul întrupat și față de lucrarea Lui mântuitoare, iubire care i-a rămas în permanență călăuzitoare<sup>5</sup>.

Prin teologia sa, îndeosebi prin hristologia sa, Sfântul Atanasie a contribuit mult la înălțarea mărețului edificiu al teologiei creștine. Înainte de a trece la o analiză a hristologiei atanasiene, vom purcede la o succintă prezentare a concluziilor în materie de hristologie a Părinților Apostoli<sup>6</sup> și a apologetilor din primele trei secole.

## I. HRISTOLOGIA PRENICEEANĂ

Dintru început, Biserica creștină a mărturisit ca revelate, două învățături cu privire la persoana și firea Cuvântului, cea de a doua persoană a Sfintei Treimi: pe de o parte dumnezeirea Sa, adică egalitatea cu Tatăl și cu Duhul Sfânt după fire, iar pe de altă parte distincția personală în Sfânta Treime. Dar, înaintea Sinodului I Ecumenic (325), această învățătură nu era formulată în mod clar, neputându-se face distincția persoanelor în unitatea ființei Sfintei Treimi destul de evident, întrucât începutul cugetării și teologisirii asupra Sfintei Treimi s-a făcut destul de stângace iar aceasta era tributară unor termeni și expresii împrumutați din gândirea antică.

De aceea, unii Sfinți Părinți ca Sf. Irineu, Clement Alexandrinul, Sf. Grigorie Taumaturgul, nu au reușit să aleagă totdeauna expresiile cele mai potrivite, deși au învățat și susținut corect adevărurile de bază ale credinței creștine. Alții, ca Sf. Iustin Martirul și Filozoful, Atenogora și Teofil, care se exprimau în termeni uneori adecvați dogmei creștine, împrumutați din cugetarea antică sau formulați de ei, n-au păstrat întotdeauna ortodoxia învățăturii în concluziile lor.

Apologeții mai ales, pentru a se face apropiați și înțeleși de păgâni, obișnuți cu gândirea și terminologia platoniană, expun învățătura privind Cuvântul într-un mod puțin lămurit. Datorită acestui fapt, Cuvântul creștin era adesea raportat la Logosul platonician sau filonian, subestimându-I-se vrednicia și puterea și, în același timp, atribuindu-I-se un început ființei Lui. De aici concluzia foarte gravă: neegalitatea Fiului cu Tatăl, concluzie care avea să stea la baza ereziei ariene, de mai târziu. Dacă acest lucru l-au făcut Atenogora și Teofil, Tatian Asirianul și Tertulian și mai ales Origen, este explicabil, gândindu-ne că epoca lor este una de căutare a termenilor celor mai potriviți exprimării dogmei și în același timp una de pregătire a rezultatelor dogmatice ale veacurilor IV și V<sup>7</sup>.

Cu toate aceste greșeli inerente oricărui început, în primele trei veacuri creștine, găsim referiri deosebit de interesante și demne de reținut în materie de hristologie. Părinții Apostoli dezvoltă o hristologie simplă, concisă, fundamentată mai ales pe învățătura Sfinților Apostolici, fără să aducă în această

materie inovații principale. Puritatea caracterului hristic și apostolic al Tradiției a fost tratată de ei prin referire continuă la fapte din Sfânta Scriptură, prin citarea copioasă din textele biblice și prin sublinierea importanței deosebite a unor cuvinte sau a unor formule ale Domnului<sup>8</sup>. Părinții apostolici afirmă toți divinitatea și umanitatea lui Hristos; unii, precum Clement, Ignatie sau Policarp, dezvoltând ideea Întrupării de sus în jos a „Duhului” iar alții, ca Barnaba sau Herma, ideea înălțării întru slavă a lui Hristos-Omul; pentru toți însă Hristos rămâne Răscumpărătorul, care restaurează în oameni starea primordială și care, prin Învierea Lui, ne dăruiește mântuirea, nemurirea și pilda desăvârșirii.

## 1. DIVINITATEA LUI HRISTOS

Apelativul de „Dumnezeu”, pe care creștinii din epoca apostolică l-au acordat lui Hristos, nu înseamnă nici exaltarea valorii răscumpărătoare a Morții Lui și nici expresia unei efuziuni pioase față de izvorul veșnic al mântuirii<sup>9</sup>, ci exprimă credința lor neclintită în adevărul cuprins în Revelație și moștenit prin tradiție despre divinitatea lui Hristos.

Părinții Apostolici și apologeții subliniază divinitatea lui Hristos, accentuând în operele lor o serie de idei ca: Iisus Hristos – Mesia, Iisus Hristos – Dumnezeu, Iisus Hristos-Creator al lumii, Iisus Hristos - Domnul, Iisus Hristos – Duh.

a) **Iisus Hristos – Mesia**. Această idee a fost subliniată cu deosebită tărie de către unii din Părinții Apostolici, deoarece, îndeosebi credincioșii proveniți dintre păgâni, nu cunoșteau ideea că Iisus ar fi însuși Hristosul, adică Mesia; apelativul de „Hristos” trebuia ori să dispară, ori să rămână un simplu nume. Pentru Ignatie însă, numele lui Iisus Hristos nu este numai numele unui om ci exprimă totodată ideea de mesianitate, El fiind Mesia pe care L-au prezis proorocii și pe care L-au așteptat iudeii<sup>10</sup>.

b) **Iisus Hristos – Dumnezeu**. Fie că este afirmată sau numai presupusă, credința că Iisus Hristos este Dumnezeu „constituie originea teologiei despre Hristos”<sup>11</sup>. Barnaba și Clement îi atribuie lui Iisus Hristos apelativul de „Domnul”, apelativ echivalent cu acela de „Dumnezeu”; totuși, Clement este mai explicit atunci când ne îndeamnă, recomandându-ne să cugetăm despre Iisus Hristos ca despre Dumnezeu<sup>12</sup>. Pentru Ignatie, în schimb, apelativul de „Dumnezeu” dat lui Hristos nu apare izolat ci în legătură cu pătimirea Lui, în expresii ca: „Sângele lui Dumnezeu”, „Suferința Dumnezeului meu” sau cu întruparea Lui ca în expresia „Dumnezeu arătat în trup”, „Dumnezeu arătat în chip omenesc”<sup>13</sup>. Policarp îi atribuie lui Iisus Hristos apelativul de „Domn” și „Dumnezeu”<sup>14</sup>.



Sfântul Irineu, în acest context, afirma că Iisus Hristos este manifestarea Tatălui Său. Promisiunea „adevăratului Dumnezeu (Isaia 40,5) a fost împlinită prin venirea Fiului” în lume<sup>15</sup>. Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat, făcut vizibil cu scopul ca Acesta să trăiască printre oameni, iar ei, văzându-L, să fie îndemnați să se apropie de El. Prin urmare, Hristos este Mijlocitorul ce apropie pe om de Dumnezeu și, totodată, îl face pe Acesta cunoscut oamenilor<sup>16</sup>. În același sens, Clement Alexandrinul susține că Iisus Hristos este Revelatorul Tatălui, fața Acestuia<sup>17</sup>, prin care se face cunoscut oamenilor.

c) **Iisus Hristos – Creator al Lumii.** Barnaba lărgiște simțitor concepțiile Sf. Apostol Pavel, aproape în aceeași direcție cu Sf. Evanghelist Ioan, în sensul că, pentru el, Iisus Hristos este Stăpânul Lumii, Fiul lui Dumnezeu, Creatorul Lumii. Astfel, susține că și „soarele este lucrul mâinilor Lui”<sup>18</sup> iar, după Clement Alexandrinul, Logosul este creator și armonizator al lumii<sup>19</sup>.

d) **Iisus Hristos – Domnul.** Adeseori, Părinții din primele trei secole îl numesc pe Iisus Hristos „Domnul”, îndeosebi în legătură cu tot ceea ce se întâmplă și se va întâmpla pentru mântuirea lumii<sup>20</sup>. Astfel, Barnaba spune, fie direct: „Iisus Hristos Domnul”, fie indirect: „Domnul” sau „Stăpânul lumii întregi”<sup>21</sup>; Clement Romanul, așa cum am arătat, nu-l numește pe Hristos „Dumnezeu” ci numai „Domnul Iisus Hristos”, menționându-L întotdeauna distinct de Dumnezeu, ca de exemplu în expresia: „un singur Dumnezeu, un singur Hristos”<sup>22</sup>. Ignatie atribuie apelativul „Domnul” numai lui Iisus Hristos, dar este cert că pentru el, această noțiune este identică cu cea de „Dumnezeu”, concepându-L astfel pe Mântuitorul divin ca pe un Dumnezeu Absolut<sup>23</sup>.

e) **Iisus Hristos – Duh.** Spiritualitatea este cea care completează seria însușirilor divine ale lui Iisus Hristos. Pornind de la afirmația Mântuitorului că Dumnezeu este duh (Ioan IV, 24), Ignatie socotește că dacă Iisus Hristos este Dumnezeu, atunci El trebuie să fie și duh: „Rămâneți sănătoși – le scrie Ignatie credincioșilor din Mágnezia -, în unitate cu Dumnezeu, și având duh nedespărțit, care este Iisus Hristos”<sup>24</sup>. Clement Romanul afirma că Iisus Hristos a fost la început duh. Ca duh, Iisus Hristos este în Tatăl și de aceeași ființă cu El. Atunci când Clement îl numește pe Iisus Hristos „Sceptrul maiestății lui Dumnezeu”<sup>25</sup>, Îl considera ca atare numai fiindcă este Duh divin, în care Dumnezeu își exercită stăpânirea lui. Herma este tot atât de explicit când spune că „Duhul Sfânt ... este Fiul lui Dumnezeu”<sup>26</sup>, în sensul că Iisus Hristos nu numai că are duh, ca toți oamenii, ci ca este El Însuși duh, așa cum era și înainte de a se întrupa.

Origen, alt ilustru reprezentant al Scolii Alexandrine, alături de Clement,

dezvoltă teologia Fiului în lucrarea „De principiis”, iar în cartea I-a, cap. II afirmă că El este „suflarea puterii lui Dumnezeu, împărtășirea slavei Sale, reflectarea luminii Sale, modelul activității Sale, chipul bunătății Sale”<sup>27</sup>. În „chipul” de care vorbește Origen, găsim sinteza hristologiei sale. Acest „chip” reproduce perfect toate caracterele divine, deoarece este asemenea lui Dumnezeu<sup>28</sup>.

## 2.UMANITATEA LUI IISUS HRISTOS

Pornind de la realitatea istorică a persoanei Lui Iisus Hristos, părinții și scriitorii bisericești din primele trei secole afirmă realitatea umanității Lui ca pe un fapt obiectiv, de netăgăduit. Clement spune că, la plinirea vremii, Iisus Hristos, care mai înainte era duh, S-a întrupat, trăgându-Se în descendența lui omenească din neamul lui Iacob, pentru ca să poate locui între oameni<sup>29</sup>.

Ignatie, accentuând umanitatea lui Iisus Hristos, apără ortodoxia de atacurile ereziei dochetiste, care nega realitatea trupească a lui Iisus Hristos, susținând că Mântuitorul a avut doar un trup aparent. Ca înnoitor și Mântuitor al neamului omenesc, Iisus Hristos este „omul cel nou”<sup>30</sup>. Prin desăvârșirea umanității lui Iisus Hristos, Ignatie vrea să sublinieze nu atât aspectul moral sau de sfințenie al acelei desăvârșiri, cât, mai ales, realitatea și efectivitatea umanității lui Iisus Hristos. Spre deosebire de docheți, Ignatie mărturisește că Iisus Hristos posedă deplin și nelimitat, în tot cuprinsul ei, tot ceea ce ține de firea omenească, în deplina realitate și integritate a sa. Pentru sublinierea umanității lui Iisus Hristos, Ignatie folosește termenii  $\sigma\rho\xi$  sau  $\alpha\mu\alpha$  Tot atât de lapidar și de clar descrie Ignatie marile taine din viața pământească a Mântuitorului Iisus Hristos, evocând Nașterea, Botezul, Moartea și Învierea Lui. În privința descendenței și a nașterii, Ignatie menționează descendența lui Iisus Hristos din neamul lui David, obârșia Lui din Sfântul Duh și nașterea Lui din Fecioara Maria. Apoi subliniază faptul că în timpul activității publice, Iisus Hristos a fost botezat de Ioan, a mâncat și a băut, cu adevărat a fost răstignit și a murit pe vremea lui Ponțiu Pilat și a tetrarhului Irod, dar apoi S-a sculat cu adevărat din morți și a fost în trup și după Înviere, mâncând și bând cu Apostolii.

Marele dialectician care a fost Origen, cu o intuiție teologică extraordinară, a descoperit că bazele hristologiei le-a pus însuși Iisus Hristos în convorbirea sa cu femeia samarineancă. La afirmația acesteia: „Știm că va veni Messia, Cel ce se numește Hristos. Când va veni Acela, ne va spune noua toate”, El a răspuns: „Eu sunt, Cel ce vorbesc cu tine” (Ioan IV, 25 – 26). Dezbătând marea

problematică a timpului său și anume aceea a identității dintre Logos și Hristos, problematica cauzată de cele două extreme eronate: marcianismul și dochetismul, Origen ajunge la concluzia indiscutabilă: „, Hristos și Logosul pe care-i căutăm sunt una și aceeași ființă”<sup>31</sup> iar întruparea devine pentru Origen tema centrală a hristologiei<sup>32</sup>.

Sfintele Evanghelii cuprind istoria Logosului divin, a Fiului lui Dumnezeu, care S-a făcut om pentru oameni, în persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Această temă biblică, preluată și dezvoltată în cult, a fost expusă de Origen în Comentariile sale la Sfintele Evanghelii și apărată în lucrarea sa „Contra Cels”, într-o extensiune considerabilă. Combătând cele mai absurde interpretări care s-au dat în acea vreme actului istoric supranatural al întrupării Domnului, Origen stabilește veridicitatea istorică a acestui eveniment, bazat pe referatele evangheliștilor și pe tradiția apostolică. Cu argumente scripturistice temeinice, argumente furnizare de prooroci, evangheliști și apostoli, Origen face o extinsă apologie a nașterii lui Iisus Hristos din Fecioara Maria<sup>33</sup>, punând în relief întruparea ca act istoric cert la Bunavestire și fundamentând pentru prima oară în istoria culturii, a cultului și a tradiției creștine ortodoxe, partenologia ca doctrină creștină<sup>34</sup>.

Marele merit al lui Origen în materie de hristologie este de a fi lămurit modul comunicării însușirilor între dumnezeirea și umanitatea lui Iisus Hristos. El arată că dumnezeirea și omenitatea lui Iisus Hristos nu sunt două realități opuse ci sunt unite ontologic în aceeași persoană, sau mai bine zis, în unica ipostază a Logosului, a Cuvântului lui Dumnezeu. După Origen, scopul întrupării este afirmat simplu: Hristos a venit să ne dea un model demn de imitat, punând înaintea ochilor noștri o imagine perceptibilă<sup>35</sup>.

Tertulian, de asemenea, dezvoltă o hristologie cu adânciri personale, în două dintre lucrările sale: „De Carne Christi” și Adversus Marcionem” unde face interesante referiri și la umanitatea lui Iisus Hristos. În acest sens el spune că trupul lui Iisus Hristos este ca și al nostru, compus din carne și oase. În el se află unite Dumnezeirea și omenitatea. De asemenea, Tertulian precizează formula: o singură persoană în două firi<sup>36</sup>.

Din cele spuse mai sus reținem că hristologia primelor trei veacuri este cea mai veche mărturie a tradiției creștine biblice. Prin caracterul ei apologetic, hristologia aceasta a contribuit la risipirea atacurilor și a rătăcirilor străine, întărind conștiința Ortodoxiei. Deși simplă, vădind peste tot – dacă nu infailibilitate, cel puțin o unitate de concepție și de expresie cu doctrina oficială -, hristologia preniceeană are sublinieri ce vor folosi veacurilor viitoare în

elaborarea doctrinei ortodoxe.

## II. DEOFIINȚIMEA FIULUI CU TATĂL – CENTRUL HRISTOLOGIEI ATANSIENE

Primit și introdus mai ales după strălucitele explicații teologico-filozofice ale Sfântului Atanasie, termenul ὁμοούσιος (deoființa) a devenit celebru în disputele teologice ulterioare și în luptele ortodocșilor împotriva arienilor, pentru păstrarea neatinsă a credinței creștine.

Cuvântul ὁμοούσιος în găsim la filozoful neoplatonic Plotin, apoi la Origen și Dionisie al Alexandriei și este întrebuințat de ereticii gnostici și antitrinitari, indicând unitatea ființei divine dar fără distincția dintre persoanele dumnezeiești. Cert este că din acest motiv, sinodul din Antiohia, de la 267, depunând pe Pavel de Samosata principalul susținător al monarhianismului dinamist, a respins și pe ὁμοούσιος, interzicând întrebuințarea lui<sup>37</sup>. Deși ne-biblic, acest termen a fost găsit de Sinodul I Ecumenic ca fiind cel mai potrivit pentru a exprima învățătura dogmatică a Bisericii despre deoființimea și egalitatea Fiului cu Tatăl.

Formularea oficială și proclamarea solemnă a acestei părți din dogma trinitară în care ὁμοούσιος a jucat un rol covârșitor<sup>38</sup> s-a făcut cu ocazia combaterii și condamnării ereziei ariene, de unde oportunitatea prezentării pe scurt a arianismului.

### 1. Arianismul

Pregătit în bună parte de ereziile antitrinitare subordinaționiste, apărute înainte de veacul al IV-lea, cu care teologia se afla în dispută pentru căutarea unor noi formule mai clare și mai precise pentru exprimarea fără echivoc a conținutului credinței ortodoxe -, arianismul este un nou pas mare, făcut spre extremă, o concluzie logică a subordinaționismului. Chiar la marele Origen se găsesc elemente favorabile apariției arianismului. În concepția lui, numai Tatăl este nenăscut (ἀγένητος), și întru totul independent, iar Fiul este născut (γεννητός) și dependent de ființa Tatălui. Tatăl este ἌΥΤΟ-ΘΕΌΣ sau ὁ ΘΕΌΣ iar Fiul – simplu ΘΕΌΣ. Subordinaționismul este evident aici, căci – deși consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl este păstrată, ca și eternitatea -, egalitatea este jertfită<sup>39</sup>.

Doctrina lui Arie este bine cunoscută din ceea ce a rămas din scrierile sale, ca scrisoarea către Eusebiu de Nicomidia, scrisoarea către Alexandru al Alexandriei, fragmente din Thalia (Bouchet), mărturisirea de credință a lui Arie

către împăratul Constantin cel Mare, precum și citatele textuale reproduse de Sf. Atanasie cel Mare și o serie de informații de la istoricii Socrat, Sozomen, Teodoret, Sf. Epifanie sau Filostrog<sup>40</sup>.

Conform acestei doctrine, Dumnezeu este absolut unic, El singur fiind prin definiție nenăscut, veșnic, fără principii, cu adevărat Dumnezeu. Ideea de nenăscut (ἀγένητος) stă la baza tuturor raționamentelor lui Arie, fiind concepută ca definind însăși esența naturii divine. Dumnezeu cel absolut, nenăscut, nu poate să-și comunice ființa sau substanța Sa fiindcă pe de o parte asemenea comunicare sau generare ar presupune în El compoziție, divizibilitate, sau schimbare, iar pe de altă parte, dat fiind că Dumnezeu este esențial nenăscut, un Dumnezeu născut prin comunicare de ființă este o contradicție în termeni. De aceea, tot ce nu este Dumnezeu cel unic este creat, anume creat din nimic prin voința lui Dumnezeu<sup>41</sup>. „Noi – zice Arie -, recunoaștem un singur Dumnezeu, singur nenăscut (ἀγένητος) singur veșnic, singur ἄναρχος singur adevărat Dumnezeu ... Dumnezeuul legii, al profețiilor și al Noului Testament care a născut pe Fiul Sau înainte de timp și de veacuri”<sup>42</sup>. Astfel, Tatăl, ca singurul Dumnezeu adevărat, ca ἀγένητος se opune Fiului ca γεννητός Căci, în alt loc, Arie spune: „numim pe Dumnezeu ἀγένητος în opoziție cu acela care după natură este γεννητός și-l numim ἄναρχος în opoziție cu acela care este devenit în timp”<sup>43</sup>. Rezultă clar de aici că – după Arie – Fiul nu poate avea decât o natură diferită de a Tatălui, singur nenăscut, aceasta constituind proprietatea esențială a naturii divine, întrucât Fiul este născut.

În concepția ariană ἀγένητος nu se opune lui γεννητός ca nenăscut la născut ci ca necreat la creat, tot așa cum ἄναρχος ca fără început se opune la ceea ce începe să existe, aceasta din urma neexistând înainte de începutul lui. Așadar, în cugetarea ariană, nenăscut și născut, opunându-se în chip necesar cu necreat și creat – născut și creat fiind sinonime -, rezultă că nu pot fi doi necreați, două principii, după cum nu pot fi doi înființați sau doi Dumnezei. Astfel, orice naștere sau generare, nu numai cea umană, este – după Arie – un nou început.

Arie, influențat puternic de Filon din Alexandria – susținătorul concepției despre Logosul-demiurg -, afirmă că Dumnezeu fiind absolut transcendent, el nu poate intra în raport direct cu lumea, motiv pentru care El creează o ființă intermediară între El și lume, ca instrument de creație. De aici rezultă o consecință gravă și anume: Cuvântul nu era veșnic căci el n-a fost totdeauna ci

a fost cândva când Acesta nu era și nu este din ființa lui Dumnezeu ci produs prin voința Lui: „Dumnezeu – zice Arie – n-a fost totdeauna Tatăl... El a fost mai înainte singur, Logosul și Înțelepciunea nu erau. Apoi, Dumnezeu, voind să creeze, a făcut mai întâi o anumită ființă pe care a numit-o Logos, Înțelepciune și Fiu, pentru ca să ne creeze prin ea”<sup>44</sup>.

Drept urmare, Cuvântul nu este fiu după natură al lui Dumnezeu ci numai adoptiv, nu este Dumnezeu adevărat, ci numai în sensul în care Scriptura numește așa pe drept. Deci Fiul nu este nici egal nici consubstanțial cu Tatăl<sup>45</sup>. După natura și proprietățile Sale, Fiul este străin și întru toate neasemănător Tatălui. Cuvântul este Fiu al lui Dumnezeu numai după numire și după adopțiune, ca făptură<sup>46</sup>.

Consecințele hristologice ale arianismului, în legătură cu întruparea și mântuirea, erau extrem de grave. Dacă Logosul nu este persoană cu adevărat divină, și Iisus Hristos, Cuvântul întrupat, nu este Dumnezeu, mântuirea reală nu mai poate avea loc; actul mântuirii nemaifiind o lucrare teandrică ci una mult mai umană, de ordin moral și nu ontologic. Putem conchide că, în ansamblu, arianismul apare ca un mănunchi de elemente diverse, filoniene și origeniste, înfățișate în haina dialecticii aristotelice.

## 2. Homousia sau deofiintimea fiului cu tatăl

Extinderea destul de rapidă a acestei erezii a făcut ca Biserica să ia atitudine energică împotriva ei. Condamnarea oficială a arianismului va veni prin Sinodul I Ecumenic, iar combaterea amănunțită, cu toate temeiurile și definitivă, prin marii teologi ai veacului al IV-lea, în frunte cu Sfântul Atanasie cel Mare. Primele șapte articole din Simbolul Credinței, elaborate de către Sinodul I Ecumenic cuprind expresii fără putința de răstălmăcire împotriva arienilor: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα – născut, nu făcut, urmată de explicația imediată, adică din ființa Tatălui.

Sfântul Anastasie<sup>47</sup> arată că aceste expresii răstoarnă pe cele ale lui Arie, după care Fiul este străin de ființa Tatălui, El rezultă numai din voința Tatălui și că ele implica pe ὁμοούσιος Iar expresiile: „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat” ... „de o ființă cu Tatăl”, sunt afirmațiile cele mai clare, mai precise și mai hotărâte ale divinității adevărate a Fiului.

Deși autoritatea cea mai înaltă din Biserică s-a pronunțat în acest sens, definind și proclamând solemn credința cea adevărată, în perioada cuprinsă între Primul și Al Doilea Sinod Ecumenic (325 – 381), s-a înregistrat o lungă serie de reacții antiniceene, care au mers uneori până la persecutarea ortodocșilor

de către împărații arieni sau simpatizanți ai doctrinei ariene, în care, de cele mai multe ori era atacat și ὁμοούσιος. Ei bine, în această epocă frământată își desfășoară Sfântul Atanasie impresionanta activitate de apărător neclintit al ortodoxiei.

Hristologia Sfântului Atanasie se plasează pe linia care, teologic, vine direct de la Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, cel care, în prologul Evangheliei sale exprimă două idei conducătoare ale teologiei creștine: divinitatea Logosului – a Fiului lui Dumnezeu, și întruparea Lui pentru mântuirea lumii, idei care pentru Sfântul Atanasie vor constitui pilonii cugetării sale teologice.

La Sfântul Evanghelist Ioan, în Prolog, Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul sunt numiți simplu: Dumnezeu și Cuvântul (Logosul). Tatăl – prima persoană a Treimii, Cel care are în sine plinătatea vieții, plinătatea ființei Dumnezeiești a tatălui ce se rostește viu de către El ca Adevăr și Cuvânt. „Tatăl este astfel Dumnezeu care rostește, iar Fiul este cel rostit. Fiul este ideea infinită a lui Dumnezeu, plinătatea ființială, plinătatea de valoare și de ordine a lui Dumnezeu, și anume ca față deschisă, descoperită de Logos. Acest Logos, acest al doilea El în Dumnezeu, S-a făcut om în Hristos”<sup>48</sup>. Sfântul Evanghelist Ioan, întrebuițând termenul „Logos” într-un scop bine determinat, nici un teolog obiectiv nu va putea să afirme că prin aceasta s-ar fi atins câtuși de puțin puritatea vestirii Evanghelice, lăsând să se strecoare vreo influență elină. Sf. Ioan nu face decât să pună în slujba propovăduirii această importantă numire, păstrând cu sfințenie, întreagă și fără nici o știrbire, originalitatea Revelației.

Mai târziu, prin intermediul ereziilor, s-a încercat ca deodată cu noțiunea de Logos, și cu alte categorii filozofice, să se introducă în creștinism și ceva din spiritul elen. Rădăcina ereziei ariene trebuie căutată tocmai în aceea „că ea voia să descifreze rațional, cu ajutorul noțiunii grecești de <<logos>> taina vieții interne dumnezeiești, pe când Sf. Evanghelist Ioan întrebuițase această noțiune tocmai pentru a denumi marea taină a vieții interioare dumnezeiești, dar totodată lăsând-o pe aceasta neatinsă în temă”<sup>49</sup>.

Logica greacă – o dată admisă conducătoare, sau și numai lămuritoare, principală -, ducea firesc spre erezie. Căci, în cugetarea religioasă creștină, de îndată ce gândirea filozofică – cu multele ei curente și atitudini diferite -, vrea să-și stabilească o line proprie, deosebită, sau, pe lângă vestirea biblică, pe lângă tradiția bisericească și practica liturgică, drumul ereziei apare larg deschis. Tocmai acest lucru s-a petrecut cu Arie și cu adepții lui. Neputând înțelege misterul Sfintei Treimi și nici pe cel al persoanei divino-umane a lui Iisus Hristos și, fără întregul respect cuvenit Revelației, căutând totuși să

pătrundă acel mister sau – mai bine zis, căutând să-l coboare la nivelul înțelegerii lor -, arienii s-au afirmat ca subordonaționiști extremiști și au micșorat în așa măsură divinitatea Logosului încât, în concepția lor, Acesta n-a mai rămas cu caracter divin decât prin adopțiune, fără însă să-l declare numai om.

Având pretenția că lămurește noțiunile principale din Prologul Evangheliei de la Ioan – în care se spune precis că Logosul este Dumnezeu și că S-a făcut om -, arienii au susținut, cum am văzut, o învățătură despre un Logos cu caracter divin de rangul al doilea, care, întrupându-Se Și-a luat un trup omenesc fără suflet, devenind deci Dumnezeu și om, cum învață Revelația, ci ceva care nu-i nici Dumnezeu nici om. arianismul lovea nu numai în divinitatea Mântuitorului ci și în omenitatea Lui și, făcând aceasta, lovea în învățătura creștină despre Răscumpărare, dogma centrală a Bisericii. Căci Răscumpărare reală există numai dacă adevăratul Fiu al lui Dumnezeu s-a făcut cu adevărat om. Devenind frate al tuturor oamenilor și scop al omului nou, împăcat în sine cu Dumnezeu Tatăl, fiind astfel singurul mijlocitor între Dumnezeu și oameni. Răscumpărarea reală nu există dacă Fiul lui Dumnezeu nu este Dumnezeu adevărat, deoființă cu Tatăl, și dacă nu S-a făcut om adevărat, pentru mântuirea lumii. Învățătura ariană, lovind în aceste două elemente fundamentale ale doctrinei creștine – și anume în deplinătatea divinității Mântuitorului și în deplinătatea omenității sale -, punea în discuție însăși ființa creștinismului ca religie a mântuirii.

Sfântul Atanasie ce Mare a sesizat cu deosebită claritate toate aceste pericole fiind tot timpul vieții sale un luptător neobosit împotriva arianismului. Apărătorii dreptei credințe au combătut arianismul, accentuând în special divinitatea Fiului, dar chiar în această merituoasă acțiune de combatere au apărut uneori învățături greșite, noi erezii, cu privire la omenitatea lui Iisus Hristos, aceasta din cauza lipsei unei viziuni de ansamblu asupra adevărului creștin. Dintre acești apărători ai ortodoxiei, cel mai mare de atunci este fără îndoială, Sfântul Atanasie le Mare, cel care, cu adâncă pătrundere și cu cea mai largă perspectivă, are în vedere Ortodoxia în întregimea ei; nu numai vreo parte din ea, fiind tot așa de bun apărător al divinității lui Iisus Hristos ca și al omenității Lui.

Sfântul Atanasie cel Mare, își dădea bine seama – poate mai bine decât ceilalți din vremea lui -, că arianismul vizează întregimea învățăturii ortodoxe despre mântuire. De aceea, la Sfântul Atanasie ὁμοούσιος nu constituie decât una dintre piesele teologiei sale, mult mai cuprinzătoare decât arăta la început acest termen; el a caracterizat credința creștină exclusiv ca o credință în mântuirea prin Dumnezeu-Omul, cel deoființă cu Dumnezeu și în mijlocirea



lui pentru întreaga omenire. Astfel a deosebit el creștinismul de toate celelalte religii și i-a apărat prin aceasta conținutul său propriu<sup>50</sup>.

Împotriva susținerii lui Arie<sup>51</sup>, că Fiul era o creatură a Tatălui, un produs al voinței Acestuia, Sfântul Atanasie afirmă că numele de Fiu implică noțiunea de născut, de copil; iar a fi născut înseamnă a veni din ființa Tatălui, nu din voința lui. Dar Nașterea Fiului din Tatăl nu-i asemănătoare celei omenești; dacă cea omenească e o unitate separată de părinții săi, în cea divină, Cel Născut e veșnic deoființă cu Născătorul. Fiul și Tatăl sunt într-o unire după ființă. Combătând și ironizând pe arieni, Sfântul Atanasie spune că dacă Logosul nu a existat din veșnicie cu Tatăl, nu există Sfânta Treime veșnică.

Unitatea lui Dumnezeu este o învățătură de baza a Revelației. Dumnezeu este unul, monadă indivizibilă, nu există decât un principiu suprem, cunoaștem un singur principiu, dar știm că Fiul este real distinct de Tatăl<sup>52</sup>. Cu toate acestea, Fiul are aceeași ființă cu Tatăl. Unitatea divinității se menține prin existența distinctă a Fiului, pentru că Acesta este născut, nu creat. Nașterea luminează misterul. Cel născut este icoana perfectă a celui ce este; Celui născut i se comunică tot ceea ce este în cel ce naște: ființă, atribute, mărire. Totuși, nașterea Fiului din Tatăl este – se înțelege – o mare taină; iar Sf. Atanasie nu se simte chemat să încerce pătrunderea rațională a unei taine cu adâncuri insondabile, pe care însă Revelația o mărturisește hotărât.

Pentru a explica aceste realități suprasensibile, Sfântul Atanasie ce Mare utilizează o serie de comparații și analogii, fie din Sfânta Scriptură, fie din mediul cultural alexandrin. Astfel, strălucirea provine din soare, fără ca substanța soarelui să se împartă sau să se diminueze; aceasta rămâne întreagă, precum rămâne și strălucirea întreagă. După cum soarele care este format din disc, raze și lumină – dar în fond este unul -, tot așa și „Dumnezeu cu adevărat este unul, dar fețe ale lui Dumnezeu sunt trei: a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh”<sup>53</sup>. Tatăl naște pe Fiu așa cum soarele naște raza, „așa cum raza soarelui nu se despărțește, nici în cer nu lipsește, nici pe pământ, ci este și în discul soarelui și în cer și pe pământ și pretutindeni, și nici de la cele de sus nu lipsește, nici de la cele de jos, tot așa și Cuvântul lui Dumnezeu s-a pogorât pe pământ și a fost și în sânurile Tatălui nedespărțit și sus și jos și pretutindeni și de nicăieri nu lipsea”<sup>54</sup> și continuă: „precum discul soarelui naște raza și purcede lumina, așa și Dumnezeu Tatăl naște pe Fiul și Purcede pe Sfântul Duh”<sup>55</sup> tot așa și dumnezeirea trece de la Tatăl la Fiul, fără să se împartă și fără să se despartă. Și tot așa și în Sfântul Duh.

Același lucru și dacă se consideră cele trei persoane dumnezeiești împreună:

aceasta nu înseamnă a recunoaște trei sori, ci un soare, cu lumina și strălucirea lui. Observăm că analogiile și comparațiile utilizate de Sfântul Atanasie sunt dinamice, nu statice, înfățișând divinitatea ca o viață desăvârșită din care izvorăsc sau iradiază toate perfecțiunile divine.

Sfântul Atanasie respinge ideea ariană că Dumnezeu, din cauza transcendenței sale, nu poate crea nemijlocit, ci exclusiv prin logos, creat în acest scop. Afirmația ariană este pur arbitrară și, în plus, face confuzie între creația de fapt prin Logos<sup>56</sup> și o pretinsă necesitate absolută de a crea prin El. De fapt, Cuvântul este creator: „toate printr-Însul s-au făcut” (Ioan, I,3), dar, în principiu și în chip absolut, aceasta nu era necesar, căci personalitatea divină a Cuvântului nu se explică prin rolul lui demiurgic, ci prin deoființimea (omousia) lui cu Tatăl. Dacă Dumnezeu n-ar putea să creeze în mod nemijlocit, atunci nici Cuvântul n-ar putea să o facă, întrucât Cuvântul este de aceeași ființă cu Tatăl. Tot împotriva susținerii lui Arie – că Dumnezeu-Logosul nu a putut depăși stadiul unui instrument intermediar, folosit la crearea lumii -, Sf. Atanasie afirmă cu tărie că între Creator și creatură nu exista vreun intermediar. Dumnezeu nu-i atât de slab – zice el -, încât să nu poată crea singur, și nici atât de neputincios pentru a nu găsi de cuviință să cheme El toate la viață<sup>57</sup>. În legătură cu formulele ὁ γένητος și γεννητός de care se folosesc ereticii, Sf. Atanasie precizează că Dumnezeu se numește „nefăcut” în contradicție cu fapăturile, deoarece El singur are în sine originea ființei Sale, iar creaturile o au din El. De aici concluzia că aceste formule nu se pot aplica Fiului prin care toate s-au făcut, deoarece El este făcătorul în Tatăl. Fiul nu este un produs al ființei Tatălui, veșnic cu El. Hristos este, deci, Dumnezeu adevărat. El face parte din unitatea dumnezeiască cuprinsă în Trinitate. Fără îndoială ca nu este decât o singura natură, dar în trei ipostaze distincte<sup>58</sup>.

În ceea ce privește nașterea Fiului, ea este din veșnicie. El (adică Fiul) nu este o făptură și nici o plăsmuire, ci naștere proprie a Ființei Tatălui. De aceea este El adevărat Dumnezeu și de o ființă cu adevăratul Părinte. Toți ceilalți însă, cărora s-a zis: „am spus: voi sunteți dumnezei” (Ps. 81,6) au acest har de la Tatăl numai prin participare la Logos în Duhul. El este icoana naturii Tatălui, lumină din lumină, putere și chip adevărat al ființei Tatălui. Căci, așa cum spune Domnul: «cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan, 14,9). Iar El a fost și este totdeauna și niciodată n-a fost ca El să nu fie, că de vreme ce Tatăl este veșnic, așa este veșnic și Logosul Lui și Înțelepciunea Lui<sup>59</sup>.

Veșnicia Fiului este implicit afirmată în aceea că Fiul este chipul, reflexul, strălucirea Tatălui. Fiul este adevărul și înțelepciunea. Dacă Fiul n-ar fi din

veșnicie, asta înseamnă că ar fi fost o vreme când Tatăl ar fi fost fără chip, fără strălucire, fără înțelepciune, fără rațiune. Fiind chipul și strălucirea Tatălui, Fiul este veșnic, ca și Tatăl: „Fiul este chipul și strălucirea Tatălui, față și adevăr – spune Sf. Atanasie – ... dacă Fiul nu era înainte de a fi născut, atunci adevărul nu era totdeauna în Dumnezeu ... căci dacă Tatăl era, atunci era în El totdeauna adevărul, care este Fiul, Cel ce zice: «Eu sunt adevărul» (Ioan, 14,6). Și dacă ființa exista, atunci trebuie cu necesitate să existe imediat fața și chipul ei. Căci nu de dinafară este numit chipul lui Dumnezeu, ci Dumnezeu însuși este născător al acestui chip, în care se privește El însuși pe Sine și de care El însuși se bucură, cum spune Fiul însuși: «Eu eram acela de care se bucură El» (Proverbe, 8, 30) ... cum ar putea plăsmuitorul și creatorul să se privească pe sine într-o ființă plăsmuită și devenită, căci chipul trebuie să fie așa cum este și Tatăl Sau”<sup>60</sup>.

Fiul, adică Logosul dumnezeiesc fiind creator și înțelepciunea creatoare a Tatălui, Tatăl nu poate fi conceput că odată aceasta i-ar fi lipsit, de unde rezultă iarăși veșnicia Fiului: „dacă Dumnezeu este creator și făuritor, însă crează făptura prin Fiul, și dacă nimic nu poate să fie văzut că apare pe altă cale decât anume prin Logos, atunci, fiindcă Dumnezeu este creator, nu este o blasfemie să se susțină că Logosul Lui creator și Înțelepciunea Lui creatoare o dată n-ar fi fost?”<sup>61</sup>

Eternitatea Fiului mai este mărturisită indirect și de numirile de „viață” și „înțelepciune” date Fiului. Astfel, referindu-se la această problemă, Sf. Atanasie spune: „dacă Dumnezeu este izvorul înțelepciunii și este numit așa cum spune la Ieremia: «pe Mine m-a părăsit, Cel ce sunt izvorul apei vii» (2,13), rezulta drept din aceasta că viața și înțelepciunea nu sunt străine ființei izvorului, ci proprii, și niciodată fără existență, ci dimpotrivă că erau dintotdeauna. Dar Fiul este acela care zice: «Eu sunt viața» (Ioan, 14,6) și «Eu, înțelepciunea, sălășluiesc în minte» (Prof. 8,12). Acum, cum nu va fi fără Dumnezeu acela care zice: era odată un timp, când Fiul nu era? Pentru că aceasta ar echivala cu susținerea: a fost o dată un timp când izvorul era sec, fără să fi fost viața și înțelepciunea... Adevărul însă mărturisește că Dumnezeu este izvorul veșnic al propriei Sale înțelepciuni. Dacă însă izvorul este veșnic, atunci trebuie ca și înțelepciunea să fie veșnică. Căci în ea s-au născut toate, cum cânta David: «toate într-o înțelepciune le-ai făcut» (Ps., 103,24) și Solomon zice: «Dumnezeu a întărit pământul prin înțelepciunea sa și cerurile le-a pregătit cu priceperea» (Proverbe, 3,19). Înțelepciunea este însuși Logosul și, prin El s-a făcut totul, cum zice Ioan: « fără El nu s-a făcut nimic». Iar El este Hristos”<sup>62</sup>.

Îndeosebi nașterea arată că Fiul are aceeași ființă cu Tatăl, astfel că ceea ce se spune despre Tatăl se spune și despre Fiul, afară de aceea că Acesta este Fiul, nu Tată. „Nașterea nu este neasemănătoare Născătorului; la ea este chiar chipul și tot ce are Tatăl are și Fiul. De aceea nici nu este Fiul un alt Dumnezeu, căci chiar dacă Fiul – ca născut este altceva -, totuși El este astfel același Dumnezeu. Iar El și Tatăl una sunt prin comunitatea firii și prin proprietatea aceleiași dumnezeirii. Căci și strălucirea este lumină și anume nu mai târziu decât soarele; de asemenea, nu e alta lumina și nu pe temeiul participării la el ci ea (strălucirea) este întru totul propria lui generare. O astfel de generare (naștere) este însă cu necesitate o singură lumină și nu se poate, cu dreptate, să se spună că sunt doi luminători, dar cu dreptate că soarele și lumina sunt doi; una însă lumina din soare care luminează toate. Și în acest mod este și divinitatea Fiului aceea a Tatălui, pentru care lucru de asemenea ea este de neîmpărțit, și, în felul acesta, este numai un singur Dumnezeu și nu este nici un altul în afară de El. Deci, întrucât ei sunt în acest mod una, același lucru ce se spune despre Fiul, se spune tot așa și despre Tatăl, numai că El nu este numit Tată”<sup>63</sup>. Tatăl este în chip esențial Tată și, așa fiind, naște din eternitate în chip necesar pe Fiul, fără împărțire sau despărțire. Născut din veșnicie, Fiul este cu necesitate din Ființa Tatălui. Dar a fi din ființa Tatălui nu înseamnă a avea numai o parte din această ființă, întrucât ființa Tatălui nu poate fi împărțită, cum se întâmplă în generarea umana. Așadar, Fiul are în sine toată ființa Tatălui care, comunicându-l-se, nu se poate împărți. De aceea, Fiul este în chip necesar ὁμοούσιος cu Tatăl, nu simplu ὅμοιος (asemănător).

Sfântul Atanasie a apărut cu multă ardoare dumnezeirea Mântuitorului împotriva arienilor și datorită faptului că, în centrul teologiei sale stă Dumnezeu Cuvântul, privit atât în unitatea Treimii cât și în actul Întrupării și lucrării Sale mântuitoare. Divinitatea Cuvântului și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, stau la baza nu numai a hristologiei ci și a soterologiei atanasiene, deoarece, dacă Fiul n-ar fi fost Dumnezeu adevărat și Om adevărat, n-ar fi putut mântui și îndumnezei pe oameni. De aceea, învățătura ortodoxă despre Sfânta Treime și Persoana Logosului întrupat, are la bază ideile formulate de Sfântul Atanasie, idei acceptate la Sinodul I Ecumenic de la Niceea și păstrate în toată puritatea lor până astăzi, în Simbolul Credinței.

### III.UMANITATEA LUI IISUS HRISTOS

Punând la îndoială dumnezeirea Mântuitorului, arianismul clatină temelia învățaturii creștine ortodoxe despre Întruparea Lui. Conform susținerii ariene,

Iisus Hristos, nefiind Dumnezeu adevărat sau o persoană divină în mod cert, își schimbă și aspectul lucrării Sale și astfel, acțiunea teandrică a Mântuitorului este înlocuită cu una moral-umană. Pe de altă parte, crezând că vor salva în Iisus Hristos unitatea persoanei pe care prezența simultană a două spirite create – Logosul și sufletul uman -, ar fi compromis-o, arienii recunosc în Iisus Hristos numai trupul, fără suflet uman ἄψυχον σῶμα sau ψυχῆ ἄλογος, suprimare grație căreia putea atribui direct Logosului conștiință limitată și afecte trupești. Astfel, după arienii, Iisus Hristos era o ființă particulară, complet diferită de Fiul Omului, nefiind nici Dumnezeu adevărat și nici om adevărat.

Cauzat de arianism apolinarismul cade conștient în cealaltă extremă, atacând plenitudinea firii omenești în Iisus Hristos. Sprijinit pe trihotomismul platonian, el neagă Mântuitorului, dacă nu trupul cu sufletul care-l însuflețește, cel puțin sufletul rațional (νοῦς πνεῦμα) căruia îi ține locul Dumnezeirea<sup>64</sup>.

Pentru a apăra împotriva apolinarismului integritatea ființei naturii umane a Mântuitorului, Sfântul Atanasie, asemenea Părinților Capadocieni, se fixează pe principiul tradițional: „ceea ce n-a fost luat, n-a fost mântuit”<sup>65</sup>. Deci, după Sfântul Atanasie, Logosul lui Dumnezeu, iubitor de oameni și mântuitor obștesc al tuturor, S-a întrupat și a trăit ca om pentru mântuirea noastră. Nu e nimic de râs, cum spun grecii să afirme că Logosul s-a manifestat în trup, căci El este în acesta așa cum este în lume și se slujește de trup ca de un instrument. Trupul omenesc devine prin Iisus Hristos organul Adevărului și Cunoștința Tatălui. Așa cum rațiunea omului, partea superioară, aflată în toată ființa lui, se arată printr-un organ – limba -, tot așa și Cuvântul lui Dumnezeu folosește „instrumentul omenesc” pentru a-și arăta măreția<sup>66</sup>.

În ce privește sufletul lui Iisus Hristos, s-a remarcat că Sfântul Atanasie nu menționează niciodată sufletul lui Iisus, dar nici nu-l neagă<sup>67</sup>. Sinodul din 362 a proclamat că trupul Mântuitorului nu era fără suflet, sensibilitate și inteligență și că Logosul însăși a realizat mântuirea, nu numai a trupului nostru ci și a sufletului nostru<sup>68</sup>. Sfântul Atanasie a prezidat acest sinod și nu e de presupus că el ar fi acceptat doar de formă această doctrină. Termenul de „trup” are și el sensul ființei umane complete, trup și suflet, pentru că, spune el, Scriptura are obiceiul de a da omului numele de trup, cum face profetul Ioil<sup>69</sup>.

Consecința păcatului – moartea -, era unită cu trupul pe care-l stăpâna, de unde necesitatea Întrupării Cuvântului în trupul stăpânit de aceasta. Dacă Cuvântul s-ar fi întrupat în altceva – zice Sfântul Atanasie -, moartea nu s-ar fi omorât pentru ca ea nu era distrusă din om, iar stricăciunea ar fi rămas în continuare în el. Trupul unindu-se cu Viața, nu mai rămâne muritor ci se îmbracă

în nemurire<sup>70</sup>.

Între motivele venirii Cuvântului în trup, două sunt mai importante, după Sfântul Atanasie: Cuvântul vine în trup pentru a distruge în el moartea și stricăciunea<sup>71</sup> care s-au cuibărit în urma păcatului, apoi oamenii căutând pe Dumnezeu în locurile sensibile, Cuvântul s-a făcut accesibil lor prin trupul luat. El a lucrat prin acest trup minunile pentru adevărarea dumnezeirii Sale și, în același timp, a făcut cunoscut pe Dumnezeu Tatăl<sup>72</sup>.

După Sfântul Atanasie, întruparea este cel mai mare pogorământ ce-l face Dumnezeu față de creatura Sa căzută în stricăciune și în moarte. Întruparea are ca scop principal de a răscumpăra pe om și de a-l aduce în starea originară, de fiu al lui Dumnezeu. Omul – precizează Sfântul Atanasie –, trebuie mântuit. Dar necesității mântuirii omului se opunea legea ce a dat-o Dumnezeu ca pedeapsă pentru călcarea poruncii. Cu alte cuvinte, mântuirea se cerea să se facă dar și Dumnezeu să fie consecvent cu legea morții. Se pune problema deci a necesității răscumpărării noastre cu consecvența și demnitatea lui Dumnezeu. Pocăința nu era suficientă pentru aceasta, deoarece, precum am mai spus, ea pune numai capăt păcatelor dar nu schimbă nimic din condiția naturii. Din acest motiv trebuia un mijlocitor care să reabiliteze pe om. Acesta nu putea fi decât Cuvântul lui Dumnezeu, deoarece numai El putea readuce pe om la starea primordială și totodată, să salveze demnitatea Dumnezeirii. El singur putea să pătimească pentru toți și era capabil să mijlocească tuturor pe lângă Tatăl.

Într-o scrisoare către Paulin de Antiohia, Sfântul Atanasie cere acestuia să recunoască într-o mărturisire de credință integritatea naturii umane în Iisus Hristos; iar în epistola către Epictet, scrisă pe la 371, după ce se referă la actul răscumpărării, scrie: "Mântuirea noastră este reală și nu este o minciună, iar Mântuitorul S-a făcut om adevărat, lucrând la mântuirea omului întreg"<sup>73</sup>.

În scrisorile anterioare Sinodului din Alexandria (362), Sfântul Atanasie denumeste partea umana a Mântuitorului prin termenii:  $\sigma\rho\xi$  și  $\sigma\omega\mu\alpha$ , fără a le da însă un sens exclusiv, conformându-se prin aceasta limbajului tradițional al Bisericii. Ridicându-se în sprijinul întrupării Mântuitorului, Sfântul Atanasie aduce o serie de argumente istorice, subliniind că împlinirea profețiilor mesianice constituie dovada sigură că Cel ce S-a arătat în trup este însuși Cuvântul lui Dumnezeu. După toate acestea, Sfântul Atanasie conchide că Întruparea Mântuitorului înseamnă coborârea ipostasului al doilea al Sfintei Treimi în însușirea firii omenești. Născându-se din Fecioara Maria, fără de păcat, El a ridicat trupul omenesc la înțelegerea Cuvântului și a integrat firea

omenească ipostasului divin. Sălășluirea Cuvântului în trupul omenesc constituie cheazășia păstrării trupului nostru în nesticăciune<sup>74</sup>.

### 1. Comunicarea însușirilor celor două firi

Contrar susținerii anntiohienilor care separau Logosul de omul născut din Fecioara Maria și socoteau Întruparea ca o unire pur accidentală, Sfântul Atanasie demonstrează că Mântuitorul nu a luat trup vremelnic, pe care ulterior l-a abandonat, ci l-a făcut cu adevărat propriu.

Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat (ἐνανθρώποις) S-a făcut om adevărat (ἀληθέως ἄνθρώπου), pentru că a venit să facă mântuirea omului în integritatea ființei lui: trup și suflet. E om născut asemănător nouă prin natură (ὁμοίως κατὰ τὴν φύσιν τοῖς ἄνθρώποις), om ca noi (τοῖς ἄνθρώποις). observăm că formulele întrebuintate de Sfântul Atanasie sunt cele tradiționale<sup>75</sup>. Alături de aceste formule tradiționale, în lucrările Sfântului Atanasie găsim o serie de expresii ca: templu, veșmânt, instrument, aplicate la firea omenească a lui Iisus Hristos, dar acestea nu au coloratura nestoriană de mai târziu.

El afirmă ca o unire cu adevărat, substanțială a celor două firi, făcând distincția clară în Iisus Hristos, între dumnezeirea Lui (θεϊκῶς) care crează, sfințește ..., împreună cu Tatăl, și umanitatea Lui (ἄνθρωπίνως)<sup>76</sup> când spune despre el că progresează, suferă, moare. Așadar, în Iisus Hristos vedem strâns unite cele două firi. Fiind în trup, Fiul lui Dumnezeu n-a fost strâns legat de acesta ci, din contră, afirmă Sfântul Atanasie, trupul l-a oferit ocazia de a arata că e Dumnezeu<sup>77</sup>. Ca o concluzie firească a acestei întrepătrunderi a celor două firi, Sfântul Atanasie vorbește de comunicarea însușirilor. Că Dumnezeu creează și învie morții, iar ca om flămânzește și suferă, arătând că are un trup real și nu unul fictiv, ce n-ar avea nevoie de aceste accidente fiziologice. Flămânzirea, de exemplu, e un lucru firesc al trupului dar observăm, zice Sfântul Atanasie, că nu l-a stăpânit, deoarece era și Dumnezeu. Trupul Său suferea și murea după condițiile naturale ale trupului, dar, totodată, păstra nemurirea datorită Cuvântului ce sălășluia în El. Dacă trupul lui Iisus Hristos a murit, nu înseamnă că Cuvântul cel nemuritor și nesticăcios s-a supus morții, căci zice: „nu vei lăsa pe Sfântul Tău să vadă stricăciunea”.

Reținem faptul că hristologia Sfântului Atanasie, ca și terminologia sa, rămân incomplete cât privește aplicarea unirii elementului divin cu cel uman în Persoana Cuvântului întrupat. Marile controverse însă din secolele următoare îi vor completa și aceste laturi ale doctrinei sale. Menținem totuși ca normativă învățătura că Întruparea e un act de manifestare a lui Dumnezeu, arătând

vednicia de care s-a bucurat omul prin unirea lui cu Dumnezeu. Comunicarea însușirilor arată de asemenea că Logosul întrupat ia întreaga fire omenească, afară de păcat; prin ea, El nu se lipsește de Dumnezeu, ci continuă să fie împreună cu Tatăl și să conducă lumea.

#### IV. RĂSCUMPĂRAREA OMULUI

Hristologia Sfântului Atanasie este indisolubil legată de doctrina răscumpărării, deoarece, după el, mântuirea omului nu s-ar fi făcut dacă Cuvântul întrupat nu ar fi fost în același timp Dumnezeu și om adevărat. Desigur că Sfântul Atanasie prevedea consecințele arianismului: Iisus Hristos nefiind Dumnezeu ci numai o creatură divinizată, nu putea realiza restaurarea omului. Lipsit de Dumnezeu, Iisus Hristos nu ar putea îndumnezei pe om. Sfântul Atanasie consideră că nu poate fi vorba de Întrupare în afară de mântuirea omului. E drept că el înclină să creadă că Mântuitorul S-ar fi întrupat chiar dacă omul n-ar fi păcătuit dar adaugă îndată: „Cuvântul nu s-ar fi întrupat, dacă nevoia oamenilor nu ar fi cerut aceasta”<sup>78</sup>.

Prin greșeala lui Adam, omul pierde starea de filiație divină, de comuniune și cunoaștere intimă a lui Dumnezeu; reînnoirea primului om va fi împlinită de Hristos al doilea Adam. Dumnezeu nu putea lăsa chipul Său să rămână supus stricăciunii și pieririi<sup>79</sup>. Acest act ar fi fost nedemn de bunătatea lui Dumnezeu și ar fi vădit chiar slăbiciune, zice Sfântul Atanasie. Mântuirea trebuia să se facă însă în deplin acord cu consecvența și demnitatea lui Dumnezeu. Din iubire față de oameni se întrupează Cuvântul lui Dumnezeu, iubire ce stă la temelia planului mântuirii noastre și, totodată, la aceea a jertfei ispășitoare pe care Iisus Hristos a suferit-o în locul nostru. Mijlocul ales pentru manifestarea acestei dragoste a fost acela că Cuvântul a îmbrăcat trupul omenesc și a împăcat ofensa adusă lui Dumnezeu pentru toți oamenii. Ca reprezentant al întregii omeniri, Iisus Hristos ia asupra-Și moartea noastră, ce era plata păcatului (Romani, 6, 23), iar ca Dumnezeu redă cinstea nesocotită de om lui Dumnezeu. În El se petrec două lucruri deodată: moartea tuturor în trupul Lui și distrugerea stricăciunii în virtutea Cuvântului și Harului Învierii.

Sfântul Atanasie acordă o importanță deosebită morții Logosului întrupat pe cruce, dacă Acesta venise să-Și ia asupra Lui blestemul nostru, cum ar fi putut deveni blestem dacă nu prin moartea unui blestem? Iar această moarte era aceea pe cruce, după cuvântul Scripturii care zice: „Căci blestemat este



înaintea Domnului tot cel spânzurat pe lemn” (Deut. XXI, 23). Pe de altă parte, dacă moartea Domnului este răscumpărare pentru noi toți și dacă prin această moarte dispare zidul din mijloc al despărțirii (Efeseni, II, 14), și are loc chemarea păgânilor, cum ar fi putut El să ne cheme, dacă nu ar fi fost răstignit? Nu se moare cu mâinile întinse decât pe cruce. Astfel, Domnul a suferit această moarte cu mâinile întinse pentru ca chema cu una poporul vechi al lui Israel și cu cealaltă pe păgâni, pentru a-i uni cu El Însuși<sup>80</sup>.

Tot prin această moarte pe cruce, Logosul întrupat a nimic pe diavol și pe demonii săi care rătăcesc în atmosfera de jos și care încearcă să împiedice pe aceia care vor să se ridice (Efes, II, 2). Distrugând pe diavol și purificând aerul, Domnul ne-a deschis și reînnoit calea către cer prin „catapeteasmă” adică prin trupul său (Evrei, X, 29). Astfel, Logosul ne-a ridicat prin propriul Sau trup<sup>81</sup>.

Dovada restaurării omului este învingerea morții și Învierea Mântuitorului. Sfântul Atanasie subliniază foarte mult faptul că moartea și Învierea Mântuitorului stau la temelia acestei restaurări. După el, Învierea nu reprezintă numai o renaștere a omului la o viață nouă, ci și o reînviere a întregului univers ce se făcuse solidar în păcat cu omul. După aceasta restaurare ontologică, natura omului permite acestuia să se depășească, pentru a intra în comuniune cu arhetipul său<sup>82</sup>, deoarece limitele naturii umane au fost mult lărgite pentru a primi pe Duhul dumnezeiesc și pentru a ajunge la această comuniune cu divinul, care de fapt este participare la dumnezeire dar care nu elimină diferența ontologică. În Hristos, trupul – sarx, se ridică deasupra limitelor slăbiciunilor sale și participă la victoria lui Iisus Hristos asupra suferinței, temerii de moarte, necunoașterii lui Dumnezeu și își împropriază înțelepciunea, dreptatea, sfințenia, unirea în dragoste, preamărirea și înălțarea, pentru că oamenii au devenit, prin Întrupare, frații lui Hristos<sup>83</sup>. Deși pune accentul pe Întruparea Logosului, Sfântul Atanasie lasă loc lucrării Sfântului Duh, alegerea credinței și perseverării omului în credință, ca și exercitării unei voințe libere pentru a se încorpora în comunitatea Bisericii<sup>84</sup>.

Ceea ce este vrednic de subliniat în cadrul hristologiei atanasiene este faptul că Întruparea Logosului și Învierea Sa nu numai că așează pe om într-o perspectivă specială, ci ating parțial însăși natura sa. De aici limitele firii omenești care sunt inerente condiției de creatură, nu mai sunt absolute. Umanitatea rezidă în comuniunea cu Dumnezeu. Omul devine capabil să cunoască Logosul în toate manifestările sale și să ia atitudine față de aceasta prin recunoștință și adorare.

Iconomia mântuirii realizată prin Întrupare și Înviere atinge de aproape și istoria, sau, mai exact, creează istorie<sup>85</sup>. Întruparea Logosului a creat centrul istoriei umane, reintegrând umanitatea în existența după chipul divin, datorită răscumpărării de către Fiul lui Dumnezeu care S-a făcut om și care prin moartea și învierea Sa, a redat umanității starea de odinioară și ceea ce e mai mult – i-a inspirat conștiința trecutului, a prezentului și a viitorului său. „Întrupat, mort și înviat, într-un trup omenesc, Logosul a trimis radiațiile sale <<logice>> în trecut și în prezentul de atunci și continuă să le trimită și în viitor”<sup>86</sup>. Umanitatea, înzestrată cu chipul Logosului, este capabilă să creeze istorie, adică să meargă spre desăvârșire și să fie conștientă de acest lucru.

## V. CONCLUZII

Prin rolul deosebit și decisiv jucat în primul Sinod Ecumenic (325), prin lupta fără răgaz împotriva arienilor, a căror concepție nu ar fi permis niciodată unui Hristos creatural să fie inițiatorul și promotorul istoriei, în calitate de creator și mântuitor al umanității, Sfântul Atanasie a fost și el un creator de istorie.

Hristologia Sfântului Atanasie este profundă, clară, bine întemeiată pe datele Revelației și ale culturii umane în general, care i-a furnizat nu numai destule materiale, ci și puncte importante de reper, exemple și argumente.

Expunerea de mai sus asupra hristologiei atanasiene poate fi rezumată în următoarele puncte:

a. Fiul este cea de a doua persoană dumnezeiască a Sfintei Treimi, deoființă cu Tatăl, născut din veci și întrupat în timp, din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu;

b. Bazându-se pe Sfânta Scriptură și pe tradiția Părinților, Sfântul Atanasie a găsit termenul cel mai potrivit pentru exprimarea deoființimii Cuvântului cu Dumnezeu Tatăl; este vorba de termenul ὁμοούσιος care, începând cu Sinodul I ecumenic a devenit expresia învățăturii ortodoxe;

c. Cuvântul lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi, S-a întrupat, luând toate ale noastre, inclusiv suflet rațional. Întrupându-Se, nu s-a schimbat în nici un fel ci a rămas ceea ce era și mai înainte. Dovedind realitatea necontestată a trupului Mântuitorului, Sfântul Atanasie garanta nu numai istoricitatea Lui dar și mântuirea noastră. Sfântul Atanasie leagă dogma hristologică de viața creștină, scoțând de aici consecințele soteriologice ale acesteia.

Termenii de „templu”, „casă”, „instrument”, „vesmânt” pe care Sfântul

Atanasie îi utilizează pentru explicarea întrepătrunderii celor două firi nu sunt de coloratură nestoriană.

Cele cinci exiluri ale sale, îndelungatele sale dispute cu arienii și ortodoxia doctrinei lui, au făcut ca Sfântul Atanasie să se bucure de o mare autoritate încă din timpul vieții și să fie inclus ulterior în rândul marilor Părinți ai Bisericii, alături de Capadocieni. Dintre multele caracterizări care s-au făcut asupra teologiei Sfântului Atanasie, o reținem pe cea a Patriarhului Fotie (+ 891) care, pe cât este de sintetică pe atât este de potrivită. Opera întreagă a Sfântului Atanasie, afirmă Fotie, atrage admirația căci „în cuvântări este clar, sobru și precis, și ascuțit, vehement în argumentări și de admirat pentru bogăția ideilor”<sup>87</sup>. Sfântul Atanasie este un creator de Teologie din veacul său. Adâncimea cugetării sale teologice fac din Sfântul Atanasie un corifeu al teologiei secolului al IV-lea, și din doctrina sa hristologică – un tezaur deosebit.

## NOTE

<sup>1</sup> Cu privire la viața și activitatea Sfântului Atanasie, avem o serie de izvoare, din care menționăm *Historia acephala* sau *Chronicum acephalum*, lucrare în limba latină, care datează din secolul al IV-lea și cuprinde viața Sfântului Atanasie, în P.G. t. XXVI, col 1443 – 1450; Sfântul Grigore de Nazians, *Cuvântare pentru cinstirea Marelui Atanasie, episcopul Alexandriei*, în P.G., t. XXXV, col 1081 - 1128; traducere în românește de St. Bezdechi, în *Bucăți alese din opera Sfântului Atanasie cel Mare, Patriarhul Alexandriei*, p. 113 – 139. Alte informații deosebit de utile găsim la: O. Bardenhewer – *Les Peres de l'Eglise*, nouvelle edition francaise par P. Godet et C. Verschaffel, vol II, Paris, 1905, p 33 – 50; B. Altaner – **Precis de Patrologie**, adapte par H. Chirat, Paris, 1961, p. 387 – 401; pr. Prof. I.C. Coman – *Patrologie*, București, 1956, p. 136 – 143; F. Cayre – *Precis de Patrologie*, 2-ed, t. I, Paris, 1931, p. 326 – 344; X-le Bachelet, Atanasie (Saint), în „Dictionnaire de Theologie Catholique” tom I, 2-e partie, 1923, col. 2143 – 2178. Alte indicii bibliografice utile ne oferă pr. Conf. St. Alexe, în studiul „*Sfântul Atanasie. Împlinirea a 1600 ani de la moartea sa*” în Mitropolia Moldovei și Sucevei, anul XLIX (1973), nr 11 – 12, p. 782 – 792, nr. 1

<sup>2</sup> Se pare ca alegerea Sfântului Atanasie în scaunul de episcop al Alexandriei, la moartea lui Alexandru (12 aprilie 328) nu s-a efectuat în entuziasmul

general de care vorbește Panegiricul Sfântului Grigorie de Nazians (Cuvântarea 2, 8 în P.G. t. 35 col 1089 B), sprijinit pe un text din Sfântul Atanasie (Ἀπολογητικὸς κατὰ ἄρειανῶν, 6, în P.G. t. 25, col 257 B – 260 C). Alegerea s-a făcut în maniera introdusă de predecesorul sau, Alexandru, adică de către episcopii egipteni și nu de clerul alexandrin. Acesta a fost primul motiv pe care meletienii îl invocau, contestând legitimitatea alegerii lui Atanasie în scaunul patriarhal. Pentru amănunte vezi: Piganiol, A.: *Histoire de l'Empire chretien*, Paris, 1947, p 44 u, precum și Szymusiak J-M.: *Athanase d'Alexandrie, Apologie a l'empereur Constance*. Aplogie pursa fuite, în „Source Cretiennes”, nr. 56, Paris, 1958, p 10 – 16.

<sup>3</sup> Quasten J.: *Initiation aux Peres de l'Eglise*, traduction de l'anglais par J. Laporte, t. III, *L'age d'or de la litterature patristique greque du concile de Nicee au concile de Chalcedone*, Paris, 1963, p 46

<sup>4</sup> Biserica romanocatholică recunoaște, de asemenea, marea autoritate a Sfântului Atanasie, incluzându-l în rândul celor patru mari doctori ai Răsăritului (cf. ibidem).

<sup>5</sup> Athanasius. *Die Menschwerdung Gottes*. Ausgewahlt und ubert nagen von L.A. Winterswyl, Leipzig, 1937, p 27.

<sup>6</sup> O analiză exhaustivă și informații deosebit de utile ne oferă Diac. Magistrand Constantin Voicu în *Hristologia Părinților Apostolici*, în „Ortodoxia, anul XIII (1961), nr 3, p 405 – 418.

<sup>7</sup> În legatura cu teologia apologetilor, un interesant material bibliografic ne ofera M. Harl, *Origene et la fonction revelatrice du Verbe incarne*, These, Paris, 1958, p. 60 - 64

<sup>8</sup> Pr. Prof. Ioan C. Coman, *Teologia Părinților Apostolici, Curs pentru magisteriu dactilografiat*, anul I, 1958 – 1959, București, 1959, p. 4 - 5

<sup>9</sup> G. Bardy, *La Dogme christologique du II-eme au IV-eme siecle*, în *Le Christ*, Encyclopedie populaire de connaissances christologiques, Paris, 1937, p 397

<sup>10</sup> Ignatie, *Epistola către Filadelfieni*, VI, 1 în P.G. t. 5, col 701 și col 704 – 705. Vezi și M. Rackl *Die Christologie des Heiligen Ignatius von Antiochien*, Freiburg, im Br. 1914, p 144 – 150.

<sup>11</sup> Harmack, A. – *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, vol I, Freiburg im Br., 1894, p 175

<sup>12</sup> P.G. t I, col 329, apud Diac. Magistrand C. Voicu, op. cit. p 407

<sup>13</sup> Ignatie, *Epistola către Filadelfieni*, VI, 1. P.G. t.V, col 644 E; *Epistola*

- către Romani, VI, 3, P.G. t V, col 693 A, *Epistola către Efeseni*, VII, 2, P.G. t V, col 652 A și col 660 A.
- <sup>14</sup> Policarp – *Epistola către Filipeni*, VI, 2, P.G. t V col 1012 A
- <sup>15</sup> Danielou, J – *Saint Irenee et les origines de la theologie de l’histoire*, în „Recherches des sciences religieuses”, Paris, 1947, p 227 - 231
- <sup>16</sup> Sagnard – *Irenée de Lyon, Contre les Heresies*, III, în „Sources Chretiennes”, 34, Paris, 1952, p 326
- <sup>17</sup> Stromate, V, 6, 34, apud M. Harl, *op. cit.* p 287
- <sup>18</sup> Barnaba V, 5, 10, P.G. t. 2 col. 735 - 735
- <sup>19</sup> Clement Alexandrinul – *Protrepticul*, 5, 1. în „Sources Chretiennes”, nr 2, Paris, 1949, p 57
- <sup>20</sup> Harmack, A. *Op. cit.* p 174
- <sup>21</sup> Barnaba, *Adresa*, în P.G. t II, col 727 - 730
- <sup>22</sup> Hemmer - *Clement de Rome*, Paris, 1926 p 158 - 160
- <sup>23</sup> Rackl, M. – *op. cit.* p. 170 - 172
- <sup>24</sup> Ignatie – *Epistola către Magnezieni*, XV, în P.G. t V, col 673 C
- <sup>25</sup> Clement, XVI, 2, P.G. t. I col 204 A. Dezvoltând o eclesiologie proprie, Clement conchide că Hristos este, ca și Biserica, un duh ceresc preexistent, creat. Așadar, înainte de a Se arăta în trup, Iisus Hristos a fost un duh preexistent sau însuși Duhul (vezi pe larg la Hammer, *op. cit.* p. 148 și 158 – 160).
- <sup>26</sup> Herma – *Asemănarea*, IX, I, 1, P.G. t II, col. 979 - 980
- <sup>27</sup> Origen – *Despre Principii*, Studiu introductiv, traducere și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Bucuresti, 1982, p. 64.
- <sup>28</sup> Crouzel, H – *Theologie de l’image de Dieu chez Origene*, Paris, 1956, p. 71 – 143, apud. M. Harl, *op. cit.* p. 112, nr 37
- <sup>29</sup> cf. II Clement, XXXII, 2. P.G. t I col. 272 B. Barnaba motivează Întruparea Fiului lui Dumnezeu prin faptul că numai fiind trup, El a putut nimici moartea; iar dacă nu ar fi luat trup, care învâluiește lumina cea neapropiată, oamenii nu L-ar fi putut vedea (Barnaba, V, 10, P.G. t II, col 736 A).
- <sup>30</sup> *Epistola către Efeseni*, VIII, e, P.G. t V, col 652 A, XX, 2, P.G. t V, col 661 A; I, 1, P.G. t V col. 664 B; *Epistola către Filodelfieni*, V, 1, P.G. t. V, col. 700 C.
- <sup>31</sup> Origène – *Commentaire sur Saint Jean*, Traduction et notes par Cécile Blanc în „Sources Chretiennes”, t. II, Paris, 1970, p. 190.
- <sup>32</sup> O analiză a hristologiei lui Origen ne oferă Pr. Prof. dr. Nicolae C. Buzescu – Hristologia lui Origen, în Mitropolia Olteniei, XXXVI (1984), nr 3 – 4,

p. 160 – 181.

<sup>33</sup> Origene – *Contre Celse*, introduction, texte grec critique, traduction et notes par Marcel Borel, „Sources Chretiennes”, Paris, 1969, p. 163 - 181

<sup>34</sup> Pr. Prof. Dr. Nicolae Buzescu – *op. cit.* p. 166

<sup>35</sup> Vezi pe larg M. Harl, *op. cit.* p. 120.

<sup>36</sup> Ales, A.D. – *La Theologie de Tertulian*, III-eme ed. Paris, 1905, p. 188

<sup>37</sup> Pavel de Samosata susținea că Logosul nu este deosebit ipostatic de Tatăl ci este de o ființă (ὁμοούσιος) cu Tatăl, înțelegând că ființa este aceeași cu ipostasul sau persoana. Cf. Istoria bisericească universală, vol I, Bucuresti, 1956, p. 133.

<sup>38</sup> O analiză exhaustivă a acestui termen ne oferă Diacon Constantin Voicu – Problema ὁμοούσιος La Sf. Atanasie cel Mare, în „Mitropolia Olteniei”, an XV (1963), nr 1 – 2, p. 3 - 20

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 3 – 4, n. 4.

<sup>40</sup> Cf. Tixeront – *Histoire des Dogmes*, vol II, ed. &, Paris, 1924, p. 24; în nota. Vezi amănunte și la Xle Bachelet, *Arianisme* – în Dict. Theol. Cath. Tome I, 2 – 2 parte, col. 1784

<sup>41</sup> *Arie în Epistola catre Alexandru*, la Sf. Atanasie: Despre Sinoade, 16, în P.G. t. 26, col 708 C

<sup>42</sup> *ibidem*, col. 708 C – 709 C

<sup>43</sup> *Thalia lui Arie*, în Despre Sinoade, 15, *Ibiden*, col. 705 C

<sup>44</sup> *Thalia lui Arie*, la Sf. Atanasie – Cuvântarea I-a contra arienilor, 5, P.G. t. 26, col 21 A

<sup>45</sup> οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἴπος ἀλλ οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ – sf. Atanasie, Despre Sinoade, 15, P.G. t. 26, col. 708 A

<sup>46</sup> Sf. Atanasie – *Despre învățătura lui Dionisie*, 23, în P.G. t. 25, col 513. referindu-se și la Sfanta Treime, el afirma trei ipostasuri, dar le concepe ca separate și de natură diferită, străine ca substanță, ca întărire și cu totul neasemănătoare una alteia. Idem, *Cuvântarea I-a contra arienilor*, 6, P.G., t. 26, col 24 B.

<sup>47</sup> *Despre Sinoade*, 41, P.G. t. 26, col. 765 D

<sup>48</sup> Sofron Vlad – *Prologul Evangheliei*, ed. IV-a, Cluj, 1937, p. 11.

<sup>49</sup> *Ibidem* p. 12 – 13.

<sup>50</sup> *Ibidem* p. 24.

<sup>51</sup> X-le Bachelet – *Arianisme*, în *op. cit.* col. 1786 - 1787

<sup>52</sup> *Contra Arienilor III*, 4, P.G. t. 26, col 328 C – 329 A.B.

- <sup>53</sup> Epistola catre Serapion, I, 25, P.G., t. 26, col. 589 C.
- <sup>54</sup> Ibidem
- <sup>55</sup> Ibidem
- <sup>56</sup> *Asupra rolului Logosului în creație*, vezi pe larg studiul Pr. Prof. Dr. Ioan C. Coman – Ideea de creațiune și antropologie în scrierile Sfântului Atanasie, în „Mitropolia Banatului”, anul XXIV (1974), nr. 11 – 12, în special p. 612 – 617.
- <sup>57</sup> *Contra Arieniilor*, II, 24 – 25, P.G. t. 26, col. 197 A – 201 A.
- <sup>58</sup> *Ibidem*, I, 18, în *op. cit.* col. 48 C.
- <sup>59</sup> *Ibidem*, I, 9, în *op. cit.* col. 29 A.
- <sup>60</sup> *Ibidem*, I, 17, în *op. cit.* col. 45 D – 48 A.B.
- <sup>61</sup> *Ibidem*, I, 20, col. 53 B.C.
- <sup>62</sup> *Ibidem*, I, 19, col. 49 C – 52 A.B.
- <sup>63</sup> *Ibidem*, III, 4, col. 328 C – 329 A.B.
- <sup>64</sup> vezi P.Godet – *Apollinaire le jeune et les Apollinaristes* – în *Dict. Theol. Cath.* I, 2, col. 1506.
- <sup>65</sup> Atanasie – *Cuvânt despre întruparea și arătarea Cuvântului și Domnului nostru Iisus Hristos*, 8, în P.G. t. 25, col. 109 C
- <sup>66</sup> *Despre întrupare*, 42, col. 169, C.C.D.;41, col 169 A. Am utilizat adesea traducerea lui P.Th. Camelot – *Athanasie d’Alexandrie. Contre les paiens et sur l’incarnation du Verbe*, în „Sources chretiennes” nr. 18, Paris, 1947.
- <sup>67</sup> J.N.D. Kelly – *Imitation a la doctrine des Peres de l’Eglise* – trad. De l’anglais par C. Turnier, Paris, 1968, p. 298
- <sup>68</sup> *Tomosul catre Antiohieni*, 7, P.G. t. 26, col. 804 B.
- <sup>69</sup> *Contra Arieniilor*, III, P.G., t. 26, col. 388 C, apud P. Th. Camelot, *op. cit.* p. 101.
- <sup>70</sup> *Cuvânt despre întrupare*, *op. cit.* 44, P.G. t. 25, col. 176 A.
- <sup>71</sup> *Ibidem*.
- <sup>72</sup> *Ibidem*, 7, în *op. cit.* col. 108 C.
- <sup>73</sup> *Epistola către Epictet*, 6, în P.G. t. 26, col. 1060 B.C.
- <sup>74</sup> *Cuvânt despre întrupare*, 9, în *op. cit.* col. 112 A.
- <sup>75</sup> P. Th. Camelot – *op. cit.* p. 102.
- <sup>76</sup> *Cuvânt împotriva Arieniilor*, III, 12 – 14, în P.G. t. 26, col. 343 B – 352 B
- <sup>77</sup> *Cuvânt despre întrupare*, 25, în *op. cit.* col. 141 B.C.

- <sup>78</sup> *Cuvânt împotriva Arienilor*, III, 56, în *op. cit.* col. 442 B.
- <sup>79</sup> *Cuvânt despre întrupare*, 6, *op. cit.* col. 108 A.
- <sup>80</sup> *Despre întrupare*, 25, P.G. t. 25, col 140 A.
- <sup>81</sup> *Ibidem.* Col. 140 B.C.
- <sup>82</sup> J. Meyendorff – *Le Christ dans la theologie byzantine*, „Bibliothèque Oecumenique” nr. 2, Paris, 1969, p. 205.
- <sup>83</sup> J. Roldanus – *Le Christ et l’homme dans la theologie d’Athanasie d’Alexandrie – Etude de la conjonction de sa conception de l’homme avec sa christologie*, Leyden, E. Brill, 1968, p. 357.
- <sup>84</sup> *Ibidem*, p. 359.
- <sup>85</sup> Pr. Prof. Ioan C. Coman – *Ideea de creațiune ....* p. 623.
- <sup>86</sup> *Ibidem*, p. 624.
- <sup>87</sup> Fotie, Arhiepiscopul Constantinopolului, Către fratele Tarasie, despre scrierile celui întru Sfinții marelui Atanasie, Arhiepiscopul Alexandriei, în P.G. t. 102, col. 576, apud, Pr. Conf. Ștefan Alexe, *op. cit.* p. 790.

**Pr. Prof. Dr. Atanasie Negoită**







**ASPECTE PRIVIND RELAȚIILE  
MĂNĂSTIRII IVIR DIN MUNTELE ATHOS CU ȚĂRILE  
ROMÂNE**

Mănăstirea Ivirului, poate chiar cea mai veche din muntele Athos era întemeiată de regii georgieni, înainte de 972<sup>1</sup>. În tipiconul de la 1045 semna ca al-IV-lea „egumenul Gheorghe de la Ivir” după Protosul Teofilact și egumenii Lavrei și Vatopedului, ceea ce atestă importanța ierarhică a mănăstirii.<sup>2</sup> Însă, faptul menționării mănăstirii, la 1045, nu înseamnă că de abia atunci lua ființă, căci la 976, știm sigur, se ridică catoliconul împreună cu al Vatopedului<sup>3</sup> iar în anii următori primea deja danii de la împăratul Vasile II Bulgaroctonul și tot așa până când nici grecii și nici georgienii n-au mai putut-o ajuta și atunci au intervenit românii.

La 1259 mănăstirea a fost distrusă de pirații din Franța, mare parte din călugări fiind uciși<sup>4</sup>. Mănăstirea s-a refăcut, dar suferă o nouă distrugere, de data aceasta din partea împăratului unionist Mihail VIII Paleologul, ca represalii la neacceptarea unirii de la Lyon (1274) de către călugării iviriți .

În legătură cu istoria mănăstirii stă și icoana Maicii Domnului - Portăreasa (xxx) - una dintre cele mai vestite în Sfântul Munte. Legenda acestei icoane este foarte asemănătoare cu aceea a unei icoane a Maicii Domnului de la mănăstirea Rătești, județul Buzău. De altfel în tot județul Buzău există câte o copie a Portaitisei, ce poartă cu sine legenda găsirii ei prin arătarea pe mare, acolo unde valurile o purtau, a unui stâlp de foc. Legenda a fost adusă de la Athos, în mod sigur.

Din secolul al XVI-lea, mănăstirea Ivir a intrat pe mâinile grecilor, deoarece regatul Iviriei căzuse și astfel mănăstirea începea să fie lipsită de un important sprijin. Georgienii au revenit cu daniile lor abia spre sfârșitul secolului XVII, când se reînființase statul georgian. În acest răstimp, Ivirul s-a bucurat de

sprijinul despoților sârbi și bineînțeles nu i-au lipsit atenția și sprijinul domnilor români, precum vom vedea.

Arhiva Ivirului, foarte bogată de altfel, păstrează urmele relațiilor cu țările noastre încă din cele mai vechi timpuri. Numai marele istoric Spiridon Lambros a catalogat la Ivir cam 1.500 codici grecești<sup>7</sup>, nepunând la socoteală pe cei georgieni.<sup>8</sup>

În 1997 când am vizitat mănăstirea Ivir, se construia o clădire impunătoare cu menirea de a deveni muzeu și arhivă. Arhiva Ivirului este la fel de bogată și în documente românești ceea ce atestă în mod incontestabil legături foarte puternice cu Țările Române. Așadar, arhiva românească a fost identificată și inventariată de un istoric român, Florin Marinescu. Voi rămâne însă în limitele a ceea ce s-a scris în această direcție. Susnumitul a reușit să numere, în 1987, circa 2.200 documente românești, dintre care 1.850 independente, iar restul legate în catastife. Dintre acestea, 171 de documente sunt hrisoave domnești emise de 46 domni ai Moldovei și de 9 ai Țării Românești. În afară de aceștia au mai emis acte mitropolii Moldovei: Antonie, Iacob, Gavriil și Veniamin, Dionisie, mitropolitul Ungrovlahiei, egumeni de la Radu Vodă sau diferiți ispravnici în legătură cu anumite venituri ale metoacelor românești. Sunt numeroase și aceste documente care se referă la mănăstirile închinete, mai ales Radu Vodă și Precista din Tîrgu Ocna.<sup>9</sup>

Parte din documentele privitoare la metoacele românești ale Ivirului, în număr de 11, se găsesc și la Arhivele Statului din București.<sup>10</sup> În fine, arhiva ce conține documente referitoare la mănăstirea Ivir și metoacele ei este foarte bogată, fiind rezultat al foarte strânselor legături între acestea și rezultat al extraordinarei atenții de care s-a bucurat mănăstirea georgiană din partea voievozilor, boierilor și clerului din Țările Române.

O primă urmă a relațiilor între Ivir și români trimite la domnia lui Neagoe Basarab despre care "Viața Sf.Nifon" a lui Gavriil Protul spune că ar fi adus apa de la doua mile și "cu multă bogăție au împodobit". Iar doamna Despina, soția voievodului a cusut cu fir de aur o poală pentru icoana Maicii Domnului - Portărița.<sup>11</sup> Tot Neagoe Basarab ar fi dat bani egumenului Dionisie, la 1513, pentru refacerea catoliconului și a altor dependințe.<sup>12</sup> Mănăstirea Ivir a beneficiat pentru început numai de atenția valahă, căci de cea moldovenească se va bucura mai târziu, adică abia din a doua jumătate a secolului XVII.

În documentele din sec.XVII există referirea că la mijlocul sec. XVI, un boier muntean Stelea Spătarul, închinase biserica sa din București la Ivir. Data donației era însă vag indicată: "sub prințul Mihnea". În mod sigur, este vorba

de Mihnea Turcitul (1577-83; 1585-91).

În secolul al XVI-lea influența grecească era în plină creștere în Țările Române datorită și desei veniri a călugărilor athoniți în nordul Dunării. Însuși spătarul Stelea era grec de origine ceea ce explică închinarea mănăstirii sale către Ivir “cu toate moșiile și cu toate bucatele ca să fie metoh al sfintei mănăstiri Ivir”<sup>13</sup>. Tot Stelea a mai reclădit o ctitorie a vornicului Badea, o biserică de piatră la Grinduri, pe moșia Măgurele, pe care a închinat-o tot la Ivir împreună cu moșiile Românești, Sârbi și Bănești pe care deja le avea aceasta de la primul ctitor.<sup>14</sup>

În cea de-a doua domnie, Mihnea Turcitul întărea, la 7 martie 1582, închinarea mănăstirii Stelea la Ivir și confirma și satele cu care ctitorul o înzestraseră: Răceni, Paraipani, Măgurele, Cacaletii, Dâlga și o moară pe Colentina, în București. Toate acestea erau donate de Stelea, cu condiția ca monahii să-I pomenească în rugăciuni și la Sfintele slujbe.<sup>15</sup> Aceste închinări marcau începerea unei epoci de mare prosperitate pentru Ivir, dar nu numai pentru această mănăstire, ci pentru tot Muntele Athos. Din păcate, monahii iviriți nu s-au putut bucura prea mult de metocul lor de la Stelea pentru că, în 1595 Sinan Pașa, în urma campaniei sale împotriva lui Mihai Viteazul, în retragere, a pustiit toate fortificațiile orașului București împreună cu cele douăzeci și două de biserici ale sale, printre care și Stelea. În atare situație viața mănăstirii Stelea a fost întreruptă pentru aproape 30 ani.<sup>16</sup>

Lui Mihnea Turcitul i s-ar datora pictarea catoliconului de la Ivir, ceea ce s-ar justifica prin prezența voievodului în frescele de acolo. Într-un fel<sup>17</sup>, Mihnea avea o legătură mai specială cu Ivirul prin aceea că încredințase călugărilor de acolo creșterea fiului lui, Radu, viitor domn și, în această calitate, mare ajutor al acestei mănăstiri.<sup>18</sup> Drept recunoștință pentru ceea ce dobândise la Ivir, păstrând adică amintirea cunoștințelor de limbă greacă și cunoștințelor dobândite la Padova și Veneția unde iviriții îl întreținuseră, Radu Mihnea le va închina la 10 febr. 1613, mănăstirea bucureșteană Sf. Treime, arsă altădată de Sinan Pașa, dar refăcută acum probabil de el, de vreme ce istoria a înregistrat-o și cu numele de “Radu Vodă”.<sup>19</sup> În actul închinării se stipulau anumite clauze a căror nerespectare a dus la confiscările din 1863-1864, în timpul lui Cuza.<sup>20</sup>

Înainte de a se produce această închinare de care Ivirul a profitat din plin în secolele următoare, Radu Șerban hotărâ, la 6 sept. 1605, un ajutor pentru ea de 16.000 aspri<sup>21</sup> (aproximativ 100 piese de aur) sumă imensă la vremea aceea pe care numai un Ștefan cel Mare și-o permisese în cazul Zografului.

O dată cu venirea la domnie, unul din primele obiective ale lui Radu Mihnea

a fost să readucă mănăstirii Sf. Treime averile care-i fuseseră călcate. Abia apoi a închinat-o la Ivir. Numeroasele și imensele proprietăți ale ei au făcut din Sf. Treime poate cea mai bogată mănăstire din țară. Ca să ne facem o idee despre imensitatea posesiunilor ei, aducem în fața celor interesați, faptul existenței în Arhivele Statului București a 8.342 documente, aparținătoare perioadei 1497-1879, și 32 condici privind proprietățile Sf. Treimi. Mai există alte 405 dosare, dintre 1832-1872, și alte 41 diverse care privesc metoacele Stelea, Tutana, Săcueni, Izvorul Voivodului, Bălteni și lezerul.<sup>22</sup> Având la îndemână o astfel de bibliografie am putut număra în averea Ivirului 15 metoace românești, majoritatea din Țara Românească, despre cele mai multe neputând să aflăm data închinării, fie pentru că actele s-au pierdut, fie pentru că Ivirul n-a beneficiat de ele prea mult timp, câteva fiind și dezînchinate, în anumite perioade. În final a rămas numai cu 11 metoace, după dezînchinare. Despre toate acestea însă vom avea să vorbim în cele ce urmează. Cunoaștem, în schimb, că mănăstirea Radu Vodă căreia îi erau închinate toate aceste mănăstiri sau schituri, și prin ea, Ivirului, ajunsese tocmai datorită acestor posesiuni extrem de bogată, și a putut să alimenteze - iată - până la secularizare, mănăstirea Ivir, toate acestea constituind, pe lângă atenția georgiană, un substanțial ajutor pentru supraviețuirea ei. Se spune că numărul moșiilor mănăstirii Radu Vodă era de 150, plus 125 hectare de vie, adăugându-i-se 185 locuri virane sau cu case, 20 prăvălii, cârciumi, mori<sup>23</sup>. Faptul că mănăstirea Radu Vodă era dintre cele mai importante ale Valahiei este justificat prin aceea că ea devenise la 1577 sediu al Mitropoliei Ungrovlahiei. Ei bine, această mănăstire asupra căreia am insistat mai mult, deși perioada în discuție nu face subiectul lucrării noastre, decât ca argument pentru continuitatea procesului de susținere a Ortodoxiei de către români, această mănăstire a oferit continue fonduri, mănăstirii Ivir, până la 1863.

La 2 iun. 1621, Radu Mihnea a închinat mănăstirii Sf. Treime schitul de la Tutana-Argeș, cu toate ale ei<sup>24</sup>, pentru ca la 13 iunie 1621 să-i mai dea un hrisov prin care sunt întărite moșiile mănăstirii din urmă.<sup>25</sup> De acum încolo mănăstirii i se vor face danii continue și i se vor da hrisoave de întărire a proprietăților, din ale căror venituri s-a putut hrăni Ivirul timp de secole. Vinăriciul de la Văleni, din dealul Piteștilor, constituia unul din veniturile cele mai de seamă ale mănăstirii.<sup>26</sup>

Alexandru Copilul sau Coconul (1623-27), fiul lui Radu Mihnea, urmând exemplul tatălui său în ce privește evlavia față de Ivir, a închinat și el acesteia mănăstirea Bolintin, la 14 martie 1625.<sup>27</sup> La un an - 8 martie 1626 - același

domn închina și Glavaciocul din județul Vlașca “cu toate satele și cu toate ocinele și cu toți țiganii și cu morile și cu viile și cu toate bucatele și cu toate veniturile”.<sup>28</sup>

La 1639, Matei Basarab dezînchina această mănăstire cât și Bolintinul, împreună cu alte 18 mănăstiri, despre care documentul spunea că sunt închinare abuziv sau prin fals.<sup>29</sup> Că era așa o dovedește existența unui act de confirmare a acestuia, al domnului, emis de patriarhul Partenie la 9 apr.1641.<sup>30</sup>

Între timp mănăstirea Ivir se îmbogățea prin donațiile pe care i le mai făcea, la 25 apr.1625, doamna Chiajna, văduvă a vornicului Cernica. La această dată dăruia o mănăstire cu câteva moșii și sate, mori, 4 magazine în București și toate acestea pentru sufletul ei.<sup>31</sup> Tot în aceeași zi Alexandru Coconul confirma închinarea către Ivir a mănăstirii lezerul - așa se numea - fundație a nobilei doamne pe care ea însăși o va fi ridicat în apropierea mănăstirii care purta numele soțului ei. Mănăstirea nou închinată mai este cunoscută sub numele fondatoarei sale, Chiajna din Sărulești sau Vorniceasa.<sup>32</sup>

Patrimoniul Ivirului s-a îmbogățit foarte mult în această perioadă. Astfel, la 14 febr.1630, Leon Vodă acorda un hrisov călugărilor de la Ivir, prin care le închina marea mănăstire de la Dealu, lângă Târgoviște. Donația se referea la mănăstirea Sf. Nicolae cât și la averile ei: sate, moșii, servitori, țigani, mori, o vie și toate obiectele prețioase de la Dealu. Făcea această închinare sub motivul pericolului pustiirii și ruinării mănăstirii.<sup>33</sup> Și această mănăstire a fost dezînchinată de Matei Basarab, la 1639-41 (3 documente) așa încât ea nu a apucat să-și dea veniturile la Ivir.

Pe 6 iunie 1630, același voievod închina din nou mănăstirea Stelea după ce fusese refăcută de către mitropolitul Grigorie.<sup>34</sup> O dată terminată, mitropolitul a făcut din ea sediu mitropolitan, prin mutarea lui aici de la Tîrgoviște.<sup>35</sup>

La Arhivele Statului din București mai există un act care pomenește de închinarea la Radu Vodă a unei biserici de la Pârăul Voievodului, pe 12 apr.1630. Actul era emis la Iași<sup>36</sup> ceea ce ar putea să însemne că mănăstirea aceasta era moldovenească și nu avea cum să fie închinată la Radu Vodă, ci direct Ivirului.

O știre interesantă pentru această perioadă este prezența, la 1640, a unui ieromonah, Serafim de la Ivir, la Sibiu, ca preot al Companiei (comunității) grecești de acolo, fapt ce ne face să gândim că relațiile românilor cu Ivirul depășeau aria celor două Principate, extinzându-se și în Ardeal.<sup>37</sup>

În 1642, la 28 iulie, mănăstirea Ivirului mai primea tot prin intermediul “Radului Vodă” mănăstirea Bălteni-Ilfov.<sup>38</sup> Închinarea o făcea vornicul Hrizea care refăcuse această mănăstire, devenind astfel al doilea ctitor. El și-a înzestrat

ctitoria permanent, până în zilele de pe urmă ale vieții sale precum și mărturisește în diata sa de la 28 iulie 1642: “Și am închinat și eu sfânta mănăstire a mea de la Bălteni cu toate moșiile și viile și morile și pivnițe și prăvălii și țigani și dobitoc, cu toate ce are Sfânta mănăstire de la Ivir. Și am pus ispravnic pe duhovnicul meu, pe părintele Athanasie egumenul de la Sf. Troița, care este purtător de grijă sufletului meu, ca să fie această mănăstire pe mâna sfinției sale până la moartea sfinției sale... . Iar după moartea sa, pe cine-i va fi voia a lăsa egumen și năstavnîc, acela să fie. Și când va fi vremea a să schimba egumenul de la Sf. Troița și vor trimite de acolo de la Iveri, de acolo să trimeată și la Bălteni.”<sup>39</sup>

Toate aceste închinări au fost confirmate pe 16 ian. 1649 de către Matei Basarab. Adică, i se reînchinară Ivirului mănăstirile Sf. Treime și metoacele acesteia, Tutana, Bălteni, lezerul, Stelea împreună cu moșiile lor, satele, viile, prăvăliile, țigani și tot ce le mai aparținea.<sup>40</sup> Premergător acestui act a fost unul din 20 iulie 1648 despre care nu pomenește nimeni, act ce se poate găsi în Arhivele Statului din București. Autorul era tot Matei Basarab care închina Ivirului tot Sf. Treime cu satele, țigani și prăvăliile ei.<sup>41</sup>

Un ajutor substanțial, în bani, va veni Ivirului și de la Constantin Basarab al Țării Românești (1654-1658), care neputându-i oferi moșii sau alte proprietăți hotăra să-i dea anual 10.000 aspri, plus 500 celui care va veni după ei.<sup>42</sup> Ajutoare în bani a primit Ivirul nu numai din Țara Românească, ci și din Moldova. Astfel, la 20 ian. 1657, domnul Gh. Ștefan (1653-58) împreună cu Ghedeon, mitropolitul de la Suceava, episcopul Atanasie al Romanului, Sava al Rădăuților și Teofan al Hușilor dăruiau Ivirului, “zidită de Teofana țarița” un ajutor de 3.500 aspri ce urma să fie ridicat anual.<sup>43</sup> În acest timp circulă și cartea religioasă descoperindu-se la Ivir o psaltire grecească scrisă probabil în Moldova pe la 1660.<sup>44</sup>

Daniile în bani au fost continuate de Grigorie Ghica al Țării Românești (1659–60; 1660-64; 1672-73) care și el dădea 7.000 aspri la Ivir cu hotărârea de a fi acordați anual. Dania era făcută la 30 ian. 1664 și repetată, în a treia domnie, la 23 mai 1672.<sup>45</sup> La vremea când Grigorie Ghica făcea această din urmă danie (1672), Ivirul avea ca egumen pe un Damaschin ΣΚΟΪΡΤΟΥ<sup>46</sup> care, probabil cu aceste ajutoare anuale, neîntrerupte, de la Constantin Basarab (din 1655), a reușit să refacă zugrăveala catoliconului și a trapezei (1672-1674). În plus, s-au mai construit, la

1673, un spital nou și un arhondaric la care contribuise cu 200 groși și patriarhul ecumenic Dionisie IV, dar restul provenea de la egumen. La 1674,

se clădiseră două paraclise, al Sf. Nicolae și al Sf. Arhangheli, tot cu cheltuiala lui Damaschin, egumen și schevofilax (cel ce avea în grijă vasele sfinte).<sup>47</sup>

În 1672, mitropolit al Ungrovlahiei era un călugăr, Dionisie, fost egumen la Radu Vodă, probabil un georgian de origine. Inițial fusese eclesiarh la mănăstirea Adormirii Maicii Domnului din Câmpulung, după care plecase la Athos, chiar în mănăstirea Ivir. De aici, fusese trimis, pe la 1660, ca egumen la metocul Ivirului din, Moscova, cu hramul Sf. Nicolae.<sup>48</sup> După șapte ani a fost înlocuit și a revenit la Ivir pentru ca, între 1670-71, să i se încredințeze egumenia mănăstirii Radu Vodă. De aici a fost înscăunat mitropolit al Țării Românești, pe la 24 iunie 1672. Însă, nu a apucat să păstorească prea mult, căci a murit în luna decembrie a aceluiași an.<sup>49</sup>

Pe seama Ivirului se mai pune și închinarea schitului de la Vălenii de Munte care, ca moșie fusese proprietate a mănăstirii Radu Vodă.<sup>50</sup> Schitul ar fi fost închinat pe la începutul sec. XVIII<sup>51</sup>, însă credem că este puțin probabil să se fi întâmplat așa. La 1684, schitul Vălenilor fusese închinat Cotrocenilor, mănăstire pe care Șerban Cantacuzino o închinase la Protaton, în Muntele Athos. Credem că este o confuzie între acest schit și o moșie a Vălenilor, pomenită în mai multe hrisoave, dar deosebită de locul unde se află schitul.

La Ivir există un portret al lui Șerban Cantacuzino (1678-1688) domn al Țării Românești, însoțit de un altul al unei fetițe de 8-10 ani cu inscripția "Anastasia" probabil vreo fiică a domnului care a murit de mică, pentru că "Genealogia Cantacuzinilor" n-o menționează.<sup>52</sup> Motivul acestei apariții, este lesne de înțeles, îl constituia faptul că domnul a fost ctitor acolo și, în plus, în timpul său, Nichifor și Ștefana, cu ajutorul proegumenului Solomon, au ridicat la 1680 paraclisul "Portaitisei" (Maica Domnului Portărița), dar la pictură s-a adăugat și prea luminatul nostru domn Șerban Voievod" potrivit inscripției din 1683, reînnoită în 1853.<sup>53</sup> Pe peretele nartexului se află zugrăvit și mitropolitul Teofan al Moldovei,<sup>54</sup> dar care este dintre cei care au purtat acest nume nu se poate spune cu precizie. Este posibil să fie vorba de Teofan II (1578-81; 1582-88), retras în Muntele Athos și înmormântat la Dohariu.

Tot atunci Șerban Cantacuzino a emis un hrisov care se află în biblioteca mănăstirii, un hrisov prin care se confirmau privilegiile acordate anterior Ivirului.<sup>55</sup> Pentru că a venit vorba de bibliotecă, trebuie amintit că aceasta tot voievodului român i se datorează.<sup>56</sup>

În toată această perioadă de până acum, dar și în cea care a urmat, metoacele românești ale Ivirului s-au îmbogățit continuu prin primirea de noi proprietăți sau redobândirea unor proprietăți "cotropite" în acest secol de diverse persoane.

Din secolele XVII și XVIII s-au și păstrat foarte multe documente în Arhivele Statului care vădese că Radu Vodă, Tutana, Stelea și-au mărit mereu domeniile prin daniile sau cumpărări succesive.<sup>57</sup> Pe de altă parte, Ivirul a fost ajutat și în mod direct de către domnii români. Chiar și egumenii de la Radu Vodă au avut o contribuție foarte mare în ridicarea Ivirului. La 1725, egumenul Visarion de la Radu Vodă ridica cu propria-i cheltuială, la Ivir, un turn cu orologiu,<sup>58</sup> iar un an mai târziu tot el ridica pridvorul din partea dreaptă la paraclisul Sf. Nicolae,<sup>59</sup> pentru ca mai târziu, la 1737, să-l refacă și să-l repicteze cu totul, după cum ne arăta o inscripție care azi nu se mai păstrează.<sup>60</sup> Tot atunci Visarion refăcuse și paraclisul Sf. Arhangheli,<sup>61</sup> după ce mai înainte, la 1734, îi înnoise baptisteriul.<sup>62</sup> Cât despre acest Visarion, lucrurile sunt lămurite așa cum se poate de altfel constata din cele expuse ceva mai înainte (vezi nota 51).

Pe la 1764 a izbucnit o ceartă între iviriți, lavrioți și vatopedieni, dar conflictul acesta va fi înmuiat de un bancher constantinopolitan Stavroglu care va face daniile la fiecare din aceste mănăstiri. Ivirului îi va oferi 10.000 groși sau 1.500 lire otomane, bani care au permis refacerea chiliilor, paraclisului Sf. Gheorghe și ridicarea zidului de împrejmuire al mănăstirii, ce se poate vedea până azi.<sup>63</sup> Toți acești bani fuseseră smulși din țară de la noi.<sup>64</sup>

Ba mai mult, Ivirul mai primea la 1768 încă un metoc, de data aceasta din Moldova. Domnul Grigorie Calimachi (1767-1769), reprezentant al uneia dintre marile familii românești<sup>65</sup> care au ajutat locurile sfinte, îi închina în acel an mănăstirea Precista-Răducanu, din Târgu-Ocna. Erau de fapt două mănăstiri unite într-una și anume Precista, fondată pe la 1683 și Răducanu, fondată pe la 1762. După ce au fost contopite sub conducerea unui singur egumen, trimis de la Ivir, au fost închinată, rămânând astfel până la secularizare.<sup>66</sup> Bineînțeles, ca orice mănăstire închinată, și aceasta fusese dăruită cu moșii sau cu alte proprietăți. În general, toate proprietățile pe care le cunoaștem din acte sunt pe numele mănăstirii Precista și nici una, aproape, nu se află pe numele mănăstirii Răducanu, explicația fiind că, la secularizare, egumenul acesteia, Damaschin Iviritul a luat cu sine toate documentele<sup>67</sup>, acestea aflându-se azi printre cele 2.200 despre care am pomenit la începutul lucrării. Speram că o viitoare cercetare să dovedească și acest lucru.

Referitor la închinările de mănăstiri, ne atrage atenția o presupusă închinare, de la 1793, către Ivir, a mănăstirii muscelene Vieroș (lângă Pitești). Interesant de studiat în acest caz este modul în care se făceau sau trebuiau să se facă închinările la sfârșitul sec. XVIII. Cel care dorea s-o închine, probabil la îndemnul iviriților, era logofătul Radu Golescu, urmaș al ctitorilor acestei



mănăstiri. El făcuse către domnul Alexandru Constantin Moruzi o cerere prin care îi solicita permisiunea spre a o închina la Ivir. Motivul era că mănăstirea merge rău și este în scădere, având numai datorii care o sărăciseră, lucru ce l-a determinat să ceară protecția Ivirului, pentru că văzuse cum toate celelalte mănăstiri ce îi erau închinare mergeau spre creștere economică.<sup>68</sup>

lătă cum concepțiile din istoriografia românească de până acum, conform cărora călugării greci erau cei care ruinau mănăstirile sunt contrazise de acest act, tot așa cum sunt contrazise și în cazul închinării Căprianei, mănăstirea basarabeană, la Zografu (vezi articolul nostru despre Zografu). Această închinare se făcea tot din aceleași motive. Și exemplele acestea nu sunt singulare. Ba, ni se spune că mănăstirile puse sub oblăduirea acestora din Athos creșteau economic. Evident însă că lucrurile nu se pot generaliza, căci au fost, într-adevăr, și mănăstiri închinare, exploatate până la ruinare de egumenii greci, tot așa cum nu se poate generaliza concepția istorică românească de până acum, aceea că fanariotismul sau, altfel spus, grecismul a constituit un rău esențial pentru Țările Române. Nicolae Iorga<sup>69</sup>, cel puțin, fondator al Școlii critice de istorie, împreună cu D.Onciul și I.Bogdan, cât și unii istorici de mai târziu au susținut beneficitația grecismului pentru cultura română sau pentru ridicarea românească în general. Contactul româno-grec a generat cu totul altceva decât răul propăvăduit în istoria noastră de până acum.

Dar să continuăm în problema închinării Vieroșului. După expunerea motivelor ce l-ar fi făcut pe logofătul Goleșcu să ia această decizie, el propunea domnului să devină coautor al închinării, dar îi cerea permisiunea finalizării acestui fapt ca să poată stabili niște clauze împreună cu iviriții și probabil să fixeze clar ce parte din venituri să revină Ivirului. Constatăm din cele expuse că la acest sfârșit de secol închinările nu se mai puteau face fără avizul domnitorului. Închinarea nici nu s-a produs pentru că domnul dădea la 29 dec. 1793 rezoluție negativă.<sup>70</sup>

Chiar dacă nu a putut primi această mănăstire, Ivirul a beneficiat în continuare de veniturile celorlalte pe care le deținea în Țara Românească și Moldova (vezi nota 29), adăugându-i-se danii noi aproape de la fiecare domn, mai ales după 1767, când Alexandru Scarlat Ghica (1766-68) îi oferea pentru fiecare an câte 15.000 aspri.<sup>71</sup> În virtutea acestei bune tradiții, Ivirul mai primea câte 300 de taleri pe an de la domniile lui Alexandru Ipsilanti (1774-82) și anume la 13 sept. 1776, N. Constantin Caragea (1782-83), adică în 1782 și în domnia lui Mihail Șuțu (1791-92), chiar în anul 1792 pe 18 iunie.<sup>72</sup> Mănăstirea Radu Vodă primea, și ea, la 22 sept. 1775 de la Alexandru Ipsilanti o milă de

vinărici din dealul Vălenilor de la Muscel, așa cum fusese dat și la 1763 de Cehan Racoviță.<sup>73</sup> Apoi, Alexandru Constantin Moruzi oferea la 30 mai 1793, mănăstirii Ivir, un venit anual de 260 taleri de la cămărașul de ocnă (slujbașul care avea grijă de odăile domnului, în special de cămara domnească, de unde se aproviziona domnia) și alți 100 de la Carvasara (biroul vamal), ”ca să fie sfintei mănăstiri de ajutor și de întărire părinților călugări de hrană și de chivernisie”. Hrisovul menționa că mila nu este nouă, ci o făcuse și Mihai Șuțu la 18 iunie 1792.<sup>74</sup>

Alexandru Constantin Moruzi nu s-a oprit aici cu daniile, căci 12 iunie 1793 acorda mile atât mănăstirii Radu Vodă, cât și Tutanei. Primei mănăstiri, egumenită, ni se spune, de chir Ignatie, probabil un grec, îi dădea vinăriciul din dealul Lupeștilor lângă București și din dealul Vălenilor așa cum o făcuseră domnii de mai înainte,<sup>75</sup> apoi îi scutea 500 oi de oierit și douăzeci de liude (unități de familie) de slujbași le scutea de orice dajdie. De unde până atunci lua câte doi bani de vadră, vinărici din dealul Vălenilor, îi dădea acuma patru bani și câte o sută de bolovani de sare anual de la ocna Slănicului. Iar Tutanei îi scutea tot 20 de oameni (slugi) de orice impozit și la vremea vinăriciului, din cinci bani ce s-ar fi luat din dealul Vălenilor pe vadră de vin, dădea mănăstirii patru.<sup>76</sup> La 29 iunie 1794, același domn mai făcea o reglementare în privința modului în care trebuia acordat vinăriciul din dealul Piteștilor,<sup>77</sup> iar la 26 mai 1795 miluia cu sare un metoh ivirit din Constantinopol, Bebeichiu.<sup>78</sup>

După cum spuneam, daniile acestea nu s-au restrâns numai la o domnie, ci aproape toți domnii fanarioți au confirmat daniile mai vechi, adăugând uneori elemente noi. De pildă, Alexandru Ipsilanti (1796-97) va confirma și el în trei rânduri, în 1797, daniile mai vechi: la 3 septembrie întărea mila pentru vinărici către Radu Vodă, la 2 octombrie dădea Ivirului 200 taleri anual de la cămărașii de ocnă și alți 100 taleri de la Carvasara, iar la 14 noiembrie întărea dania anterioară către Bebechiu, metohul Ivirului, dar îi mai dădea în plus și 100 taleri de la carvasaraua vămilor.<sup>79</sup> Aceleași mile le întărea și Constantin Hangerli (1797-99) în 1798, de trei ori: 26 mai, 30 iulie (2 acte).<sup>80</sup> Daniile acestea le putem urmări până pe la 1825, repetându-le domnii Alexandru Constantin Moruzi, la 24 aug. 1799, în a doua sa domnie (1799-1801),<sup>81</sup> Constantin Alexandru Ipsilanti, la 26 și 28 apr. 1803 (3 documente), în prima domnie dintre 1802-1806,<sup>82</sup> Ioan Gheorghe Caragea (1812-18) la 22 febr. 1813<sup>83</sup>, Alexandru Nicolae Șuțu (1818-21) la 26 febr. 1819<sup>84</sup> și Grigorie Dimitrie Ghica, primul domn pământean (1822-28) în trei rânduri ale anului 1824: 17 și 25 august, apoi 12 septembrie.<sup>85</sup>

Pentru anul 1825, am putut găsi o serie de documente, în condica manuscris nr.319<sup>86</sup>, documente ce păstrează socotelile de bani ce se datorau de către metoace Muntelui Athos. Ca urmare, există o contabilitate foarte precisă a sumelor care se trimeteau în acel an, 1825, sume care au ajuns probabil și ulterior acestei date la mănăstirile athonite.

Enorm de multe aceste faceri de bine, au putut asigura ani buni un venit minim, metoacelor românești ale Ivirului și implicit acesteia din urma. Refacerile care s-au făcut în anii sec.XVIII,<sup>87</sup> chiar dacă nu s-au datorat exclusiv daniilor românești, cum e cazul atâtor mănăstiri din Athos, au fost susținute și din acești bani care se adăugau bogatelor daniilor rusești sau georgiene.

Tot din daniile românești se pare ca s-a întemeiat și una dintre dependențele Ivirului: schitul Sf.Ioan Botezătorul. Potrivit istoricului român T. Bodogae, banii necesari ar fi fost adunați de Zaharia, egumenul Vălenilor de Munte, prin 1730.<sup>88</sup>

Tocmai datorită acestui imens sprijin, mănăstirea Ivirului a reușit să treacă prin istorie și să se mențină, așa cum începuse, printre primele, împreună cu Lavra și cu Vatopedul, acesta din urmă fiind o altă mare beneficiară a bogatului ajutor românesc (deținea în Țările Române aproximativ 25 metoace!). Poate numai Vatopedul și Ivirul împreună dețineau o treime din numărul de metoace românești, ele fiind cu totul în jurul numărului de 100, așa cum am dovedit în alt loc.

Sprijinul românesc a fost imens, atunci când s-a putut, iar contactul românoivirit nu s-a limitat în mod sigur numai la acest tip de ajutoare. Bogata bibliotecă a Ivirului poate dovedi, prin bogăția de carte tipărită în Țările Române,<sup>89</sup> un interes și în susținerea spirituală din partea românilor, un interes pentru cultura greacă în general. Repet însă: rezultatele acestui contact, aproape pentasecular, din această lucrare, suferă o lacună și anume, aceea a catalogării până acum a celor 2.200 documente de la Ivir. Făcând un calcul banal, 2.200 de documente pe o perioadă de cinci secole înseamnă 440 acte pe secol, adică 4,4 acte pe an! Acte românești.<sup>90</sup> Ținând cont că domniile emiteau documente de daniile sau confirmări, de obicei la începutul domniei lor și poate o mai făceau vreodată pe parcurs, atunci numărul actelor pe “cap de domn” este imens. Evident, ne referim strict la actele privind Muntele Athos. Ce vor fi ascunzând ele vom vedea într-un oarecare viitor.

## NOTE

<sup>1</sup> Despre istoricul mănăstirii se poate consulta foarte buna lucrare a lui Manuel Ghedeon, *Învățați și biblioteci de la M-rea Ivir din Athos*,

Εκκλησιαστική αλήθεια IV, 1884. Deasemenea, date importante despre acest aspect se găsesc în lucrarea adusă la zi, cu o vastă bibliografie a învățatului grec Ioanis Mamalakis, *Muntele Athos de-a lungul timpului*, Thessalonic, 1971. Câte ceva, dar mai pe scurt ne înfățișează și T.Bodogae, *Ajutoare românești la mănăstirile Sfântului Munte Athos*, Sibiu, 1941, .130-2.

<sup>2</sup>Mamalakis, *op.cit.*, p.66,73. Ivirul era a patra mănăstire din șirul celor 180 care semnau acest tipicon.

<sup>3</sup>*Ibidem.*, p.198,200; Bodogae, *op.cit.*, p.132 este pentru anul 979 după Ghedeon, *op.cit.*, p.169.

<sup>4</sup>Ghedeon, *op.cit.*, p.173; H.Gelzer, *Vom Heiligen Berg und aus Mazedonien*, Leipzig, 1904, p.20 cf. Bodogae, *op.cit.*, p.134.

<sup>5</sup>I.Dimitrakopoulos, *Istoria veșmântului preoțesc*, Constantinopol, 1863, p.704; Ghedeon, *op.cit.*, p.141-2, cf.Bodogae, *op.cit.*, p.135.

<sup>6</sup>Mamalakis, *op.cit.*, p.35, nota 2; Bodogae, *op.cit.*, p.134, nota 3.

<sup>7</sup>*Catalog of the greeks manuscripts*, Cambridge, II, 1900, p.3-215.

<sup>8</sup>Brosset, *Explications de quelques photographies par M.Sebastianov au Mont Athos*, în “Melanges asiatiques du Bulletin de l’Academie des sciences Petersburg” IV, 1849, p.369-85; Petru Sebastianov fotografiase în 1852, 1857-1860 o serie de documente, inscripții, miniaturi publicate de Florinskij, *Documente athonite și fotografiile lor după Sebastianov*, Petersburg, 1880, cf.Bodogae, *op.cit.*, p.XXIII-XXIV, p.130. Mare parte din arhiva Ivirului se află azi la Moscova. Este vorba de manuscrise ce au fost aduse acolo de Suhanov la 1659, pentru corectarea cărților bisericești sub patriarhul Nikon - vezi Arhm.Vladimir, *Descrierea sistematică a manuscriselor din biblioteca sinodală din Moscova*, I, Moscova, 1894 (rusă), Cf. *Ibidem.*, p.130, nota 1. Cu toate acestea arhiva Ivirului a rămas una dintre cele mai bogate în Sfântul Munte.

<sup>9</sup>Florin Marinescu, Actele românești de la Protaton și de la mănăstirile Xiropotamu, Cutlumuș, Dionisiu și Ivir din Sfântul Munte. Prezentare introductivă, Τετραδια εργασίας, K.N.E./E.I.E., 1987, nr.11, p.211-222; idem, Valorificarea documentelor românești de la Muntele Athos la centrul de cercetări neogrecești din Atena, în Anuarul Institutului de istorie și arheologie “A.D.Xenopol”, XXVI/1, 1989, Iași, p.505-7; idem, *Arhivele românești la Muntele Athos. Un izvor important pentru istoria I u i*, Διεθνές Συμπόσιο-Το Άγιον Όρος χθές, σήμερα, αύριο (Thess. 29 oct.-1 nov.1993), Thessalonic, 1996, p. 195-201. În această

ultimă lucrare menționează pentru Ivir numai 1 700 documente românești, dar este vorba de o inventariere făcută în 1985 pentru că misiunile la Ivir s-au întins până la 1988 când trebuia să se încheie procesul de fotografiere a documentelor. În această perioadă de trei ani, autorul va mai fi descoperit documente până la numărul de 2.200. Din păcate ele nu au fost publicate până la ora redactării acestei lucrări, însă potrivit spuselor autorului este de așteptat cât de curând apariția unui astfel de volum.

<sup>10</sup> Condica nr.256: *Condica mănăstirii Radu Vodă cu 1219 documente românești și copii grecești din anii 1506-1815; mss.nr.319, Condică a socotelilor în bani ce au primit și au dat metoacele sfetagoricești Radu Vodă, Mihai Vodă, Cotroceni, Plumbuita, Sf.Apostoli, Căscioarele, Jitianu, Slobozia, Clocociov, Slatina, Roaba Hotărani; mss. nr.430 conține 338 documente grecești și românești (copii și originale) dintre 1806 - 1832 privitoare la proprietăți și alte pricini ale mănăstirilor Radu Vodă, Mihai Vodă, Cotroceni, Slobozia, Sf.Apostoli, Jitianu, Baia de Arama. Mai există o serie de pachete cu documente pe care le vom cita pe parcurs.*

<sup>11</sup> Ediția Tit Simedrea, 1937 p.24.

<sup>12</sup> G.Millet, J.Pargoire, L.Petit, *Recueil des inscriptions chretiennes*, Paris, 1904, nr.220-221; N.lorga, *Muntele Athos în legătură cu țările noastre*, extras din "Anuarul Academiei Române Mem. Sect. Ist." seria II, tom XXXVI. București, 1914. Despre o donație făcută tot de Neagoe mănăstirii Ivir, vezi *Documenta Romaniae Historica. Țara Românească II*, București, 1967, p.430-1, nr.228; p.289-291, nr.148; P.Năsturel, *Le Mont Athos et les roumains*, Roma, 1986, p.108-9.

<sup>13</sup> ASB, Secția istorică (S.I.), doc.7 martie 1582, orig.slav 1193; idem, *Condica mănăstirii Radu Vodă* ms.256, f.690-1. Pentru planul clădirii și organizarea vieții monahale în această mănăstire, spătarul Stelea a chemat călugări de la Ivir din Sf.Munte. Mănăstirea athonită a trimis pe un Averchie Giurgiu (adică Giorgianul), pe diaconul Gavriil și alți monahi care au asistat la ridicarea mănăstirii - ASB, ms.256, f.108, 109; N.lorga, *Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*, XIV, 1, București, 1914, p.724-5; St.Nicolaescu, *Istoricul mănăstirii Sf.Treime (Radu Vodă) din București*, București, 1939, p.49; Gh.Cioran, Mănăstirea Stelea din București, în "RIR", XVI, fasc.II, București, 1947, p.157-159.

<sup>14</sup> Ibidem, p.159, nota 4; St. Nicolaescu, *op.cit.*, p.49, redă și data închinării acesteia: 7 martie 1582. Nu o menționează P.Năsturel, *op.cit.*

<sup>15</sup> *Documente privind istoria României*, sec.XVI, vol.5, București, 1951-53,

p.50-51; N.Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din București*, 1961, p.312 (mănăstirea Stelea); Gh.Moisescu, *Contribuția românească pentru susținerea Ortodoxiei în cursul veacurilor*, "Ortodoxia", nr.2/1953, p.249.

<sup>16</sup> În retragerea sa înspre Dunăre, Sinan Pașa a transformat mănăstirea Sf.Treime în fortificație, dar lipsit de orice șansă, a abandonat lupta, nu după ce a distrus și această mănăstire - vezi C.C.Giurescu, Dinu C.Giurescu, *Istoria românilor*, II, București, 1976, p.328; 334-5; Gion D.Ionescu, Preot Grigorie Popescu, *Complexul monastic Radu Vodă*, în "G.B.", L, nr.1-3, 1992, p.74-75; G.Cioran, *op.cit.*, p.160.

<sup>17</sup> N.Iorga, *Muntele Athos*, p.489.

<sup>18</sup> Este o tradiție românească aceasta că înainte de a-și pierde tronul și a îmbrățișa islamul ca să-și salveze viața, Mihnea și-a ascuns fiul la Ivir, de unde călugării l-au trimis la învățătură la Padova, în Italia, unde avusese coleg și pe viitorul patriarh, Chiril Lucaris. Până să ajungă patriarh, poziție la care a ajuns numai prin susținerea domnului român, a trăit o vreme în Tara Românească fiind predicator la curtea lui Radu Mihnea (între anii 1613-1615): Hurmuzaki, XIV, 1, p.723, nr.697, N.Iorga, *Bizanț după Bizanț*, București, 1972, p.154-8; Legenda petrecerii lui Radu la Ivir o expune și Gh. Cioran,

Relațiile Țărilor Române cu Athosul, în special cu m-rile Cutlumuș, Lavra, Dohiariu și Sf. Pantelimon sau a rușilor, Atena, 1938, p.67-68, Bodogae, *op.cit.*, p.137-38. Radu Mihnea a domnit de patru ori în Tara Românească: 1601-2; 1611; 1611-1616; 1620-1623 și de două ori în Moldova: 1616-1619; 1623-1626 cf. Giurescu, *Istoria românilor*, ed.1975, p.903-904. Cel care a semnalat prezența acestui portret la Ivir este A. Xyngopoulos, *Portraits inedits de deux voivodes valaques*, "Actes du XIV Congres International des Etudes Byzantines" II, București, 1975, p.647-9, însă nu se știe sigur, nimic nu dovedește a fi Radu Mihnea și tatăl său spune P.Năsturel, *Le Mont Athos*, p.111, nota 19.

<sup>19</sup> ASB, mss.256, f.36-37; *Mănăstirea Radu Vodă*, cop.XXV/7; Hurmuzaki, XIV, 1, p.723, nr.696; DIR.TR, sec.XVII, vol.II, p.150-2; *Eclaircissement sur la question des monasteres grecs situes dans les Principates danubiennes*, Paris, 1857, p.25-28; cf. Bodogae, *op.cit.*, p.139; Gion Ionescu, Grigorie Popescu, *op.cit.*, p.72; P. Năsturel, *op.cit.*, p.112-113; St.Nicolaescu, *op.cit.*, p.45; idem, *Documente privitoare la istoricul mănăstirii Radu Vodă din București*, în "București", Revistă a Muzeului

Municipiului București, nr.1-2/an III, 1937, p.212; N.Stoicescu, *op.cit.*, p.259-264 redă ca an al închinării data 1614, după ce Radu Mihnea o reparase și o sfințise Chiril Lucaris.

<sup>20</sup> Clauza era că se vor trimite la Locurile Sfinte numai veniturile ce constituie un surplus, însă de vreme ce călugării trimiteau mult mai mult decât li se permisesse prin actul de închinare, iar mănăstirile românești ajungeau în ruină, din cauza exploatării economice maxime, guvernul Cuza a hotărât retragerea închinărilor (vezi Marin Popescu Spineni, *Procesul Mănăstirilor închinare*, București, 1936).

<sup>21</sup> *Documente privind istoria României* (DIR), ȚR, XVII, vol.1, p.196-7, nr.189 (traducere românească la p.625). La Bodogae, *op.cit.*, p.138 și Radu Crețeanu, *Traditions de famille dans les donations roumaines au Mont Athos*, în "Etudes byzantines et post byzantines", I, 1979, p.136 apare confuzia între cei doi Radu, Mihnea și Șerban. În realitate, cel de-al doilea domnea la 1605 - cf. Gh.Moisescu, *op.cit.*, p.249 cu excepția datei închinării Sf.Treimi: 1615.

<sup>22</sup> Ileana Leonte, *Actele secției bunuri publice* - București. *Mănăstirea Radu-Vodă București*, Direcția Generală a Arhivelor Statului, Indice nr.18, București, 1948, p.541.

<sup>23</sup> N.Popescu-Băjenaru, *Schitul Bălteni*, București, 1913, p.84; G.Ionescu, G.Popescu, *op.cit.*, p.78. Toate acestea aduceau, între 1737-1741, un venit general de 18.650 taleri, dintre care 3.100 mergeau la Athos. Venitul acesteia era depășit numai de al Cotrocenilor care din 37.000 taleri, strânși între 1730-40, trimetea la Athos numai 1.800. Un venit mai mare avea mănăstirea Mărgineni, închinată la Muntele Sinai, anume de 47.800 taleri, între 1730-39, și trimetea acolo numai 3.000 taleri - vezi M.Popescu - Spineni, *op.cit.*, p.157. Făcându-se socoteala defalcat, pe an, venitul Radului Vodă era egal cu al Cotrocenilor, de 3.700 taleri anual, dar se observă că tot Radu Vodă, trimetea mai mulți bani la Athos. Condica Mitropoliei *Țării Românești*, nr.VI, p.34 reda pentru anul 1740 un venit, la mănăstirea Radu Vodă, de 3.400 lei din care 300 plecau la Athos, 1.242 reveneau statului și numai 1858 rămâneau mănăstirii. Adică mănăstirea se lipsea de aproape jumătate din venitul ei - Ion Brezoianu, *Mănăstirile zise închinare și călugării străini*, București, 1861, p.89. În 1832, mănăstirea Radu Vodă apărea cu un venit de 67.780 lei, în timp ce Tutana avea numai 500 lei anual - ASB, *Diplomatice*, 146.

<sup>24</sup> DIR, ȚR, veac XVII, vol.IV, nr.34, p.31-32; ASB, ms.256, f.602; idem,

*Mănăstirea Radu Vodă*, orig.XIX/ter.1

- <sup>25</sup> DIR, ȚR, IV, nr.43, p.38-40. Istoricul Petre Năsturel spune că a văzut acest act la Xiropotamu dar purta data de 14 iunie - *op.cit.*, p.114. Îi fuseseră închinată șapte sate sau opt dacă luăm în considerare un loc șters în șirul celor șapte, loc precedat de cuvântul “și satul...” - Șt. Andreescu, *Contribuții cu privire la trecutul mănăstirii Tutana*, “MO”, nr.3-4/1966, p.256-7.
- <sup>26</sup> *Ibidem*, p.265.
- <sup>27</sup> *Hurmuzaki*, XIV, 1, p.724, nr.699; DIR, ȚR, veac XVII, tom IV, p.486-7, nr.503. Un an mai târziu, mănăstirea ilfoveană de la Bolintin va fi confirmată ca posesiune a călugărilor de la Simonopetra D.Năstase, *Les documents roumains des Archives du cunvent de Simonopetra*, ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ, 5, 1983, p.239. Ar putea însemna că iviriții, fie vânduseră metocul simonopetriților, fie făcuseră un schimb - vezi P.Năsturel, *op.cit.*, p.115.
- <sup>28</sup> *Documenta Romaniae Historica* (DRH), ȚR, vol.XXI, p.36, nr.24; Gr.Nandriș, *Documente slavoromâne din mănăstirile Muntelui Athos*, (1372-1658), București, 1937, p.125-7; M. Beza, *Bibliotecă mănăstirești la Muntele Athos*, “Academia Română Mem. Sect. Lit.” seria III, tom VII, mem.3, p.56; G.Moisescu, *op.cit.*, p.249; ASB, original slav, perg.X/9.
- <sup>29</sup> Maior D.Papazoglu, *Hrisovul lui Matei Voivod Basarab pentru desrobirea sfintelor monastiri închinat, anul 1641*, București, 1860. De fapt, hrisovul a fost emis în trei rânduri: 1639, 1640, 1641 cf. *Memoire sur la question des couvents dedies*, Constantinopol, 1863, p.2. Hrisovul lui Matei Voivod Basarab pentru desrobirea sfintelor monastiri închinat din anul de la facerea lumii 7149, iar de la Hristos 1641, dat în scaunul Târgoviștei, București, 1889.
- <sup>30</sup> *Hurmuzaki*, XIV, 1, p.162, nr.246.
- <sup>31</sup> DIR, ȚR, veac XVII, tom IV, p.502-503, nr.525; ASB, ms.256, f.297-299; ASB, *Mănăstirea Radu Vodă*, orig.XV/6, 7.
- <sup>32</sup> DIR, ȚR, IV, p.503-5, nr.526; Năsturel, *op.cit.*, p.116, notele 29 și 30.
- <sup>33</sup> Nandriș, *op.cit.*, p.150-1; DRH, ȚR, XXIII, p.96-99, nr.52.
- <sup>34</sup> Domnitorul preciza că refacerea s-a făcut de către mitropolitul Grigorie, “cu banii strânși de el de la slujbele bisericesti, de la negustori și de la alți creștini” - *Hurmuzaki*, XIV, 1, p.724, nr.700 și p.725, nr.702. În actul de la clerul muntean, din 1634, și în acela semnat de mitropolit în 1635-36 se spunea: “Smerenia mea Grigorie, Mitropolitul Ungrovlahiei... văzând mănăstirea răposatului Stelea pustiită atâția ani, sufletul meu s-a întristat pentru dânsa... și cu dumnezeiască râvnă m-am pornit și m-am apucat de



dânsa ca să nu se piardă pomenirile ctitorilor și am înnoit sfânta biserică și casele care se văd” - ASB, *Mănăstirea Radu Vodă*, orig.XXIII/7, 8, 9; ASB, ms.256, f.1089; *Hurmuzaki*, XIV, 1, p.724-727; Gh.Cioran, *op.cit.*, p.163; P.Năsturel, *op.cit.*, p.118-121; vezi și N.lorga, *Studii și documente*, XI. *Documente moldovenești*, București, p.100-101.

<sup>35</sup> ASB, ms.256, f.691.

<sup>36</sup> Original slav XVI/16; I/9.

<sup>37</sup> Pr.Conf. Al.I.Ciurea, *Momente și aspecte esențiale ale influenței Sf.Munte asupra vieții religioase din Țările Române*, în “Ortodoxia”, 1953, nr.2, p.289.

<sup>38</sup> Biserica fusese întemeiată conform unui hrisov de la 1628 de o “maică Anghelina monahia, fata maicăi Catalina, care au fost fata vel vornic de la Măgurele” în zilele de dinaintea domniei lui Mihai Viteazul - Alexandru Lăpedatu, *Biserica din Bălteni. Note istorice*, “BCMI”, I, 1908, p.107-110.

<sup>39</sup> *Ibidem*; St.Nicolaescu, *Istoricul*, p.47; idem., *Documente*, p.213. În același an, patriarhul ecumenic Partenie I confirmă donația (noiembrie) - *Catalogul Documentelor Țării Românești, vol.V*, București 1985, p.339-340, nr.771 și p.375-76, nr.869; Năsturel, *op.cit.*, p.123, fără însă a da vreo altă informație.

<sup>40</sup> Actul se găsește în cele două publicații ale lui St.Nicolaescu, citate mai sus, și, în plus, acestea mai cuprind și o listă a stareților mănăstirii Radu Vodă, de la începuturi până la 1849. Grigorie Nandriș *op.cit.*, p.190-1, nr.37 reproduce un act slav, tot din 1649, emis tot la Țirgoviște în care Matei Basarab enumera proprietățile mănăstirii Radu Vodă în număr de 35. Actul era scris pe pergament de către miniaturistul Radu Sârbu - vezi Gh.Buluta, Sultana Craia, *Manuscrise miniaturate și ornate din epoca lui Matei Basarab*, București, 1984, p.12. Acest impresionant număr de proprietăți l-a făcut pe D.P.Bogdan să afirme că Ivirul avea cele mai multe în Țara Românească, *Despre daniile românești la Athos*, “Arhiva românească”, tom VI, București, 1941, p.18.

<sup>41</sup> Mănăstirea Radu Vodă, pac.XXV/13 bis (traducere); *Peceți*, nr.63; ms.256, f.47-54 (copie).

<sup>42</sup> ASB, *Peceți*, XXVIII/3; *Hurmuzaki*, XIV, 1, p.731, nr.713; Bodogae, *op.cit.*, p.141; Moisescu, *op.cit.*, p.249.

<sup>43</sup> ASB, *Peceți*, *Moldova, Secția istorică*, pac.X/13 (original slav); *Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva centrală a Statului*, vol.III,

- București, 1957-1970, p.223; Gh. Moiescu, *op.cit.*, p.249; Hurmuzaki, XIV, 1, p.731, nr.714 redă anul 1659 pentru această danie, iar Bodogae, *op.cit.*, p.141 spune că la 20 febr. 1649 s-ar fi făcut această danie de către Gh.Ștefan, însă el nu domnea la nici una din aceste date. La 1649 era domn încă Vasile Lupu, iar la 1659 Gheorghe Ghica (1658-59), urmat în noiembrie pentru numai câteva zile de Constantin Șerban Basarab. Evident, este o greșeală. La Bodogae este explicabil căci el prelua informația de la Victor Langlois, *La Mont Athos et ses monasteres*, Paris, 1867, p.74, care s-a dovedit, deseori, nu foarte bine informat. Acest ajutor mai este pomenit de C.Cojocaru, Biserica Moldovei sprijinitoare a Orientului Ortodox, Partea 11: sec.XVII-XVIII, in "MMS" LXIII, 1987, nr.3, p.49.
- <sup>44</sup> P. Kondakov, *Monumente de artă creștină în Athos* (rusă), Petersburg, 1902, p.291, cf. D.P.Bogdan, *op.cit.* p.18; Bodogae, *op.cit.*, p.146.
- <sup>45</sup> ASB, *Peceti*, nr.4 și 5; G.Moiescu *op.cit.*, p.250; Bodogae, *op.cit.*, p.141.
- <sup>46</sup> N.lorga, *Muntele Athos în legătură cu Țările noastre* în "Anuarul Academiei Române, Mem.Sect.Ist" seria II, tom XXXVI, 1913/1914, p.50. Manuil Ghedeon, *Athosul: amintiri, documente, însemnări Constantinopol*, 1885, p.177-8; cf. Ioan Mamalakis *op.cit.*, p.273.
- <sup>48</sup> A.A.Tahiaos, *Chestiunea Țărănească*, (1868-1918) Ἰδρυμὰ μελετῶν Χριστοῦ τοῦ Αἵμου, Thessalonic, 1962, p.52 (închinarea a fost făcută la 1669 de către țarul Alexie Mihailovici (1645-1671)).
- <sup>49</sup> Pr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, II, București, 1992, p.127 și p.279. Acest Dionisie Iviritul era și traducător al "Cronografului lui Doroftei al Monemvasiei", dar mai multe date ne oferă articolul lui Hr.G.Patrinels, *Dionisie Iviritul, traducător al Cronologiei lui Dorotei în rusește și mitropolit al Ungrovlahiei*, ΕΕΒΣ, 32, 1963, p.314-317.
- <sup>50</sup> Gr.Nandriș, *op.cit.* p.208-9.
- <sup>51</sup> Nicolae Iorga susținea că ctitorii schitului de la Văleni, Hagi Stoian și soția sa, Ilinca, I-ar fi închinat inițial la Cotroceni pe la 1680, dar după cutremurul din 1737, a revenit Ivirului - *Inscripții din bisericile României*, București, 1908, II, p.232 și 233, nr. 668-682. Reparația este pusă pe seama călugărului ivirit Zaharia de Galipoli. Tot Iorga spune că, după cutremurul din 1802, era refăcută de Visarion Lavriotul egumenul Cotrocenilor și nu al Sf.Treimi-Radu Vodă (?) (idem, *Mănăstirea Vălenii de Munte*, "BCMI", XVII, 1924, p. 100-106). Iorga îl confundă pe acest Visarion al Cotrocenilor

(1798-1815) cu acela care era român de origine și fusese, între 1722-1725, egumen la Radu Vodă. Dar și T.Bodogae, *op.cit.*, p.144 îi confundă atunci când susține că acesta din urmă ar fi reparat, după 1737 schitul Vălenilor, pe când el fusese într-adevăr reparat, dar de Zaharia de Caliopoli (ivirit), cam în acel timp, iar în 1809 este reparat de Visarion de Cotroceni, căci suferise în urma cutremurului de la 1802. O monografie foarte bună a Cotrocenilor redă chiar actul de închinare al Schitului Vălenilor către marea mănăstire, dar ctitorii sus menționați nu pomeneau, așa cum se obișnuia, că ar fi fost închinat la Radu Vodă sau Ivir - G.Ionescu, *Istoria Cotrocenilor; Lupeștilor (Sf.Elefterie) și Grozaveștilor*, București, 1902.

<sup>52</sup> Scrisă de banul Mihail Cantacuzino, publicată și adnotată de N.lorga, București, 1902; vezi și Emil Turdeanu, "Un portret al lui Șerban Cantacuzino, prințul Valahiei în Mănăstirea Ivir de la Muntele Athos," *Revue de études Roumaines*, XV, 1975, p.211-213.

<sup>53</sup> S-a pictat cu cheltuiala Prea Luminatului Domn a toată Ungrovlahia, Șerban Voievod din neamul Cantacuzinilor - G.Millet, J.Pargoire, L.Petit, *op.cit.*, nr.264, p.83; Kosma Vlahul, *Peninsula Muntelui Athos*, mănăstirile și monahii ei în vechime și acum, Volos, 1903, p. 202; N.lorga, *Mont Athos*, p.49; Marcu Beza, *Biblioteci mănăstirești la Muntele Athos*, "Academia Română, Mem.Secț. Literare", seria III, tom VII, mem.3, p.56. Evident Marcu Beza redă din greșală ca dată a ctitoririi acestui paraclis anul 1689 în *Urme românești în Răsăritul Ortodox*, ed.II, București, 1937, p.52.

<sup>54</sup> *Ibidem*; idem, Biblioteci, p.56.

<sup>55</sup> Em.Turdeanu, *op.cit.*, p.212.

<sup>56</sup> N.lorga, *Mont Athos* p.49. O altă parte din bibliotecă era donată de patriarhul Dionisie IV, în 1678 Ghedeon, *op.cit.*, p.593; lorga, *Bizanț după Bizanț*, București, 1972, p.170. Acest patriarh este îngropat chiar la Radu Vodă (1696), fiind un protejat al marelui domn Constantin Brâncoveanu - Bodogae, *op.cit.*, p.143.

<sup>57</sup> Academia Română, *Condica moșiilor mănăstirii Radului Vodă*, nr.4985, ASB, mss.256; Gh. Cioran, *op.cit.*, p.165-169; St.Andreescu, *op.cit.*, p.266-273.

<sup>58</sup> G.Smyrnakis, *To "Αγίων" Ορος*, Atena, 1903, p.469; Millet, Petit, Pargoire, *op.cit.*, p.66, nr.217.

<sup>59</sup> K.Vlahos, *op.cit.*, p.202.

<sup>60</sup> Millet, Petit, Pargoire, *op.cit.* p.82, nr.259 nu au regăsit inscripția, ci au preluat-o numai de la Ghedeon, *op.cit.*, p.179.

- <sup>61</sup> Mamalakis, *op.cit.*, p.301.
- <sup>62</sup> Smyrnakis, *op.cit.*, p.469.
- <sup>63</sup> Ghedeon, *op.cit.*, p.118-9; Millet Petit, Pargoire *op.cit.*, nr.547 K.Sathas, *Biblioteca mediteraneană*, III, Atena, 1872, p.180; Iorga, *Muntele Athos*, p.206; Bodogae, *op.cit.*, 144.
- <sup>64</sup> Constantin Erbicenu, *Bărbați culți, greci și români și profesori din Academiile de la Iași și București în epoca așa zis fanariotă*, București, 1905, p.170.
- <sup>65</sup> Grigorie Calimachi era fiul lui Ioan Teodor Călmașul, care, după o ședere îndelungată la Constantinopol, își schimbase numele, grecizându-I și devenind domn în Moldova. El a mijlocit pentru fratele său, Gavriil Calimachi obținerea scaunului mitropolitan la Tesalonic, în 1745, pentru ca în 1760 să fie adus de fratele său, domn pe atunci în Moldova, în locul mitropolitului Iacob Putneanu, păstorind până la 1786 - Pr.Prof. Mircea Pacurariu *op.cit.*, II, p.445-448 (vezi și bibliografia de la p.454-5).
- <sup>66</sup> Coman Vasilescu, *Istoricul Bisericii Monastirea Răducanu*, București, 1935, p.22-23; C.Cojocaru, *op.cit.*, p.59; Bodogae, *op.cit.*, p.142 și Gh.Moisescu, *op.cit.*, p.250 redau corect anul închinării, dar, în mod cu totul greșit, o atribuie lui Petru Șchiopul!
- <sup>67</sup> Coman Vasilescu, *op.cit.*, p.25.
- <sup>68</sup> V.A.Urechia, *Istoria Românilor*, seria 1786-1800, tom III (sau al V-lea al seriei 1774-1800), București, 1893, p.48.
- <sup>69</sup> *Cultura română sub fanarioți*, conferință, 1898; idem, *Au fost Moldova și Țara Românească provincii supuse fanariotilor ?*, An. Acad. Române. Mem. Sect. Ist.", Seria III, tom XVIII, mem.12, 1937; Horia Opreșcu, *Les princes phanariotes et l'europenisation des roumains*, "Balkan Studies", 1990, nr.107; Se poate consulta și foarte interesantul volum "Symposium l'epoque phanariote" 21-25 oct.1973, Tesalonic, 1974.
- <sup>70</sup> Urechia, *op.cit.*, p.48.
- <sup>71</sup> ASB, *Mănăstirea Radu Vodă*, XXVIII/6; Gh. Moiescu, *op.cit.*, p.250 redă anul 1764 pentru această danie, desemnând ca autor al ei pe Scarlat Ghica. Redarea este greșită pentru că la 1764 nu domnea nici Scarlat Ghica (1758-61; 1765-66) nici Alexandru Scarlat Ghica fiul celuilalt, ci domnea Ștefan Racoviță (1764-65). De numele lui Ștefan Racoviță este legată o altă danie, de fapt o scutire de dijmă dată mănăstirii Stelea pentru 13 pogoane de vie, scutire pe care o dăduse primul egumen

acestui, la 1713 - ASB mss.256, f.731. La fel procedaseră Nicolae Mavrocordat, Ion Mavrocordat, Grigorie II Ghica Mihail Racoviță și Scarlat Ghica - Gh.Cioran, *op.cit.*, p.167.

<sup>72</sup> ASB, *Mănăstirea Radu Vodă*, XXVIII/7, 8, 9.

<sup>73</sup> Urechia, *op.cit.*, II, (1774-1786), p.109-110.

<sup>74</sup> *Ibidem.*, tom IV, (1786-1800), p.233-4; ASB, *Mănăstirea Radu Vodă*, CXLIV/2, 3.

<sup>75</sup> *Ibidem*, nr.1.

<sup>76</sup> *Ibidem*, IV, p.76-78.

<sup>77</sup> ASB, *Mănăstirea Radu Vodă*, CXLIV/4.

<sup>78</sup> *Ibidem*, nr.5.

<sup>79</sup> *Ibidem*, nr.6, 7, 8.

<sup>80</sup> *Ibidem*, nr.9, 10, 11 .

<sup>81</sup> *Ibidem*, nr.13.

<sup>82</sup> *Ibidem.*, nr.14, 15,16.

<sup>83</sup> *Ibidem*, nr.17.

<sup>84</sup> *Ibidem*, nr.18.

<sup>85</sup> *Ibidem*, nr.19, 20, 21.

<sup>86</sup> *Condică a socotelilor în bani ce au primit și au dat metoacele sfetagoricești: Radu Vodă, Mihai Vodă, Cotroceni, Plumbuita, Sf.Apostoli, Casciorele, Jitianu Slobozia Clocociov, Slatina, Roaba, Hotărani* (a se consulta și Ileana Leonte, *op.cit.*, Indice nr.18, nr. 3915, 394,0, 3966, 3983, 3986, 4010, 4013, 4035, 4036, 4074, 4114, 4256).

<sup>87</sup> În 1832 s-a refăcut catoliconul, în 1848, trapeza, în 1858 și 1888, biserica Portăresei, la 1812 și 1846 paraclisul Sf.Vasile - Millet, Petit, Pargoire, *op.cit.*, nr.234;

Hr.Ktena, Ἀπαντα τὰ ἐν ΑΟ ἱερα καθιδρύματα εἰς 726 ἐν ὄλῳ , ἀνερχόμενα καὶ αἰ πρὸς τὸ δοῦλον ἔθνος ὑπηρεσίαι αὐτῶν Atena, 1935, p.535-6.

<sup>88</sup> *Op.cit.*, p.146; Zaharia e pomenit în testamentul patriarhului Serafim, din 1734, cf.Ghedeon, *op.cit.*, 172.

<sup>89</sup> Virgil Cândea, *Mărturii românești peste hotare*. Mică Enciclopedie, București, 1991, p.487-490.

<sup>90</sup> O listă de documente, repartizate pe domnii, se găsește la FI.Marinescu, Τα ρουμανικά έγγραφα , p.217-222.



## **FERICITUL AUGUSTIN SAU JUSTIFICAREA TEOLOGICĂ A MINȚII**

**Încercare asupra unor teme din *Soliloquia* și *Confessiones***

**diac. asist. dr. Doru Costache**

Facultatea de teologie ortodoxă a Universității din București

### **Despre raportul dintre cunoscător și cunoscut**

Rădăcinile culturale ale mentalității orgolioase – numită de obicei intelectualism – sunt obscure, deși în ochii teologului corelative tendinței originare de autonomie, de abandonare a criteriilor dumnezeiești în favoarea exigențelor pătimășe ale minții. Printre importantele repere, de ordin cultural, ale acestei mentalități, se înscrie într-un mod ciudat (de vreme ce tocmai în registru teologic) și demersul – deplin motivat în intenție, nu și în rezultate – fericitului Augustin, de redescoperire a interiorității umane, de consolidare a conștiinței.

Constantin Noica afirmă că realitatea cercetată de Platon și Aristotel, de filosofia clasică în general, era lumea obiectelor cugetabile, în vreme ce realitatea lui Plotin era a subiectului cunoscător<sup>1</sup>. Dincolo de această diferență sunt de ghicit nu doar opțiuni diferite privind metoda cunoașterii, ci dificultăți mentale imposibil de surmontat pentru gândirea greacă: neputința încopierii cunoscătorului și a cunoscutului, neputința conceperii unei relații între conștiință și realitate în care să nu fie anulată nici conștiința (prin asimilare cu obiectul

cunoașterii, ca în teoria lui Aristotel despre sinteza dintre cunoscător și cunoscut) și nici realitatea (ca în reducția plotiniană a realității la *nous*). Nearticularea celor două domenii în gândirea greacă veche – problemă acutizată în gnosticism – explică de ce în modernitate și până astăzi cultura europeană separă omul și cosmosul, științele despre natură (chimia, fizica, meteorologia etc.) de științele despre om (psihologia, etnologia etc.).

Dacă tradiția eclesială a creștinismului răsăritean a reușit integrarea domeniilor uman și cosmic într-o coerentă privire teologică (e.g., teoria sfântului Maxim Mărturisitorul despre cele cinci distincții și unificări), soluția lui Augustin s-a dovedit în cele din urmă a fi doar varianta creștină a sistemului plotinian, în pofida faptului că H. I. Marrou vede în discursul augustinian sfârșitul culturii antice (Părinții capadocieni nefiind, după opinia aceluiași, decât continuatori ai vechii gândiri<sup>2</sup>). Neoplatonismul augustinian nu-i însă totul.

Problema e că, angajat în căutarea propriei interiorități, omul european a încercat mai întâi să-și valideze conștiința, unul din lucrurile cele mai de preț sub soare, raportându-se la realitatea de dincolo de el – pentru plotinism, *kosmos noetos* (pe urmele lui Platon și Philon din Alexandria)<sup>3</sup>, și pentru augustinism Dumnezeu –, iar mai apoi, încrezător în ceea ce aflase, a încercat să-și exerseze conștiința în sens invers, dinăuntru spre afară. Astfel a ajuns, prin Augustin și mai ales prin Anselm de Canterbury, să-l gândească, să-l conceptualizeze pe Dumnezeu, pentru ca, în cele din urmă – după *soluționarea* problemei teologice în scolastică (dacă s-a demonstrat, este logic să mergem mai departe, în căutarea unui alt *obiect* de studiu...) –, să cuteze a gândi lumea (altfel spus, Kant, cu al său manifest luminist, *sapere aude*, produce doar un corolar al procesului), realitatea de dincoace de Dumnezeu.

**Ce înseamnă deci a gândi? Înseamnă a cuprinde sau a constrânge realitatea în canoanele mentale proprii cunoscătorului, fapt evident într-un mod exploziv în cazul lui Descartes și al posterității lui idealiste (care poate fi urmărită până la Constantin Noica, spre exemplu).**

Manifestul mentalității intelectualist-orgolioase a fost precis elaborat și formulat încă de fericitul Augustin: “nu se îndoiește nimeni că [adevărul] e conținut în sufletul nostru, adică în puterea noastră de înțelegere [*anima nostra, id est intelligentia nostra*], și prin aceasta adevărul e constrâns să existe numai în sufletul nostru. [...] Crede în judecățile tale, crede în adevăr [*crede rationibus tuis, crede veritati*] [...]. Renunță la umbra ta [trupul; prin extensie, realitatea de dincolo de conștiință], întoarce-te către tine însuși [*avertere ab umbra tua, revertere in te*]”<sup>4</sup>.

Căutarea interiorității apare și în entuziasmul fericitului Augustin privind

predispoziția minții sale de a ajunge la certificarea propriei existențe<sup>5</sup>, entuziasm împărtășit mai târziu de Descartes. Oricum, încrederea în posibilitățile propriului său intelect și autoanaliza, așa cum le înțelege fericitul Augustin, sunt semnele distinctive atât ale teologiei și filosofiei occidentale scolastice cât și ale existențialismului creștin modern.

### Spre interioritate, prin jocul rațiunii și al credinței

Étienne Gilson reușește să pătrundă cu exactitate spiritul augustinian atunci când afirmă că întreaga latură filosofică a operei fericitului Augustin exprimă efortul unei credințe angajată în încercarea de a-și înțelege propriul conținut, utilizând elemente împrumutate mai ales din neoplatonism și în special din gândirea lui Plotin<sup>6</sup>. Marrou, la rândul său, observă că tot acest demers indică preocuparea eminentă filosofică a lui Augustin pentru înțelepciune (pp. 151-162). Și, în fapt, pentru fericitul Augustin, binele suprem este înțelepciunea (*summum bonum sapientiam*), o comprehensiune pur intelectuală a realității<sup>7</sup>.

Delimitând net între credință și rațiune (înțelegere, știință), Augustin afirmă clar că nu tot ceea ce e crezut înseamnă imediat și a fi știut (*non omne, quod credimus, etiam scire*)<sup>8</sup>, iar în alt loc spune că, adunând o mulțime de cunoștințe, le-a adaptat pe cât i-a fost posibil credinței (*accomodavi, quantum potui, fidentem*), însă aceasta nu înseamnă, iarăși, că le-a înțeles, pentru că a ști e altceva (*scire aliud est*) decât a crede<sup>9</sup>. Citim aici un cartesianism *avant la lettre*.

De altfel, întreaga cugetare augustiniană se constituie în jurul îndemnului dublu; *intellige ut credas, crede ut intelligas* – reluat în demersul anselmian sub forma *fides quaerens intellectum* (credința angajată în căutarea înțelegerii) –, îndemn care, justificabil pentru o cugetare modernă, ascunde în cele din urmă neînțelegerea raportului just dintre rațiune și credință. Oscilațiile fericitului Augustin în jurul celor două expresii, chiar dacă le înțelegea drept complementare<sup>10</sup>, ar părea mostre ale discursului punctual (la o anumită problemă, un anumit răspuns, nemaisolicitând expunerea sistemului care face posibilă afirmația), însă cred că mai curând este vorba de neputința concilierii credinței cu inteligența. Faptul apare în separația concepută între simțurile trupului – care induc în eroare mintea, întunecând perspectiva – și intelectul capabil de intuirea pură a realității, urmată de separația radicală între intelectul retras din patimile celor trecătoare (*a cupiditatis rerum mortalium purgata*) și credința care, având prioritate în toate, inclusiv asupra inteligenței<sup>11</sup>, rămâne totuși numai o premisă pentru efortul inteliecției raționale.



Disprețuirea simțurilor, care a devenit mai târziu mortificare (în ascetismul anselmian) și apoi renunțare la praxisul ascetic (abandonarea postului, spre exemplu, de către Biserica romană), este evidentă în problema cunoașterii sufletului, la fel de importantă ca și aceea a cunoașterii lui Dumnezeu (*Deum et animam scire cupio*, spune Augustin; *Soliloquia*, I, 2, 7). Sufletul nu poate fi cunoscut prin simțuri (*sensu*), ceea ce ar putea însemna că nu existențial, ci rațional (*intellectu*, I, 3, 8)<sup>12</sup>.

Este aici, în esență, dihotomia radicală de mai târziu între rațiunea-putere naturală și credința-putere supranaturală de cunoaștere, cauză a conflictului modern dintre gândirea filosofică (de asemenea, științifică) și teologie. Slaba mea informare în privința cugetării augustiniene mă împiedică să emit judecăți categorice în această temă, dar evoluția ulterioară a problemei indică un raport neînchegat, o articulare defectuoasă. Mă gândesc chiar la tendința teologilor occidentali spre secularism, în condițiile în care categoriile tradiționale ale credinței par desuete.

Cauza conflictului este însă clară. În vreme ce răsăritenii consideră credința drept *mod teologic de a raționa și de a înțelege*, adevăratul mod – metanoic, transfigurat, hristificat – al minții (potrivit sensului paulin din *Filipeni*, 2, 5), dispărând orice discontinuitate între raționament (analiză) și înțelegere (cunoaștere)<sup>13</sup>, fericitul Augustin și, după el, toți gânditorii occidentali, privesc credința drept *sumă de axiome revelate* (sau obiecte ale cunoașterii), în timp ce rațiunea este concepută numai ca *exercițiu al raționării*. Pornind de aici și câștigând treptat o largă autonomie, rațiunea a renunțat cu ușurință la axiomele sau obiectele (teologice) de la care a pornit, încetând să mai admită criterii care nu sunt exclusiv ale sale (mă refer la secularizarea cunoașterii în raționalismul cartesian și în luminism, *aufklärung*).

Cert este că, parcurgând – ca mai târziu Descartes – drumul de la neîncredere la certitudinea de sine<sup>14</sup> (motivată de trecerea de la frivolitatea tinereții la valorile propuse de viața creștină), în acest joc al credinței și al rațiunii, Augustin a izbutit întoarcerea în sine, convins că numai în omul dinăuntru, în suflet (conștiință), se află adevărul:

“îndemnat să revin în mine, am intrat în zona cea mai tainică a sufletului meu [...]. Am intrat și am zărit, prin ochiul interior [conștiința, inteligența] – cu toate că neputincios –, mai presus de acest ochi interior, mai presus de inteligența mea, lumina imuabilă [...]. Această lumină era de un ordin cu totul diferit [în comparație cu lumina accesibilă văzului trupesc] [...]; îmi era superioară, întrucât era făcătoarea ființei mele; îi eram inferior, întrucât eram făptura ei. Cine cunoaște adevărul vede această lumină și cine vede această lumină cunoaște veșnicia”<sup>15</sup>.

## De la interiorizare la înțelegerea lui Dumnezeu

Distingând sufletul de materie (trup) și reducându-l la puterea intelectuală, la conștiință și la adevăr (opțiune împărtășită de René Descartes<sup>16</sup>), Augustin a încercat, mai departe, interiorizarea lui Dumnezeu, considerând – plotinian – că însuși Dumnezeu-Logosul este acel adevăr și acea lumină care, mai lăuntrică decât sinele cel mai profund al omului (*interior intimo meo*, cum spune el), rămâne totuși superioară conștiinței. Dumnezeu însuși este sursa transcendent-imanentă a adevărului, cel care vorbește în calitate de “cuvânt interior” conștiinței<sup>17</sup>, și prin aceasta cel care certifică rezultatele actului de cunoaștere (prin care omul însuși se validează, conștiința sa).

Astfel, dacă conștiința rămâne adesea afară, *foris*, în actul cunoașterii (de fapt, al autovalidării), rătăcind dincolo de orice speranță printre obiectele contemplate – ceea ce înseamnă: fără a se afla pe sine în lucrurile privite –, Dumnezeu, izvorul transcendent (deci, superior) al oricărei certitudini, e înăuntru, *intus*, conducând-o către înțelegere, așa cum se întâmplă chiar și atunci când omul îl caută pe Dumnezeu (care este obiectul prin excelență). De aceea omul trebuie să-i ceară lui Dumnezeu, precum însuși Augustin, să fie călăuzit înapoi, înăuntru – în el și în Dumnezeu (*in me redeam et in te*)<sup>18</sup>. Iar a ajunge înăuntru este a fi în relație nemijlocită cu Dumnezeu, ceea ce înseamnă a-l înțelege (*comprehendere*), pentru că Dumnezeu este *intelligibilis*<sup>19</sup>.

Dar cum este posibil ca omul să ajungă la înțelegerea lui Dumnezeu? De vreme ce sufletul – cel puțin în scrierile de tinerețe ale fericitului Augustin – este de esență divină, participând direct/ontic la Dumnezeu (plotinian, iarăși), și pentru că ideile lucrurilor par a subzista în esența divină ca perfecțiuni sau atribute, contemplarea acestora și a sufletului înseamnă vederea firii divine și prin aceasta înțelegerea lui Dumnezeu. El afirmă răspicat: “a-l vedea pe Dumnezeu înimii [i.e. care locuiește în suflet] înseamnă a-l înțelege pe Dumnezeu” (*animae deum videre, hoc est deum intelligere*)<sup>20</sup>.

Sufletul, mintea se exercită firesc numai prin cele trei virtuți teologice și numai prin ele “poate să-l vadă pe Dumnezeul său, adică să-l înțeleagă”, afirmă repetat Augustin. Și îmi apare clar, dincolo de subtilele exegeze ale comentatorilor, că pentru el contemplația nu mai înseamnă bucuria negrăită a întâlnirii, ci deplina cuprindere, anexare intelectuală – epuizare prin reprezentare – a celui integral înțeles. Aceasta cu atât mai mult, cu cât în lista virtuților

teologice, sau a treptelor desăvârșirii, iubirea este înlocuită de Augustin cu *scientia*, fapt evident, spre exemplu, în rugăciunea de la începutul *Soliloquiilor*, în care, de altfel, apare și o separație între cele trei trepte, autonomizarea lor:

“Dă-mi credința [*fidem*], dacă cei care se îndreaptă spre tine te află prin credință; dă-mi virtutea [*virtutem*], dacă prin virtute [te găsesc cei ce te caută]; dă-mi știința [*scientiam*], dacă prin știință [poți fi găsit]”<sup>21</sup>.

Fericirea veșnică este pentru Augustin satisfacția de a fi obținut suprema certitudine a ceea ce este Dumnezeu<sup>22</sup>, comprehensiunea totală. De fapt, dincolo de târzia retractare<sup>23</sup>, el consideră că “sufletul este deja fericit pentru că îl înțelege pe Dumnezeu” (*deo intellecto anima iam beata sit*). Această fericire nu propune și o explorare, o învățare personală, un vis-à-vis al comuniunii cu Dumnezeu, ci “bucuria simplă” (în termenii lui Noica) a aventurii intelectuale, îndreptățirea actului de cunoaștere, validarea capacității umane de înțelegere:

“ceea ce urmează reprezentării [*aspectum*] este chiar vederea lui Dumnezeu [*visio dei*], care e confirmarea reprezentării, fără ca aceasta să însemne că reprezentarea ar înceta, ci doar că [privirea] nu mai poate avea altceva – mai presus de aceasta [de reprezentare] – la care să privească [identitatea reprezentării cu realitatea!]. Or, rațiunea care a ajuns la ținta propusă [*ad finem suum*] e într-adevăr virtutea perfectă [*perfecta virtus*], după care urmează viața fericită [*quam beata vita consequitur*]”<sup>24</sup>.

Virtutea nu este, astfel, o valoare a comuniunii, a experienței întâlnirii; nu are funcție ekstatică (așa cum nu are nici în cazul discursului evagrian). Este receptarea directă și intelectualistă – de vreme ce sufletul este numai capacitatea intelcției – a realității divine. Faptul rămâne evident în definirea virtuții ca “reprezentare corectă și perfectă” (*aspectus rectus atque perfectus*), căreia îi urmează în mod nemijlocit vederea (*visio*). Consolidată prin virtute sau rectificată prin credință, rațiunea, “privirea sufletului” (*aspectus animae*), produce în intelect comprehensiunea celui privit. Rezultatul actului cognitiv este doar confirmarea imaginii, a reprezentării pe care intelectul o conține aprioric<sup>25</sup>, fără a mai fi vorba și de o confirmare experimentală (de vreme ce “virtutea” nu presupune o asceză preliminară întâlnirii personale).

Acesta este motivul pentru care în concepția fericitului Augustin cele trei trepte ale desăvârșirii sunt enunțate astfel: *fides, virtus, scientia*<sup>26</sup>. Pe lângă separarea acestora, discutată *supra*, se observă inversarea primelor două, față de schema orientală în care transfigurarea simțurilor, a modului făptuirii (despățimirea), precede contemplației curate. De asemenea, este evident că îndumnezeirea omului (*theosis* sau *theologia*) este înlocuită în discursul

augustinian intelectualist cu *scientia*, ca și când Dumnezeu ar fi de ordinul obiectelor demonstrabile (inteligibile), al certitudinilor conștiinței, supunându-se cuminte rigorilor minții noastre. De altfel, Augustin spune clar că, Dumnezeu fiind perfect inteligibil, *intelligibilis nempe deus est*, contemplația e perfectă înțelegere<sup>27</sup>. Dacă acest efort se rezumă numai la priza intelectuală, nu se mai poate vorbi, cor relativ, nici de o desăvârșire a omului, ca transfigurare sau îndumnezeire.

Afirmând posibilitatea vederii directe/înțelegerii intelectuale a lui Dumnezeu, de o parte, disprețuind și reprimând simțurile, de alta<sup>28</sup> – practic, perspectiva augustiniană este similară celei gnostic-origeniste: trupul, sediul celor senzuale (*ista sensibilia*) este o cușcă (*cavea*) pentru suflet –, fericitul Augustin a ajuns la ignorarea legăturii organice dintre contemplație și asceză (de unde, posibil, mai târziu, separarea ordinelor călugărești apusene în contemplative și active).

Suprema virtute rămâne apropierea intelectualistă (I, 6, 13). De aici până la dubiile și certitudinile cartesiene nu-i decât un pas, însă acesta s-a făcut cu prețul renunțării la înțelepciunea vieții în Hristos. “Existențialismul” atât de invocată de comentatorii gândirii augustinienilor pare mai mult o mostră de pietism, de trăire emotivă. Perspectiva existențială a îndumnezeirii omului avea să fie recuperată, paradoxal, de reformatori, cum este cazul lui Zwingli<sup>29</sup>.

### Interioritate și iluminare

Traseul cunoașterii are o direcție vertical-ascendentă, preliminar fiindu-i însă drumul invers, de sus în jos, al iluminării<sup>30</sup>, temă care a devenit centrală pentru augustinianismul medieval. Numai că, în vreme ce pentru fericitul Augustin iluminarea presupunea și o notă proprie domeniului existențial – semn fiind ardoarea sa binecunoscută pentru Dumnezeu –, în cazul augustinienilor s-a transformat într-un principiu epistemologic<sup>31</sup>. Se poate vorbi astfel de o secularizare a concepției fericitului Augustin în gândirea medievală (implicit în gândirea lui Anselm), dacă nu cumva de împlinirea unui demers subteran al acestei concepții, pentru care încrederea în posibilitățile de comprehensiune ale minții și în valoarea științelor profane (“artele liberale”) sunt premise fundamentale.

De altfel, istoria concepției despre iluminare nu s-a încheiat. Dacă Luther, inițial călugăr augustinian, a căutat să reconstituie forma genuină a acesteia, pentru a justifica teologic postulatele rațiunii – căreia el îi atribuia o decisivă

importantă în interpretarea Bibliei –, luminismul, pe urmele lui Descartes<sup>32</sup>, a operat o nouă secularizare, considerând că lumina nu vine de la Cel interior și superior minții (dinăuntru și de sus), cum spunea Augustin, ci chiar de la rațiunea cunoscătoare, indispusă de acum înainte pentru orice criterii care nu sunt, așa cum spuneam, exclusiv ale sale.

Acest refuz, în fapt o nouă secularizare a concepției despre iluminare, nu a fost pregătită numai de cartesianism, pentru care ideile sunt date totuși *a priori*, înnăscute (deși Descartes se mai interoga în ce privește sursa “inspirațiilor” sale), ci și de empirism, pentru care ideile apar în urma experienței, *a posteriori*.

### De la conștiința validată teologic la cunoașterea lumii

După ce s-a certificat prin identitatea cu Dumnezeu ori cel puțin cu adevărul care provine de la Dumnezeu, conștiința se poate îndrepta spre realitatea cosmică, din jurul omului, căci numai prin câștigarea certitudinii interioare (despre sine) se poate omul avânta fără pericol în cercetarea realității de dincolo de el. Investigarea lumii, chiar dacă de alt ordin, nu este fundamental diferită metodologic față de principiile cunoașterii lui Dumnezeu. Faptul este evident în similitudinea dintre soare (în registrul vizibil) și Dumnezeu (în registrul invizibil): știm despre fiecare, spune Augustin, că există, că poate fi înțeles și că simultan le luminează pe celelalte, făcându-le de înțeles<sup>33</sup>.

Schema augustiniană a cunoașterii se propune astfel: introspectându-mă, aflu în mine adevărul, prin care se luminează toate cele din jur. Dacă în ceea ce mă privește am nevoie de Dumnezeu, adevărul despre mine și din mine mă determină să cercetez singur realitatea din jur, fără să mai apelez la Dumnezeu. Se întrevăd aici deja premisele teoriei scolastice despre dublul adevăr – bomba amorsată de filosofi în sânul teologiei, după expresia lui H. Heine – și ale renunțării științei moderne la orice criteriu teologic de evaluare a realității. Un raționament similar avea să facă mai târziu Descartes.

Acest adevăr, confirmat prin lumina de sus, este chiar adevărul conștiinței perfecte a omului (și pentru care, după Noica, lumea este exclusiv a omului). Această afirmație – consecință directă a ideii că omul a fost creat în stare de perfecțiune și îndreptățit să caute în sine certitudinea despre lume – anunță mentalitatea orgolioasă (autonomistă) a timpurilor moderne (dacă nu cumva o realizează anticipat).

Pentru cel purificat (consolidat prin virtuțile teologice), un lucru este real

numai dacă acesta coincide cu ceea ce se crede/concluzionează despre el și dacă poate fi verificat prin simțuri (*sensibus videri*)<sup>34</sup>. Sunt deja aici, interesant, nu doar premisele intelectualismului scolastic, ci și principiile experimentalismului științific de mai târziu. Afirmatiile care urmează sunt explicite în această privință: “această piatră n-ar exista ca piatră dacă noi nu am vedea-o” (afirmație de ordin intelectualist); “nu este adevărat decât ceea ce ai sub controlul simțurilor” (afirmație de ordin experimentalist).

Augustin consideră că adevărat e sinonim cu existent (ceea ce este reprezentat coincide cu ceea ce e real)<sup>35</sup>. Veracitatea și prin aceasta ființa devin dependente de actul intelectualiv, de priza conștiinței: “adevărul înseamnă ceea ce e conform cu ceea ce este văzut de cel care cercetează” (*verum est, quod ita se habet, ut cognitori videtur*); “ceea ce nimeni nu poate să cunoască s-ar putea să nu fie adevărat”, adică să nu existe (*non erit verum, quod nemo potest cognoscere*)<sup>36</sup>. Altfel spus, lumea nu poate exista fără a fi certificată în conștiință; lumea nu este adevărată și nu există decât pentru că omul o gândește. E vorba de un bine-conturat antropocentrism, manifest mai ales în modul în care Augustin înțelege referirea (relativitatea!) timpului la conștiința care îl măsoară:

Etern și imuabil, sufletul (mintea) măsoară curgerea timpului. “În tine, suflete al meu, măsoar timpul [*in te, anime meus, tempora metior*][...]; da, în tine măsoar impresia pe care o lasă realitățile ce trec, urma ce supraviețuiește trecerii lor”<sup>37</sup>.

Dacă schema gnoseologică a lui Augustin apare astfel: existența este adevăr, fiind numai ceea-ce-cred-eu-despre-realitate, în tradiția Bisericii răsăritene, și mai ales pentru sfântul Maxim, existența e raționalitate plasticizată, e ceea-ce-mi-se-impune-cunoașterii, ceea ce cunosc pentru că această raționalitate și puterea mea cognitivă sunt compatibile. Schema gnoseologică a sfântului Maxim presupune cunoașterea ca reciprocitate, sinteză, ca întâlnire fără confuzie între cunoscător și cunoscut, în lumina Logosului divin din care decurg puterea umană de raționare și raționalitatea creației.

Fericitul Augustin a reușit ceea ce își propusese: consolidarea interiorității umane, regăsirea omului dinăuntru, prin aceasta situându-se în avangarda psihologiei moderne. Iar demersul său e cu atât mai actual astăzi, în condițiile în care omul nu mai pare copleșit de univers – depășind drama pe care o exprima Pascal în numele “libertinului”, a rațiunii fără Dumnezeu, înaintea unui cosmos din ce în ce mai extins și nesemnificativ –, ci de propriile sale realizări, de care nu se mai poate dispensa și care tind să i se substituie.

Excesul interiorității a condus însă la o intelectualizare a teologiei și prin aceasta la o secularizare a contemplației, care mai târziu s-a transformat în inaptitudine pentru contemplație, devenind știință și înțelegere, dar nu întâlnire, viață și comuniune (de amintit că sfântul Grigorie Palama a observat aceste tendințe în discursul scolastic al lui Varlaam Calabrezul; a se vedea, pentru aceasta, tratatele prime din cele două trilogii întru apărarea isihaiștilor). Faptul e manifest în atitudinea occidentală față de Dumnezeu.

Dacă în gândul fericitului Augustin Dumnezeu este *essentia*, ființa autentică pentru că imuabilă, dar și ființa posibil de înțeles, Anselm și Bonaventura au căutat în noțiunea de *esențialitate* a lui Dumnezeu resortul prin care să poată dovedi rațional că existența lui e nemijlocit evidentă, încercare pe care Augustin însuși nu a făcut-o niciodată<sup>38</sup>. Intelectualizarea cunoașterii lui Dumnezeu, secularizarea actului teologic – pas cu totul important în construirea mentalității orgolioase – apare concret în demersul lui Anselm, pentru care și de la care speculația filosofică s-a impus drept cel mai adecvat instrument întru explicitarea normelor credinței. Mai mult, în demersul anselmian, scolastic și cartesian, “Dumnezeu” a ajuns să nu mai fie și să nu se mai poată comporta decât potrivit exigențelor rațiunii și ale bunului simț, pentru a sfârși, pe urmele deismului leibnizian, să nu prea mai aibă ce face într-un univers perfect reglat de el însuși.

Afirmația lui Augustin că “nimic nu este adevărat decât dacă e așa cum văd/înțeleg” (*verum est, nisi ita sit, ut videtur*)<sup>39</sup> se propune astfel drept *motto* pentru mentalitatea orgolioasă, pentru idealismul modern. Și mai mult ca sigur că nu din întâmplare, după exemplul Fericitului, metoda soliloquială, a vorbirii cu sine (nu și cu Dumnezeu; de asemenea, noncomunitar), autointerogarea, a fost reluată de Anselm și Descartes, apoi de întreaga modernitate – simptom *occidental* prin excelență, semn al spațiului în care, metafizic și gramatical, Dumnezeu a fost ucis.

## NOTE

<sup>1</sup> Cf. *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, Moldova, p. 128.

<sup>2</sup> Cf. Henri-Irénée Marrou, *Sfântul Augustin și sfîrșitul culturii antice*, Humanitas, 1997, pp. 488, 509 etc.

<sup>3</sup> Traseul lui *kosmos noetos* de la lumea ideală, a formelor pure (a cărei participabilitate era dificil de întrevăzut) din sistemul lui Platon, prin identificarea philoniană cu *logos*-ul divin, până la *nous*-ul plotinian, care

le conține pe toate cele cugetabile (*noeta*), în Francis E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, Humanitas, 1993, art. “*kosmos noetos*; univers inteligibil”. Despre sensul expresiei la Părinții Bisericii, *vide* G. W. H. Lampe, *A patristic greek lexicon*, Oxford at the Clarendon Press, 1997, art. *kòsmoj* și mai ales *nohtòj*. Evident, demersul patristic nu poate fi scos din contextul clasic, pe care îl continuă și împlinește. E însă o diferență uriașă între modul Părinților de a reconfigura mental lumea, prin contemplarea *logoi*-lor, și geometrismul idealist, care – ignorând *sensul* realității – nu face altceva decât să o simplifice.

<sup>4</sup> *Soliloquia*, II, 19, 33 (textul îl urmează pe cel din vol. sfântul Augustin, *Soliloqvii*, ed. bilingvă, Humanitas, 1993; diferențele față de versiunea citată îmi aparțin, venind din confruntarea originalului). Metodă a interiorității, augustinismul se opune tomismului, orientat spre cercetarea naturii; cf. Didier Julia, *Larousse. Dicționar de filosofie*, Univers Enciclopedic, 1998, art. “Augustin (Sfântul)”, p. 28.

<sup>5</sup> Cf. *Soliloquia*, I, 11, 19.

<sup>6</sup> Cf. *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, Humanitas, 1995, p. 118; cf. Gheorghe Vlăduțescu, “Durată, memorie, cogito. Filosofia augustiniană a spiritului”, în *Filosofia primelor secole creștine*, ed. Enciclopedică, 1995, p. 109.

<sup>7</sup> Cf. *Soliloquia*, I, 12, 21.

<sup>8</sup> Cf. *Soliloquia*, I, 3, 8.

<sup>9</sup> cf. *Soliloquia*, I, 4, 9.

<sup>10</sup> A se vedea, pentru aceasta, *Patrology*, Augustinian Patristic Institute – Rome, edited by Angelo di Berardino, vol. al patrulea, pp. 403-404 (adăugat marelui opus omonim al lui Johannes Quasten); cf. H. I. Marrou, pp. 302-309.

<sup>11</sup> Cf. *Soliloquia*, I, 6, 12.

<sup>12</sup> Cf. *Retractationes. Revizuire*, cap. IV: “*Soliloquiorum libri duo*”, Anastasia, 1997, p. 27.

<sup>13</sup> Spre exemplu, sfântul Maxim afirmă că credința este mintea (“rațiunea comparativă”) care contemplă lucrurile teologice: *tù kat' qeolog...an t̃mpoptikù sugkrinòmena lògJ*; cf. *Mystagògia* 24, PG 91, 717B.

<sup>14</sup> Cf. *Patrology*, pp. 407-408. Vezi de asemenea Jeanne Hersch, *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, Humanitas, 1997, p. 86; Gh. Vlăduțescu, pp. 110-111.

<sup>15</sup> *Confessiones*, VII, 10 (în *PSB* 64).



<sup>16</sup> Descartes afirmă, în bună tradiție augustiniană; “am înțeles că sunt un lucru sau o substanță a cărei întreagă natură sau esență constă în faptul că gândește [*consistit ut cogitem*]” (*Expunere despre metodă* 4, ed. trilingvă, Paideia, 1995).

<sup>17</sup> Cf. *Confessiones*, XI, 9.

<sup>18</sup> Cf. *Confessiones*, X, 27; *Soliloquia*, II, 6, 9 (de altfel, dacă Dumnezeu nu ar fi înăuntru, omul nici nu ar putea exista; cf. *Confessiones*, I, 2).

<sup>19</sup> Cf. *Soliloquia*, I, 7, 14 și 8, 15. Pentru sfântul Maxim, Dumnezeu nu este inteligibil, astfel încât existența sa nu poate fi demonstrată discursiv (cf. *Capitole despre teologie și oikonomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, I, 8-9).

<sup>20</sup> *Ibidem*, I, 7, 14 (cf. *Retractationes*, VIII, 2). Despre platonismul gnoseologiei augustinienne, Noica, pp. 141 și 149-150. Pentru Augustin, nu doar ideea lui Dumnezeu se află în om, ci și elementele științelor, care, o dată conștientizate și ordonate, permit cunoașterea lui Dumnezeu (Cf. *Confessiones*, X, 11).

<sup>21</sup> *Soliloquia*, I, 1, 5.

<sup>22</sup> Aceeași notă în celebra rugăciune a lui Anselm (din *Proslogion* 2); “Doamne, tu, cel care dai înțelegerea credinței [*qui das fidei intellectum*], fă-mă și pe mine să înțeleg, atât cât știi că e de folos, că tu ești cum te credem și că ești cel în care credem [*quia es sicut credimus, et hoc es, quod credimus*]”.

<sup>23</sup> Cf. *Retractationes*, II; V, 2.

<sup>24</sup> *Soliloquia*, I, 6, 13. Premisele acestei concepții sunt antropologice. Omul augustinian nu este străin de Dumnezeu, ci conform cu Dumnezeu, fiind creat după chipul și asemănarea lui (I, 1, 14), astfel încât adevărul există simultan în Dumnezeu și în sufletul omului (II, 18, 32). De aceea, a mă cunoaște pe mine este a-l cunoaște pe Dumnezeu: *qui se ipse novit, agnoscit (te)* (I, 1, 14).

<sup>25</sup> *Ibidem*, I, 6, 13. Platonismul ideilor înnăscute și al rememorării apare de asemenea la Anselm și la Descartes, în demersul comun de certificare a datelor conștiinței. Iarăși comună pentru toți trei, credința că aceste idei sunt sădite de Dumnezeu (“punctul de încopciere” cu tema iluminării).

<sup>26</sup> Cf. *Soliloquia*, I, 1, 5.

<sup>27</sup> *Soliloquia*, I, 8, 15 și 7, 14.

<sup>28</sup> Cf. *Soliloquia*, I, 1, 5; 6, 12 (pentru înțelegerea intelectualistă a lui Dumnezeu); cf. I, 3, 8; 14, 24 (pentru disprețuirea simțurilor).

- <sup>29</sup> Un cercetător al operei lui Zwingli observă că acesta extrage din întruparea Fiului lui Dumnezeu concluzia posibilității “asumării noastre în firea divină” (“El a devenit om astfel încât prin har ne putem transforma cumva în dumnezei”; cf. W. P. Stephens, *The theology of Huldrych Zwingli*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 112). Prof. univ. Martin Hauser, căruia îi sunt dator pentru această referință, susține că recuperarea de către Zwingli a doctrinei îndumnezeirii este explicabilă prin faptul că a frecventat copios scrierile Părinților răsăriteni.
- <sup>30</sup> Cf. *Soliloquia*, II, 6, 19. Despre drumul ascendent al cunoașterii la fericitul Augustin, Gh. Vlăduțescu, p. 112. Un comentariu al temei iluminării la Noica, p. 163.
- <sup>31</sup> Cf. Gilson, pp. 120-121. Faptul e evident deja la Anselm, pentru care lumina de sus e tocmai actul inteljecției, actualizarea capacității cognitive a minții (cf. *Proslogion*, 4).
- <sup>32</sup> Raymond Trousson arată că Descartes a laicizat noțiunea de lumină, degajând-o de contextul său religios (cf. *Istoria gândirii libere. De la origini până în 1789*, Polirom, 1997, p. 170).
- <sup>33</sup> Cf. *Soliloquia*, I, 8, 15. În privința similarității Dumnezeu-soare, este drept că imagini asemănătoare apar și la răsăriteni, însă niciunul nu a îndrăznit să afirme că sunt două obiecte accesibile prin același tip de anchetă gnoseologică. Diferențierea pe care Augustin o încearcă între cunoașterea lui Dumnezeu și a celor create (diferența dintre cer și pământ) nu rezolvă problema inteligibilității divine (cf. *Soliloquia*, I, 5, 11).
- <sup>34</sup> Cf. *Soliloquia*, II, 5, 7. Ideea este reluată *tale quale* de R. Descartes, care, speculând în jurul unor texte biblice (*Înțelepciunea lui Solomon*, 13; *Romani*, 1), arată că tot ceea ce se poate ști despre Dumnezeu poate fi dovedit prin evidența argumentelor furnizate de chiar spiritul uman (cf. *Meditații metafizice*, introd.).
- <sup>35</sup> Cf. *Soliloquia*, II, 5, 8. Noica observă că, preocupat de căutarea certitudinii interioare, Augustin uită de fapt lumea: “nu enigmaticele naturii, ci taina spiritului”, spune el (p. 165; vezi și Gh. Vlăduțescu, p. 116).
- <sup>36</sup> Cf. *ibidem*. E de remarcat faptul că Augustin utilizează un termen din jurisprudență pentru a-l desemna pe cercetător (*cognitor*), indicând prin aceasta procesul (ancheta) întru aflarea adevărului.
- <sup>37</sup> *Confessiones*, XI, 27 (vezi și 26).
- <sup>38</sup> Cf. Gilson, pp. 120-121.
- <sup>39</sup> Cf. *Soliloquia*, II, 4, 6.



## VIAȚA BISERICESCĂ

### *HRAMUL CATEDRALEI SF. ALEXANDRU*

*30 august 2000*

În fiecare an în ziua de 30 august, ziua de pomenire a Sfântului Alexandru, Patriarhul Constantinopolului, creștinii ortodocși din municipiul Alexandria prăznuiesc hramul Catedralei Episcopale Sf. Alexandru din acest oraș. Spre deosebire de ceilalți ani, în anul acesta, această sărbătoare a căpătat dimensiuni deosebite deoarece, așa cum spunea Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction în cuvântul său, practic, la această dată, avem un buchet de sărbători și nu una singură în sensul că la sărbătoarea hramului se adaugă aniversarea a patru ani de când catedrala a devenit episcopală prin înființarea Episcopiei Alexandriei și Teleormanului prin hirotonirea și întronizarea întâiului său episcop în persoana Prea Sfințitului Glaction.

Totodată, prin hotărârea Consiliului Local, această zi a devenit sărbătoarea orașului Alexandria fapt ce impune implicarea autorităților locale în organizarea și desfășurarea festivităților precum și amplificarea dimensiunilor sărbătorii prin organizarea de simpozioane, expoziții, concerte, focuri de artificii și în general prin crearea unei atmosfere de bucurie și entuziasm la care participă toți orașenii. Cu această ocazie, într-un cadru festiv deosebit, Primăria Alexandriei a acordat Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction titlul și Diploma de "Cetățean de onoare al municipiului Alexandria".

Momentul cel mai important, prin ineditul său și prin impresia pe care a lăsat-o, a fost procesiunea cu Icoana Sfântului Ierarh Alexandru și cu Moaștele mai multor Sfinți, procesiune care a avut loc seara după slujba Vecerniei din ajun și la care au participat zeci de preoți și mii de credincioși. Într-o emoție

deosebită procesiunea a străbătut străzile oraşului fiind privită cu lacrimi în ochi de alte mii de credincioşi, din loc în loc făcându-se slujbe pentru ajutorul lui Dumnezeu, pentru iertarea păcatelor şi pentru ploaie. Rugăciunile au fost auzite de Dumnezeu care, în marea lui milostivire şi iubire de oameni, după câteva zile a oprit arşiţa care pârjolise totul de-a lungul verii şi a pornit ploile care au adăpat pământul şi au dat speranţe lucrătorilor ogoarelor pentru pâinea cea de toate zilele.

În urma invitaţiei Prea Sfinţitului Părinte Episcop Galaction la această sărbătoare a participat Prea Sfinţitul Părinte Episcop Damaschin al Sloboziei şi Călăraşilor şi Prea Sfinţitul Părinte Episcop Teodosie Snagoveanul-Vicar al Arhiepiscopiei Bucureştilor ca delegat al Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist.

Au fost rostite următoarele cuvinte de învăţătură:

*P. S. Teodosie, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Bucureştilor*

Prea Cucernici părinţi, Prea Cuvioase maici, iubiţi credincioşi. Credinţa noastră îmbracă haină de sărbătoare şi se manifestă plenar atunci când ne adunăm cu toţii să fim în comuniune şi sunt diferite moduri în care noi ne manifestăm credinţa noastră fie intim în casa noastră la rugăciune fie împreună cu ceilalţi credincioşi la Sfânta Liturghie, dar sunt şi momente solemne când noi ne manifestăm credinţa şi în procesiune cinstind pe sfinţi aşa cum este tradiţia veche din veacurile primare ale Bisericii. O frumoasă sărbătoare prăznuim acum şi este moment de deosebită semnificaţie pentru oraşul Alexandria care după ce şi-a primit pe păstorul său în 1996 iată, acum la 4 ani se începe această sărbătoare în chip deosebit cu procesiunea aducând cinstire în felul acesta ocrotitorului Catedralei Episcopale, dar şi ocrotitor al oraşului Alexandria. Astfel că toţi se cuvine să ne adunăm şirurile noastre ca să aducem un buchet de rugăciune Sfântului Alexandru prin mijlocirea căruia acest ținut al Teleormanului a fost binecuvântat de Dumnezeu să aibă episcop, să aibă preoţi, să aibă slujire aleasă pentru Dumnezeu şi pentru mântuirea sufletelor noastre. Să spuneţi fiecare din fraţiile voastre o dorinţă pentru suflet la acest moment al procesiunii pentru că mântuirea noastră dacă noi privim la momentul când Mântuitorul Hristos ne-a răscumpărat, a început în acest chip, printr-o procesiune pe care iudeii vroiau s-o transforme în ruşine, dar fiind drumul crucii pe care Mântuitorul Hristos l-a parcurs, această procesiune a suferinţei a devenit cale de lumină iar noi, prin procesiuni cu Sfintele moaşte şi cu icoanele sfinţilor mergem pe acelaşi drum de lumină către Hristos şi în această rugăciune,

În procesiune, suntem însoțiți de sfinți așa cum Mântuitorul a fost de ucenicii Săi și de femeile mironosițe. Fie, dar, ca acest moment să rămână întipărit în suflete și-n inimi și înscris în cronica acestui oraș, a acestei episcopii și acest început să se continue cu aceeași frumusețe, cu același entuziasm, cu aceeași dorință vie de exprimare a credinței și în anii ce vor urma, iar frățiile voastre să primiți în suflete lumină, pace și bucurie și putere de la Dumnezeu ca ceea ce se află înlăuntrul nostru – credința, nădejdea și dragostea - neîncetat să se exprime și în viața noastră prin cuvânt de folos, prin fapte bune și frumoase, prin jertfele vieții noastre pentru iertarea păcatelor spre mântuirea noastră, Amin!

*P:S.Damaschin, Episcopul Sloboziei și Călărașilor*

În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin!

Prea Sfinția Voastră, Prea Cucernici Părinți, iubiți credincioși. În calendarul nostru ortodox sunt prăznuiți astăzi trei arhiepiscopi ai Constantinopolului, adică trei patriarhi ecumenici și anume: Sfântul Alexandru, Sfântul Ioan și Sfântul Pavel. Toți au trăit într-un secol frământat de erezii, toți s-au distins prin credința puternică în Dumnezeu, prin trăirea învățaturii Domnului nostru Iisus Hristos, prin propovăduirea dreptei credințe, prin lupta acerbă împotriva tuturor ereziilor care existau pe atunci, îndeosebi cea a lui Arie(sec.al IV-lea) și toți, bineînțeles, datorită trăirii lor, datorită credinței, datorită faptelor bune, datorită rezultatelor pe care le-au avut în pastorație, s-au bucurat de cununa sfințeniei. Unul dintre aceștia este Sfântul Alexandru, care este cel de-al doilea arhiepiscop sau patriarh al Constantinopolului, care, așa cum am spus, a trăit la începutul secolului al IV-lea. El a participat la Sinodul I Ecumenic unde a fost condamnată erezia lui Arie care contesta învățătura cea dreaptă, cea ortodoxă, cum că Domnul nostru Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat, că este asemenea cu Tatăl întru ființă, întru existență, veșnic cu acesta și că este Dumnezeu adevărat, dar și om adevărat. Acest mare sfânt al bisericii noastre, este ocrotitorul acestui lăcaș și ocrotitorul orașului dumneavoastră care poartă numele de la acest mare sfânt. Sfântul Alexandru și purtarea de grijă a lui Dumnezeu a făcut ca tot acum, sau în aceste zile, să fi fost înscăunat și primul dumneavoastră episcop, acum 4 ani de zile - Prea Sfințitul Galaction Stângă. Pentru aceea ne-am adunat cu toți aici ca să dăm slavă lui Dumnezeu, să mulțumim pentru binefacerile pe care le-a revărsat asupra bisericii, a episcopiei acesteia, pentru cei patru ani de existență. Desigur, Prea Sfinția Sa, vă este cunoscut dumneavoastră tuturor, ne este cunoscut și

noă pentru că s-a distins prin trăire duhovnicească, prin trăire de fapte bune și prin lupta împotriva învățăturilor celor neadevărate, celor false și așa după cum ați auzit în Sfânta Evanghelie, care s-a citit astăzi, Mântuitorul Iisus Hristos a poruncit Sfinților Săi Apostoli și urmașilor acestora, episcopilor, preoților și diaconilor și de atunci și până în zilele noastre să păstreze această dreaptă credință, această credință pe care noi românii o numim strămoșească, pentru că noi cu adevărat ne-am născut ca popor și cu credință ortodoxă și români. La noi poate mai mult decât la oricare alt popor credința și neamul s-au împletit într-o simbioză desăvârșită și una și-a pus amprenta asupra celeilalte. De fapt dacă gândim mai bine, credința ortodoxă și-a pus amprenta asupra poporului român. Am venit ca împreună cu dumneavoastră să cinstim pe ocrotitorul sfântului lăcașului acestuia și al cetății acesteia, Alexandria, dar și pentru a cinsti pe Prea Sfințitul Galaction care este un exemplu pentru toți. Aveți, iubiți credincioși, episcop tânăr, care numai în patru ani de zile a realizat foarte multe lucruri care erau de neconceput până la data respectivă. Dați-i crezare, fiți alături de el și veți fi conduși pe calea mântuirii. Ascultați de Prea Sfinția Sa și realizările acestei episcopii vor fi printre cele mai mari din Biserica noastră deși în întreaga Biserică Ortodoxă se lucrează pentru a recupera timpul pierdut în timpul regimului comunist pentru că, într-adevăr, iubiți credincioși, avem multe de recuperat. Multe realizări sunt în acești ultimi ani, însă multe sunt de realizat și de acum înainte și de fapt dacă stăm și citim viețile sfinților, dacă citim operele sfinților părinți, dacă citim literatura bisericească din trecut, vedem că niciodată nici atunci când socotim noi că oamenii erau mai apropiați de Dumnezeu, niciodată nu a existat o desăvârșită credință a tuturor. Pentru aceea fiecare epocă istorică își are problemele ei de rezolvat, fiecare epocă istorică are credincioșii săi cu problemele lor, cu realizările și cu minusurile lor. Stând în preajma Bisericii, ascultând Sfânta Evanghelie, învățătura sfintei noastre Biserici Ortodoxe și transpunând-o în practică în viața noastră, atunci putem să nădăjduim și noi că ne vom bucura de fericirea de care s-a bucurat sfântul protector al Catedralei acesteia și al Eparhiei și al orașului Alexandria.

Felicităm pe Prea Sfinția Sa pentru realizările de până acum, îi urăm ca și de aici înainte să aibă același zel, aceeași abnegație și aceleași bune rezultate în activitatea pastorală, bisericească și administrativă a acestei tinere dar viguroase eparhii.

Bunul Dumnezeu să-i dăruiască, așa după cum ne-am rugat, ani îndelungați, sănătate, satisfacții sufletești și mântuirea sufletului. Amin!

*Domnul Teodor Nițulescu, primarul municipiului Alexandria*

Prea Sfințiile Voastre, iubiți alexândreni

Sărbătorim astăzi cu toții ziua orașului Alexandria care împlinește 166 de ani de existență - ziua Sfântului Alexandru și hramul Catedralei noastre Episcopale. Momentul este deosebit de solemn și ridică trei întrebări legitime: Care a fost trecutul? Cui se datorează prezentul? Ce avem de făcut în viitor? La această triadă a întrebărilor vă voi răspunde în calitate de primar, de cetățean al orașului, de creștin. Acum 166 de ani s-a zămislit, din voința bunilor și străbunilor noștri, din tainele soartei și din caldă oblațuire a altora, orașul Alexandria. El și-a luat numele de atunci al domnitorului țării Românești, Alexandru Dimitrie Ghica, ale cărui oseminte se găsesc depuse astăzi în monumentul sarcofag din incinta acestei Catedrale. Hărnicia întemeietorilor-agricultori, meșteșugari și negustori - condițiile geografice și mai ales **extrucția** - cea interesantă constituție pe care și-au alcătuit-o și după care s-au condus 30 de ani, o pildă de gândire profund omenească, un exemplu de conducere democratică prin reprezentanți aleși ai locuitorilor și un omagiu adus principiului de libertate și pașnică conlocuire a cetățenilor, toate au făcut ca Alexandria să evolueze. La așezare destul de energică, alexândrenii s-au implicat în toate momentele de răscruce ale istoriei moderne a României: revoluția din 1848, Unirea Principatelor Române de la 1859, Războiul de neatarnare de la 1877 -78, Răscola țărănească din 1907, Războiul pentru reîntregirea patriei de la 1916 1918, Cel de al II-lea Război Mondial între 1939 - 1945. Cu dăruire locuitorii din Alexandria au participat la Revoluția din 1989, iar în anii care au urmat, la toate marile transformări caracteristice perioadei de tranziție. Ei sunt cei care vor contura viitorul acestui oraș. Alexandria își va afla ritmul propriu unei regăsiri de sine care să-i permită o integrare firească la nivel național și european. Garanția acestui lucru este efortul, dăruirea locuitorilor săi. Prin tot ceea ce s-a realizat în ultimii ani, Alexandria arată că se poate, este un început promițător, dar sugerează totodată drum lung și greu de parcurs. Biserica noastră creștină ortodoxă poate crea armonia de care avem atâta nevoie pentru a depăși situația critică prin care trecem. Biserica este cea forță extraordinară care poate echilibra și influența mersul decisiv al societății.

Dumnezeu să ne lumineze pe toți, să ne apropie și să ne ajute ca împreună să pregătim și să realizăm un destin fericit Alexandriei. La mulți ani! În semn de recunoaștere și prețuire pentru dăruirea de sine în folosul comunității dați-

mi voie Prea Sfințite Galaction, Episcop al Alexandriei și Teleormanului să vă înmânez diploma de Cetățean de onoare al Municipiului Alexandria, să vă urez multă sănătate și fericire !

*P. S. Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului*

Prea Sfințite Părinte Episcop, Domnule Primar, iubiți frați, preoți și iubiți credincioși.

În calendarul nostru bisericesc există o sărbătoare cu o însemnătate și un înțeles deosebit. Pe 30 ianuarie, sărbătorim în fiecare an Sfinții Trei Ierarhi: Vasile, Grigorie și Ioan. Cine s-a aplecat cu osârdie asupra originilor acestei sărbători a înțeles că ea este o sărbătoare a unității, pentru că la puțină vreme după trecerea din viața aceasta a acestor trei sfinți părinți creștinii se împărțiseră în grupe, în partide: unii ziceau: noi suntem Vasilienii și-l cinștim pe Sfântul Vasile ca cel mai mare, alții - noi suntem grigorienii că Grigorie a fost cel mai mare iar alții - noi suntem Ioaniți că Ioan Gură de Aur a fost mai mare. Acest lucru n-a plăcut nici lui Dumnezeu nici sfinților de aceea toți trei sfinții s-au arătat în vedenie unui binecredincios episcop din vremea aceea și i-au poruncit să așeze o sărbătoare în cinstea lor la toți trei laolaltă pentru că ei un singur gând au avut, o singură credință și pentru apărarea acestei credințe au luptat și ei la Dumnezeu una sunt în aceeași strălucire.

Ca atare nu este de cuviință ca poporul să se împartă și să se dezbine din pricina lor. Am adus aminte de această sărbătoare și de semnificația ei pentru că iată și aici la ziua de 30 august când serbăm pe Sfântul Ierarh Alexandru, cel pe care moșii și strămoșii noștri l-au ales ocrotitor al. Catedralei acesteia și al orașului acesta, Dumnezeu a rânduit să se îngemăneze mai multe evenimente, mai multe sărbători care, laolaltă, de fapt, constituie una singură și anume, așa cum a arătat Prea Sfințitul Părinte Episcop Damaschin aici în aceste zile noi sărbătorim și patru ani de la înființarea Episcopiei Alexandriei și Teleormanului și de la hirotonirea și instalarea noastră ca episcop la această episcopie. Această rînduială a fost dumnezeiască pentru că iată hramul și sărbătoarea bisericii noastre s-au îngemănat cu înființarea unei episcopii în județul Teleorman și cu așezarea unui episcop legiuit aici. Mai mult, purtarea de grijă a lui Dumnezeu s-a arătat în urmă cu un an când Consiliul local și Domnul primar în persoană au hotărât ca ziua de 30 august să fie ziua orașului Alexandria. Iată încă un semn de la Dumnezeu că ne cheamă la unire. Bisericește îl prăznuim pe Sfântul Alexandru, iată, administrativ sărbătorim înființarea episcopiei și, civil sărbătorim ziua orașului Alexandria. Toate acestea



îngemănată în aceeași sărbătoare nu însemnează altceva decât că trebuie să fim cu toții una, să fim cu toții unii lângă alții pentru că numai în unire putem să realizăm ceva. Poporul nostru spune în înțelepciune foarte frumos: unirea face puterea. Așa și aici noi trebuie să recunoaștem acest mare adevăr că cu cât vom fi mai aproape unii de alții mai mulți ca număr cu atât vom putea să avem realizări deosebite; cu cât ne vom fărâmița și ne vom despărți uni de alții, cu atât va fi mai rău pentru noi și realizările vor fi de nimic, pentru că nu vom avea forța necesară, nici spirituală, nici materială să realizăm ceva. De aceea eu apreciez sărbătoarea de astăzi în care îl cinștim pe Sfântul Ierarh Alexandru, un vajnic apărător al ortodoxiei, pentru că el l-a muștrat pe ereticul Arie și la rugăciunile lui, Arie ereticul a fost pedepsit de Dumnezeu, cu moarte de ocară, pentru că cu vicleșug, spune în viața sfântului, Arie s-a dus la binecredinciosul împărat Constantin și l-a înșelat pe acesta, cum că el s-ar fi lepădat de rătăcirea lui și a venit la credința ortodoxă și împăratul de bună credință și luând de bune cuvintele lui și mărturisirile lui a poruncit ca Arie să slujească împreună cu Sfântul Ierarh Alexandru în catedrala patriarhală din Constantinopol. Sfântul Ierarh Alexandru când a auzit aceasta s-a înspăimântat, pentru că el știa că Arie nu a renunțat la învățăturile greșite pe care le propovăduia și nu știa cum să facă să nu ajungă să slujească împreună cu acest rătăcit la Sfântul Altar, și atunci, în noaptea de sâmbătă spre duminică s-a așternut la rugăciune toată noaptea și s-a rugat lui Dumnezeu ca singur Dumnezeu să rezolve această situație pe care el ca om nu putea să o rezolve. Porunca împărătească trebuia împlinită, el trebuia să-l primească la slujbă pe Arie și așa s-a întâmplat că duminică dimineața când Arie venea cu mare pompă la biserică încurajat de dregătorii de la palatul împărătesc, de emoție, de bucurie, de altceva, nu știm ce s-a întâmplat ca l-au apucat niște emoții mari și a simțit nevoia să meargă undeva la un loc' dosnic să-și facă nevoile și acolo a crăpat, spune istoria vieții lui, așa în chip urâcios și-a dat sufletul său urât care a adus rătăcire și dezbinare în Biserică. Și așa la rugăciunile Sfântului Alexandru a fost apărată dreapta credință, a fost apărată Biserica în unitate ca să nu fie spurcată de un eretic care se apropia cu multă obrăznicie și îndrăzneală să slujească împreună cu binecredincioșii, cu clericii și cu poporul cel binecredincios în catedrala patriarhală din Constantinopol. Iată așadar, puterea rugăciunii, iată, așadar de cât de mare har s-a învrednicit Sfântul Ierarh Alexandru de la Dumnezeu și zic: praznicul de astăzi la aceasta ne cheamă și pe noi să păstrăm unitatea credinței, să păstrăm unitatea de neam, să păstrăm unitatea între noi, să nu ne dezbinăm, să nu fim unii împotriva altora ci să fim cu toții laolaltă într-un

singur gând într-o singură credință pentru mai binele nostru al tuturor.

Mulțumim lui Dumnezeu că ne-a învrednicit să săvârșim acest praznic luminos în acest an în chip mai deosebit și avem dorința și rugăm pe Dumnezeu să ne ajute ca în anii ce vin această sărbătoare să fie însemnată și sărbătorită cu și mai multă bucurie, cu și mai mult fast, că este sărbătoarea noastră a tuturor, este sărbătoarea unității noastre la care să dăm mână cu mână, să ne bucurăm împreună și să punem umăr la umăr întru realizarea mai binelui nostru pe care îl dorim cu toții. Sigur că pentru realizările de anul acesta în țărâm bisericesc pentru procesiunea de aseară, pentru slujba de astăzi se cuvine să aducem mulțumirile noastre Primăriei, Consiliului local, Domnului primar în persoană, tuturor celor din Alexandria, instituțiilor din Alexandria care au fost alături de noi, instituțiilor militare, Grupului de Pompieri Alexandru D.Ghica și Garnizoanei Alexandria și Jandarmeriei Alexandria și deasemenea tuturor celorlalți care au fost alături de noi și ne-au sprijinit în realizarea acestui lucru, dar pentru frumusețea slujbelor nu putem să nu aducem mulțumirile noastre Prea Sfințitului Părinte Teodosie care aseară a fost alături de noi la slujba Vecerniei și la Procesiune și Prea Sfințitului Părinte Episcop Damaschin care astăzi a luat osteneală și de la Slobozia, din inima Bărăganului, a venit să fie alături de noi la această zi de bucurie. Mulțumim și dumneavoastră tuturor credincioșilor care ați fost alături de noi la aceste clipe de bucurie și rugăm pe Dumnezeu să reverse asupra tuturor harurile Sale cele bogate, binecuvântare, pace și sănătate și bună sporire întru toate. Să trăiți cu toții întru mulți ani!

**Preot Popa Gheorghe**





**DIN AGENDA DE LUCRU A PREA SFINȚITULUI PĂRINTE  
GALACTION**

**05 IULIE 2000 - 31 DECEMBRIE 2000**

*Joi, 06 iulie*

Participă la ședința de lucru a Sinodului Mitropolitan al Sfintei Mitropolii a Munteniei și Dobrogei, la Palatul Patriarhiei – București.

*Vineri, 07 iulie*

Primește pe Domnul Profesor Militaru Ion cu care dezbate amănuntele privitoare la înființarea Filialei Teleorman a Asociației „Carmen Patriae”.

*Duminică, 09 iulie*

Săvârșește resfințirea bisericii Sfintei Paraschiva din Parohia Albeni și Sfânta Liturghie în acest sfânt Locaș. Rostește cuvânt de învățătură credincioșilor prezenți, acordând rangul de iconom stavrofor preotului Duță Constantin.

*Marți, 11 iulie-joi, 13 iulie*

Participă și supraveghează buna desfășurare a examenului de admitere la Seminarul Teologic Sfântul Calinic Cernicanul-Turnu Măgurele.

*Duminică, 16 iulie*

Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Beciu, hirotonește preot pe tânărul Ciocan Paul Marius și-l hiroteseste duhovnic. Acordă rangul de iconom stavrofor preotului paroh Dănescu Constantin. Rostește cuvânt de învățătură.

*Marți, 18 iulie*

Vizitează parohia Gârdești a cărei biserică se află în grea suferință, analizând posibilitățile de intervenție pentru salvarea ei de la prăbușire. Cercetează și bisericile parohiilor Necșești și Vârtoape de Sus.

*Miercuri, 19 iulie*

La Seminarul Teologic Turnu Măgurele supraveghează desfășurarea etapei a doua a examenului de admitere.

*Joi, 20 iulie*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Slobozia Mîndra și le adresează cuvânt ziditor de suflute credincioșilor prezenți. Vizitează biserica Parohiei Uda Clocociov la care se derulează lucrări de restaurare a picturii.

*Sâmbătă, 22 iulie*

Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Schitul Crasna, iar seara Vecernia și Litia.

*Duminică, 23 iulie*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Schitul Crasna-Prahova și hirotonește diacon pe monahul Ghelasie Ivan din obștea acestei Sfinte Mănăstiri. Rostește cuvânt de îndemn și învățătură.

*Miercuri, 26 iulie*

Slujește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești și rostește cuvânt de învățătură.

*Joi, 27 iulie*

Săvârșește tunderea în monahism a fratelui Cristian Victor (Valerian monahul) din obștea Mănăstirii Sfântul Pantelimon-Siliștea Gumești. Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Gură de Aur din această Mănăstire hirotonind diacon pe monahul Narcis Aldescu și preot pe ierodiaconul Calinic Brăgea. Rostește cuvânt de zidire suflutească mulțimilor de credincioși adunați la această Sărbătoare.

Vizitează biserica parohiei Merișani și noua biserică în construcție din parohia Măldăeni Tâmplaru.

*Sâmbătă, 29 iulie*

Participă la ceremoniile prilejuite de sărbătorirea Zilei Imnului Național al României și de depunerea jurământului militar, săvârșind convenita slujbă.

*Duminică, 30 iulie*

Săvârșește resfințirea bisericii Tuturor Sfinților din Parohia Gălăteni și Sfânta Liturghie. Rostește cuvânt de învățătură și hirotesește iconom stavrofor pe preotul paroh Ivana Iulian.

*Luni, 31 iulie*

Face o vizită la parohia Sfinții Apostoli-Zimnicea.

*Miercuri, 02 august*

Primește conducerea firmei de construcții care execută lucrările de reconstituire la Mănăstirea Plăviceni în vederea asigurării prin Episcopie a pazei obiectivului până anul viitor când vor fi reluate lucrările.

*Vineri, 04 august*

Primește pe Doamna Ecaterina Tânțăreanu, Directoarea Muzeului Județean Teleorman, care urmează a executa cu echipa Muzeului ultima fază a săpăturilor arheologice la Mănăstirea Plăviceni.

Face o vizită pe șantierul de renovare a bisericii Sfinții Împărați-Alexandria.

*Sâmbătă, 05 august*

Cercetează Mănăstirea Sfânta Treime-Drăgănești Vlașca.

*Duminică, 06 august*

Săvârșește resfințirea bisericii Sfinților Arhangheli din Parohia Ciolănești Deal II și Sfânta Liturghie în această biserică. Adresează credincioșilor prezenții cuvânt de învățătură și îndemn.

*Joi, 10 august*

Primește pe Doamna Fivi Tomescu din Italia.

Face o vizită la Spitalul din Cervenia în vederea analizării locului de amplasare a unei capele ce se dorește a fi construită. Cercetează și parohiile Cervenia și Smârdioasa, precum și Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul - Brânceni.

*Vineri, 11 august*

Participă la inaugurarea Secției de dializă, nou amenajată în cadrul Spitalului Județean Alexandria și săvârșește slujba de sfințire.

*Sâmbătă, 12 august*

Săvârșește slujba Vecerniei și a Litiei în Schitul Crasna.

*Duminică, 13 august*

Slujește Sfânta Liturghie în Schitul Crasna și hirotonește preot pe ierodiaconul Ghelasie Ivan din obștea acestui Schit. Rostește cuvânt de învățătură.

*Marți, 15 august*

Participă, alături de Prea Sfințitul Părinte Episcop Damaschin al Sloboziei și Călărașilor la slujba de târnosire a bisericii Adormirii Maicii Domnului din Mănăstirea Balaciu-Ialomița și la Sfânta Liturghie. Rostește cuvânt de învățătură.

*Miercuri, 16 august*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Domnița Bălașa din București la prăznuirea Sfinților Martiri Brâncoveni, al doilea hram al acesteia. Rostește cuvânt de învățătură.

*Vineri, 18 august*

Face parte din delegația ce însoțește pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist la aeroport, la plecarea Prea Fericirii Sale la Moscova.

*Sâmbătă, 19 august*

Săvârșește Taina Sfintei Cununii a tinerilor Dina Constantin și Virginia Steliana în biserica Tuturor Sfinților din parohia Prunaru și rostește un cuvânt de învățătură.

*Duminică, 20 august*

Săvârșește resfințirea bisericii Sfinților Apostoli din parohia Zâmbreasca și Sfânta Liturghie în această biserică, hirotonind întru diacon pe tânărul Pană Anișor Virgil. Rostește cuvânt de învățătură.

*Luni, 21 august*

Întâmpină pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, alături de alți ierarhi, la sosirea Prea Fericirii sale de la Moscova.

*Marți, 22 august*

Prezidează lucrările întrunirii cu Părinții Protoierei, la Centrul Eparhial.

*Joi 24, august*

Prezidează lucrările Permanenței Consiliului Eparhial.

Primește pe domnul Vicepatriarh Victor Drăgușin și pe Domnul Colonel Bene Paul și dezbat programul ceremoniilor procesiunii din ajunul hramului Catedralei.

Primește pe Domnul Senator Cervenii Nicolae și pe Domnul deputat Didi Spiridon în legătură cu sfințirea locului pentru construcția unei noi biserici în parohia Cervenii.

*Duminică, 27 august*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Măldăeni și hirotonește diacon pe tânărul Dina Constantin. Rostește cuvânt de învățătură.

*Marți, 29 august*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Mare Mucenic Gheorghe din Parohia Peretu. Rostește cuvânt de învățătură.

La primăria Alexandria participă la deschiderea festivităților prilejuate de Ziua Municipiului (30 august). Cu acest prilej i se decernează titlul de Cetățean

de Onoare al Municipiului Alexandria.

Primește pe Prea Sfințitul Părinte Episcop Teodosie Snagoveanul și săvârșește alături de Prea Sfinția Sa Vecernia și Litia în Catedrală și, în continuare procesiunea pe străzile orașului cu icoana Sfântului Alexandru și cu racla Sfintelor Moaște.

*Miercuri, 30 august*

Întâmpină pe Prea Sfințitul Părinte Episcop Damaschin al Sloboziei și Călărașilor și săvârșește alături de Prea Sfinția Sa Sfânta Liturghie în Catedrala Sfântul Alexandru.

*Joi, 31 august*

Primește pe Domnul Sorin Otomega din cadrul Secretariatului de Stat pentru Culte, aflat în vizită în județul Teleorman.

*Vineri, 01 septembrie*

Săvârșește Sfânta Liturghie în Catedrala Episcopală și rostește cuvânt ocazional cu prilejul împlinirii a patru ani de la hirotonia Sa întru arhieru și instalarea ca Episcop al Alexandriei și Teleormanului.

*Sâmbătă, 02 septembrie*

La Catedrala Sfântul Alexandru oficiază o Cununie și rostește cuvânt ocazional de îndemn și învățătură.

*Duminică, 03 septembrie*

Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Ciurari, hirotonește preot și hirotesesește duhovnic pe tânărul Pană Anișor Virgil, instalându-l pe preot paroh la această parohie. Rostește cuvânt de învățătură.

Cercetează a doua biserică a satului rămasă neterminată de zeci de ani din cauza lipsei de posibilități materiale.

Face o vizită la Parohia Butculești.

*Joi, 07 septembrie*

Săvârșește slujba Vecerniei și Litiei în Schitul Crasna.

*Vineri, 08 septembrie*

Slujește Sfânta Liturghie în Schitul Crasna și adresează cuvânt de învățătură credincioșilor prezenți.

*Sâmbătă, 09 septembrie*

La Catedrala episcopală oficiază Cununia și rostește cuvânt de învățătură.

*Duminică, 10 septembrie*

Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului ierarh Nicolae din parohia Stejaru. Rostește cuvânt de învățătură și hirotesesește iconom stavrofor pe preotul paroh Șoica Pavel.

*Luni, 11 septembrie*

Primește grupul de copii din Bulgaria aflat în vizită în județul Teleorman.

*Marti, 12 septembrie – Miercuri, 13 septembrie*

Participă la lucrările Sfântului Sinod la Palatul Patriarhiei din București.

*Joi, 14 septembrie*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Botezătorul din parohia Odobeasca. Rostește cuvânt de învățătură.

În prezența Domnului Subprefect Alexandru Gabriel și a Domnului Viceprimar Victor Drăgușin săvârșește slujba de punere a pietrei de temelie a unei noi biserici cu hramul Sfântul Mucenic Mina în orașul Alexandria. Adresează credincioșilor prezenți cuvânt de îndemn și învățătură.

*Vineri, 15 septembrie*

Ia parte la ședința de constituire a Filialei Teleorman a Asociației Naționale Cultul Eroilor și este ales ca președinte al Filialei.

*Duminică, 17 septembrie*

Săvârșește resfințirea bisericii Înălțării Domnului din Parohia Țurești și Sfânta Liturghie în această biserică. Rostește cuvânt de învățătură.

*Miercuri, 20 septembrie*

Prezidează lucrările permanenței Consiliului Eparhial.

Acordă un interviu ziarului local Teleormanul pe tema poziției Bisericii privitor la intenția legislativului de modificare a art. 200 din Codul Penal.

Primește pe Doamna Doctor Tita Dobre, Directoarea Școlii Postliceale Christiana Alexandria.

*Joi, 21 septembrie*

La săptămânala întâlnire cu filateliștii pe care o găzduiește la reședința Prea Sfinției Sale primește și se întreține cu Donnul Leodard Pașcanu, nou ales Președinte al Federației Filatelice Române.

*Duminică, 24 septembrie*

Săvârșește sfințirea bisericii Sfinților Apostoli din parohia Frăsinet și Sfânta Liturghie în această biserică. Hirotonește diacon pe tânărul teolog Cârnu Gelu Emanuel și hirotesește iconom stavrofor pe preotul paroh Cârnu Marin. Adresează mulțimilor de credincioși cuvânt de învățătură.

*Luni, 25 septembrie*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormiri Maici Domnului din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Irimia Constantin.

Ia parte la ceremonia inaugurării noului sediu al Asociației medical creștine Christiana-Alexandria și săvârșește slujba de sfințire. Rostește un scurt cuvânt



ocazional.

*Marți, 26 septembrie*

Slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Tică Șerban George și preot pe Irimia Constantin, pe care-l hirotesește și duhovnic.

*Miercuri, 27 septembrie*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește preot pe tânărul Șerban George Tică hirotesinde-l și duhovnic.

Slujește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești și adresează credincioșilor cuvânt de învățătură.

*Joi, 28 septembrie – Vineri, 29 septembrie*

La Facultatea de Teologie București prezidează examenul de absolvire a cursurilor preotești.

Are o întrevvedere cu Domnul Ministru Nicolae Noica, la Ministerul Lucrărilor Publice și Amenajării Teritoriului.

*Sâmbătă, 30 septembrie*

Slujește Vecernia și Litia la hramul paraclisului din Schitul Crasna-Acoperământul Maicii Domnului.

*Duminică, 01 octombrie*

Săvârșește tunderea în monahism a fratelui Andrei Burcea (monahul Nicodim) din obștea Schitului Crasna. Slujește Sfânta Liturghie și hirotonește diacon pe monahul Nectarie Petre și preot pe ierodiaconul Sofronia Cocor, ambii din obștea Schitului Crasna. Adresează cuvânt de învățătură mulțimilor de credincioși adunați la acest praznic.

*Marți, 03 octombrie*

La Palatul Patriarhiei din București participă la lucrările Colegiului Electoral Bisericesc pentru alegerea de Mitropolit la Craiova.

La reședința episcopală din Alexandria primește pe preotul Durlea Ionel și pe delegatul Ministerului de interne, aflat în Teleorman pentru efectuarea unui sondaj privitor la înființarea unui post de preot pentru structurile Ministerului de Interne din teritoriu.

*Miercuri, 04 octombrie*

Participă la lucrările Sfântului Sinod la Palatul Patriarhiei din București. În cadrul acestei ședințe de lucru, la propunerea Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, este desemnat alături de Prea Sfințitul Părinte Episcop Teodosie Snagoveanul, drept candidat pentru ocuparea postului vacant de Arhiepiscop

al Tomisului.

*Joi, 05 octombrie*

La parte la inaugurarea grădiniței particulare cu predare în limba engleză-Pufuleț din Alexandria și săvârșește slujba de sfințire a localului în care va funcționa această grădiniță.

*Duminică, 08 octombrie*

Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Beuca și adresează credincioșilor cuvânt de învățătură. Vizitează parohia Plopi și biserica cea nouă, aflată în lucru, din parohia Măldăeni Tâmplaru.

*Marți, 10 octombrie*

În Catedrala Patriarhală din București săvârșește Te Deum-ul de întâmpinare a Sanctității Sale Bartolomeu I Patriarhul Constantinopolului. Participă, împreună cu alți ierarhi, alături de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, la întâlnirea Sanctității Sale Bartolomeu I cu preoțimea din cuprinsul Arhiepiscopiei Bucureștilor, în rotonda Palatului Patriarhal din București.

*Miercuri, 11 octombrie*

Participă la momentele programului vizitei la București a Sanctității Sale Bartolomeu I și la plecarea delegației spre Galați și Iași.

*Joi, 12 octombrie*

La Muzeul Județean participă la lansarea de către Domnul Ministru Nicolae Noica a lucrării „Reforma și lucrările publice în România ultimilor ani 1997-2000”.

*Vineri, 13 octombrie*

Slujește Vecernia și Litia în biserica Sfintei Paraschiva din Alexandria și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

*Sâmbătă, 14 octombrie*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Paraschiva din parohia Licuriciu și rostește cuvânt de învățătură. Face și sfințirea noii case parohiale ridicată în această parohie.

În biserica Sfintei Paraschiva-Dobroteasa din București săvârșește Taina Sfintei Cununii a tinerilor Spiridon Costin și Bianca Olimpia. Rostește cuvânt de îndemn și învățătură.

În Catedrala Sfintei Patriarhii săvârșește hirotesia într-un arhimandrit a P.C.Protos. Ambrozie Meleacă, Starețul Schitului Darvari din București; apoi, împreună cu Prea Sfințiii Părinți Episcopi Irineu Slătineanu și Teodosie Snagoveanu plinește rânduiala chemării la arhierie a arhimandritului Ambrozie Meleacă. Rostește un cuvânt ocazional.

*Duminică, 15 octombrie*

Împreună cu alți ierarhi slujește Sfânta Liturghie în sobor alături de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist și săvârșește hirotonia întru arhieru a Părintelui Ambrozie Meleacă în catedrala Sfântul Spiridon Nou din București.

*Miercuri, 18 octombrie*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Apostol și Evanghelist Luca din Parohia Brânceni și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

*Joi, 19 octombrie*

Participă la deschiderea expoziției „Monede și medalii din colecții Particulare” în cadrul Muzeului Județean, la care prezintă și Prea Sfinția sa un exponat. Rostește cuvântul de deschidere.

*Sâmbătă, 21 octombrie*

Primește pe Domnul Profesor Mihai Rădulescu și pe Domnul Mihail Stanca de la București.

*Duminică, 22 octombrie*

Slujește în sobor, alături de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist la Sfânta Liturghie din Catedrala Mitropolitană din Craiova, cu ocazia întronizării Înalț Prea Sfințitului Părinte Teofan Savu ca Mitropolit al Olteniei.

*Marți, 24 octombrie*

Are o întrevedere cu Domnul Ministru Nicolae Noica la Ministerul Lucrărilor Publice și Amenajării Teritoriului din București.

*Miercuri, 25 octombrie*

Săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești și rostește cuvânt de învățătură.

*Joi, 26 octombrie*

Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Dimitrie Izvorătorul de Mir din Parohia Cetate și adresează credincioșilor cuvânt de învățătură.

*Vineri, 27 octombrie*

Slujește în sobor alături de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist în Catedrala Sfintei Patriarhii din București.

*Duminică, 29 octombrie*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Antonești și rostește cuvânt de învățătură.

*Luni, 30 octombrie*

Acordă un interviu unei eleve a Școlii postliceale Christiana pe tema „Biserica și tineretul” pentru ziarul local Teleormanul.

*Joi, 02 noiembrie*

Prezidează lucrările întrunirii cu părinții Protoierei.

*Sâmbătă, 04 noiembrie*

Săvârșește târnosirea paraclisului Sfântului Mucenic și Arhidiacon Ștefan de la parohia Sfinții Trei Ierarhi-Videle și Sfânta Liturghie.

Hirotonește diacon pe tânărul Besnea Ionuț Florin. Rostește un cuvânt de învățătură și hirotonește iconom stavrofor pe preotul Militaru Bogdan Marius.

Plinește sfințirea spațiului Cancelariei parohiale și sfințirea unei Troițe. Adresează celor prezenți un cuvânt ziditor de suflete.

Participă la Vecernia și Litia din biserica Sfinților Galaction și Ilie de la Parohia Sfinții Împărați Alexandria și rostește cuvânt de învățătură credincioșilor prezenți.

*Duminică, 05 noiembrie*

Slujește Sfânta Liturghie în Catedrala Sfântul Alexandru din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Alin Ion Sbârcea. Rostește cuvânt de învățătură.

Primește vizita Domnului Prim Ministru al României, Mugur Isărescu însoțit de Domnul Ministru Nicolae Noica.

*Luni, 06 noiembrie*

Prezidează lucrările Conferinței preoțești la Protoieria Alexandria cu tema „Biserica și problemele vremii la răsăpântia dintre milenii”.

*Marți, 07 noiembrie*

Prezidează lucrările Conferinței preoțești la Protoieria Roșiorii de Vede. Primește pe Domnul Ministru Nicolae Noica.

*Miercuri, 08 noiembrie*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Voievozi din parohia Buzescu și hirotonește preot pe tânărul Besnea Ion Florin, hirotesindu-l și duhovnic. Adresează credincioșilor cuvânt de învățătură. La această Sfântă Liturghie a participat și Domnul Ministru Nicolae Noica, aflat în vizită în Teleorman.

*Joi, 9 noiembrie*

Prezidează lucrările Conferinței preoțești la Protoieria Turnu Măgurele. Primește pe Domnul Ministru Nicolae Noica.

*Duminică, 12 noiembrie*

Săvârșește târnosirea bisericii Adormirii Maicii Domnului din parohia Dudu și Sfânta Liturghie în această biserică. Hirotonește diacon pe tânărul Raicu Marius Corneliu și preot pe tânărul Sbârcea Alin Ion hirotesindu-l și duhovnic. Adresează credincioșilor cuvânt de învățătură și hirotesește iconom stavrofor

pe preotul Giuclea Sandu.

*Luni, 13 noiembrie*

Săvârșește tunderea în monahism a fratelui Valentin (monahul Veniamin) din obștea Mănăstirii Sfântul Pantelimon-Siliștea Gumești și Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Gură de Aur din această Sfântă Mănăstire. Hirotonește diacon pe monahul Valerian și hirotesește duhovnic pe ieromonahul Calinic Brăgea, ambii din obștea acestei Sfinte Mănăstiri. Rostește cuvânt de îndemn și învățătură.

*Marți, 14 noiembrie*

Prazidează lucrările Conferinței preoțești la Protoieria Videle. Primește pe Domnul Ministru Nicolae Noica.

*Joi, 16 noiembrie*

Participă la ceremoniile prilejuite de aniversarea instalării ca Patriarh a Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, la Sfânta Patriarhie, la București.

*Vineri, 17 noiembrie*

Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, în cadrul căreia hirotonește diacon pe tânărul Camber Petrică și preot pe tânărul Raicu Marius Cornel, hirotesinde-l și duhovnic.

Acordă un interviu ziarului local Teleormanul pe tema atitudinii Bisericii față de politică.

*Duminică, 19 noiembrie*

Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Apostoli din Zimnicea și hirotonește preot pe tânărul Camber Petrică, hirotesinde-l și duhovnic. Rostește cuvânt de învățătură. Astăzi, la Sfânta Liturghie ia parte și Domnul Ministru Nicolae Noica și însoțitorii săi.

*Luni, 20 noiembrie*

Slujește Vecernia și Litia în Schitul Crasna-Prahova.

*Marți, 21 noiembrie*

Săvârșește Sfânta Liturghie în Schitul Crasna și hirotesește duhovnic pe ieromonahul Sofronie Cocor. Rostește cuvânt de învățătură.

*Duminică, 26 noiembrie*

Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Mucenic Gheorghe din parohia Brebina și adresează credincioșilor cuvânt de învățătură. Săvârșește sfințirea unei Troițe în parohia Blejești și rostește cuvânt de învățătură pentru credincioșii prezenți

*Miercuri, 29 noiembrie*

Săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia

Fotăchești Videle și rostește cuvânt de învățătură.

*Joi, 30 noiembrie*

Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Apostol Andrei din parohia Rădoiești Vale și adresează credincioșilor cuvânt de învățătură.

*Duminică, 03 decembrie*

Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Urluiu și rostește cuvânt de învățătură.

*Luni, 04 decembrie*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Mucenice Varvara din parohia Minieri - Prahova și hirotesește duhovnic pe ieromonahul Ambrozie Gusta din obștea Mănăstirii Sfântul Pantelimon-Siliștea Gumești. Adresează credincioșilor prezenți cuvânt de învățătură.

*Miercuri, 06 decembrie*

Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din parohia Constantin Brâncoveanu, satul său natal și rostește cuvânt de învățătură. Slujește și la Parastasul de cinci ani pentru tatăl Prea Sfinției Sale - Nicolae.

*Joi, 07 decembrie*

Slujește Sfânta Liturghie în Biserica Adormiri Maicii Domnului – Catedrala Episcopiei Argeșului, hirotonind un diacon și un preot. Adresează mulțimilor venite la praznic un cuvânt de învățătură.

*Sâmbătă, 09 decembrie*

Asistă la Vecernie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria la adunarea pe țară a Oastei Domnului și adresează celor prezenți cuvânt de învățătură.

*Duminică, 10 decembrie*

Săvârșește resfințirea bisericii Schimbării la Față a Mântuitorului din Parohia Mavrodin și hirotesește iconomi pe preoții acestei parohii, Sandu Marius și Desculțu Aristide. Rostește cuvânt de învățătură.

*Marti, 12 decembrie*

Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Spiridon și a Sfinților Apostoli din Roșiorii de Vede. Adresează credincioșilor prezenți la praznic un cuvânt de învățătură.

*Miercuri, 13 decembrie*

Însoțește delegații Ministerului Apărării Naționale și Secretariatului de Stat pentru Culte la Siliștea Gumești pentru încheierea protocolului de predare-primire a obiectivelor unității militare disponibilizate și trecute în folosința

Episcopiei Alexandriei și Teleormanului prin Hotărâre de Guvern.

*Sâmbătă, 16 decembrie*

Participă la vernisarea expoziției de icoane a lui Marian Crângașu, la Muzeul Județean.

*Duminică, 17 decembrie*

Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Mucenic Dimitrie Izvorătorul de Mir din parohia Gresia. Rostește cuvânt de învățătură.

Săvârșește sfințirea unei Troițe în parohia Scrioaștea și adresează credincioșilor prezenți un cuvânt de învățătură.

*Luni, 18 decembrie*

Participă la Concertul de colinde organizat la Seminarul Teologic Sfântul Calinic Cernicanul-Turnu Măgurele și rostește un cuvânt de îndemn și învățătură și împarte daruri elevilor Seminarului.

*Marți, 19 decembrie*

Primește mai multe grupuri de colindători, le împarte daruri și le dă îndemnuri sfinte.

*Joi, 21 decembrie-Miercuri, 27 decembrie*

În urma unei afecțiuni respiratorii cu complicații este reținut în casă pentru tratament și refacere.

*Joi, 28 decembrie*

Acordă un scurt cuvânt pentru Anul Nou Televiziunii locale.

*Vineri, 29 decembrie*

Prezidează întrunirea cu Părinții Protoierei și oferă acestora o agapă frățască.

*Duminică, 31 decembrie*

Înceie anul și mileniul prin săvârșirea târnosirii bisericii Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Tămășești-Videle și săvârșirea Sfintei Liturghii în această biserică. Hirotonește diacon pe tânărul Zurbalac Ionel Claudiu și preot pe tânărul Cârnă Gelu Emanuel, pe care îl hirotesește și duhovnic. Adresează credincioșilor adunați la această prăznuire cuvânt de îndemn și învățătură și hirotesește iconom stavrofor pe preotul paroh Vlad Marinică Anton.

Vizitează parohia Parișești-Spânești-Videle și noua biserică aflată în construcție în această parohie, îndemnând și îmbărbătând pe preotul paroh și pe credincioși.

**Arhidiacon Vasile Neacșu**  
**Secretar Eparhial.**



## DOCUMENTARE

### *CARTEA VECHЕ* - CTITORIE A LITERATURII ROMANE -

Epoca de început a literaturii a stârnit de-a lungul timpului nenumărate controverse.

Cel puțin două dintre ele au fost exprimate în ultimul timp (în ultimul deceniu).

Prima este legată de datarea cărților de interes literar (vezi Nicolae Manolescu „Istoria Critică a literaturii române, I, Editura Minerva, București, 1990, p.32 - „De interes literar nu sunt decât scrierile în limba română, care încep cu „Letopisețul” lui Grigore Ureche și „Cazania” lui Varlaam, în mijlocul secolului X și, primele noastre opere în proză. Proza medievală se împarte la noi, ca și aiurea în patru genuri de bază: sunt, mai întâi textele oratorice fie ele religioase, cele mai multe, fie ele laice, inexistente înainte de secolul XIX....”).

A doua controversă este legată de limbă.

Limba este un criteriu fundamental în „determinarea literaturii unui popor dar nu este unic și obligatoriu în toate timpurile și în toate împrejurările” (G. Mihăilă - „Între orient și occident”, Editura Roza Vânturilor, București, 1999, p.12).

Începuturile noastre literare sunt legate direct de creștinism (exprimat în limbile: latină, greacă, slavonă, și de la un moment dat în paralel cu idiomurile vii, naționale).

„O carte despre literatura cea veche a poporului nostru nu poate ignora (decât păgubitor) plămădirea creștinismului între români și apoi configurarea



mărcilor ortodoxismului românesc - căci - în vremuri când spațiul unde s-a născut acest neam fremăta de primejdii, când așezările politice erau incipiente iar ordinea socială abia își căuta, trudnic, rosturile - Biserica a fost cea care a furnizat primele cărți, propunând prin lăcașurile ei (supuse unor rânduiri ce impuneau exercițiul spiritual) cele dintâi temeuri pentru o mișcare cu caracter cultural și literar, cât de cât coerentă, conștientă de menirea ei și capabilă să producă, în timp, elementele unor definiții particulare” (Prof.dr.Dan-Floria Mazilu - „Recitind literatura română veche” I, Editura Universității, București; 1994, p.7).

Că vrem sau că nu vrem, literatura religioasă este o realitate incontestabilă a începuturilor noastre: de la versurile în slavonă ale stihuitorilor români, la epitafurile în limba latină, în limba greacă, în limba română, la literatura rugăciunilor, la versuri hagiografice, la sfânta Liturghie, la psalmii în stihuri, la „Versurile la stemă” în cazul poeziei emblematice, la lirica filosofică, la epigrame, la învățăături, la predoslovii, la „Viața și petrecerea Sfinților” la Mineie, la colecții de omilii duminicale, la Cazanii, la Codice, etc. Nu sunt lipsite de valoare nici „Înainte Cuvântările” - dând o orientare precisă cititorului, căutător al esențelor spirituale;

Exemplificăm cu un „Tipic Bisericesc” care cuprinde rânduiala Duminicilor, a Sărbătorilor Stăpânești, și a Sfinților aleși de peste tot anul.

S-a tălmăcit și s-a dat la lumină în zilele prea înțeleptului nostru Domn Barbu Dimitrie Știrbei Voievod. Cu silința și Binecuvântarea Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit a toată Ungrovlahia Domnul Domn NIFON - Tipărirea întâi, București, 1851, La Tipografia lui Anton Pann: (text consemnat în alfabetul Chirilic).

## NIFON CU MILA LUI DUMNEZEU ARHIEPISCOP ȘI MITROPOLIT AL UNGROVLAHIEI

*Cucernicilor Protopopi și tuturor Preoților,  
Pace de la Dumnezeu și de la noi Binecuvântare.*

După băgarea de seamă ce am făcut, văzând că rânduiriile Bisericilor n-au uniformitatea cuviincioasă a slujbei întrânsele, și cercetând pricina acestei necuviințe, am dovedit că unele din Biserici urmează după unele din Tipice și altele după altele. Această neasemănare într’una și aceeași Biserică supusă acelorași forme și dogme, producând nu numai neînțetate învălmășeli și prin urmare nedumeriri credincioșilor, dar și o mare neînțelegere între slujbașii

Bisericilor asupra feluritelor preschimbări ale slujbei de peste an și dorind noi a pune odată pentru totdeauna stavilă unor asemenea neorânduieli și a hotărâ un fel de regulă pentru toate Bisericile țării îndeobeste, afară din Kinovii, care au regulile mai deosebite, am luat în cercetare mai multe Tipice și povățuindu-ne după cel grecesc al Patriarhiei am întocmit acest Tipic cu adăugirile și scăderile ce au cerut datinile și obiceiurile țării noastre și dându-l la lumină am precumtat totodată și marea speculație ce se făcea până acum cu cele venite din străinătăți, care fără muștrare de cuget, din partea vânzătorilor le suise până la doi galbeni unul. Și dându-l fără nici un adaos din prețul ce a costat tiparul său, poftim pe toată partea Bisericească să-l aibă și numai după dânsul să se urmeze în viitor slujba Bisericilor de peste an.

Drept aceea punem îndatorire nestrămutată asupra Cuvioșiilor voastre cucernicilor Protopopi ca să fiți cu luare aminte nu numai pentru paza de către Biserică a orânduielilor cuprinse și legiuite în acest Tipic ci și a nu se specula cineva cu dânsul, dându-l într-un preț mai mare de acela ce s-a însemnat foaia cea dintâi a lui și să îngrijiiți ca toată Biserica să-l aibă și să urmeze slujba după dânsul, ce să înceteze în viitor orice cuvânt aveau până acum Preoții în nepotrivirea rânduielilor Bisericești.

Tot asemenea însărcinare punem și asupra Preoților, și cu dinadinsul vă poruncim ca să citiți acest tipic cu luare aminte și să îndatorați pe Cântăreții Bisericești a nu se abate pentru nimic dintrânsul, pentru că singuri veți fi în răspundere dovedindu-se urmarea împotriva.

Către acestea socotim de a noastră datorie a opri în viitor ca să se mai ție de către locuitorii creștini orice altă sărbătoare afară din acelea a căror slujbă s-a hotărât în acest Tipic și chiar dintr-acestea cele Bisericești, care se canonisesc numai în slujba Bisericii să nu se țină de Sărbători, ci fiecare (să fie) să-și caute de munca sa, pentru că am dovedit că nu numai Sărbătorile cele mici au împiedicat până acum lucrul muncitorului, și dintr'acestea s-a produs o mare pagubă foloaselor ce ar fi trebuit să aducă niște asemenea zile pierdute, ci și alte Sărbători profane și necunoscute de Biserică au oprit munca câmpului, precum sunt: Filipii, Răpotinii, Joile și Marțile de după Paști, Rusaliile, Circovii, Focliile și altele asemenea. Pentru toate acestea Cuvioșia voastră Duhovnicilor și Preoților veți stărui cu dinadinsul și prin toate mijloacele a le scoate din capul norodului și a-l face să nu le mai ție de acum înainte, încredințându-l că cu aceasta nu numai nu adaugă la credința sa, ci mai vârtos, vatămă, cinstind niște nume idolatre, iar nu Creștine.

## ÎNAINTE CUVÂNTARE

Tipicul, după cum zice Simeon Tesalonicanul s-a întocmit de Sfântul Sava Sfințitul, nostovnicul Lavrei ce purta numele său în Palestina. Acesta viețuia în veacul al cincelea de la Hristos, el însă învățase din Predaniile Cuviosului Eftimie cel Mare, întemeietorul acestei Lavre, și de la Prietenul său Teoctist, care a viețuit în al patrulea veac. Și aceștia l-au primit de la alții mai vechi Părinți, și de la mărturisitorul Hariton, care s-a săvârșit la ani de la Hristos 270(Disertația lui Alatie, de cărțile Ecclesiastice,p.5)

Nu se poate socoti însă, că marele Eftimie și Teoctist ar fi dat Sfântului Sava numai aceea ce au primit de la cei mai dinainte de dânșii Părinți, fără nici o deosebire, precum nici puteau zice că Sfântul Sava în Tipicul Său a legat numai ceea ce a primit de la acești doi Părinți pentru că, nu numai pe vremea Mărturisitorului Hariton și Sfântului Eftimie, dar și în vremea Sfântului Sava slujba obștească a Bisericii n-avea, și nici nu putea să aibă acea deplinătate care se vede acum în Tipicul din vremile noastre. Cea mai mare parte din Bisericeștile cântări care se văd întrânsul a intrat în întrebuintărea Dumnezeieștilor slujbe tocmai de la al optulea, al nouălea, iar unele de-a rândul și până la al Patru-spre-zecelea veac și ca să zicem, mai lămurit de la Sfântul Sava - Sfințitul s-a luat din Tipic numai cele mai de căpetenie orânduielei ale slujbei Bisericești, care putea fi, precum și într-adevăr au fost acelea și pe vremea marelui Eftimie în a mărturisitorului Hariton. Iar ceea ce se atinge de amănuntele ce și acum se lasă uneori în chibzuirea nastavnicilor, unele ca acestea s-au adăugat în Tipicul Sfântului Sava de feluri de fețe din cele după urma urmei.

Cel dintâi întemeietor al acestui Tipic se poate socoti c' a fost Sfântul Sofronie Patriarhul Ierusalimului, care viețuia în cea mai de pe urmă jumătate a veacului al șaptelea.

Simeon Tesalonicanul zice că în acea vreme din pricina năvălirii Sarakinenilor în Palestina, Tipicul Sfântului Sava s-a fost pierdut, și că Sfântul Sofronie găsindu-l l-a îndreptat și îndeplinându-l l-a dat spre întrebuintărea Bisericilor de sub Păstoria sa (Disertația lui Alatie de Cărțile Ecclesiastice grecești p.5).

În acest veac Biserica a primit o mulțime de Cântări noi din mâinile lui Kozma Episcopul de Maiuma, a lui Ioan Damaschin și a altor scriitori de cărți Bisericești din care pricini a urmat o nouă îndeplinire la aceea, iar nu schimbare.

Aceasta s-a făcut de Sfântul Ioan Damaschin, care pentru cele mai noi cântări a orânduie deosebite vremi la săvârșirea Dumnezeieștii slujbe. Iar orânduiala la slujba Dumnezeiască a așezat-o după stările împrejur a vremii sale, cu multe amănunte (Thesaurus Ecclesiasticus Swiserisub Woca Tipicon) în al optulea și al nouălea veac s-au înmulțit iarăși Duhovniceștile cântări, care de Teodor Studitul și de alți nastavnici de la feluri de Mănăstiri și Biserici s-au alăturat la Dumnezeiasca slujbă.

Rămăsese sub îndoială numai, cum să se săvârșească slujba când se vor întâmpla într-o zi două sau trei Praznice, pentru care Marco Năstavnicul Lavrei Sfântului Sava a scos în veacul al nouălea o Pravilă, și mai în urmă și Episcopul Idruutului(Cawe Historia li Heraria Scriptorum Ecclesiastico Com. Tom.II, Disertațio prima p .13).

Această Pravilă este cunoscută în vechile Tipice de Capetele lui Marco. Cu toate acestea nu este îndoială că Tipicul și în cele din urmă vremi a fost schimbat și îndeplinit căci pe de o parte vedem că unele cântări deși sunt scrise în cărțile Bisericești dar nu sunt în întrebuințare, și pe de altă parte găsim într'însele schimbări de bărbați care au viețuit în urma veacului al nouălea.

În anul 1586, Tipicul s-a îndreptat de Iosaft Ieromonahul de la Nauplin, care, după mărturia lui Goar, pregătind Tipicul ca să se tipărească din nou, l-a cercetat și în multe locuri l-a îndreptat (Practlim ad Eweholog Greccorum, p.35). În sfârșit această îndreptare, după cum zice același Goar, nu era alta decât numai confruntarea cu cele deosebite vechi Tipice, și culegerea dintru acelea ale Pravilelor atingătoare de urmarea slujbelor Bisericești.

Aceasta se poate vedea din Precuvântarea de atunci *Tipic Bisericesc*, unde Editorul pe lângă altele zice: "Dar să nu socotească cineva că toate acestea s-au pus din singura voința noastră, căci acestea toate s-au adăugat din feluri de Tipice (Dissert. Allat. de Liwr. Greccorum Eccl. p.2).

Cea mai dintâi Epoka și cea mai realizată tipărire a *Mineilor* a ieșit la greci în veacul al șapte-spre-zece-lea, Matei Galalineanul. al Kiprului, în anul 1602 a tipărit Mineiul lui Decembrie, iar în anul 1603 pe al lui Ianuarie. Ieromonahul Nikita Pascale în anul 1624 a tipărit pe al lui Iulie, în anul 1625 pe al lui Maiu și August în anul 1626 pe al lui Noiembrie, februarie și iunie, în anul 1628 pe al lui Septembrie și Octombrie, iar Ieromonahul Teofan în anul 1629 pe al lui Martie și Aprilie(Dissert.de Liwr. Grecco Eccl.p.57).

În cele dintâi veacuri ale Creștinătății mai fiecare Stăpânire avea la Bisericile lor deosebit așezământ al slujbelor Bisericești și care în cele mai de căpetenie orânduiei era întru toate asemenea (Theodor Balsamonius responsio, p.3).

Mănăstirile cele mai însemnate aveau iarăși asemenea în Tipicele lor deosebite amănunte atât pentru cele se ating de Dumnezeiasca slujbă cât și în buna orânduială mănăstirească (Montfancon Palaco graph. Grecco. p.209).

Cu toate acestea Tipicul Sfântului Sava încă din al șaselea veac intrase în întrebuințarea Mănăstirilor și Bisericilor Ierusalimului, iar cu încetarea veacului al optulea a intrat mai în toate Bisericile grecești (Dissert. de Liwr Grece, Eccl. p.3). Pricina însă unei asemenea primiri a Tipicului era pe de o parte dragostea ce aveau oamenii vremii către Sfântul Sava și către Lavra sa, iar pe de altă parte vechimea acestui Tipic și vrednicia lui.

Este deobște știut că în Bisericile Țării Românești până în anul 1710 Dumnezeiasca slujbă se săvârșea în limba slavonă și greacă, pentru că atât *Mineiele* precum și *Octoihul*, *Triodul* și *Penticostarul*, nu erau tălmăcite încă în limba românească (vezi Precuvântarea la Istoria Bisericească, tipărită în București, la anul 1745, p.433).

Prin urmare și Tipicul nu era tălmăcit și măcar că de la mai sus pomenitul au început a intra din vreme în vreme citirea românească prin Biserică tălmăcind în românește. Prea Sfinția Sa Episcopul Râmnicului și al Noului Severin, Damaskin, întări Antologhiul, care cuprinde slujba Praznicelor de peste an, atât cele stăpânești și ale Născătoarei de Dumnezeu, precum și ale Sfinților celor mai mari, care apoi a tălmăcit *Penticostarul*, *Triodul* și *Octoihul*, însă dintr'acest după urmă a tălmăcit numai slujbele Duminicilor, iar slujba celor șase zile ale Săptămânii s-a tălmăcit de Ghenadie Arhimandritul, ce a fost Egumen la Mănăstirea Cozia și apoi în anul 1731, iulie 29 Inochentie, Arhiepiscopul Râmnicului a tipărit românește *Triodul* cel tălmăcit de Damaschin, în Tipografia Râmnicului. Iar la Anul de la Adam 7251, și de la Hristos 1743 Clement Arhiepiscopul Râmnicului a tipărit în Tipografia de acolo *Penticostarul*, cel tălmăcit românește tot de răposatul Damaschin. În anul 1750 Grigorie Episcopul Râmnicului a tipărit pentru întâia dată cartea numită *Octoihul* (vezi Predoslovie la *Octoihul* românesc, tipărit în anul 1811 în Râmnic).

Tipicul însă de nici unul dintre acești folositori Părinți nu s-a tălmăcit, fără numai la unele din cele mai sus arătate cărți a adaos și ceva părți din Tipic, mai cu seamă la *Triod*, însă toate acestea s-au luat din Tipicul rusesc, precum se vede din cele ce sunt scrise la Sfârșitul *Triodului* că, adică l-a așezat în Stihuri și în Cuvinte după cum l-a tălmăcit răposatul Damaschin Episcopul cu toată învățătura lui, le-a așezat și a urmat *Triodului* (rusesc) precum a găsit acolo, care este tipărit în zilele Împăratului Ivan Alexeevici la 7,191. Aceasta parte

din Tipic este din Capetele lui Marco, arătând cum să se cânte împreună cu Triodul Sfinții în Sfântul și marele post și Buna Vestirea Născătoarei de Dumnezeu, când și în care zi se va întâmpla.

Iar în anul 1816 s-a tipărit Tipicul în Mănăstirea Neamțul din Moldova, tălmăcit după cel rusesc și care cuprinde toate zilele de peste an. După acest Tipic, dar, fiind tălmăcit are oarecare nepotrivire căci se știe că atât rușii cât și românii au tălmăcit Mineiele și toate celelalte cărți Bisericești după cele grecești, prin urmare rușii după idiomul limbei lor n-au putut păzi idiomul limbii grecești, la toate locurile, asemenea și românii după a lor, n-au putut păzi nici pe cel grecesc, nici pe cel rusesc și spre a dovedi aceasta să aducem aici o pildă la ziua întâia a lui septembrie, seara, la „Doamne, strigat-am”, cele dintâi Tropare Polobnice pe glas, în limba grecească se începe astfel: ΤΙΣ ΟΥΤΟΛΕΧΤΟΝ ΚΑΙ...

La Mineiele cele tălmăcite și tipărite la Episcopia Râmnicului în anul 1776, '77, '79 și '80, este tipărit astfel: „Rugăciunea învățaturii cei de singur Hristos grăite și dumnezeiește învățându-ne în toate zilele să strigăm către ziditorul: Tatăl nostru carele ești în ceruri Pâinea cea de a pururea, dă-ne-o nouă, trecând cu vederea greșalele noastre”.

Iar Tipicul tipărit la Mănăstirea Neamțul, arată începutul acestui Tropar astfel: „Învățătura cea însuși grăită și dumnezeiască și ce...”.

În Penticostarul românesc tipărit la Râmnic în anul 1743, de care am pomenit mai sus, se văd tipărite la sfârșit niște Tripesnițe ale lui Iosif, începând de la Duminica a doua săptămână după Paști și până la venirea Cincizecimei (Penticostarului) având fiecare zi a săptămânii câte trei Pesne, adică cântări și se vede scris că „Aceste Tripesnițe în Penticostarele slavonești le-au pus de le cântă la Liturghie, iar la greci sunt puse la Pavecerniță, în vreme ca la Liturghie cântă din Canoanele Duminicilor în fiecare zi câte o cântare, așa: Duminica - cântarea a Treia și a Patra, Luni - cântarea întâi, marți - a patra, miercuri - a cincea, joi - a șaptea, vineri - a opta și Sâmbătă - a noua. Pentru aceasta urmând izvodului celui grecesc (pentru că din cel grecesc și acest Penticostar s-a tălmăcit și s-a îndreptat) n-au pus aceste Pestnițe la rând, zice El, ca să nu se facă vreo sminteală rânduielii grecești, ci le-am pus la sfârșitul acestei Cărți ca să cânte la Pavecerniță, iar la Liturghie să cânte din Canonul Praznicului cel din fiecare Duminică, precum am zis”.

Cercetând apoi Penticostarul grecesc tipărit în anul 1746, în Veneția, nici la zilele săptămânilor nici la Sfârșitul Cărților nu s-au găsit tipărite aceste Tripesnițe.

Din cele expuse până aici, Iubiții mei cititori, se cunoaște lămurit începutul,

în înaintarea și îndeplinirea Tipicului grecesc din vreme în vreme.

S-a văzut asemenea și neasemănarea ce are în tălmăciri Tipicul tipărit la Mănăstirea Neamțul, din care pricină lesne se poate înțelege câtă nedumerire poate să-ntâmpine acela care va voi să urmeze după acest Tipic, când după cuprinderea lui nu s-ar putea găsi începutul arătat într'însul.

Iată pentru ce am dat la lumină acest Tipic în a cărui întocmire am consultat mai multe Tipice și Cărți Bisericești, fără însă să ieșim din textul celui grecesc hotărât pentru Bisericile răsăritului.

Am întocmit totdeauna o Comisie într-adins de oameni cu știință, ca să-l revizuiască în toate amănuntele sale, să deslușească și să rumânească cuvintele cele străine, ca pe de o parte să nu ne fi scăpat din vedere vreun punct din câte se cer în regula slujbei Bisericești, iar pe de alta, să facă pe Cititorii români a cunoaște în limba lor înțelesul zicerilor străine.

Tot însă ce a trebuit să se adauge și să se scoată din acest Tipic a fost Slujba Sfinților ale căror moaște sunt în Țara noastră precum: Sfântul Grigorie, Sfântul Nicodim și Sfânta Parascheva, asemenea la începutul Tipicului am adăugat câteva Capete arătătoare de Slujbele Sfinților mari și mici de peste an, care urmează tot într-un chip, iar din Tipic am scurtat Stihirile Vecerniei, care se ziceau mai de multe ori. Dimineața am dezvoltat când trebuie să se zică Polonosnița, și când nu; la Canoane am scurtat după cum arată Tipicul, mulțimea lor și am hotărât să se zică când două și când mai multe, la Cântarea a Treia și a șasea, am tăiat mulțimea Icoselor, precum și la Liturghie după Vohod acele multe Tropare și Condace, precum și citirea Apostolilor și a Evangheliilor.

Apoi am zis totdeodată să se însemneze la Sfârșitul acestei Tipic toate acele ziceri străine ce s-au găsit atât în Tipicul grecesc cât și în Tesalonic împreună cu tălmăcirea lor, și astfel am poruncit să se întrebuințeze la toate Bisericile Țării și numai după el să se urmeze slujba de peste an.

Nifon Mitropolit al Ungrovlahiei

**Prof. Milea Nicoleta**





## CARTEA VECHĂ ÎN TELEORMAN

Printre cărțile vechi și rare care au circulat în Teleorman și constituie acum o valoare inestimabilă nu numai pentru literatura religioasă în limbile elenă și slavonă sau pentru bazele culturii religioase, ci și pentru întregul univers livresc - se numără și cartea Sfântului Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, *“Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după adevăratele principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi”* - retipărită după traducerea originală din limba elenă cu data 1765, și îndreptată în stil pe alocuri, în zilele Prea Înțeleptului Domn al Principatelor Unite Române, Alexandru Ioan I, cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit al Ungro-Vlahiei și Primat al României D.D.Nifon, de Toma Teodorescu, cu însemnat ajutor al Cuvioșiei sale Părintelui Isaia, Ostenitorul Kinovii Române din Sfântul Munte Athos, 1865, București, Tipografia Toma Teodorescu, Suburbia Mântuleasa, str.Plantelor, nr.9.

Cele 368 de pagini scrise cu caractere chirilice cuprind:

Prefața

Întrebările religioase ale unui cleric și răspunsurile prea fericitului SIMEON Arhiepiscopul Tesalonicului, culese din Sfintele Scripturi și faptele sfinților Părinți ai Bisericii.

- Partea I - Asupra tuturor eresurilor și asupra singurei Credințe a Domnului nostru Iisus Hristos(cap.1-32).

- Partea II - Pentru Sfintele Taine(cap.33-70).

- Partea III - Pentru Sfânta Taină a Sfântului Mir(cap.71-78).

- Partea IV - Pentru Sfânta Liturghie(cap.79-100).

- Partea V - Pentru Sfânta Biserică și pentru târnosirea ei (cap.101-155).

- Pentru Sfintele Hirotonii(cap.156-250) - Pentru pocăință(cap.251-275).



- Pentru cinstita Nuntă(cap.276-282) - Pentru Sfântul Maslu(cap.283-293).
- Partea VI - Pentru Dumnezeiasca Rugăciune(cap.294-359).
- Pentru sfârșitul nostru și orânduiala Îngropării și pentru pomenirea ce se face după obicei(cap.360-373) .
- Partea VII - Explicarea aceluiasi Părinte, pentru Sfânta Biserică și pentru cei ce slujesc în ea, Diaconi, Preoți, Arhieri și pentru odăjdiile cu care slujesc oricare dintr'înșii (cap.251p.271)
- Partea VIII - Scurtă explicare a Dumnezeiescului și Sfântului Simbol al Crediței noastre drept slăvitoare, făcută tot de acest Sfânt Ierarh.(p.272-301)
- Partea IX - Răspunsurile Prea Fericitului Simeon la întrebările făcute de un Arhievou Proimion.(83 întrebări, p. 302-346)
- Partea X - Pentru Preoție.(p.347-355)

După „Tabla de materii” este consemnată o evidență cu „Numele onorabililor abonați”, pe localități și zone: București, Districtul Ilfov(Sf.Monastire „Cernica”, „Pasărea”, „Căldărușani”, „Tigănești”, „Ciorogârla”, „Dîmbovița”, „Sabar”, „Snagov”, „Oltenița”, „Negoiești”, „Mostiștea”, „Ghighiu”, „Viforîta”), Iași, Giurgiu, Alexandria, Roșiorii de Vede, Ploiești.

Pentru zona Alexandria am consemnat 250 de abonați, iar din zona Roșiorii de Vede - 35, din „Turnu' Măgurelilor” - 8 abonați.

Ultima filă a voluminoasei lucrări ilustrează o imagine complexă - sub genericul „Capul Bisericii este Domnul nostru Iisus Hristos, Guvernatorii ei sunt Sfinții Apostoli și Urmașii Lor – Episcopii”.

Pronia cerească a făcut în așa fel ca această minunată carte să cadă în mâinile unei împătimate după înțelegerea Dumnezeieștilor Cuvinte. Și cartea Sfântului Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului este o asemenea lucrare. Și pentru că Bunul Dumnezeu mi-a luminat ochii minții cu semnele chirilice, transpun cu migală și dragoste paginile cărții, pe înțelesul semenilor mei, din alfabet chirilic în alfabet latin. În acest număr transpun integral „Prefața” în limba română, în numerele următoare eșalonând, în măsura în care spațiul va permite, conținutul cărții.

## PREFATA

„Sufletul are tot atâta trebuință de luminare ca și trupul de hrănire. Omul numai dacă-și va curăți inima, înnobila spiritul și înălța sufletul, va deveni ființa aceea căreia Dumnezeu i-a dat voie liberă și pe care l-a făcut stăpânul tuturor celorlalte lucruri. Să căutăm dar a ne desvolta sufletul prin lumina adevărului și prin pătrunderea ideilor religiei noastre care are drept scop fericirea

omului atât în lumea aceasta, cât și în cea viitoare.

Dumnezeu, întemeind pământul, a pus principii nestrămutabile numite legi naturale, care până astăzi le vedem urmându-și același curs în mijlocul atâtor elemente care înfățișează privirilor și sufletului nostru Dumnezeiasca Mărire. Acest principiu al nemutabilității pus de Dumnezeu în legile lumii materiale care e schimbătoare și pieritoare este pusă neapărat și în lumea morală sub numirea de Religie, cu atât mai mult, cu cât această lume nu e muritoare, nici schimbătoare, ci veșnică, așa cum e și Dumnezeu, care a făcut-o.

Adevărata Religie este aceea care cuprinde cele dintâi principii statornicite de Dumnezeu, și propovăduite de Apostoli și urmașii Lor.

Această Religie este Hristianismul, cu toate formele sale regulate de Sfintele Soboare. Pe bazele acestei Religii și-a luat avânt civilizația modernă.

Ideile filosofice cele mai luminate nu-și au sorginea decât în Hristianism, singura Religie a adevăratului Dumnezeu. Ambițiunile și intrigile de tot felul despărțind Hristianismul în Hristianism Ortodox și Catholicism, cel dintâi se ținu de adevăratele principii statornicite, cel de al doilea subîmpărțit în mai multe ramuri, pierdu mult din adevărata bază.

Cartea Sfântului Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului arată tocmai, fiecăruia în modul cel mai adevărat, mântuitoarele principii, pline de adevăr ale Religiei Creștine, conservate de Ortodoxismul nostru și denotă falsele principii inventate sau adoptate de așa numiții eretici.

Această Carte este foarte folositoare fiecărui creștin și mai cu seamă fiecărui Preot, căci printr' însa fiecare-și va lumina sufletul, fiecare va vedea solidele baze ale Dogmaticii noastre, fiecare va vedea cum principiile neadevărate ale credinței ereticilor cad înaintea stabilității și nemutabilității adevăratelor principii așezate de Mântuitorul nostru și de credincioșii Săi urmași. Sfințenia ideilor, puterea argumentărilor cu care s-a servit Sfântul Simeon Tesalonicanul sunt netăgăduite.

Simeon Tesalonicanul a scris această operă în limba elenă încă din secolii trecuți, și Cuviosul Chesaria traducând-o în limba română, în anul 1765. Mitropolitul Grigorie o tipări cu cheltuiala Sa, oferind românilor cu chipul acesta cunoștință mai întinsă a Dogmelor credinței noastre.

Vechimea primei ediții a acestei Cărți neapărat făcu ca lumea noastră de astăzi mai să nu știe despre ființa unei asemenea Cărți, atât de folositoare. Cuvioasa Maica Teodora Cântăreața din Sf. Mănăstire Pasărea, având fericirea de a poseda un exemplar al acestei Cărți, comunică Editorului frumoasa idee de a se retipări această Carte, dându-și cele din urmă ale sale mijloace pecuniare,

care deși erau puțin însemnate, erau însă tocmai ca obolul văduvei. La cea dintâi propunere făcută, această Carte fu transcrisă fără vreo schimbare în sensul ei, ci numai cu oarecare îndreptări în stil, și Editorul acestei Cărți, Toma Teodorescu, tipograf, puse în practică ideea retipăririi. Mijloacele pecuniare erau neîndestulătoare; Cuvioșia sa, Părintele Isaia monahul Ostenitorul Kinoviei Române din Sfântul Munte Atos, înlesni un însemnat număr de Abonați, pentru care și depuse costul; încurajă retipăriria, și, iată că astăzi toți amatorii acestei Cărți o pot avea spre a-și adăpa sufletul cu frumoasele idei ce ea cuprindea”.

E.P.

(Transpunere din alfabetul slavon în alfabetul latin – nov.2000)

**Prof.Milea Nicoleta**





i)

## BISERICA ȘI ȘCOALA

### *ARGUMENTE PENTRU O EDUCAȚIE RELIGIOASĂ ÎN ȘCOALA ROMÂNEASCĂ CONTEMPORANĂ*

Încă de la apariția lor religiile și-au propus drept scop modelarea ființei umane, pregătirea acesteia pentru a se integra în viața comunității; valorile religioase au constituit primul manual de învățatură al copiilor, iar bisericile au fost printre primele instituții care au înființat școli și s-au ocupat de elaborarea concepției generale privind educația. Se pune însă întrebarea în ce măsură religia își găsește locul în societatea de azi în care laicul pare a-și fi instituit atotputernicia și respectiv, în ce măsură este necesară o educație religioasă în școala românească contemporană. În încercarea de a răspunde acestei întrebări inventarierea argumentelor care susțin nevoia educației religioase trebuie să constituie punctul de plecare în construirea fundamentelor teoretice și stabilirea strategiilor practice de predare a religiei în școală.

1. Un prim argument îl constituie dimensiunea axiologică pe care o implică educația religioasă.

Schimbările de natură politică și economică ale societății românești presupun și o așa numită tranziție culturală semnificând schimbări de mentalități, atitudini, relații sociale, constituirea unui nou sistem de valori.

Un rol important în refundamentarea axiologică a socialului îi revine educației. Din această perspectivă orientările majore ce intervin în definirea politicii școlare românești sunt: democrația și democratizarea, accent pe educația civică, reevaluarea valorilor clasice de tip umanist în viața școlară un nou sens dat naționalismului, reconstrucția idealului unei Europe unite și așa

numita redescoperire a religiei în spațiul școlar.

Educația religioasă nu constituie o simplă disciplină de studiu introdusă în școală pentru a încărca în plus programele școlare. Ea presupune în primul rând o schimbare de mentalitate asupra sensului relației sacrului cu laicul. După îndelungata perioadă de comunism, de desacralizare forțată a existenței raportul religiei cu știința este perceput ca luptă a rațiunii împotriva erorii, iar conflictul priorităților în ierarhia valorilor este pus sub semnul cântăririi logice adevăr - fals de tip raționalist. A analiza autenticitatea valorilor religioase presupune depășirea principiului augustinian potrivit căruia noi credem ceea ce înțelegem, dar nu suntem capabili de a înțelege ceva care mai întâi a fost crezut.

Supunându-se principiului transcendentului, valorile religioase se raportează la existența nu numai prin credință, simțire și trăire contemplativă ci și prin raționalitate și intenționalitate pragmatică, putând fi valorizată ca fundal al culturii religia trăiește în individ apetitul spiritualității și îl orientează către cadrul de viață.

O altă problemă importantă în planul axiologic al relației educație-religie îl constituie ideea de model: model de realizare a educației, model de învățător al sufletului și al minții, model de relație maestru-discipol. Considerăm că predarea religiei poate depăși dificultatea prin adaptarea conținutului la vârsta celui educat.

2. Un al doilea argument fundamental care susține nevoia de educație religioasă îl constituie analiza acesteia din perspectiva istoriei și a filosofiei educației. În cadrul civilizațiilor timpurii ce s-au constituit pe fondul unei suprapuneri unitare dintre politic și religios, putere și sacru, orice formă de educație se realiza în contextul valorilor religioase ce nu erau percepute ca forme distincte opuse sau adiacente celorlalte dimensionări ale vieții.

În antichitate relația educație-religie capătă forme specifice. Astfel liniile de fond ale educației ebraice sunt date de trei scopuri: - **scopul religios** -datoria față de Dumnezeu este singurul mijloc de împlinire a datoriei față de om.

- **scopul naționalist** -educația în spiritul legii este cea care va ține națiunea laolaltă și va pregăti venirea lui Mesia.

- **scopul universalist**, Dumnezeu evreilor este Adevărul. Pentru grecii vechi sistemul de educație, construit pe o concepție a rațiunii pure, nu poate evita problematica teologică. Astfel pentru Socrate, universul reflectă o ordine morală și un scop bine definit de un Dumnezeu al creației gândit însă în spirit necreștin. Prin credința în nemurirea sufletului filosofia lui Platon este legată inseparabil

de teologie. La Aristotel educația este un proces de formare, de ajungere la forma perfectă a unui Dumnezeu impersonal, care are ca principală activitate gândirea.

Părinții Bisericii și primii apologeți creștini au manifestat un interes profund și practic pentru educație. În creștinismul timpuriu apar primele școli: o separare radicală, dintre predare și învățatură, nu se poate delimita, iar imaginea Mântuitorului Iisus este cea a învățătorului. Creștinismul va crea un sistem de instruire și educație ce se va constitui într-un model pentru lumea întreagă. Cultura și civilizația europeană se vor dezvolta pe fundamente creștine. Odată cu evul mediu educația intră tot mai mult sub auspiciile bisericii, școlile mănăstirești, cele episcopale și pe lângă catedrale și-au menținut locul pe tot parcursul perioadei. Până la cristalizarea propriu-zisă a unui învățământ laic desprins de sub oblăduirea bisericii, educația maselor era realizată de către clerici, în spiritul valorilor creștine: educația fetelor realizată în familie sau în mănăstire avea un profund caracter religios iar în sistemul de pregătire al nobililor laici pe lângă cele a virtuți cavalierești erau incluse principiile și ritualurile creștine. De asemenea apariția primelor universități stă tot sub semnul bisericii. În cadrul acestora teologia devine cheia de boltă a tuturor studiilor. Pe parcursul celor 1.000 de ani ai evului mediu destinul omului este acela de a ajunge la adevăr, la Dumnezeu, printr-o educație în care credința se completează cu rațiunea. Biserica prin intermediul organismelor sale continuă să acorde un interes special învățământului, care viza tot mai mult către o activitate profană. Au apărut instituții laice care încep să se ocupe de educarea și formarea copiilor. Acest proces de laicizare al învățământului a fost accelerat de revoluția franceză, din 1789 care a inițiat principiul separării statului și a sistemului de educație de biserică.

Nevoia educației religioase este susținută și de către ultimii teoreticieni ai pedagogiei clasice.

Transformările sociale și culturale al începutului de secol 20 vor plasa acțiunea educațională în afara oricăror dimensiuni religioase. Paralel cu procesul de științificizare a pedagogiei se dezvoltă în perioada interbelică un interes deosebit al curentelor filosofice pentru problemele educației.

Scurta prezentare a principalelor epoci istorice și ideilor teoreticienilor din domeniul pedagogiei conduc la concluzia că educația religioasă a constituit o constantă în formarea personalității umane chiar dacă funcția socială a religiei a cunoscut modificări profunde rolul educativ al acesteia a fost recunoscut și acceptat de majoritatea celor care au fost teoreticieni ai educației sau practicieni

ai acesteia.

3. Oprindu-ne asupra spațiului românesc putem considera drept un al treilea fundament al nevoii de educație religioasă argumentul național. În spațiul românesc ideea de națiune s-a definit întotdeauna în caracteristicile ortodoxiei. În starea bisericii unui popor se oglindește mai strălucitor moralitatea lui, condiția esențială a vieții de stat și naționale, spunea Nicolae Iorga pornind de la premisa că poporul român a fost ortodox de la nașterea sa iar școala românească a crescut în atmosfera pedagogiei creștine, marile personalități culturale au susținut întotdeauna rolul pedagogic al bisericii, pe de o parte, iar pe de altă parte importanța majoră a valorilor creștine în formarea individului.

Scopul educației este formarea caracterului moral, al personalității care are drept fundament educația religioasă. În educația morală și educația religioasă aceasta consideră că religia nu trebuie să se rezume la statutul de obiect de învățământ ci trebuie să devină principiu de educație și să depășească caracterul intelectualist pe care îl avea în școala interbelică. Perioada interbelică nu pune în discuție oportunitatea realizării educației religioase ci valențele educative ale religiei și metodologia adecvată și specifică predării acesteia în școală, critică caracterul intelectualist și rigid al predării religiei, accentuează nevoia implicării afectivității în strategia folosită, leagă valorile creștine ortodoxe de spiritul neamului românesc. Din această perspectivă reintroducerea educației religioase în școala contemporană semnifică tocmai necesitatea reînțoarcerii și revalorificării tradițiilor socio-culturale românești.

4. Pornind de la premisa că absența sau contrariul religiei este comunismul un alt argument al temei prezentate este cel politic. Perioada totalitară a implicat în planul valorilor religioase o deplasare a sacrului de la transcendent la imanent, de la Dumnezeu la om, dar nu în spirit umanist ci antireligios. Idolul suprem, statul comunist face eforturi considerabile pentru a apărea în ochii lumii ca purtător al progresului, dar în spatele afirmării libertății religioase organizează represiunea acesteia. Susținând ideea unei joncțiuni iremediabile în relația: putere-știință-religie, comunismul scoate în afara curriculumului școlar tot ceea ce este știință, educația tânărului comunist trebuia să se structureze după principiul materialismului dialectic și istoric ce impune granițe de netrecut între știință și sacru, laic și religios. Nu numai că nu se pune problema unei educații religioase în școală dar se urmărea chiar scoaterea religiei în afara societății, de la reprimarea manifestării ei sociale, până la controlul brutal al planului individual.

Deși la început biserica ia poziție față de pericolul comunist rolul social al

acesteia va evolua diferit de la o societate la alta, de la dependența totală de puterea politică instaurată, la rolul de unică instituție de realizare a educației religioase.

În spațiul românesc poporul a depășit vicisitudinile istoriei cu ajutorul bisericii și al credinței, singura disidență pe care regimul nu pare capabil să o gătuiască este cea religioasă. Reînvierea politicului de după 1989 implică recunoașterea statutului religiei în plan social și acceptarea rolului valorilor creștine în formarea individului ca o garanție a democratizării vieții sociale și respectiv școlare.

5. Educația religioasă își demonstrează necesitatea și prin rolul important pe care acesta îl are în plan moral. Concepțiile referitoare la relația dintre morală și religie sunt diverse

a) **morală este susținătoare a religiei:** educația morală trebuie să o precedă pe cea religioasă aceasta din urmă fiind o aplicare a primeia la ideea de divin.

b) **Morală este inclusă în religie.** A fi moral înseamnă a face ceea ce voiește Dumnezeu, pentru că în afară de creștinism valorile morale rămân simple prezumții.

c) **Morală este opusă religiei.** Eticul și religiosul au criterii diferite iar oamenii religioși nu pot fi buni creștini - J.J. Rousseau.

Acceptând punctul de vedere potrivit căruia morală laică și morală religioasă sunt complementare și se susțin reciproc considerăm că valorile morale fie sacre fie profane trebuie să participe împreună la educația unora asupra altora iar ordinea de introducere și prezentare a lor în activitatea școlară este dată numai de posibilitatea de adaptare a acestora la vârstă școlară.

Lista argumentelor aduse în sprijinul nevoii educației poate continua. Aspectele identificate susțin în plan teoretic necesitatea acesteia dar cer în același timp depășirea constrângerilor și problemelor pe care le ridică practica școlară (probleme referitoare la finalitățile pe care și le propune la conținutul selectat în funcție de menirea școlii și de caracteristicile de vârstă ale elevilor, la modalitatea de evaluare în cadrul disciplinei, la pregătirea profesorilor de religie).

Dincolo de aceste aspecte dreptul la educație religioasă se înscrie ca drept fundamental al individului într-o societate de tip democratic iar Școala trebuie să valorifice potențialul valorilor religioase în formarea personalității umane.

**Pr.Dumitrescu Alexandru - Mălăești**





**BISERICA ȘI ȘCOALA**  
**-perspective teleormănene-**

Izvorâtă din demnitatea învățătoarească a Mântuitorului Hristos predarea Religiei în școală aduce aceluia ce o fac bucuria împlinirii poruncii sfinte a Fiului lui Dumnezeu către Apostolii Săi (Mt. XXVIII, 18).

Este, așadar, un apostolat social pentru toți cei ce, mergând în școli, duc cuvintele din Cuvântul lui Dumnezeu.

Dacă vine ca o poruncă de la Iisus Hristos, ca instituție, școala s-a născut în tinda Bisericii și de aceea predarea Religiei în școală este o lucrare a Bisericii în lume, o implicare a Bisericii în social.

Mai mult, într-o lume autonomă, secularizată și secularizantă, Religia, ca disciplină predată în școală, este o șansă împotriva depersonalizării omului, a desacralizării și îndepărtării lui de Dumnezeu Cel ce l-a zidit.

Școala teleormăneană este una de tradiție, cu cadre didactice conștiente de rostul înălțător al prezenței lor la catedră, cu elevi dornici și motivați pentru împlinirea scopului educațional. De aceea în predarea Religiei în școlile teleormănene, trebuie afirmată și întărită, importanța atât a Inspectoratului Școlar al Județului Teleorman, cât și a Centrului Eparhial al Episcopiei Alexandriei și Teleormanului.

Primul aspect se referă la cei ce asigură cadrul legal și juridic pentru ca, în conformitate cu standardele educaționale, să se întâmple procesul predării Religiei în școlile teleormănene, iar al doilea are în vedere grija cu care Centrul Eparhial, Prea Sfințitul Galaction însuși prin arhierasca binecuvântare acordată, selectează și recomandă pe absolvenții de învățământ teologic (seminariști ori teologi) ce vor preda Religia. Aici trebuie spus că I.S.J. Teleorman are între unitățile de învățământ ce le gestionează Seminarul Teologic Liceal

„Sfântul Calinic Cernicanul” de la Turnu Măgurele, unde se pregătesc cu competență viitorii „lucrători din ogorul Domnului”. Apoi, Județul Teleorman se află la mică distanță de universitățile din București, Pitești ori Craiova unde, în fiecare an termină promoții de absolvenți ai Facultăților de Teologie.

În fapt, predarea Religiei în școală reprezintă pentru mulți dintre absolvenții de Teologie șansa unor locuri de muncă. De aceea grija cu care, înspre respectarea standardelor educaționale și asigurarea conținuturilor teologice, sunt selectați aceștia trebuie să fie foarte mare.

Dacă pentru Centrul Eparhial al Episcopiei Alexandriei și Teleormanului este necesară pregătirea atentă a absolvenților de învățământ teologic, I.S.J. Teleorman se preocupă de perfecționarea metodică și didactică fie a licențiaților în Teologie ce predau de mai mulți ani și care trebuie să parcurgă pașii acestei perfecționări în conformitate cu Legea învățământului și cu Statutul personalului didactic, fie a absolvenților Seminariilor Teologice ce trebuie monitorizați și îndrumați prin cercurile pedagogice.

Trebuie afirmată această realitate a începuturilor și a pionieratului în organizarea religioasă a personalului de predare a Religiei în școli și dorința sinceră de a conferi Religiei ca disciplină de predare, un statut distinct și aparte între toate disciplinele ariilor curriculare, iar pentru cei ce predau Religia strădania de a avea calitatea de cadre didactice asemeni tuturor celorlalte din școli.

Se impune, pentru aceste obiective, abordarea cu seriozitate de către cei ce deja predau Religia a responsabilităților și obligațiilor ce le revin din calitatea de cadre didactice: cunoașterea metodologiei de încadrare (cu respectarea autorității Centrului Eparhial și a I.S.J. Teleorman), cunoașterea conținuturilor de predare (prin legătura permanentă cu responsabilii cercurilor pedagogice și cu inspectorul de specialitate), cunoașterea pașilor metodei de alcătuire a proiectelor didactice (prin legătura cu responsabilii comisiilor metodice și a directorilor din școli).

Seriozitatea unui asemenea proces educativ este benefic pentru întreaga societate teleormăneană: elevii care participă la ora de Religie au cel puțin un câștig moral și vor fi enoriașii de mâine ai Bisericii (știut fiind că omul religios îl cuprinde pe omul moral); prin înțelegerea cunoștințelor învățate la ora de Religie, se întregeste pentru elevi universul cunoașterii și se conștientizează importanța Bisericii Ortodoxe Române la formarea și dănuirea poporului român (B.O.R. - coloana vertebrală a națiunii române, iar etnogeneza poporului român este creștină); conținutul unitar doar cu nuanțările confesionale, ne ajută

la depășirea deosebirilor ce vin din apartenența la diferite confesiuni și va fi premisa ecumenismului local (volumul al VII- lea din Curriculum Național cuprinde programe de conținuturi pentru toate cultele recunoscute oficial); Biserica Ortodoxă, prin girul dat celor ce predau Religia va lucra în lume, la mântuirea ei.

Bucuria demersului didactic va fi împlinită pentru cei ce predau Religia atunci când fiecare sărbătoare majoră cuprinsă în calendarul Bisericii (Învierea Domnului, Nașterea Domnului - Crăciunul) va fi marcată prin prezența la biserică a elevilor prin implicarea benevolă a elevilor în actele liturgice iar în școli nu vor trece neobservate astfel de momente (Coruri, concerte de colinde, serbări cu conținut religios).

Vorbind despre predarea Religiei în școlile din învățământul teleormănean, trebuie recunoscut că există un cadru propice împlinirii unui astfel de ideal educațional.

Secerișul trebuie să fie bun, pentru că secerătura este multă. Rămâne ca, după străduința și stăruința fiecăruia dintre cei ce au astfel de responsabilități, să se facă aceasta.

Grija față de obligația asumată, împlinirea unor asemenea îndatoriri izvorăsc din credința în Dumnezeu cu care fiecare dintre noi pornim în astfel de demersuri.

Și Bunul Dumnezeu să rânduiască fiecăruia după puterea și strădania sa.

**Pr. Lazăr M. Emil -  
Inspector școlar de specialitate**





## BISERICA ȘI SOCIETATEA

### ***PRINCIPII ȘI MIJLOACE DE SALVARE DE LA MOARTE A COPIILOR NENĂSCUȚI ȘI DE RECUPERAREA SUFLETULUI MAMEI CARE A AVORTAT***

#### *I. Premise privind fenomenul avorționist contemporan*

La confluența dintre două milenii, legenda paleo-creștină „Quo vadis” dobândește un plus de semnificație. Întrebându-l Sfântul Apostol Petru, astăzi, pe Mântuitorul Iisus Hristos, pe care-L întâlnește, în mod tainic, în drumul izgonirii lui din cetate: „Quo vadis, Domine?”, Iisus, cu crucea pe spate, cu haina plină de sânge și înlăcrimat, îi răspunde: „Mă duc să mă răstignesc a doua oară în cetatea din care ai fugit!”. Răstignirea Lui avea drept motiv cel mai grav dintre toate păcatele pe care le-a cunoscut cândva omenirea, cu un caracter totodată opresiv și sinucigaș: pruncucidere comisă de către mama care a zămislit copilul.

La începutul creștinismului, trei păcate erau considerate a fi cele mai grave: apostazia, uciderea și desfrânarea. Avortul, despre care vorbim, pare a fi sinteza acestor trei păcate și încă ceva mai mult. E atentat împotriva Mântuitorului. Prin întrupare, încă din momentul zămislirii, Fiul lui Dumnezeu se unește într-un anumit sens cu fiecare om care apare în lume.

Iată cum se descoperă avortul împotriva lui Hristos. Mai departe, gravitatea acestei nelegiuiri privește și modul în care se săvârșește păcatul.

Trupul mamei, sânul matern, este, fără îndoială, cel mai sigur loc ce poate

ocroti o ființă umană. Căci asemenea providenței divine, acest sân oferă, cum se exprimă profetul Isaia, „un loc de scăpare în încercări”, „un liman în vremea furtunii” și „umbră în plină dogoare” (Is. 25,4). Dar mama, căreia i s-a încredințat spre ocrotire copilul, trădează această îndatorire la care s-a angajat de bună voie, omorându-și rodul căsătoriei și chiar al firii sale. Uciderea se săvârșește tocmai în locul în care este prezentă mâna lui Dumnezeu, într-un chip deosebit. Grav mai apare și faptul, pe care-l subliniază Sfinții părinți, că, prin lepădarea voită de prunc, păcatul pătrunde în visteriile vieții. Actul pruncuciderii în sine privește adevărul că Dumnezeu însuși intenționează să creeze în sânul matern o făptură omenească, căruia mama nu doar i se opune, ci tocmai ea atentează împotriva acestei opere divine, prin care se menține viața și istoria, prin săvârșirea unui asasinat, crimă, genocid și deicid, în același timp.

E adevărat că oarecare cazuri de avort, sporadice și mai puțin semnificative, pierdute printre celelalte păcate ale familiei și societății, s-au semnalat și înainte de vremea noastră; niciodată însă pruncucideria nu s-a descoperit ca acum drept una din cele mai mari tragedii din istoria civilizațiilor lumii, depășind în cruzimea ei pe aceea a bombei atomice. A ucide înseamnă a prăda o ființă de viață și calitatea ei umană acțiune multiplicată prin „starea avortionistă” la cote de nebănuită amploare. Cu atât mai mult cu cât este vorba de uciderea unor prunci nevinovați, prin călcarea în picioare a oricăror norme morale, faptă ce se răsfrânge nemijlocit și asupra celor care-I săvârșesc, distrugându-i pe ei înșiși. Victimele avortului sunt, deopotrivă, cei mici și slabi cărora nu li se cere niciodată părerea, murind din cauza fărâdelegii și egoismului părinților lor, dar și cei vârstnici, care suportă neprevăzute consecințe. De aceea, nu exagerăm afirmând că avem de a face cu un adevărat holocaust.

Conform datelor furnizate de Organizația Mondială a Sănătății, numărul anual al avorturilor este cuprins între 40 și 60 de milioane și circumscris în special în China, Europa și America creștină. Acesta este de fapt și numărul oamenilor uciși în timpul celui de al doilea război mondial. În baza acestui calcul, fiind omorâți anual 60 de milioane de femei și 60 de milioane de bărbați sânt implicați direct în avortul chirurgical. Adăugând la această cifră de 120 de milioane de oameni pe unii bunici, prietenii, corpul medical și social sau consilierii pro-avort, în care intră și unii sacerdoți, judecătorii și avocații care folosesc sistemul judiciar pentru a promova avortul un „drept” și care persecută pe aceia care luptă împotriva uciderii celor nenăscuți, rezultă o cifră de cel puțin 240 de milioane de persoane care au legătură directă cu avortul chirurgical.

(Nu putem omite însă nici faptul că în zilele noastre la cifra avortului chirurgical se adaugă imensa cifră a avortului hormonal, provocat de „pilulă” și care nu mai poate fi înregistrată statistic, cu extindere pe toate continentele pământului. Numai astfel putem avea în fața ochilor întreg tabloul fenomenului proavortționist contemporan, învăluit într-o mare conspirație a tăcerii. Flagelul la care ne referim depășește cu mult pe cel al unui război care apare, oricum, limitat în timp, în vreme ce proavortționismul, odată declanșat, pare a nu mai avea o limită în timp și în spațiu.

## II. „Starea avortționistă” ca boală sau răul secolului nostru

În expunerea de față ne vom limita la prezentarea stării avortționiste ca una din cele mai grele suferințe umane cu scopul de a ne integra în specificul conferinței la care ne aflăm. Dacă lepra a constituit plaga proprie lumii dinaintea de Hristos, iar ciuma e aceea a Evului Mediu, avortul este plaga vremii noastre, chiar atunci când îl considerăm doar o boală, cu toate caracterele și consecințele unei suferințe sufletești și trupești ale unei afecțiuni de care se ocupă medicina curativă și preventivă. Dat fiind însă caracterul accentuat spiritual și moral al avortului, privind și efectele lui asupra familiei și societății, vom prelua din patologia socială noțiunea de „cicluri ale violenței”. Acest termen se referă la o seamă de date obiective, ce revin cu regularitate și de aceea pot fi analizate științific riguros. Un anume sindrom post-avort cu denumirea de SPA a fost recunoscut din anul 1985 de către specialiști și de către Organizația Mondială a Sănătății drept un destabilizator important al vieții organice a omului. Numai că acest sindrom poate fi ușor identificat în existența partenerilor înainte chiar de actul zămisirii copilului, apărând ca un instinct criminal. În sensul acesta vom putea vorbi despre un ciclu al violenței anterioare, un ciclu al violenței concomitente vieții prenatale a copilului, ca și un ciclu al violenței posterioare avortului, care este sindromul post-avort propriu-zis. Toate aceste trei alcătuiesc laolaltă „starea avortționistă” la care ne referim.

a) În ceea ce privește ciclul violenței anterioare instinctul criminal se instalează în mintea și inima viitorilor părinți prin fraudă conjugală. Datorită onanismului, opera lui Dumnezeu este stăvilită. „Domnul este împiedicat să-și desăvârșească visul iubirii”. Să iei drept scop ceea ce legea firii acceptă a fi un simplu mijloc, înseamnă să-ți faci un idol din sexualitate și să despartă criminal ceea ce Dumnezeu a împreunat: plăcerea actului creator de viață omenească rânduită să fie concepută. Pe lângă aceasta, onanismul este privit

și medical drept o autentică suferință fizică, precum și un important izvor al ei. Percepțiile morale ale vieții noastre creștine coincid întocmai cu fiziologia și biologia umană, așa că cine calcă ordinea morală se face vinovat de acțiuni antibiologice cu urmări grave și păgubitoare trupului și sufletului. Dreptul la plăcerea făcută artificial sterilă se descoperă, prin urmare, cu inevitabile consecințe, dintre care consolidarea instinctului criminal se află pe primul plan lucru ușor de constatat. Oricărei lipse de precauție contraceptivă, de ordin natural sau artificial, îi urmează, cu regularitate, săvârșirea unui avort chirurgical. Din aceeași sferă a ciclului violenței anterioare face parte și neglijarea copiilor de către părinți, în special, de mame care cândva au avortat. Avortul și neglijarea sau agresarea copiilor sunt în același timp și cauză și efect. Mai mult decât atât, cercul vicios al violenței are tendința de a se transmite de la o generație la alta, într-un sens și pe cale ereditară. Astfel s-a observat, în general, că o femeie care a fost neglijată în pruncie va fi înclinată să avorteze. Deseori o femeie care a avut un avort va fi deprimată și anxioasă în tot cursul sarcinii următoare, nu-și va accepta pe deplin copilul, din aceeași cauză a „instinctului criminal”, fiindu-i foarte greu să-i admită existența în corpul, în mintea și în inima ei. Când va ține în brațe celălalt copil, în cazul că totuși l-a născut, va avea o reținere de a-l atinge și de a-l alăpta, iar relația dintre cei doi va fi marcată de o dușmănie ascunsă. Sunt și copii care devin potențial criminali prin ereditate.

O atenție deosebită trebuie acordată așa-zisilor supraviețuitori ai avortului, atât copiii care s-au născut într-o familie unde s-a făcut un avort, cât și copiii în căminul cărora s-a pus la un moment dat problema efectuării lui, fiind vorba de spiritul criminal al vremii care domnește în el. Sunt persoane care se nasc într-o țară în care proavortinismul este un mod consacrat de a fi, devenind o modă, prin îmbrăcăminte și pornofilie sau într-o țară în care controlul nașterii este foarte strict, de exemplu în China, supraviețuitori după unul sau mai multe avorturi ale fraților lor, în cazul fertilizării „în vitro” și implantării artificiale supraviețuitori care după extragerea lor vie din sânul matern au fost lăsați să moară în găleata cu reziduri și care, în viața lor scurtă, moartea lor lasă urme adânci în sânul societății care l-a sacrificat și care se adaugă la amintitul instinct criminal.

Psihiatrii au ajuns la concluzia că într-o țară în care generația tânără intră în conflict vădit cu părinții pe socoteala avortului, legalizarea eutanasiei nu va fi greu de făcut. De asemenea, acești copii care nu au avut niciodată încredere în părinții lor, nu vor avea încredere nici în ei înșiși. Drept consecință, se vor

împotrivi să devină părinți, fiind înclinați, la rândul lor, să aleagă avortul. Pe de altă parte, lipsiți de dragoste adevărată, le este greu și să vadă în Dumnezeu un tată iubitor. Este vorba despre cel mai puternic mijloc de ateizare a unui neam. Într-o societate în care femeia își cere „dreptul la avort” și bărbatul ajunge în situația unui supraviețuitor, neavând nici o posibilitate de a-și apăra propriul copil și trăind drama neîncrederii despre care am vorbit.

b) Într-un alt ciclu al violenței, mama poartă în sânul ei copilul nedorit. O asemenea femeie se află într-o criză sufletească profundă. Ceea ce se cuvine să știe este faptul că viața începe din momentul concepției, iar acest adevăr nu poate fi mereu ascuns. Un copil nenăscut are viață și personalitate. Din punct de vedere etic, este greșit pentru mamă să considere că fătul devine o ființă umană, înzestrată cu suflet nemuritor, abia pe la sfârșitul lunii a treia de sarcină. Asemenea considerente au ca scop justificarea avortului și desconsiderarea vieții umane, prin care își pregătește rostogolirea în prăpastie. În mod voit, mama nu ia seama la vocea conștiinței și astfel nu poate percepe ce se întâmplă de fapt în sufletul ei. Apelul la starea sănătății sale fizice, este o simplă amăgire. Nu există dovezi științifice fondate, psihiatrice, psihologice sau sociale, care să susțină avortul. Ginecologi renumiți afirmă că nu există afecțiuni medicale sau chirurgicale cunoscute care să nu poată fi tratate în timpul sarcinii, așa că nu este necesară întrerupere sarcinii din motive de sănătate a mamei, singura cauză a pruncuciderii rămânând lipsa de iubire, atât pentru soț, cât și pentru copil. Păcatele multor generații își găsesc țapul ispășitor în persoana copilului nenăscut, cel mai mic și mai neajutorat dintre toate făpturile. Avortul își are istoria sa ereditar-familială, constatându-se că mamele și bunicile au făcut avorturi, pe parcursul a trei sau patru generații, invocând aceleași motive. O asemenea violență a femeii față de copilul ei este și răsunetul celor suferite de ea în copilărie sau în familia actuală, după cum am mai văzut. A omorî un copil nenăscut înseamnă a omorî și ceva din sine însuși, e un act de violență asupra propriei persoane.

Din lipsa dragostei părinților săi, copilul în pântecul mamei sale poate ajunge până la sinucidere. O statistică privind avorturile spontane ne descoperă adevărul că cei mai mulți din avortoni au fost copii nedorți. Ceea ce definește omul este faptul că, încă din faza de embrion el este deja unic din punct de vedere biologic și psihologic și că nu se poate dezvolta această realitate și potențialitate umană decât în prezența iubirii. Mai întâi prin dragostea mamei care-l poartă și chiar în prezența tatălui. Nașterea și perioada de după naștere vor adânci relația mamă-copil, dar aceasta nu înseamnă că această relație nu



există și înainte de întreruperea sarcinii.

c) Ciclul de violență posteroară avortului descoperă întreaga tragedie a pruncuciderii, pe care mama vinovată o trăiește în cele din urmă la cea mai zguduitoare cotă. Până și susținătorii avortului recunosc pericolele la care este expus sufletul și trupul femeii după întreruperea sarcinii. Ce mai poate salva sufletul unei mame care preschimbă maternitatea într-o cinică asasinare de prunci? Ce farmec lăuntric poate să-l dea credit în proprii ei ochi, ca și în aprecierile unei lumi cinstite? Ce izvoare de tărie o vor scoate din prăpastia în care a căzut? Și-a tăiat puțința de ridicare și fără o minune a harului, va rămâne înfierată cu numele ce i l-a dat Nietzsche: „Cel mai rece dintre monștri”. Să urmărim lucrurile pe rând. În prima etapă din acest ciclu, femeia intră în confruntare cu propria ei vinovăție. La drept vorbind, fiecare femeie are o conștiință care în momentul deciziei pentru avort este adormită sau ignorată. În urma experienței pe care o are săvârșind pruncuciderea devine conștientă de adevărul că nu există cale de întoarcere spre statutul avut înainte. Avortul nu poate fi revocat. De aceea, ea va fi, mai întâi, cinică cu ea însăși și cu cei din jur. Dacă vina nu este recunoscută, într-o ordine firească apar în ea tulburările interioare prin desfășurarea de diverse activități precum: consum de alcool și droguri, feminism și profesionalism etc. Sentimentul de vinovăție, chiar când rămâne inconștient, produce în prima etapă un efect depresiv manifestat prin tristețe, plâns nejustificat și pesimism. Mai apoi, ia forma unor manifestări autodestructive. Identitatea ei ca femeie este anulată. Urmarea constă în instalarea în ființa ei a psihozelor și nevrozelor post-avort, care aduc cu ele gravele „deformări” psihosomatice ale făpturii umane: tulburări în maturizare, slăbirea performanțelor personale, depresii, precum și o gravă afectare a sistemului nervos vegetativ. Capacitatea naturală de a lupta, de a merge mereu înainte, de a avea încredere în viitor este abolită. Toate acestea descoperind o anume blocare a comuniunii cu Dumnezeu, nu mai puțin însă un fenomen de demonizare a făpturii umane.

Un autentic sentiment de vinovăție nu-I poate dobândi o femeie ce a săvârșit avortul decât trăind ruptura relației sale și rămânând totodată în intimă legătură cu copilul ei. În timp ce înainte de ucidere era sigură că nu-și dorește copilul, acum este convinsă că l-ar fi dorit, dar el nu mai e printre cei vii, așa că suferă cumplit lipsa lui, iar vina o va proiecta asupra propriei sale persoane. Maternitatea fiind o lege de neclintit a naturii, adânc înrădăcinată în conștiința umană, amintirea pruncului pierdut rămâne veșnic vie și lasă răni adânci în sufletul ei. Ea simte că a distrus ceva mareț, care ar fi putut da conținut vieții

ei, dar care a trebuit jertfit din rațiuni mărunte, trecătoare și, în primul rând, din lipsa iubirii creatoare. Este vorba de felul în care i se deschid ușile pocăinței. În neputința de a mai readuce la viață copilul, ajunge la certitudinea că în asemenea situații nu ajută nici medicamentele și nici psihoterapia, întrucât medicina nu are soluții pentru neliniștea conștiinței ei. Singură căința sinceră, însoțind cererea iertării de la Dumnezeu, ar mai fi în măsură să-i aducă ' împăcarea spre care năzuiește.

Pe plan fiziologic, avortul atinge profund echilibrul hormonal al organismului feminin, ceea ce presupune și apariția unei perturbări a întregului sistem endocrin. Tulburările organice care pot apare, ca de exemplu sterilitatea, vor accentua și mai mult sentimentele de vinovăție și frustrare. Unele simptome dovedesc modificarea bioritmului persoanei afectate de SPA. Organismul face mari eforturi de a se adapta noii situații. În mod cert, depresiunile și psihozele afectează în sens negativ întregul sistem imunitar al mamei vinovate, crescând riscul infecțiilor și cancerului. Procesele de conștiință , mai ales când sunt tănuite, își găsesc căi de manifestare somatică prin diverse boli. Într-un cuvânt, oricare suferință umană își poate afla motivația în sindromul post-avort acest sindrom devenind sursa bolilor în totalitatea lor, alimentează și șuvoiul durerilor ce se transmit ereditar.

În general vorbind, senzația care o produce sindromul post-avort este aceea de goliciune, căreia îi urmează disperarea. În locul unei personalități puternice, încărcată de energie, pe care o avea înainte femeia de acum are impresia că posedă un corp gol, distrus. Este un sentiment de ruinare a vieții, pe care nu-l poate controla. Îmbrăcându-se bunăoară mecanic, i se pare că îmbracă un manechin în vitrină. După avort, pe lângă faptul că începe să moară încet în sufletul ei, mama vinovată se simte agresată de o putere din afara ființei sale. Instinctul criminal, despre care am mai vorbit, se îndreaptă de acum asupra ei. În sensul acesta ajunge să aibă gânduri sau chiar tentative de sinucidere. Nu de puține ori, cum ne asigură numeroasele studii oficiale din acest compartiment al vieții, gândul sinuciderii ia o altă întorsătură, orientându-se spre repetarea tragediei. Așa se face că un alt rezultat bine cunoscut al avortului este tendința femeii de a-l repeta. Un aspect al acestei tendințe este și predispoziția ei de a-și brutaliza copiii, nu mai puțin însă de a-și teroriza soțul. Unul și același instinct criminal face să schimbe radical relația dintre bărbat și femeie. Statisticile ne arată că 80% dintre perechi se despart după avort. Așadar, agresarea copiilor uneori și a părinților, terorizarea soțiilor, divorțul și repetarea crimei sunt, consecințele directe ale unei violențe la care este supusă femeia,

din partea unei lucrări de surprare a durerilor rele ce urmează avortului. Este de reținut adevărul că o putere vrăjmașă se află la răscrucea dintre pocăință și o nouă crimă ce urmează a se săvârși și care nu este altceva decât violența sau instinctul criminal, de natură diabolică, a sindromului SPA, într-o nouă resurecție a lui.

### *III. Identitatea dintre avortul chirurgical și avortul hormonal*

Avortul ce se produce pe cale hormonală, manevrat de tertipurile ce acționează în cadrul așa-zisei „planificări familiale”, nu schimbă cu nimic datele surpării diabolice prezentată mai sus, ci, dimpotrivă, le accentuează. Pruncuciderea înregistrează un flux continuu, moartea subjugă pe deplin viața. Cea mai grea dintre toate consecințele ce le aduce cu sine „pilula”, noul instrument al executării omorului în sânul matern, este comiterea prin utilizarea ei a crimei abominabile care este avortul hormonal. Căci pilula nu este un mijloc de înlăturare a unei sarcini nedorite prin împiedicarea unirii celor două celule purtătoare de energii ereditare, ci o armă de luptă împotriva copilului deja conceput, adică alcătuit din trup și suflet din momentul zămislirii. La drept vorbind, pilula este o armă de luptă împotriva vieții și a sănătății, împotriva credinței și a moralei, împotriva familiei și al întregului neam. Iată și felul în care pilula este un mijloc criminal de săvârșire a pruncuciderii. Mai întâi, pilula dăunează secreției colului uterin, iar ca urmare acest lucru îngreunează pătrunderea prin col a celulelor reproductive masculine (spermatozoizi). Este însă sigur că, deși secreția este deteriorată, aceste celule virile pot totuși pătrunde spre ou (celula feminină). Așadar, orice tip de pilulă s-ar utiliza, fertilizarea oului poate să aibă loc. Contracepția nu este de loc asigurată. Ba mai mult, într-un fel pilulele actuale sunt chiar stimulatoarele ritmului ovulației, în sensul în care aceasta are loc mai des. În schimb, dacă nu asigură contracepția, pilulele (în special pilula RU-486) asigură contracepția:ucid embrionul, oul fecundat, fetusul, trup și suflet viu, în următoarele două efecte ucigașe: 1. Pilula deteriorează mucoasa uterină, care se subțiază și astfel nu mai are suficiente glande și hrană (glycogen), pentru copilul format, iar copilul moare de foame. 2. Un alt efect ucigaș îl constituie așa-numitul „factor-tubar”, care constă în aceea că pilula împiedică dinamica trompei, astfel încât copilul conceput nu poate ajunge la timp în uter și, prin urmare, urmează să moară (Dr. A. Lisec). E vorba de un fenomen asemănător cu acela al folosirii steriletului, care tot la fel aduce moartea fătului, împiedicând nidarea (implantarea în sânul matern).

Cine poate spune că uciderea fetei prin folosirea pilulei ca mijloc avortiv nu este un fapt identic cu uciderea aceluiași copil cu bisturiul medicului chirurg? Faptul în sine al uciderii este același. Diferă însă modul în care se săvârșește crima, uciderea prin pilulă fiind un act mult mai pervers, deși se caută justificarea lui. Oare consecințele acestei crime să fie altele decât cele prezentate de noi pentru avortul chirurgical?

Drama pe care o trăiește femeia care utilizează pilula ucigașă se aliniază și ea la rădăcina multelor ei suferințe fizice și psihice, zdruncinându-i puternic sistemul hormonal, nervos și imunitar. Nu puține cercetări științific-medicale dovedesc că pilulele anti-baby conțin hormoni sintetici, care îmbolnăvesc organismul sănătos. Din cauza pilulelor, femeile sunt expuse la cancer de piele, mamar și uterin, la pericolul de hemoragie cerebrală și infarct. De asemenea, sunt mai expuse infecțiilor, întrucât hormonii pe care îi conține pilula fac parte din categoria așa-numitului corticosteroid, ce are ca efect dăunarea sistemului imunitar (Dr. Sisec). Din aceleași serioase și oneste cercetări se știe că pilulele, de toate etichetele, afectează nervii optici și ficatul, cauzând acele perturbări ce coagulează sângele. Femeile ce le folosesc sunt expuse pericolului formării de trombi, care, conduși prin sistemul circulator, pot cauza embolii în plămâni, în creier etc. Nu sunt, oare, toate acestea și urmări imediate ale avortului hormonal? Violența demonică asupra femeii, semnalată mai înainte, este și ea o realitate privind sindromul SPA, cu atât mai virulentă și agresivă cu cât este mai mult tănuțită, acționând din substratul subconștient al sufletului ei.

#### *IV. Imperativele salvării de la moarte a copiilor nenăscuți și ale recuperării mamei acaparate de sindromul SPA*

a) *Principiile sacerdotale.* Puterea pe care o primesc de la Hristos Domnul uceniciei Săi, și odată cu ei toți preoții Sfintei Biserici, e un oficiu, e o funcție a sacerdoțiului creștin. În timpul vieții Sale pământești, Iisus afirmă, în mai multe rânduri, că Tatăl i-a dat totul, dar niciodată nu a pretins atât de lămurit suprema Sa stăpânire asupra sufletelor, pe care le-a câștigat prin vărsarea sângelui pe Cruce, ca la arătarea Sa, cu ocazia despărțirii de ucenici, când îi investește și pe ei cu puterea Sa, spunându-le : „Datu-mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ; drept aceea mergeți...” (Matei 28,18). Angajarea preoților în salvarea de la moarte a pruncilor nenăscuți, ca și a recuperării mamelor ce se găesc pradă unei surpări satanice, e un imperativ absolut. Acest imperativ ar putea fi rezumat de noi în mai multe principii, ce pot fi redate succint astfel:

1. *Principiul mărturisirii drepte a adevărului și a înfierării avortului drept crimă abominabilă.* Acceptarea avortului în gândire și viață, în obiceiuri și în lege, e semnalul evident al unei crize primejdioase în care se înfundă progresiv simțul moral al societății de astăzi, incapabilă de a distinge între bine și rău, mai ales atunci când e în cauză dreptul fundamental la viață. În fața fenomenului avortionist ca principala boală a secolului nostru, e o îndatorire sfântă a preotului de a avea curajul să privească adevărul în sine, depunând mărturie pentru el și susținând că avortul provocat, chirurgical și hormonal, este ucidere deliberată și nemijlocită a unei ființe omenești, în faza inițială a existenței sale, cuprinse între zămislire și naștere. Nici o rațiune umană, cum ar fi bunăoară salvarea sănătății mamei sau temerea că cel care ar urma să se nască ar putea fi un handicapat, nu justifică săvârșirea acestei crime. Mărturia adevărului îl revendică pe sacerdot, în numele Mântuitorului Iisus Hristos, începând cu propovăduirea dreptei credințe, care ne cheamă la o comuniune profundă cu Dumnezeu și ne conferă nădejdea sigură a vieții veșnice. Ea este o proclamare a relației de dragoste pe care fiecare om o are cu Hristos și permite recunoașterea în fiecare a chipului Mântuitorului Însuși.

2. *Principiul promovării în viața credincioșilor a unei responsabilități personale și comunitare.* Dumnezeu nu poate lăsa crima nepedepsită. Din pământul pe care a fost vărsat, sângele lui Abel, cel ucis de Cain, cere ca Dumnezeu să facă dreptate (Gen. 37,26; Isaia 26,21; Ez. 24,7-8). Iată originea „păcatelor strigătoare la cer”, în care se cuprinde și avortul ca omucidere. Sângele fiind viața (Deut. 12,23), îndeosebi cea umană, iar Dumnezeu autorul vieții umane, cel care atentează la viața omului, atentează împotriva lui Dumnezeu însuși. În viața femeii vinovate, precum și a soțului ei, responsabilitatea asumată este singurul mijloc de vindecare, cu următoarea condiție: să nu fie pocăința mai mică decât crima săvârșită. De asemenea, să nu se omită nici principiul restituției: „să nu fii iertat, păstrându-ți rodul crimei”. Nu mai puțin importantă este responsabilitatea comunitară, de care atârnă și responsabilitatea personală. Din cea dintâi se inspiră cea de a doua. Moartea pruncilor în sânul matern se constituie, la ora actuală, într-un asasinat colectiv, premeditat și executat într-un mod conștient și programatic. Nu este un flagel oarecare, o simplă epidemie, o moarte pasivă dependentă de o catastrofă naturală. Dimpotrivă. E un atentat împotriva existenței umane, un dig ce se opune cu îndârjire în calea revărsării șuvoiului vieții. Preotul unei comunități este implicat direct în această responsabilitate comună. Prin funcțiunea lui sacerdotală, el este angajat nu doar în tămăduirea rănilor produse de avort,

personale și colective, ci și în dezrădăcinarea cauzelor din care provine avortul ca fenomen colectiv: ateismul iluminist și indiferentism ( precedat de către ateismul comunist de stat), mamonismul materialist, internaționalismul secular și cel religios (sincretismul) , sectarismul, antihristic, corupționismul, pornofilismul, destructivismul ecologic, în concordanță toate cu avortinismul mondial programatic.

3. *Principiul redescoperirii universalității valorilor umane vitale și a dreptului conștiinței umane de a le impune ca atare.* Pentru asanarea morală a vieții sociale contemporane și eliminarea efectelor dezastruoase ale avortului se impune inițierea unei acțiuni de descoperire a sufletului creștin ancestral, din spațiul de formare a ecumenei creștine. E vorba despre valorile pe care le-a adus cu sine propovăduirea Evangheliei lui Hristos în Europa și în alte continente. Iar acestea nu sunt altele decât valorile demnității fiecărui om și ale solidarității dintre toți oamenii. Cu alte cuvinte, se cuvine să fie redescoperită existența unor valori umane și morale esențiale și native, puse în lumină de Evanghelie, ce izvorăsc din însuși adevărul ființei umane și exprimă și tutează demnitatea persoanei. Ele sunt ca atare valori pe care nici un individ, nici o majoritate și nici un stat nu le vor putea crea, modifica sau nimici vreodată, ci vor trebui doar să le recunoască, să le respecte și să le promoveze. Recunoașterea lor este una cu recunoașterea unei legi morale obiective care, ca „lege naturală” înscrisă în inima omului, este un reper cu referință directă la valoarea legii civile însăși. În situația de astăzi, de la noi și de la alte multe state ale lumii, când, datorită unei tragice întunecări a conștiinței colective, relativismul etic și scepticismul ateu au zdruncinat din temelie principiile legii morale, s-a ajuns la legalizarea avortului. Această decizie nu poate fi decât „tiranică” în raport cu dreptul divin al copilului de a se naște. Conștiința umană reacționează vehement în fața tuturor crimelor umanității din secolul nostru, inclusiv cel al pruncuciderii. Oare crima încetează de a mai fi crimă dacă, în loc de a fi comisă de naziști și comuniști, este legitimată de o lege nedreaptă și acceptată de consensul popular? Care este îndatorirea unui autentic slujitor al Domnului? În raport cu credinciosul său, câștigat de spiritul pervers al vremii, înainte sau după comiterea crimei de avort, este dator să-i facă o spărtură în conștiință, în conștiința lui strâmbă, reabilitându-i în cuget viziunea valorilor umane perene. Fără această lucrare, drumul întoarcerii la dreptatea lui Dumnezeu îi va rămâne pentru totdeauna închisă. Cât privește raporturile lui cu legea civilă care admite lezarea unor persoane prin nerespectarea unui drept al lor atât de fundamental cum este dreptul la viață, se cuvine de asemenea să reacționeze. Ca și în fața

oricărei alte crime, el are obligația sfântă și precisă de a i se împotrivi prin obiecția de conștiință. Încă din vremurile primare ale creștinismului, Biserica și-a educat credincioșii în spiritul ascultării de autoritățile publice, legitim constituite (cf. Rom. 13,1-7; I Petru 2,13-14), dar în același timp i-a avertizat categoric că „trebuie să ascultăm de Dumnezeu mai mult decât de oameni” (Fapte 5,29).

4) *Principiul suprem al câștigării conștiinței penitentului de partea lui Hristos: unitatea în iubire*”. Numeroși specialiști în psihologia avortului și în încercările de terapie a sindromului SPA declară textual că rănile de acest fel nu pot fi vindecate deplin fără puterea și intervenția factorului supranatural. Doar Dătătorul vieții poate tămădui rănile provocate de pierderea unei vieți. Trauma avortului nu are decât un singur leac: iertarea divină conferită sacramental de către duhovnic, preotul creștin care îndeplinește o diaconie a Sfântului Duh. Cu scopul trimiterii într-o sfântă și mare misiune, Mântuitorul a suflat peste apostoli și le-a zis: „Luați Duh Sfânt! Căroră veți ierta păcatele le vor fi iertate” (Ioan 20,22-23). E vorba despre o slujire în care preotul duhovnic are trei atribuții: de părinte, de doctor și de judecător. Mai presus de orice este părinte. Astfel, duhovnicul se cuvine să întâmpine pe păcătos cu brațele deschise, așa cum a întâmpinat și tatăl din pilda fiului risipitor pe feciorul cel tânăr la întoarcerea sa în casa părintească (Luca 15 20-32); iar întoarcerea înseamnă căință, o reală zdrobire a inimii, în care se descoperă în viața femeii vinovate îndepărtarea ei de instinctul criminal. În parabola despre căutarea și apoi găsierea oii rătăcite, Mântuitorul ne arată și o altă calitate a adevăratului părinte și anume aceea de a avea el însuși inițiativa apropierei de rănile penitentului (conf. Luca 15,7). Păstorul cel bun, Părintele ceresc care se bucură de întoarcerea păcătosului, trebuie să fie pentru duhovnic un model. De asemenea, se cuvine să-I aibă pe Hristos exemplu de suferință, îndurând toate pentru fiul său duhovnicesc, după cum a pățimit și Domnul pentru omenirea întreagă. „O, copiii mei, pentru care sufăr însăși durerile nașterii (voastre) până ce Hristos va lua chip în voi!” (Gal. 4,19), se exprimă Sf. Ap. Pavel ca un adevărat părinte sufletesc. Când între preot și penitent se stabilesc relații de dragoste creștinească, în mărturisire se înfăptuiește o autentică naștere duhovnicească, se câștigă certitudinea iertării păcatului și a suirii neîntrerupte spre cele înalte. Spovedania este eliberare de tirania diavolului, dezlegare de vina fărădelegii comise, dar și un mijloc de control și măsură de siguranță în viața spirituală a penitentului. Numai în această „unitate de iubire” este prezent harul iertării și al propășirii spirituale care-și are izvorul în Dumnezeu.

5. *Principiul vindecării de rănille sindromului post-avort ține de o lucrare minunii divine, care aduce cu sine împăcarea penitentei cu Dumnezeu și cu propriul ei copil avortat.* Ca un adevărat doctor sufletesc, duhovnicul trebuie să ajungă până în fața conștiinței penitentei asupra căreia să exercite o înrăuire binefăcătoare. Lupta între bine și rău, între doririle înalte ale sufletului și înclinările spre păcat se dă în conștiință sau în inimă. În momentul în care duhovnicul reușește să umple inima penitentei cu razele credinței în Dumnezeu, aceasta se va bizui pe o certitudine absolută ce i se împrumută de sus, se simte atrasă spre un ideal superior și i se împărtășește o energie nebănuită capabilă să-i smulgă întreaga ființă din moartea păcatului, în care o ține instinctul criminal. Duhovnicul este dator să încerce, cu orice ocazie de mărturisire, să pună rânduială în viața femeii cu probleme post-avortioniste, dar mai ales s-o facă pe aceasta să trăiască o renaștere de entuziasm. Dacă el va reuși să-i aprindă torța conștiinței, să facă să înțeleagă că ea, în orice timp și în orice loc, se află înaintea lui Hristos care o iubește pentru întoarcerea ei, a reușit totodată să-i inspire tărie și rezistență în ispita reîntoarcerii la crimă, exercitând asupra ei o acțiune de purificare, iar asupra voinței ei o energie de lucrare. Împăcarea aceasta cu Dumnezeu e menită să aducă cu sine minunea mult așteptată și care se descoperă printr-o inundație de lumină „fiindcă Dumnezeu Care a zis: Strălucească din întuneric lumina - El a strălucit în inimile noastre ca să strălucească conștiința slavei lui Dumnezeu pe fața lui Hristos” (II Cor 4,6). Semnul adevărat al pocăinței urmare a dezlegării sacramentale a păcatelor, îl constituie petrecerea în această lumină. „Cel care lucrează adevărul vine la Lumină, ca să se arate faptele lui, că în Dumnezeu sunt săvârșite” (Ioan 3, 21). Cei ce nu au primit lumina nu au primit încă harul, scrie și Sfântul Simeon Noul Teolog.

Puterea tămăduitoare de care dispune duhovnicul privește și rânduirea pe seama penitentei a unui canon de pocăință odată cu acordarea dezlegării. Canonul pe care îl primește penitentă sau la care se obligă singură creează în sufletul ei un simțământ de răspundere pentru crima săvârșită. Dacă prin dobândirea dezlegării a ajuns la convingerea că s-a împăcat și cu copilul ei, pe care l-a jelit și de la care a obținut de asemenea iertare, prin canon dovedește că această iertare nu este o simplă iluzie, ci o putere creatoare. Canonul verifică roadele iertării și ale pocăinței, întrucât presupune o practică eroică a virtuților contrare păcatului pruncuciderii, ca și a altor fărădelegi de care s-a lepădat. Cât privește canonul în sine, preoții duhovnici vor trebui să țină seama de pedagogia divină la care se referă Sfântul Apostol Iuda în epistola sa



sobornicească: „ pe unii șovăitori muștră-i; pe alții smulge-i din foc; de alții însă, fie -vă milă cu frică” ( V. 22-23). Cunoașterea deplină a vieții penitentei, a cauzelor care au dus-o la săvârșirea crimei, a puterilor sale spirituale, a predispoziției sale morale, a înclinării spre pocăință și recidivă, constituie un complex pe care duhovnicul trebuie să-I aibă în vedere atât la conferirea dezlegării, cât și la aplicarea epitimiei. Atitudinea binevoitoare a duhovnicului, care ține seama de slăbiciunile firii omenești ale penitentei, nu trebuie să ducă la disoluția însăși a răspunderii față de păcat. Căci în acest din urmă caz, dezlegarea însăși rămâne invalidă, iar păcatul neiertat. Precum am mai spus : responsabilitatea micșorată este aceea prin care adesea se micșorează responsabilitatea, cu alte cuvinte , prin ea se accentuează slăbiciunea celor lipsiți de voință, iar în cazul nostru se consolidează instinctul criminal. Mulți duhovnici cu suflețe simțitoare nu-și dau seama câtă cruzime se găsește în mila lor, de cât ajutor lipsesc pe aceea pe care ar trebui să-i ajute și câtă iubire se află în tărie. Sfântul Apostol Iuda le recomandă să folosească mila cu frică. Dacă acest precept rămâne neobservat este că de prea multe ori severitatea se unește cu asprimea și neînțelegerea și pierde astfel orice autoritate profundă. În cele din urmă însă, prin tactica sa de severitate sau de indulgență, duhovnicul va trebui să câștige conștiința penitentei de partea lui Hristos. Zadarnic va încerca să o supună la tot felul de exerciții de voință dacă nu va reuși să-i împărtășească o certitudine, un sentiment profund al responsabilității față de crima săvârșită. Îndată ce va scăpa de acest exercițiu penitențial impus din afară, în cazul că I-a primit, va reintra în criza sindromului post - avort.

#### 6. *Principiul observării ordinii morale și al împărtășirii de dreptate divină.*

Cel mai de seamă efect pe care îl poate produce în viața penitentei duhovnicul cu ocazia spovedaniei, folosindu-se de prerogativa iertării păcatelor dobândită de la Hristos, privește atribuția sa de judecător. De aceea este lucru de mare însemnătate pentru femeia cu o existență subminată de instinctul criminal să caute și să afle pe duhovnicul iscusit, conștient și responsabil de mânuirea cheilor Împărăției. Atribuția de judecător este încărcată de o răspundere tot atât de mare pe cât este de sublimă slujirea căreia el i s-a consacrat. Având ochii fixați asupra cumpenii divine și ținând seama de dreptatea lui Dumnezeu, duhovnicul e încredințat că de el atârnă izbăvirea sufletului penitentei de lucrarea satanică de care este cuprins, ca și destinul ei veșnic. Numai o dreptate divină poate elibera cugetul femeii răvășit de multele muștrări de conștiință și-i poate inspira o nouă pace a inimii. Având la îndemână elementele mărturisirii și ale stării sufletești a celei ce se spovedește, în actul solemn al

pronunțării dezlegării sau a refuzării ei cu fiecare în parte duhovnicul trebuie să cunoască hotărârea specifică pe care o ia Dumnezeu, de la caz la caz, dacă lucrează fără convingerea că prin el se pronunță Hristos însuși, se face pe sine uzurpatorul suveranității Domnului asupra sufletelor câștigate cu prețul jertfei Sale. La acest adevăr reflectând Sf.Ap. Pavel, ține să afirme înaintea preoților Bisericii din Efes: „Vă mărturisesc vouă, în ziua de astăzi, că sunt curat de sângele tuturor” (Fapte 20,26). Prin păcat, mai ales fiind vorba de avort, se ucide în suflet o viață tainică și se declanșează o stare lăuntrică plină de mizerie. Femeia care a ajuns la cunoașterea situației sale interioare simte că cea mai gravă urmare a faptei sale este însăși degenerarea sufletului ei și că această boală nu poate fi vindecată decât printr-o nouă ordine morală ce trebuie instaurată în viața ei intimă, printr-o dreptate divină și care presupune o ispășire. Numai că ispășirea de care ea nu mai este în stare este preluată de jertfa Mântuitorului, în slujba căreia se află preotul-duhovnic. În vederea împărtășirii ei de dreptatea divină i se cere în schimb o liberă, dar grea lepădare de sine. Astfel, atât dezlegarea, cât și canonul, pe care penitenta le primește de la duhovnic trebuie să aibă semnificația acestei lepădări, pe care se restabilește ordinea vieții sale spirituale. Căci nici dezlegarea și nici canonul nu sunt niște norme bisericești juridice pe care duhovnicul le impune dinafară, iar penitenta le primește ca ceva străin de aspirațiile sale intime. Dimpotrivă, sunt norme ce exprimă condițiile împărtășirii de dreptatea pe care o aduce cu sine jertfa lui Hristos. „Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-mi urmeze” (Mt. 8,34), ne spune Mântuitorul însuși.

*IV. Căi și mijloace de salvare de la moarte a pruncilor nenăscuți ca și de vindecarea traumei avortului mamei vinovate.*

1. *Redescoperirea în Euharistie a sensului iubirii și al sfințeniei vieții în vederea susținerii și a însoțirii fiecărei familii în misiune ei de „sanctuar al existenței umane”.* Sfânta Liturghie este izvorul mării iubiri, pe care Mântuitorul ne-o dezvăluie în jertfa de pe Altar. Ea este antiteza vărsării prin pruncucideri a sângelui nevinovat. Motivația principală a avortului se leagă de întrebarea dacă copilul este dorit sau nu. Așadar, este în cauză iubirea. Avortul suprimă iubirea dintre mamă și copil, dar și iubirea soților în sânul familiei. Din iubirea euharistică, pe care credincioșii o dobândesc prin împărtășirea de Sfintele Taine, se naște o gândire neprihănită, luminoasă, în opoziție ireductibilă cu cea avortionistă. E vorba de o gândire din perspectiva căreia mai întâi

sacerdotii sunt chemați să privească restaurarea ordinii morale în viața personală și cea comunitară a omului de astăzi. Una și aceeași viziune, care își are originea în miracolul euharistic, atârnă direct de credința în Dumnezeuul vieții, Cel care a creat pe fiecare persoană ca pe o făptură minunată, în pânțele mamei sale (Ps. 138,14). Este cugetarea care privește viața în profunzimea ei divină, percepându-i valorile ei neprețuite de har și frumusețe, de măreție și fericire, dar și de provocare la libertate și responsabilitate. Este gândirea celui care nu pretinde a fi autonom în existență, care nu dorește să reducă egoistic realitatea vieții la sine însuși, ci o vede ca pe un dar dumnezeiesc, descoperind în fiecare aspect al ei o rază de lumină a creatorului și în fiecare persoană, din chiar momentul zămislirii chipul Lui viu (Gen 1,27; Ps. 8,4). Nu se cuvine, oare, să celebrăm mai presus de orice, viața veșnică din care purcede orice altă viață?

Fără vărsare de sânge și fără împărțășirea de Sânge, ne învață Sf. Ap. Pavel, nu este iertare (Evrei). Sf. Euharistie „medicamentul nemuririi” cum o numește Sf. Ignatie al Antiohiei, ne confirmă prezența reală a lui Hristos cu trupul și sângele Său, exact așa cum a fost la Cina cea de Taină și la fel cum era în primele zile după Cincizecime. În această Sfântă Taină avem o referire directă la vindecarea sindromului post-avort, fiind de fapt încununarea întregii lucrări de reabilitare morală a femeii vinovate, ca și de suprimare a instinctului ei criminal. În sensul acesta se cuvine să ne referim la spusele Sfântului Evanghelist Ioan: „Sângele lui Iisus ne curățește pe noi de orice păcat!” (I Ioan, 1,7). Intr-adevăr, acest Sânge are darul de a ne curăți de orice zgură, de orice păcat, de a ne ierta și de a ne reface întreaga viață întru sfințenie; întrebarea e, de unde îl are Domnul Iisus? De la Tatăl, nu; căci Tatăl este duh. Fără îndoială că de la Mama Lui. Iar Mama Lui este Sfânta Fecioară Maria, „Născătoare de Dumnezeu”. Cu alte cuvinte, în cultul Maicii Domnului, care atârnă direct de miracolul euharistic, își află femeia, în cele din urmă, izbăvirea de tendința ei criminală și dobândirea deplină a iertării. Este și sensul în care mama devine drept piatră de altar în sanctuarul existenței unei familii și al unui neam. Ce pot însemna încercările laice, cu motivațiile psihologice, și cu oarecare nuanțe religioase, de a vindeca trauma avortului ce se extinde la dimensiuni catastrofale? Simple paleative! Nu de puține ori sunt puse la cale pentru a camufla tragedia prezentului și orizontul viitorului. Arianismul, nestorianismul și iconoclasmul de altă dată își spun cuvântul în implicațiile unei importante erezii a unei vieți ce bânuie în vremea noastră, numită pe drept cuvânt civilizația Bisericii euharistice și susținători ai cultului Sfintei Fecioare Maria. Numărul mare de avorturi de care nu putem să nu ne îngrijorăm, prevestind dispariția

din istorie a neamului nostru, are motive specifice pe care nu le putem omite. Iată-le: părăsirea împărțirii calendaristic regulate, lăsarea tradițiilor strămoșești, laicizarea ca autentică trădare a sufletului românesc ancestral și pierderea disciplinei penitențiale care aduce cu sine împărțirea cu nevrednicie. Asupra acesteia din urmă s-ar cuveni să insistăm, pentru că ea explică felul în care se propagă demonizarea istoriei., chiar și în zonele de evlavie ortodoxă. Chipul sumbru al îndrăcirii prin împărțirea cu nevrednicie ni-l descoperă luda ca apostol trădător, pe care Mântuitorul îl numește „diavol” (Ioan 6,70). După ce Iisus îi spală picioarele, îi dăruiește pâinea și vinul iubirii, îi arată lumina, se lasă atins de el. Întunecat de patimi, luda iese de la Cină cu gândul îngrozitor de a-l ucide pe Stăpânul său. Fapta lui e mai mult decât o crimă, este deicid. Tot la fel și avortul este deicid, propagator al desfrâului și al mortii. În sensul acesta, Sf.Ap. Pavel îi avertizează pe cei care se cuminecă cu nevrednicie”; Gândiți-vă cu cât mai aspră fi-va pedeapsa cuvenită celui care a călcat în picioare pe Fiul lui Dumnezeu și i-a necinstit sângele testamentului cu care s-a sfințit și a făcut de ocară Duhul harului” (Evrei, 10,29).

2. Redescoperirea sfintelor virtuți ale neamului. ce se transmit ereditar prin sufletul românesc și vindecarea arborelui genealogic prin regăsirea tradițiilor dreptmăritorului nostru popor.

- organe consacrate descoperirii aspectelor feciorelnice ale vieții neamului: sfintele mănăstiri, universitățile ortodoxe de vară;

- cultul „moșilor” în prezența copiilor;

- asceza, stare teopatică, temei al castității și izvor al iubirii;

- eliminarea din arborele genealogic a tarelor ereditare: incestul și perversiunile, depravarea și nonvalorile;

3. Susținerea și promovarea vieții umane prin participarea la demnitatea și misiunea Mântuitorului Iisus Hristos în istorie: slujirea carității (schiță):

- introducerea în activitatea pastorală, eparhială și parohială a unor structuri de slujire privind femeile gravide, copiii nenăscuți și cei născuți, ca și de recuperare a mamei avortioniste;

- servicii caritative clericale și laice, duminicale și cotidiene, spitalicești și la domiciliu

- înființarea de asociații „Pro Vita” și de cămine de copii, model Pr. Tănase Nicolae - Vălenii de Munte

- Organizarea unui voluntariat în rândul tineretului de salvarea și ocrotirea vieții, de îngrijire și de „primire” a bolnavilor de SIDA

- Colaborări cu institutii internaționale pe linia promovării vieții. Colaborări

cu organizații de medici creștini.

4. Organizarea unor acțiuni educative privind edificarea religios-morală a tineretului școlar preuniversitar și universitar precum și conștientizarea primejdiilor ce le aduce cu sine în viața acestora ofensiva proavortționistă de surpare a existenței neamului. ( schiță):

- înființarea și susținerea universităților ortodoxe de vară, în colaborare cu Sfintele Mănăstiri, cu program liturgic și didactic de descoperire a valorilor sufletului românesc și a primejdiilor ce duc neamul la pieire. Model : universitățile de vară de la mănăstirile Recea, Jacul Românesc, Izvorul Mureș;

- înființarea de centre de informative și formative cu profesori de religie și biologie, activi în învățământul preuniversitar și chiar elementar. Model: centrul Brașov

- Editarea unor materiale didactice privind viața intimă a elevului, în antiteză cu așa-zisa „ educație sexuală ”; proavortționistă predată în școală. Model : Pr. Prof. Ilie Moldovan: „Adolescența, preludiu la poemul iubirii curate. Cartea elevului și a educatorului său creștin”.

5. Organizarea unui referendum național privind abrogarea legii liberalizării avortului și a desființării cabinetului de „ planificare familială ”.

**Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan**



Tiparul a fost executat la  
S.C. TIPOALEX S.A.  
Alexandria, str. Ion Creangă, nr.53  
sub comanda nr. 6112

