

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL IV, NR 2, APRILIE-IUNIE 2008, BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

Revistă fondată în anul 1929 de către
Prof. dr. Teodor M. Popescu

SERIA A III-A, ANUL IV, NR. 2, APRILIE-IUNIE, 2008
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Membri de onoare: Acad. pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU (SIBIU); Acad. pr. prof. dr. Dumitru POPESCU (BUCUREȘTI); Acad. prof. dr. Emilian POPESCU (IAȘI); PS dr. Hilarion ALFEYEV (VIENA); Pr. prof. dr. John BEHR (CRESTWOOD NY); Pr. prof. dr. John MCGUCKIN (NEW YORK); Pr. prof. dr. Eugen J. PENTIUC (BROOKLINE MA); Prof. dr. Tudor TEOTEOI (BUCUREȘTI).

Membri: Pr. prof. dr. Viorel SAVA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; IPS Laurențiu STREZA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; PS Irineu SLĂTINEANU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova; Pr. conf. dr. Ioan CHIRILĂ, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

Redactori corespondenți: Asist. dr. Ionuț-Alexandru TUDORIE, București; Pr. conf. dr. Ion VICOVAN, Iași; Lect. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Conf. dr. Mihai-Valentin VLADIMIRESCU, Craiova; Pr. conf. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. lect. drd. Teofil STAN, Baia-Mare; Drd. Georgică GRIGORIȚĂ, Roma; Pr. drd. Sorin ZAHIU, Atena.

Colaboratori: Înaltpreasfințiții Mitropoliți și Arhiepiscopi, Preasfințiții Episcopi, cadrele didactice de la Facultățile de Teologie Ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, masteranzii, studenții teologi.

Redactor șef: Prof. dr. Remus RUS; *Redactori:* Lect. dr. Adrian MARINESCU, Asist. dr. Alexandru MIHĂILA, Asist. drd. Sebastian NAZĂRU; *Secretar de redacție:* Asist. dr. Ionuț-Alexandru TUDORIE
Corectură: Asist. dr. Constantin GEORGESCU (filolog); *Traducere în lb. engleză:* Asist. Maria BÂNCILĂ (filolog); *Tehnoredactare:* Asist. dr. Alexandru MIHĂILA; *Administrator redacție:* Dragoș VLĂDESCU

Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Director: Dr. Aurelian MARINESCU

Tipografia Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Consilier patriarhal: Pr. Valer ULICAN

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sf. Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sect. 4, România; OP 53, CP 125; Tel. (+40) 722 620 172; (+40) 21 335 61 17; Fax: (+40) 21 335 07 75; e-mail: studiiteologice@yahoo.com
www.studiiteologice.editurapatriarhiei.ro

Materialele trimise la redacție nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la următoarea adresă web: www.studiiteologice.editurapatriarhiei.ro/conditii.php

PREȚURI STRĂINĂTATE

Uniunea Europeană: 1 abonament (4 exemplare) = 28 €; 1 exemplar = 7 €

Alte țări: 1 abonament (4 exemplare) = 48 €; 1 exemplar = 12 €

CUPRINS

Prolog 5

Studii

Stelian IONAȘCU

Teme majore din istoria muzicii bisericești aflate în dezbaterea marilor personalități ale sec. XIX-XX (controverse, opinii separate, polemici) (partea a II-a) 7

Nicolae Răzvan STAN

The Relation between Human Dignity and Human Rights in the Orthodox Perspective 35

Ilie CHIȘCARI

Împărăția lui Dumnezeu, între aparență și potență. Pilda grăuntelui de muștar și a aluatului (Mt 13, 31-33; Mc 4, 30-32; Lc 13, 18-21) 73

Remus-DraGoș ALBU

Încercare asupra mimesis-ului sec. IV-VI, temelie a culturii și spiritualității bizantine 129

Alexandru PRELIPCEAN

Gematria ebraică – paradigmă ermeneutică a Sfintei Scripturi. Studiu de caz: cifrele 1-7 în Cartea Facere (בראשית) 177

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

Fer. AUGUSTIN

Predică despre căderea Romei 213

Din Teologia Ortodoxă contemporană

† Kallistos WARE

Dumnezeu ascuns și revelat: Calea apofatică și distincția esență-energii 227**Dialog teologic**

Ionuț UNTEA

Un aspect al polemicii Stăniloae-Blaga: Critica matricei stilistice 245**Cronica** 269**Reviste de Teologie***Tabor. Revistă de cultură și spiritualitate ortodoxă. Anul II (2008), nr. 3 (iunie) (Ion-Dragoș VLĂDESCU)* 279E
O
L
O
G
I
C
E

P ROLOG

În ciuda celor afirmate în prologul fasciculului 1/2008, iată că nici acest număr nu este unul tematic. Numărul dedicat Bizantinologiei va apărea abia în ultimul trimestru al anului curent și sperăm ca, astfel, ceea ce a început ca o serie de amânări să se transforme în regulă: fiecare al patrulea număr al anului să fie unul tematic, cu un caracter pronunțat unitar, deopotrivă retrospectiv și prospectiv. Așadar, prezentul fascicul conține studii și articole diverse, dar varietatea lor este poate mai atrăgătoare și cu siguranță nu mai puțin instructivă.

Mai întâi, la secțiunea **Studiilor**, părintele Stelian Ionașcu continuă cu partea a II-a studiul său intitulat „Teme majore din istoria muzicii bisericești aflate în dezbateră marilor personalități ale sec. XIX-XX (controverse, opinii separate, polemici)”, studiu apărut în nr. 3/2007. Pornind de la analiza unei atitudini extreme, care a dus în unele locuri și la un moment dat (sec. III-IV) la încercări de respingere totală a cântării din timpul rugăciunii, autorul se concentrează asupra controverselor și a polemicilor care au însoțit veacuri de-a rândul marile teme ale muzicii bisericești.

Apoi, într-un studiu redactat în limba engleză, părintele Nicolae Răzvan Stan își propune să contribuie la rezolvarea unei probleme de mare actualitate, precizând poziția Bisericii Ortodoxe referitoare la drepturile omului și arătând criteriile care trebuie să se găsească la baza adoptării legislației cu privire la acest subiect.

Conștient de dificultatea analizei textelor biblice cu caracter simbolic și afirmându-le valoarea dogmatică și totodată deschiderea lor interpretativă, dl. Ilie Chișcari comentează dintr-o nouă perspectivă și cu noi rezultate faimoasele parabole nou-testamentare a grăuntelui de muștar și a aluatului.

Dl. Remus-Dragoș Albu identifică în *mimesis* unul dintre mecanismele prin care au apărut și au funcționat cultura și spiritualitatea bizantine. Se demonstrează încă o dată, dacă mai era necesar, cât de mult datorează civilizației greco-romane educația (*paideia*) și spiritualitatea creștină din Bizanț. Dar acest spirit mimetic al bizantinilor, care nu exclude creațiile originale, s-a exercitat nu numai asupra modelelor clasice, ci și, în mod similar, asupra Mântuitorului Însuși, vezi cazul „nebungiei în/pentru Hristos”.

Un foarte interesant studiu îi aparține dl. Alexandru Prelipcean. El are ca prim titlu „Gematria ebraică – paradigmă ermeneutică a Sfintei Scripturi”. Gematria este definită de autor ca „ramură a studiului numerologic, care intenționează să descopere relația dintre cuvinte și concepte”. Exemplele de gematrie ebraică sunt furnizate din prima carte a Pentateuhului, anume *Facerea*. Dl. Prelipcean caută apoi să identifice eventuale conexiuni între numerologia ebraică și contexte neo-

testamentare, în mod concret, dacă numerologia poate arăta vreo prefigurare a evenimentelor soteriologice și dacă ea poate fi o paradigmă ermeneutică a Sfintei Scripturi. Partea a doua studiului încearcă să valorifice simbolismul cifrelor de la 1 la 7, atât în cultura profană cât și în scrierile și în gândirea patristică.

La rubrica **Din Sfinții Părinți ai Bisericii**, dl. Corneliu Clop a tradus din latină, pentru prima dată în limba română, „Predică despre căderea Romei”, un opuscul al Fer. Augustin. În scurta și pătrunzătoarea introducere făcută acestei predici, traducătorul evidențiază măiestria artistică a textului propus și avertizează asupra actualității mesajului augustinian.

Pentru secțiunea **Din Teologia Ortodoxă contemporană**, dl. Daniel Jugrin a tradus din engleză un articol al IPS Kallistos (Timothy Ware), Mitropolit de Diokleia personalitate de marcă a ortodoxiei occidentale, lector la Catedra de Teologie Ortodoxă a Universității din Oxford, care până de curând a fost co-președinte al Comisiei de dialog teologic anglicano-ortodox. Articolul are un titlu incitant: „Dumnezeu ascuns și revelat: *calea apofatică* și distincția esență-energie”.

La **Dialog teologic**, dl. Ionuț Untea readuce în atenția cititorilor un aspect al polemicii Stăniloae-Bлага, privind critica matricei stilistice. Conform autorului, Părintele Stăniloae poate fi considerat un exeget fidel și un critic constructiv al teoriei blagiene, iar diferențele dintre cei doi gânditori privesc mai mult consecințele acestei filosofii.

La capitolul **Recenzii**, dl. Ion-Dragoș Vlădescu prezintă revista *Tabor* sau *Tradiție și Actualitate în Biserica Ortodoxă Română*, revistă lunară care este editată (începând cu anul 2007) de Mitropolia Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului Cătălinei și care își propune să se constituie într-o veritabilă „tribună a dialogului dintre teologie, filosofie, științele exacte, naturale, umaniste și politice...”.

C.G.

S TUDII

Stelian IONAȘCU

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

TEME MAJORE DIN ISTORIA MUZICII BISERICEȘTI AFLATE ÎN DEZBATERICA MARILOR PERSONALITĂȚI ALE SEC. XIX-XX (CONTROVERSE, OPINII SEPARATE, POLEMICI) (PARTEA A II-A)

„Cântarea” în Biserică: „a fi” sau „a nu fi”

Înainte de a păși în spațiul polemic din publicistica muzicală românească – continuând studiul din nr. 3/2007¹ cu partea a II-a și ultima – trebuie să semnalăm *cea mai veche controversă* care s-a petrecut în sânul comunităților creștine (sec. III-IV) și care a avut ca temă însăși cântarea, muzica, sub aspect existențial, ca prezență, „a fi” sau „a nu fi” în rugăciunea Bisericii. În mănăstirile Egiptului, Sinaiului și Palestinei, cântările erau „izgonite”, pentru a face loc citirilor din Sfânta Scriptură, recitării psalmilor, rugăciunii Tatăl Nostru și a Crezului². Cel care va aduce primul în atenție acest aspect – în bibliografia românească

¹ Stelian IONAȘCU, „Teme majore din istoria muzicii bisericești aflate în dezbaterica marilor personalități ale sec. XIX-XX (controverse, opinii separate, polemici)”, (partea I), în: *StTeol* 3/2007, pp. 105-133.

² Avva Siluan răspunde unui frate: „... a zice tu psalmi cu glas este întâi mândrie..., al doilea îți împietrești inima și nu te lasă să te umilești. Deci, de voiești umilința, lasă cântarea”, căci altfel „umilința și plânsul fug de la tine”. (***, *Isvoare duhovnicești, I. Patericul*, Alba Iulia, 1994, avva Siluan, „Din Everghentinos”, 13, pp. 217-218).

– este părintele Petre Vintilescu³. Amintind vorbele avvei Siluan, avvei Pavel, avvei Pamvo sau avvei Apollo – „nu cu cântări, tropare și glasuri, ci cu rugăciunea cu inimă zdrobită și cu post” – părintele Vintilescu explică sumar și cauza pentru care acești părinți resping cântarea în timpul rugăciunii: era perioada în care se făcea trecerea de la „vechea psalmodie simplă la cântarea înflorită”, dorindu-se conservarea celei dintâi, precum și faptul că exista o „concepție aspră” despre ceea ce trebuie să fie „evlavia și smerenia călugărească”⁴.

Amănunte aduce, mai apoi, Makarios Simonopetrul în *Triodul explicat*⁵: „În metropole și, mai cu seamă, în Constantinopol s-a dezvoltat așa-numitul oficiu catedral *asmaticos* (cântat), care acorda un amplu spațiu cântărilor, strălucirii marilor ceremonii”, fiind ceea ce am putea numi „polul teofanic”, iar în mănăstiri, păstrarea unui caracter auster și penitențial se făcea prin recitarea psalmilor și lectura Sfintei Scripturi – ceea ce am putea numi „polul ascetic.” Contradițiile aparente au persistat până în sec. al IX-lea, când cele două „poluri” au fuzionat puțin câte puțin, prin asimilarea polului teofanic de către cel ascetic, încheindu-se și această dispută⁶.

Preliminariile formale privitoare la polemica din muzica românească

În polemica din publicistica muzicală bisericească românească vom observa câteva particularități: pe de o parte, asistăm la un „dialog” între interlocutorii care lucrează împreună, pornind de la o bază comună și un subiect de dezbateri, iar, pe de altă parte, discursul este „antagonic”, ceea ce îi și conferă caracter polemic⁷. Nu puține sunt cazurile în care lansarea unui subiect polemic nu va afla răspuns din partea interlocutorului, diminuând astfel caracterul polemic al dezbaterii⁸; în acest caz, tema

³ Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Pace, București, 1937, p. 232.

⁴ Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică...*, pp. 232-233.

⁵ Makarios SIMONOPETRUL, *Triodul explicat – Mistagogia timpului liturgic*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 18.

⁶ Vezi și bibliografia dată de Makarios SIMONOPETRUL, *Triodul explicat...* nota 10 pentru paginile 18-19, p. 396.

⁷ C. KERBRAT-ORECCHIONI, N. GELAS, *Le discours polémique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1980.

⁸ Polemica implică existența a cel puțin două persoane care dezbat, adică prezența a doi enunțatori, ocupând în cadrul aceluiași spațiu speculativ două poziții antagonice.

lansată unilateral sub formă de „memoriu”, „raport”, „întâmpinare”, „cuvânt critic”, „scrisoare deschisă”, nu-și va găsi ecou în scris, fiind ignorată de partenerul vizat. Tema va intra însă în atenția unui „terț” care ia act și/sau se coalizează cu cel care a lansat tema disputei. Așa citim noi astăzi în prefața *Irmologhionului* lui Macarie Ieromonahul teme de maximă polemică, legate de modul de interpretare a cântărilor bisericesti de către psalții greci contemporani lui, fără ca cineva să-i dea un răspuns scris, dar să rămână mărturie și subiect de analizat pentru „cititori”.

În alte împrejurări vom vedea că publicistica muzicală polemică manipulează de cele mai multe ori discursul celuilalt într-un mod *a contrario*, fiind chiar ispitit să falsifice cuvântul interlocutorului. Vrând să fie descalificator, discursul va urmări discreditarea adversarului și dominarea acestuia, neutralizarea, spulberarea și aducerea lui la tăcere⁹. Se creează astfel o plajă largă între discuția amicală și calomnie. Nu întâmplător, discursul polemic a fost considerat o greșală, un conflict de care (trebuie) să cauți să te debarasezi, fiind numit „părintele sărac al dialecticii”¹⁰, care, în retorica veche, se dorea a fi scos din toate domeniile vieții instituționale. Cu toate acestea, au existat persoane în lumea noastră muzicală care s-au expus în dezbateri polemice, devenite publice în presa vremii, controversate pe care le vom semnală și noi, asumându-ne rolul de „terț”, în care vom adopta, după caz, trei atitudini diferite: *mărturia* – poziția martorului neutru, care raportează ceea ce a văzut, a auzit, a perceput; *gestiunea* – adică administrarea și direcționarea atenției spre punctele provocatoare ce pot lămurii situația; și, mai rar, *coaliția* – prin luarea cuvântului și alăturarea de ideile unuia dintre interlocutori, făcând din celălalt un adversar.

Polemici legate de cântarea corală din Biserica Ortodoxă Română

Momente în „devenirea” corului mixt

Primele coruri vocale din țara noastră au fost coruri bărbățești (de voci egale), începând cu cel format de Arhimandritul Visarion în București (1836) și Al. Petrino în Moldova (1844). Treptat încep să se cristalizeze primele sonorități „mixte”, fără a vorbi de cor mixt în

⁹ Galia YANOSHEVSKY, „De la polémique à la polémique journalistique”, în: *Les discours du Nouveau Roman: essais, entretiens, débats*, Presses universitaires du Septentrion, 2006, pp. 133-145.

¹⁰ G. DECLERCQ, M. MURAT, J. DANGEL, *La parole polémique*, Paris, Champion, 2003, pp. 17-19.

acceptiunea de astăzi. Vocile de alto și sopran erau susținute de copii. Biserica încă nu acceptase ca femeile să cânte în cor, la sfintele slujbe. În *România musicală* nr. 2/5 ianuarie 1889 se consemnează: „în câteva biserici din eparhia Ungro-Vlahiei s-au introdus în corurile religioase și femei sau fete, pentru vocile înalte. IPSS Mitropolit Primat, printr-o circulară, a ordonat ca femeile și fetele să fie înlăturate din coruri și să nu se mai primească pe viitor”. Din *Arhiva Sfintei Mitropolii a Ungro-Vlahiei* aflăm care au fost motivele mai concrete ale opoziției Mitropolitului. În catedrala mănăstirii din Câmpulung Muscel funcționa un cor începând cu anul 1870, condus de Nicolae Șerbănescu, cor alcătuit din bărbați și copii („juni și june”) la vocile înalte; după 6 ani „junele” coriste au ajuns la vârsta de 15-20 ani. Alături de vârstnicii din cor (tenori și bassi), prezența lor a scandalizat deoarece, în timpul slujbelor, coriștii erau ispitiți spre un comportament nepotrivit cu atmosfera de evlavie și rugăciune din biserică. Această stare de fapt a fost semnalată de starețul mănăstirii¹¹; răspunsul Mitropolitului a fost prompt și dur: „ți ordonăm ca imediat să depărtezi din cor toate persoanele de sex femeiesc, iar dacă dirijorul se va opune, să-l oprești de a mai cânta în biserică și să raportezi de urgență”. Această organizare a corului cu voci de copii la alto și sopran va persista până la 1895, când G. Musicescu rupe „zăgăzurile” instituției sinodale bisericești și introduce femeile la vocile de alto și sopran¹². Considerăm aceasta un lucru benefic, pentru că vocile în schimbare ale copiilor făceau ca dirijorii să muncească enorm cu aceștia pentru însușirea unui repertoriu, ca apoi, la scurt timp, să se dispenseze de serviciile lor, aceștia „pierzându-și” vocea de sopran prin modificarea naturală a vocii.

Audiția corului D-lui D. G. Kiriac

În anul 1900 (duminică, 13 martie), avea loc în București, la Internatul Teologic, audiția unui concert inedit susținut de studenți teologi și elevi ai Seminarilor „Central” și „Nifon” din București, sub bagheta maestrului D. G. Kiriac. Era primul concert de *muzică bisericească psaltică prelucrată armonico-polifonic*. După ce cântarea liturgică de factură corală rătăcise un timp între influențe din muzica rusească și coralul germano-austriac, sosise momentul refacerii legăturii

¹¹ Arhiva Mitropoliei Ungrovlahiei, *Dosar 7833/1876*, ff. 198-199.

¹² Vezi articolul: ***, „Corul Mitropoliei din Iași – o inovație”, în: *România musicală*, nr. 11/1 iun. 1895.

firești dintre tulpină și floare, în care muzica bisericească de strană să fie prezentată în haină nouă: armonia și polifonia. Programul prezentat de D. G. Kiriac cuprindea: *Sfinte Dumnezeule* (glas II), *Câți în Hristos* (glas I), *Doamne mântuiește* (glas VIII), *Aliluia* (glas I), *Troparul Învierii – Să se veselească* (glas III), *Heruvicul* (glas VIII), *Axionul Duminical* (glas VIII) și *Axionul Îngerul a strigat* (glas I), după Macarie Ieromonahul. Partiturile interpretate de corul bărbătesc pot fi parțial reconstituite după varianta mixtă din *Liturghia psaltică pentru cor mixt* – ediție postumă, tipărită prin truda compozitorilor Gheorghe Cucu, Paul Constantinescu, Ion Croitoru și I. D. Chirescu. Dintr-o cronică a vremii¹³ aflăm că de față au fost IPSS Mitropolit Primat (Calinic Miclescu), Ministrul Cultelor (G. Istrati), numeroși clerici și mireni. La sfârșitul concertului, compozitorul și dirijorul a fost felicitat pentru „interesanta încercare”; Mitropolitul Primat se exprima astfel: „Sunt plin de mulțumiri că a dat Dumnezeu să văd că un fiu al țării și al Bisericii noastre s-a ocupat de cântarea noastră în spiritul Bisericii ortodoxe”. Tot atunci Mitropolitul a sesizat faptul că „negreșit se vor găsi unii care să critice lucrarea dumnevoastră. Pe aceștia îi rog să lucreze și domniile lor și să facă cel puțin atât, dacă nu mai mult decât ați făcut”. Într-adevăr, preotul econom stavrofor Vasile Popp de la biserica Sfânta Vineri s-a grăbit să afirme că „încercarea profesorului D. G. Kiriac este nereușită și zadarnică”¹⁴.

Cu aceeași atitudine critică a fost caracterizat concertul compozitorului D. G. Kiriac și de Ion Costescu, profesor de muzică vocală la liceele Sf. Sava și Lazăr. Iată cum se exprima acesta, împreună cu alți colegi de breaslă, într-un *Memoriu* publicat în București, în 1903: „Mai acum câțiva ani se întoarce de la Paris D. G. Kiriac, ca diplomat al Conservatorului de Muzică de acolo, ceea ce s-a dovedit mai în urmă că nu este adevărat, și începe o campanie sistematică pentru realizarea ideii de armonizare a muzicii orientale, ce se practică în Biserica noastră, idee care nu este originală, căci cu mult înaintea D-sale, de către mulți maeștri, nu numai la noi ci și în Grecia și în alte părți, s-au mai fost făcut niște asemenea încercări. Noi toți maeștri l-am îmbrățișat, crezându-l sincer și campania lui serioasă. Se face o mare vâlvă, toată presa a vorbit, până în fine s-a făcut și o audiție de muzică bisericească la Internatul Teologic din Capitală, unde au asistat toți înalții noștri prelați, dl. Ministru al

¹³ *** „Audițiunea de cântări bisericești”, în: *România musicală*, nr. 7/14 april. 1900.

¹⁴ Informația am preluat-o din Mihail Gr. POSLUȘNICU, *Istoria muzicii la români*, 1928, pp. 190-191.

Instrucțiunii de atunci, precum și alte persoane, audiție cu piese muzicale pe care spunea d-sa că le-ar fi armonizat”¹⁵.

La toate aceste remarci, Kiriac nu a reacționat, având lucruri mai importante de făcut. Munca sa de apostolat avea să fie încununată cu succes de elevii săi – Gh. Cucu, I. D. Chirescu, Nicolae Lungu și Paul Constantinescu – pentru a menționa doar pe câțiva dintre cei mai importanți compozitori care au înțeles că prin aceasta racordează muzica noastră de strună la universal și naționalul la cultura muzicală modernă europeană. Asupra acestei audiții memorabile vom mai întâlni aprecieri critice făcute de Al. Podoleanu și, 40 de ani mai târziu, de Pr. I. D. Petrescu, opinii prezentate și de noi în cuprinsul acestui studiu.

Corul D-lui G. Musicescu la „judecata” D-lui Gh. Dima

Ajuns la cârma corului mitropolitan din Iași (1876), G. Musicescu va organiza o seamă de concerte în Transilvania (Brașov, Sibiu, Săliște, Lugoj, Caransebeș ș.a. orașe), „concerte excelent primite de marile public”¹⁶, dar aspru criticate de unii muzicieni din localitate; cronică făcută de Johann Leopold Bella arată profund dispreț pentru arta noastră națională, explicabil, într-un fel, prin gustul educat în spiritul coralului german, ce nu înțelegea mijloacele de exprimare diferite ale compozitorilor români. Surprinzător apare însă gestul lui Gheorghe Dima – și regretabil că venea din parte unui coleg român de breaslă – de a publica o cronică în *Telegraful român* (marți 24 iul./5 aug. 1890, Sibiu) în care adaugă, pe lângă cuvintele frumoase la adresa concertului, o seamă de observații, pe cât de pertinente, pe atât de aspre:

a) Echilibrul vocal al corului era disproporționat, bărbații cu voci puternice fiind majoritari în raport cu vocile copiilor (sopraniști) care încă mai suplineau vocile firești ale sopranelor de mai târziu¹⁷. Recomandarea lui Gh. Dima: „mai mulți copii și mai puțini bărbați”. „Din cauza neproporțiunii acesteia tot ce se cântă în *mf*, *f*, *ff* sună colțuros și neegal

¹⁵ G. IONESCU, G. ȘTEFĂNESCU, T. POPESCU, M. TÂNĂSESCU, I. COSTESCU, *Memoriu asupra cauzelor care împiedică propășirea muzicii corale în România, precum și asupra mijloacelor de înlăturare a acelor cauze, prezentat onorabilului Minister al Instrucțiunii publice*, București, 1903, pp. 15-16.

¹⁶ Doru POPOVICI, *Muzica corală românească*, Ed. Muzicală a UCR, București, 1966, p. 42; Vezi și *Telegraful român*, nr. 17/29 iul. 1890, Sibiu; *România musicală*, nr. 5/1 mai 1890.

¹⁷ Corul era compus din 34 de persoane, 20 de bărbați și 14 copii între 8 și 14 ani (8 sopraniști, 7 alti, 8 tenori, 10 bassi – baritoni).

și numai *p* și cu deosebire *pp* satisfăceau pe deplin. În celelalte grade dinamice ascultătorul simțea milă de copii, ale căror voci se luptau zadarnic contra valurilor cotropitoare ale vocilor bărbătești”.

b) Gh. Dima critica și tempoul prea larg în partea I a *Concertului nr. 1* și la interpretarea piesei *Deșteaptă-te, române*.

c) Remarcă faptul că cele două voci bass „forte profundi”, pe cât sunt de „neprețuite” într-un cor atunci când sunt folosite „cu economie”, pe atât devin de neplăcute prin utilizarea „duplicat în octava de jos”, transformând efectul în derizoriu și interpretarea predictibilă și redundantă.

d) Gh. Dima se întreba „pentru ce acompanierea pe harmoniu la cântări care sunt a se executa *a capella*?” și adaugă că pasajele unde corul a cântat fără acompaniament au fost „mult mai frumos executate și au mulțumit pe ascultători mai mult”. Lucru de la sine înțeles, pentru că „acompaniamentul” nu era altceva decât un dublaj al vocilor și nu o structură armonico-polifonică independentă care să se alătore cu folos corului. Este clar că atunci când Musicescu se afla la „harmoniu”, corul rămânea nesupravegheat de dirijor, lucru semnalat și de Gh. Dima: „Dacă dl. Musicescu, în loc să acompanieze unde nu este de acompaniat, ar bate mai viu și mai energic tactul, corul, răpit de dirigent, ar pune mai multă viață în cântare și nu s-ar putea întâmpla ca diferitele voci să umble de capul lor”.

e) Ultima remarcă a lui Gh. Dima se referă la faptul că Musicescu a apelat la multe transcripții în alcătuirea repertoriului și că ar fi bine să se orienteze spre piese originale ale unor autori consacrați. Totodată argumentează că intervenția și critica sa scrisă are scopul ca vederile și opiniile separate trebuie să fie cunoscute „să ne îndreptăm unul pe altul”, ca astfel să se poată feri de greșeli mai târziu. Gh. Dima îndulcește critica sa „salutând cu dragoste pe dl. Musicescu”, mulțumindu-i că a avut ocazia de „a-i asculta bine disciplinatul cor” și urându-i „strălucite succese” pe mai departe.

Nu avem o replică a lui Musicescu la cele scrise de Gh. Dima, dar se înțelege că a fost mâhnit; cu toate acestea, la scurt timp, a putut să se elibereze de contribuția copiilor sopraniști care țineau cu greu și nefiresc loc partidei de sopran, absolvindu-l pe dirijor de volumul enorm de muncă de a pregăti pentru o perioadă scurtă voci instabile, în formare și în schimbare fiziologică inevitabilă. Celelalte remarci, plauzibile sau subiective, deși constructive, ar fi putut fi făcute colegial, fără să fie

consemnate în presă. Credem că opțiunea lui Gh. Dima a fost asumată în totalitate, dar nu vom ști niciodată rațiunea pentru care a făcut-o.

Audiția „Liturghiei” D-lui G. Ștefănescu

În paginile revistei *România musicală* s-a consumat o polemică scurtă între directorul acestei reviste, C-tin M. Cordoneanu, și Gavriil Musicescu. Polemica a fost prilejuită de prezentarea în public la Mitropolia din Capitală (19 decembrie 1893) a unei liturghii compuse de G. Ștefănescu, profesor la Conservator. C-tin M. Cordoneanu, impresionat de această liturghie susținută de un cor bărbătesc, a consemnat în *România musicală*, nr. 1/1894:

„Am fost și eu să ascult și mărturisesc că am fost surprins de plăcere ascultând o muzică originală și deosebită de liturghiile noastre, care sunt o împrumutare de la ruși. Am fost scutit de a auzi obișnuitele cadențe finale, compuse din subdominantă, tonică în răsturnarea a 2-a, dominantă și fundamentală. Mai nu e compoziție bisericească corală la noi care să nu fie scrisă în stil rusec, cu aceleași modulațiuni. Domnul Ștefănescu a aruncat toate acestea la o parte, dând loc unei muzici de un stil mai deosebit, mai potrivit timpului. Nu fac critică amănunțită, căci numai o singură dată am auzit-o, ci arăt punctele principale care trag o linie paralelă între muzica rusească, ce s-a cântat până acum, și liturghia d-lui Ștefănescu, care e plină de bogăție în idei noi. După terminarea serviciului divin, mai multe persoane au fost la ÎPS Mitropolit Primat, felicitându-l pentru interesul ce poartă și pentru ideile de progres de care este animat”¹⁸.

G. Musicescu s-a sesizat printr-o „întâmpinare” pe care a trimis-o la redacție, exprimându-și nedumerirea și indignarea asupra remarcilor lui C. Cordoneanu, mai ales cu privire la aluziile acestuia despre influențele rusești, cadențele tonale și „stilul mai deosebit și mai potrivit timpului din liturghia d-lui G. Ștefănescu”! G. Musicescu exclude că în bisericile din București s-ar mai cânta muzica rusească după încetarea activității Arhimandritului Visarion, deoarece „Flechtenmacher, Wachmann, Brătianu, Mugur, Podoleanu, Bunescu etc... au compus muzică în stilul românesc”. Ironia lui Musicescu se descoperă în următoarea frază: „prin urmare, dacă liturghia d-lui Ștefănescu e și mai originală și mai frumoasă, apoi înseamnă că dl. Ștefănescu e superior tuturor compozitorilor menționați mai sus”. Referitor la cadențele tonale, Musicescu nu le

¹⁸ *România musicală*, nr. 1/1894.

consideră rusești, ci „italiene sau mai bine universale. Va să zică, dl. Ștefănescu a dat afară cadențele italiene...”. În finalul scrisorii, Musicescu cere lămuriri în patru puncte „pentru interesul adevărului și ca lumină pentru mulți din cititorii d-voastră”:

- „1. Ce trebuie să se înțeleagă sub numele de stil rusec?
2. Dacă în adevăr autorii români care au scris și muzică bisericească ce se cântă în București au fost influențați de stilul muzicii bisericești ruse.
3. Cadențele finale ce le-ați menționat sunt ruse sau se găsesc și la celelalte națiuni?
4. Ce trebuie să se înțeleagă prin cuvintele un stil mai deosebit, mai potrivit timpului?”.

Răspunsul directorului revistei a fost de bun simț:

R1. „... nu zic că rușii sunt de condamnat, fiindcă au compus muzica lor religioasă în caracterul lor național, dar prin aceasta nu văd necesitatea de a-i imita...”.

R2. „... mai toți compozitorii români care au scris pentru Biserică până astăzi, desigur, s-au inspirat de la ruși, prin simplul fapt că începutul muzicii corale în bisericile noastre s-a făcut cu muzica religioasă luată de la aceștia, ca potrivindu-se cu formele noastre religioase fiind și noi de același rit religios cu rușii... Se poate lesne convinge oricine că este o imitație după ruși, deoarece mai în toate bisericile ecteniile, concertele și alte piese sunt sau rusești sau imitate după cele rusești, cum de exemplu, unele piese și concerte ale Dv. Chiar recitativele în mișcare iute pe o singură notă sunt o imitație după cele rusești”.

R3. C. Cordoneanu dă trei exemple de cadențe tonale după structura I-IV-V-I.

R4. „La această întrebare cred că nu se poate răspunde în scris, deoarece aceasta este o apreciere a mea personală. Asemenea, când am zis «mai potrivit timpului», am înțeles că după atâtea încercări făcute de D-ni Flechtenmacher, Wachmann, Podoleanu, Mugur, singur dl. Ștefănescu, rupând cu tradițiile rusești, a făcut o liturghie completă, dându-i o culoare curat religioasă și potrivită, în același timp, gustului nostru de astăzi...”¹⁹.

¹⁹ Vezi detalii în: *România musicală*, nr. 1/1 ian. 1894; nr. 2/15 ian. 1894.

Scrisorile deschise ale compozitorului Al. Podoleanu către Ed. Wachmann

E
O
L
O
G
I
C
E

Biserica noastră este una dintre puținele Biserici în care muzica de cult se exprimă în dimensiuni artistice distincte, fără a se exclude una pe cealaltă; monodiei de sorginte bizantină i se va alătura – la începutul sec. al XIX-lea – muzica în manieră corală. Venită la început pe filieră rusească și occidentală, cântarea corală s-a impus și prin strădania autorităților de „integrare europeană” (Regulamentele organice și legile lui Cuza), prin „purificarea” totală de influența fanariotă. Remarcabil este faptul că muzica polifonică a intrat în țara noastră pe ușa Sfintei Biserici, primele încercări corale fiind cele de sorginte bisericească. Cu toate acestea, vocile puritane n-au întârziat să critice aceste începuturi stângace ale coralisticii liturgice românești cu „iz rusesc”, cum că s-ar crea o discrepanță cu starea de rugăciune liniștită din bisericile noastre; fără să negăm acest lucru, nu putem să nu semnalăm faptul că prin muzica de factură armonică se deschide dreptul alinierii la universalitate a muzicii românești, într-o vreme în care Europa deja experimenta reverberații neoclasiche și impresioniste.

Vom descoperi păreri despre cântarea corală în Biserica noastră într-o seamă de polemici născute într-un „careu de ași” având ca interlocutori pe Alexandru Podoleanu vs. Ed. Wachmann și Pr. Nicolae M. Popescu vs. Pr. I.D. Petrescu. Am descoperit în acest context comentarii depărtate temporar la aproape 40 de ani care să țintească același subiect din perspective diferite. Am selectat din polemica Alexandru Podoleanu vs. Ed. Wachmann – care este mult mai amplă și variată – tocmai referirile celui dintâi la cântarea corală din Biserica noastră. Deși nu este o polemică în sensul propriu, Ed. Wachmann refuzând să răspundă la aceste scrisori, Al. Podoleanu nu pregetă a trimite nu mai puțin de 9 scrisori la redacția revistei *România musicală*, pe parcursul anilor 1899-1900. Aceste scrisori sunt semnate „Al. Podoleanu – organizatorul corului Domnița Bălașa din București”, cu un fel de regret și frustrare pentru că, în 1886, îi luase locul la pupitrul corului Costache Bărcănescu, cu concursul lui Ed. Wachmann, care va da corului o nouă orientare stilistică. De fapt, în una dintre scrisori, Al. Podoleanu se exprimă astfel: „... mă grăbesc prin această scrisoare a vă pune în curent despre cele petrecute de curând cu privire la cântarea armonică-bisericească, cunoscându-vă ardoarea ce dezveliți în contra stilului național-religios,

pentru sprijinirea căruia am fost lovit fără milă atunci când vi s-a cerut (în 1886) avizul de către administrația corului bisericii Domnița Bălașa²⁰.

Pe lângă alte subiecte abordate cu dezinvoltură în aceste scrisori, Al. Podoleanu pune întreaga sa pricepere și energie în ultima, unde expune crezul său artistic despre ceea ce trebuie să reprezinte muzica de factură polifonică în Biserica noastră:

„Prin introducerea corurilor, unitatea cântării dispăre din Biserica noastră. Preotul și strana zic rugăciunea plini de umilință, cu piositate și cu multă luare aminte și respect pentru sfântul locaș pe care îl servesc, dar corul le răspunde pe un ton care nu e la locul lui, care nu se potrivește nici cu firea poporului nostru, nici cu tradițiunea bisericească, nici nu poate fi expresiunea stării de rugăciune. Un singur exemplu: Diaconul zice: „Cu pace Domnului să ne rugăm!” iar corul răspunde pe un glas nu tocmai pașnic, nici rugător și apoi nici potrivit pentru a inspira milă Domnului, căruia îi cerem iertare de păcatele și de greșelile noastre. Nu mai vorbesc de trunchierea textului liturgic, nici de nepotrivirea cântării noastre corale cu simțământul cerut de rugăciune și de împrejurările în care se face rugăciunea. Partea a doua din Heruvic, „Cei ce pre împăratul tuturor voim să primim” și „Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Savaot”, cu ce inimă curată și ce frumos au fost concepute de psalții noștri, care aveau credința operei lor! Oare expresiunea dramatică și lăumescă dată de corurile noastre acestor sfinte rugăciuni fi-va la locul ei? Din nenorocire, generațiile tinere, prin deprindere, încep a tolera acest fel de musică.

Când am voit să introducem în Biserica noastră acest nou element de expresiune, cântarea pe mai multe voci, n-am fost destul de pregătiți în acesta direcțiune. Negreșit, nu vom renunța la patrimoniul nostru național, acela care reprezintă o îndelungată tradiție religioasă, și nu ne vom putea despărți niciodată de muzica noastră, aceea care este simțirea și emoția atâtor generații care ne-au precedat și care ne-au făcut așa cum suntem noi, pentru că ne este peste putință să ne despărțim de ceea ce este al nostru și, neavând cu ce-l înlocui, ce e străin tot străin va rămânea. Dar vom continua și vom îmbunătăți muzica aceea care s-a dezvoltat în Biserica noastră, aceea care s-a întrupat, cu locul pentru care a fost creată; și în ceea ce privește muzica armonică-corală religioasă, vom căuta să o apropiem de muzica veche și cu chipul acesta să unificăm cântarea în Biserica noastră.

În loc de a scrie compozițiunile corale numai în cele două moduri majore și minore, moduri care n-au de-a face cu Biserica, vom scrie coruri într-unul din cele opt glasuri ale psaltichiei; vom păstra mișcarea stihirică, irmologică și papadică, caracteristice muzicii

²⁰ Vezi detalii în: *România musicală*, nr. 3-4/15 febr. 1899.

orientale; vom face uz de „facerile”, adică de formulele melodice proprii cântului bisericesc, în opoziție cu cântul lumesc, și, în sfârșit, vom întrebuița tot ceea ce poate contribui a da culoarea locală a acestei cântări: modul de execuție, ornamentația, isonul, endofonul etc. Numai în așa fel, inspirându-ne din cântarea pe care o avem, o pricepem și o putem simți înveșmântând-o cu forma artei moderne, vom putea forma un repertoriu coral-religios propriu al nostru. Numai așa, preotul și corul se vor putea înțelege, exprimând rugăciunea într-unul și același limbaj musical. Și-apoi, folosul va fi mare. Noi, cei de astăzi, vom găsi într-o asemenea producțiune melodia cu care suntem obișnuiți, elementul tradițional, iar generațiile viitoare se vor bucura și de arta polifonică ajunsă la gradul de dezvoltare al epocii în care trăiesc.

Altfel, orice vom introduce de-a gata străin de noi nu va putea trăi. Experiența este deja făcută. De 30 de ani și mai bine, atât compozițiunile corale religioase aduse de la ruși, cât și cele făurite la noi după proceduri străine, n-au putut prinde și masa poporului nu s-a alipit de dânsule. Deocamdată va trebui să facem și noi ceea ce Palestrina și alți compozitori renumiți din occidentul Europei au făcut pentru Biserica lor. Vom armoniza melodiile existente scrise pe psaltichie, ori ne vom inspira de dînsele, atunci când vom voi să înfrumusețăm serviciul divin cu cântarea corală. Astăzi polifonia (elementul modern prin excelență) este dusă foarte departe și ori și ce melodie, în oricare din glasuri ar fi ea (știm că glasurile muzicii orientale diferă de modurile celei occidentale), poate fi primitoare de armonie, adică poate fi aranjată pentru a fi cântată de mai multe voci diferite deodată. Unde trebuie să pună multă băgare de seamă artistul este în păstrarea glasurilor, care reprezintă elementul tradițional și caracteristic. Nu e vorba aci de a reîncepe toate încercările de armonizare a melodiei orientale făcute încă de pe la începutul secolului prezent. Încercările acestea au fost neîndestulătoare și nefolositoare, pentru că s-a căutat să se aplice unor melodii vechi o armonizare ce nu era potrivită decât pentru o musică modernă. Și anume, dacă de exemplu melodia dată spre a fi armonizată era concepută în glasul al II-lea, melodiile adăugate spre a fi cântate împreună erau scrise pe alte glasuri, I-ul ori al V-lea bunăoară

Ținând seamă de marele avânt ce a luat studiul armoniei și de cercetările speciale făcute de oamenii competenți din Germania, Franța și alte țări asupra cântării orientale și melodiei populare în genere, avem puțința de a înveșmânta orice melodie cu haina armonică. Trebuie însă ca vocile care se vor adăuga la melodia principală să fie alcătuite în același stil ca și dânsa.

Din cele expuse se întrezărește calea pe care va trebui să mergem pentru a împăca tradiția, adânc înrădăcinată în trecutul nostru, cu progresul atât de dorit de generațiile actuale. Călăuzit pe de o parte de

ideea aceasta, apoi văzând marele interes ce se dă astăzi muzicii orientale, ca un nou izvor de bogăție melodică, și foarte doritor de a unifica stilul cântării în serviciul divin, dl. Kiriac ne-a prezentat câteva bucăți din modesta sa încercare de armonizare a melodiilor bisericești. Din întreaga Liturghie armonizată pentru serviciul duminical, ați fi putut auzi Duminică cinci din cele 8 glasuri cunoscute. Execuțiunea fiind făcută de școlari, care n-au încă vocile formate, poate nu v-ar fi satisfăcut pe deplin. Totuși, avându-se în vedere timpul prea scurt în care s-au studiat, ați fi fost și D-voastră unanim a recunoște, împreună cu înalții și distinșii auditori, între care IPSS Mitropolii Primat și al Moldovei, Dl. Ministru al Cultelor, toți Membrii Sf. Sinod și alte persoane de inteligență, reușita deplină a acestei încercări, menite a forma punctul de plecare al adevăratei cântări bisericești naționale, D-voastră care – ca artist – desigur ați fi pus primul interes pe cântarea însăși, mai mult decât pe modul de execuțiune. Astfel v-ați fi convins pe deplin că aceasta este musica ce convine Bisericilor noastre, ortodoxă și românească, prin care s-ar putea face și educațiunea artistică-religioasă a poporului nostru.

Față de rezultatele acestei audiții, rezultate asupra cărora îmi voi permite a vă întreține cu altă ocazie mai pe larg, sunt sigur, Onorate D-le Wachmann, că, dacă n-ați fi fost împiedicat de a fi de față, v-ați fi grăbit și D-voastră, împreună cu mine, a da o căldurosă strângere de mână simpaticului nostru fost elev Kiriac, care n-a pregetat a ne urma sfaturile, devotându-se acestei frumoase arte, în folosul sfintei noastre Biserici și al națiunii.

Semnează: „A. Podoleanu, organizatorul corului bisericii Domnița Bălașa din București și maestru de musică la Liceul Sf. Sava”²¹.

Pr. Nicolae M. Popescu vs. Pr. I. D. Petrescu

Cu aceeași „partitură” în față se vor confrunta alte două personalități, de data aceasta într-o dispută frontală. În anul 1937, părintele Nicolae M. Popescu, membru al Academiei Române, trimite la redacția revistei *Predania* (nr. 8-9/1937) un răspuns în legătură cu articolul părintelui I.D. Petrescu – „Ce este muzica bizantină” – apărut cu trei numere mai înainte. Cel dintâi cerea redacției să arate articolul și părintelui Petrescu, ca acesta să poată aduce în același număr o nouă „judecată” pentru cititori:

²¹ Vezi detalii în: *România musicală*, nr. 6/28 martie 1900.

„Adevărat este că am scris” – spune Pr. Nicolae M. Popescu – „după o rătăcire cam lungă, muzica noastră corală bisericească se întoarce astăzi la psaltichia temeinică și curată a lui Macarie Psaltul». Dar după aceste cuvinte, părintele I. D. Petrescu adaugă: «întoarcerea exista numai în imaginația academicianului». Cer să fiu iertat dacă spun tare că acest adaos al frăției sale este o scăpare de condeiu. Căci altminteri un condeiu îngrijit n-ar fi putut să scrie că întoarcerea muzicii noastre corale bisericești la psaltichia lui Macarie există numai în imaginația mea. Doar frăția sa știe bine că acum 37 ani (exact în luna martie 1900) s-a pus temelia acestei întoarceri. Mi se pare, dacă nu mă înșel, că a fost chiar printre coriștii cu care, la data de sus, D. G. Kiriac a executat la Internatul Teologic din București audiția sa muzicală, care în întregime era sprijinită pe psaltichia lui Macarie. Programul se începea cu *Troparul glasului al 3-lea*, după Macarie, și se încheia cu *Îngerul a strigat*, tot după Macarie. Și n-a cântat frăția sa în Societatea Carmen de atâtea ori acest vestit *Îngerul a strigat*, armonizat de Kiriac, după Macarie? N-a ascultat frăția sa – nu știu dacă n-a și cântat – *Nu pricep Curată*, în armonizarea lui Gh. Cucu? Și nu cunoaște frăția sa *Răspunsurile Mari*, *La răul Vavilonului*, *Heruvicul* pe glas 8, *Tatăl nostru* și atâtea melodii psaltice de ale lui Macarie, sau de ale ucenicilor și urmașilor lui, armonizate de Kiriac, Cucu, Chirescu și alții? Iar dacă cumva unele din aceste cântări nu sunt cunoscute publicului mai larg, apoi *Îngerul a strigat*, armonizat pentru cor de 4 voci mixte de D. G. Kiriac, pe cât s-a putut mai apropiat de melodia Ieromonahului Macarie, se găsește la îndemâna tuturor în răspândita *Carte de muzică bisericească*, întocmită de Nifon N. Ploșteanu (București, 1902), pp. 373-389. Deci nu în imaginația mea există această întoarcere a muzicii noastre corale bisericești la psaltichia lui Macarie, ci ea are ființă de adevăr în cărți tipărite și în repertorii corale. Și astfel fiind, îmi îngădui să constat că și în această privință, părintele I.D. Petrescu mă învinuiește în zadar. Am crezut că este în interesul adevărului să dau cetitorilor aceste lămuriri”.
Semnează: „*Preotul Nicolae M. Popescu*”²².

Iată și noua intervenție a părintelui Petrescu:

„Părintele academician amintește că s-a pus temelia «întoarcerii» acum 37 de ani, când D. G. Kiriac ne-a dat, la Internatul Teologic, o audiție muzicală sprijinită pe psaltichia lui Macarie. Ori, noi știm, știe și sfinția sa – ce a fost această demonstrație de psaltichie armonizată. Venise de la Paris. Trebuia să prezinte ceva care să dovedească munca și știința

²² Nicolae M. POPESCU, „Tot despre muzica bizantină – lămuriri”, în: *Predania*, nr. 8-9/1-15 iun. 1937.

sa. Acolo, sub conducerea profesorului Vincent d'Indy, de la Schola Cantorum, lucrase o liturghie psaltică. (Trebuie știut că Vincent d'Indy era un adânc cunoscător al stilurilor muzicale). De atunci, D. G. Kiriac nu a mai scris astfel de muzică. Activitatea sa, după ocuparea catedrei de teorie și solfegiu la Conservator, a mers în altă direcție și, îndeosebi, a folclorului rumânesc, care-i oferea mai multe satisfacții. Iar asociația muzicală întemeiată de el purta numele: *Societatea corală română Carmen*. D.G. Kiriac niciodată n-a crezut într-o «întoarcere» a muzicii corale bisericesti la psaltichia lui Macarie și nici nu i-a trecut prin gând că s-a pus «temelia unei întoarceri» în sensul visat de academicianul nostru. Dimpotrivă, el a cântat, în biserică și în concert, compoziții foarte îndepărtate de stilul bisericesc în genere și al nostru în specie, cum a fost de pildă: *Noël* de Adam – izgonit din Biserica romano-catolică – și *Tatăl nostru* de Niedermayer, la fel îndepărtat, întrucât stilul operă nu mai este îngăduit în numita Biserică.

Încercarea lui D.G. Kiriac de a da o *Liturghie pentru copii și popor* (1926), bazată – cum singur mărturisește în prefață – pe elemente populare și pe inspirație proprie, depărtată de stilul psaltic, din care totuși a păstrat *micile răspunsuri de la ectenii*, chenonicul *Cu noi este Dumnezeu*, *Prohodul și Hristos a înviat* – este, iarăși, o dovadă sigură că maestrul nu se gândea, nicicum, la ceea ce îi pune-n seamă academicianul, căci altfel ar fi urmărit încercarea dela 1900. Părintele academician însuși nu credea și nici acum nu crede – sînt convins – în «întoarcerea» visată, întrucât ani de-a rândul a cântat, ca preot mirean, în biserica Boteanu *Liturghia pentru copii și popor* amintită. Iar faptul că o prefera muzicii psaltice dovedea puțină prețuire a muzicii pentru care acum îl apucă o subită și înfocată dragoste. Cine vrea să aibă știri mai ample, asupra acestei chestiuni, să vadă articolele mele din *Predania* și în deosebi „Cântarea corală în Biserica noastră rumânească” (nr. 1 și 2), cum și micul meu studiu „Transcrierea muzicii psaltice în Biserica noastră rumânească”, publicat în *Biserica Ortodoxă Română* (nr. 1-2/1937, pp. 22-29). Mulți am stat în jurul maestrului Kiriac și am cântat sub direcția lui, dar până acum n-am aflat că el a pus bazele unei «întoarceri la psaltichie». Știm, însă, că el a dorit să arate că psaltichia poate fi bine armonizată.

Maestrul Kiriac rămâne în galeria muzicanților noștri pentru alte merite și alte înfăptuiri. Dacă ar fi vorba de asta, atunci amintirea lui ar fi în adevăr prea umbrită, după cum iarăși, foarte umbrît și mic ar fi maestrul Kiriac, dacă l-ai judeca după *Cavaleria Rusticană*, pe care a dirijat-o cândva la Teatrul Național și alte mici manifestări. Contururile largi sunt cele ce dau oamenilor distinși amploare și-i înseamnă în cartea de aur a creațiilor și făptuirilor sigure și serioase. Cât despre elevul său Cucu – atât de hulit în viață de ipocriții muzicii și ai prieteniei – mi-am spus cuvântul meu: «Plin de talent, de știință corală

bisericească și cunoscător al muzicii psaltice, ne-a dat o seamă de lucrări, de necontestată valoare, al căror stil, când nu se identifică cu stilul bisericesc, se inspiră din el» (*Predania*, nr. 1, p. 6).

Dar academicianul nostru mai face încă o eroare, când afirmă că faptul tipăririi cântării *Îngerul a strigat*, armonizat pentru cor de 4 voci mixte de D. G. Kiriac, pe cât s-a putut mai apropiat de melodia Ieromonahului Macarie, în *Cartea de muzică bisericească* întocmită de Nifon N. Ploeșteanu (București, 1902), este o dovadă de «întoarcere a muzicii noastre corale bisericești la psaltichia lui Macarie». Ori, ce este această carte de muzică bisericească? Este un fel de antologie, în care să găsești de toate, ca toată lumea să fie mulțumită; tot felul de compoziții și inspirații, care n-au nimic de a face cu o școală nouă, ce ar fi însemnat o direcție nouă, întemeiată pe o idee precisă și pe o cunoaștere sigură a ceea ce se vrea. Părintele Nifon era un soi de eclectic, care râvnea frumosul în arta liturgică și căuta să-l realizeze cu tot ceea ce-i cădea la îndemână, se potrivea gustului său și-l încânta. Pentru el, la fel erau: Cartu, Flechtenmacher, Gh. Ionescu, Mugur, I. Bunescu, Podoleanu, G. Ștefănescu, Al. Filoreanu și Kiriac, pe care de altfel i-a grupat în cartea sa. Și fapt elocvent pentru demonstrarea acestei susțineri: după *Îngerul a strigat* de Flechtenmacher, stil – operă (pp. 340-344), pune *Îngerul a strigat* de D. G. Kiriac, stil psaltic (pp. 373-389), apoi *Imn funebru* – „Ultima-mi dorință” pentru 4 voci mixte, muzica de G. Mugur, poezia de M. Eminescu (pp. 390-393). Din acest punct de vedere, nu este nicio deosebire între diletantismul lui Nifon N. Ploeșteanu și al părintelui academician care cu aceeași dezinvoltură cântă *Noëlul* lui Adam („Veniți creștini, solemnă oră sună!...”), *Bine ești cuvântat Doamne, învață-mă...* sau *Stabat Mater*, de Pergolese. Faptul că într-o colecție de cântări, cum ar fi: *Rânduiala Cununiei*, muzica prelucrată și aranjată pentru piano de Gavriil Musicescu, București 1871, găsești *Troparele cununiei* (pp. 24-32) pe melodia psaltică cunoscută armonizată, nu înseamnă, nicicum, că autorul a gândit o întoarcere la psaltichia lui Macarie sau a vreunuia din urmașii lui... Diletantismul și neînțelegerea, pe de o parte, lipsa inspirației și a spiritului creator, pe de alta, fac pe unii să creadă că staticismul artei bisericești, exploatat – n-aș putea zice, cu talent, nici cu artă – înseamnă crearea unei școli noi. Deci, din nou afirm că «întoarcerea muzicii noastre corale bisericești la psaltichia temeinică și curată a lui Macarie este numai în imaginația academicianului nostru». Părintele Nicolae M. Popescu este stăpânit de o idee fixă; își închipuie că muzica din țara rumânească este monopolul unei societăți corale, al cărei moștenitor este. Sfinția sa a fost foarte afectat de afirmația mea din „*Predania*” (nr. 5, p. 4): «Muzica de care ne ocupăm (muzica bizantină documentară) reprezintă cea mai autentică și sigură tradiție liturgică în Biserica noastră ortodoxă. În acest scop, noi am creat o școală de înnoire, de înviorare a artei muzicale-liturgice ortodoxe,

având de bază tradiția documentară milenară. Fondul școlii noastre este adevărata muzică bizantină, iar veșmântul acestui fond ne-am propus să-l facem cât mai strălucitor, cât mai tehnic».

Socotesc că aceasta este cu totul altceva decât ceea ce reclamă academicianul nostru în lămuririle sale, pe care le crede că sunt «în interesul adevărului». Noi urmărim ideea conducătoare, cu metodă și perseverență, pentru că credem în ea. Și sunt fapte cunoscute, care ne dau destulă satisfacție.

Ca încheiere, să-mi îngăduie părintele Nicolae M. Popescu să-i amintesc ceea ce-mi scria sfinția sa, la 7 ianuarie 1931, pe când eram la Paris. (Scrisoarea o am și citez din ea). Vorbind de bucuria sfinției sale pentru faptul descifrării psaltichiei din al XIII-lea veac, spunea: «Mare descoperire și mare cinste și folos. Cinste, că acest progres științific se face de un preot român. Folos că mai curând, sau mai târziu, ne vom duce să bem apă din izvor și nu din Dâmboviță turbure. Ce-ți pasă că strădania ta nu va fi pricepută și îmbrățișată imediat? Adevărul e adevăr, trăiește peste vremi și peste oameni, și, odată, tot biruiește el». Gândesc că părintele Nicolae se crede pe el, cel de atunci, nu pe el, cel de azi. Ceea ce scria atunci e mai logic și în spirit mai... istoric decât ceea ce însăilează acum, în «lămuririle» sale.

Semnează: „Pr. I. D. Petrescu”²³.

Nu este greu de sesizat că atitudinea celor doi este antagonică pentru că pornesc de la convingeri personale cu totul diferite. Pr. Nicolae M. Popescu consideră că armonizarea cântării de strană constituie un moment de apogeu și de izbândă al coralisticii din Biserica noastră, pe când Pr. I. D. Petrescu neagă acest lucru, fiind susținător convins al armonizării „vechii monodii bizantine” (sec. XIII-XV), ca fiind singura cântare ferită de orice influență și pervertire.

Polemici legate de publicarea și analiza colindelor românești

C-tin Brăiloiu vs. Pr. I. D. Petrescu

O altă controversă muzicală a fost generată de părerile diferite în analiza colindelor românești. Protagoniști: C-tin Brăiloiu și Pr. I. D. Petrescu. Polemica a fost generată de publicarea lucrării *Colinde și cântece de stea* (Publicațiile Academiei de Muzică Religioasă a Sfintei Patriarhii), îngrijită și cu o prefață de C-tin Brăiloiu. Broșura a căzut în mâinile I. D. Petrescu care a publicat în *Cuvântul* din 17 octombrie 1931

²³ I.D. Petrescu, „Echivoc, prezumție, diletantism” în: *Predania*, nr. 8-9/1-15 iun.1937, pp. 14-18.

un articol împotriva lui C-tin Brăiloiu și a concepției sale științifice asupra structurii muzicale a colindelor publicate. În acest articol intitulat „Folklor și știință muzicală”, părintele pornește de la premiza că „cine caută analiza variatelor și bogatelor manifestări ale poporului trebuie să posede un adevărat arsenal de cunoștințe, în domeniul teologiei populare creștine, mitologiei populare și literaturii comparate”, la care adaugă și nevoia unei bogate și profunde cunoașteri ale muzicii vechi și medievale. După ce apreciază apariția altor lucrări în domeniu, cum este cea a lui Sabin Drăgoi (*300 colinde cu text și melodie*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova), considerată o lucrare reușită datorită „muzicalității dovedite, pătrunderea și identificarea simțirii sale cu comorile de artă ale poporului nostru”, se arată profund indignat de „Lămurirea în patru pagini din broșura lui C. Brăiloiu, special de 13 rânduri ” (4-16, p. VII), „unde autorul face analiză «conștiințioasă», zice, a însușirilor tonale, ritmice și morfologice ale melodiilor, încadrându-le în diferite scări și hotărându-le diferite cadențe, «neobișnuite», zice – ei bine – în această încadrare sau calificare, îngrijitorul colecției dovedește o masivă ignoranță. Părintele intră în detalii asupra colindelor analizate „eronat”, „clasificate greșit în lipsă de informație”, probând „nesiguranță”, necunoscând „chestiunea elucidată demult a scărilor medievale și a scărilor gregoriene, unde există diferență, câteodată, doar în terminologie”. Concluzia părintelui este următoarea: „contribuția muzicologului nostru la opera proiectată a servi artei și științei este aproape nulă, întrucât nu are pregătirea și cunoștințele necesare pentru studiul folclorului muzical”²⁴. Lipsite de suport științific i s-au părut părintelui a fi mai ales expresiile prin care caracteriza anumite colinde: „scări moderne, majore și minore”, „scări medievale asemănătoare celor gregoriene... care le bănuiesc o rămășiță a celei mai vechi muzici creștine, comune Apusului și Răsăritului”, „scări cromatice”, „scări defective sau dubioase”, „scări hibride”, „cadențe neobișnuite, de pildă într-un mod major pe treapta a II-a, sau a III-a, sau pe dominata inferioară”, „melodii modulante, mai corect politonice”²⁵.

C-tin Brăiloiu răspunde la această provocare în ziarul *Dimineața* într-un articol cu titlul „Muzicomoftologie bizantină”²⁶; la rândul său, își arată indignarea în termeni categorici: „mă doare când văd pe unui dintre ei (cleric – n.n.) stăpânit de ură și dușmănie”, îl numește pe pr. I.D.

²⁴ I.D. PETRESCU, „Folklor și știință muzicală”, în: *Cuvântul*, 17 și 31 oct. 1931.

²⁵ Constantin BRĂILOIU, *Colinde și cântece de stea*, pp. V-VIII.

²⁶ Constantin BRĂILOIU, „Muzicomoftologie bizantină – Răspuns S. Sale părintelui I.D. Petrescu”, în: *Dimineața*, 25 oct. 1932.

Titulescu „pugilist înăscut” sau „cu mână în părul unui ministru plenipotențiar (sau mai exact pe acesta cu mâna în barba Sf. Sale)”. „S. Sa a pornit să ucidă în mine șarpele neștiinței fățarnice..., cu coada de prapur drept lăncie..., încălecat pe cel mai vijelios armăsar, aducând împotriva gingășii curat duhovnicești pe 10 coloane de ziar pentru 13 rânduri”. Recunoscându-și „nesiguranța” în fața unor probleme așa complexe, în încercarea de a compara modurile bizantine și gregoriene cu muzica de factură folclorică, C. Brăiloiu „apreciază” că Pr. I.D. Petrescu „a dobândit de azi pe mâine împreună cu o neîntrecută cunoaștere a muzicii catolice și infailibilitatea papei”. De aceea, reia colindele „cu probleme” și le prezintă cu oarecare neîncredere în propriile idei, după o analiză, așa cum „socotește” dânsul, în contradictoriu cu părintele. În final, apreciază „calitățile” părintelui I.D. Petrescu, care fac din acesta un „părinte-polemist, părinte-muzicolog, părinte-propagandist, părinte-turfman, părinte-Saleapin ..., să-l mai vedem și nițel părinte preot”.

La revenirea într-un nou număr al ziarului *Cuvântul* (31 octombrie 1931), prin articolul *Folklor și știință muzicală—răspuns d-lui C-tin Brăiloiu*, Părintele I.D. Petrescu întărește cuvintele sale amintite și în numărul precedent, fără să mai aducă noutăți, comentarii asupra cărora nu mai revenim.

Analiza colindelor românești rămâne problematică, deoarece aceasta poate fi abordată din perspectivă modală, tonală, „judecând prin întreita știință muzicală: bizantină, gregoriană și folclorică²⁷”, precum și după alte criterii muzicologice, stilistice sau formale. Dacă C-tin Brăiloiu a pornit în „Lămurirea” sa la *Colecția de colinde* de la niște principii tonomodale din teoria generală a muzicii, Pr. I.D. Petrescu – considerând colindele ca un patrimoniu din fondul melodic arhaic – le-a judecat prin prisma teoriei medievale, bizantine și gregoriene, ajungând la alte concluzii și rezultate care l-au determinat să considere facilă abordarea lui C-tin Brăiloiu. Așa stând lucrurile, polemica poate fi fără sfârșit, mai ales că în Teoria modurilor gregoriene s-a strecurat o greșeală fundamentală; celui mai important mod gregorian (construit pe Re) i-a fost dat numele celui mai important mod antic elin (construit pe Mi)²⁸, astfel *doristi* s-a transformat în *dorius*, denumirile fiind apropiate, dar modurile construite pe trepte diferite. Cu alte cuvinte, *doricul medieval*

²⁷ Titus MOISESCU, *Monodia Bizantină în gândirea unor muzicieni români*, Ed. Muzicală, București, 1999, pp. 25, 49.

²⁸ Dragoș ALEXANDRESCU, *Teoria muzicii* (II), București, 1997, pp. 58-87.

este corespunzător *frigicului antic elin*. De aici s-a născut controversa care nu și-a găsit rezolvarea în polemica celor doi, controversă care va reveni în spațiul publicisticii românești pe aceeași temă între C-tin Brăiloiu și George Breazul.

C-tin Brăiloiu vs. George Breazul

Una dintre cele mai mediatizate polemici din perioada interbelică a fost cea dintre C-tin Brăiloiu și George Breazul. Confruntarea a avut drept mobil o colecție de *Colinde* apărută la „Fundatia Culturală Regală”, sub îngrijirea lui G. Breazul. Pe lângă recenziile favorabile²⁹, cartea a avut parte de o întâmpinare ostilă din parte d-lui C-tin Brăiloiu, care a luat la „forfecat” prefața și cele mai multe dintre colindele publicate. Critica lui Brăiloiu se desfășoară între ironia fină (p. 3: „... pagini prea frumos tipărite și înveselite din loc în loc cu chipuri colorate, cele mai plăcute”) și atacuri directe: „colindele d-lui Breazul nu pot fi nimănui de niciun folos, nici științific, nici practic, și te prinde mirarea că o editură cu scopuri de educație populară a hotărât să jertfească bani foarte mulți câți i-a cerut tipărirea lor, când atâtea manuscrise de preț mai așteaptă zadarnic să iasă la lumină”³⁰.

La cele 16 pagini publicate într-o broșură de C-tin Brăiloiu, G. Breazul a răspuns cu 217 pagini, „demolând” toate afirmațiile „preopinentei”³¹ său. Pe alocuri, discursul său polemic atinge cote paroxistice, într-un limbaj de gazetar cu „ștate” vechi în domeniu, făcând lectura captivantă, smulgând, pe alocuri, zâmbetele cititorului prin ironia și sarcasmul de care dă dovadă. Iată câteva fragmente:

„Atât zice: «știință», «neștiințific». Apoi o rupe de fugă și se repede în melodiile cărții mele, făcându-le de ocară pentru că ... «n-au fost culese cu fonograful». În *Viața Românească* îi mai scapă câte o vorbă, deși, și aci, cu extremă scumpătate, lasă câte o licărire de lumină peste

²⁹ Sabin V. DRĂGOI, în: *Sociologie românească*, nr. 7-9/1938, pp. 406-407; Gavriil GALINESCU, în: *Opinia*, nr. 9470/22 oct. 1938; N. IORGA, „O mare culegere de poezie populară”, în: *Cuget clar*, nr. 8/2 sept. 1938; Valeriu MĂGUREANU, în: *Căminul cultural*, nr. 5-6/mai-iun.1938; Ion DUMITRACHE-GODENI, în: *Gazeta cărților*, nr. 15-16/1938; Ernest CLOSSON, în: *La Revue internationale de Musique*, nr. 7/1940; Ludwig SCHMIDTS, „Deutsche und rumänische weihnachtsmusik”, în: *Klingsor*, mar. 1939.

³⁰ Constantin BRĂILOIU, *Colindele D-lui G. Breazul*, extras din *Viața românească*, nr. 8/aug. 1938, p. 16.

³¹ Termen utilizat de mai multe ori de G. Breazul pe parcursul lucrării *Colindele... întâmpinare critică*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1940.

nedumerirea noastră. «De la primele file» – dincolo zicea: «frunzărind-o numai» – «folkloristul încearcă o grea desamăgire». Așa, da! Acum ne-am lămurit! Nu este vorba de o «știință», ci de – vezi, Doamne – un «om de știință», un «folklorist». Iar acela care a «încercat greaua desamăgire» este «folkloristul C. B.». Acum am înțeles! Și ce dorea, mă rog, «folkloristul»? – «Material inedit, adunat de-a dreptul din popor după legile meseriei» – asta dorea. Va să zică, dacă mai ținem minte câte ceva din expunerile de mai sus, cartea mea este întocmită pe certe temeuri educative, având menirea să înrăurească în anumit chip asupra sufletului individual și obștesc al sătenilor. «Folkloristul C. B.» se uită chiondorăș la ea și chibzuiește un atac pieziș împotriva ei. Acum se înțelege și stratagema: îmbrăcat în zaua «folkloristului», potaia «științifică» încearcă un atac pieziș împotriva unei cărți de educație. Am fi preferat să stăm de vorbă cu «pedagogul», cu «educatorul». Așa era normal. Dar cu «folkloristul»?... (p. 48)”.


„Am fost silit să tac și să-l tolerez, cum l-a tolerat și altă lume, fără să bage de seamă cu ce suspectă îndrăzneală și agilitate dl. C. B. își agață zurgălăi la opinci și își pune pelin la pălărie și usturoi vrăjit la brâu ca să facă pe călușarul, bea ouă proaspete ca să zică Axionul în strana Patriarhiei, îmbracă «costumul de teren» prefăcându-se folklorist muzical, ia în mână vergeaua de dascăl, ba chiar își dă aere de ales al muzelor. Se complace – zău! – și în hipostaza de om de știință: «îngrijește», am mai văzut și vom mai vedea cum. Când nu «îngrijește» munca altora, face chiar «istorie»” (p. 70).

Din polemica celor două personalități, cu o biografie cărora Viorel Cosma le oferă în *Lexiconul său* câte 10-12 pagini fiecare, C-tin Brăiloiu este trimis oarecum în corzi, G. Breazul dezvoltându-i câteva puncte slabe în abordarea științifică a unor lucrări, „îngrijirea” neglijentă a unor colecții, în special cea de colinde a lui Gh. Cucu, nerespectarea adevărului istoric și lucrul oarecum „după ureche” în cercetare. Pentru edificarea deplină a cititorului este nevoie de parcurgerea materialelor care au stat la baza acestor polemici. Ne-am oprit asupra câtorva motive ale discordiei și le-am expus într-un tabel, păstrând și noi în argumentare proporția celor două lucrări (pp. 16 la C. Brăiloiu vs. pp. 217 ale lui G. Breazul).

Cartea dezbătută: <i>Cartea satului, Colinde</i> – culegere întocmită de G. Breazul, Fundația Culturală Regală „Principele Carol”, 1938.	
Poziția critică a lui Constantin Brăiloiu în <i>Colindele D-lui G. Breazul</i> , extras din revista <i>Viața Românească</i> , nr. 8,	Răspunsul lui G. Breazul în <i>Colindele... Întâmpinare critică</i> , Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1940, pp. 217.

aug. 1938, pp. 16.	
<p>1. „... iubitorii muzicii populare vor deschide cu bucurie noua culegere de colinde întocmită de G. Breazul... pagini prea frumos tipărite și înveselite din loc în loc cu chipuri colorate, cele mai plăcute...; folcloristul încearcă o grea dezamăgire..., pentru că nu avem în față lucrarea științifică ce am fi dorit-o” (p. 3).</p>	<p>1. „... 140 din cele 300 de colinde reușesc să scape din focul și sabia asprei judecăți «științifice» ale domnului C. B. „Inițiativa nu am avut-o eu, ci Fundația, care, pentru întocmirea lucrării, a apelat încă din 1934 la «competența» mea «recunoscută», în calitate de fondator și colaborator la activitatea Arhivei fonogramice a Ministerului Artelor” (pp. 18, 27). G. Breazul contestă în mai multe pagini autoritatea și legitimitatea lui C. B. de a fi profesor, „... dl. C. B. nu are nici un fel de act de studii, care să îi dea dreptul să funcționeze în învățământul nostru, nici în cel primar și secundar, necum în cel superior...” (p. 29); „... ajuns «folklorist» după ureche din nimic... (p. 30); „... din neantul neînvățături și neștiinței, iată-l deodată folclorist muzical. Clasele liceale nu se mai știe câte și pe unde le-a făcut, a stat mai mult în străinătate, mai de rușine, mai de nevoie a învățat românește și înarmat cu o scrisorică s-a pomenit profesor cu titlu quasi universitar...” (p. 31). Aici face aluzie la faptul că, pentru ocuparea postului de profesor la Conservator, singura recomandare – împotriva regulamentului de înscriere la concurs – a fost un „certificat” din partea maestrului A. Gedalge, cu caracter neoficial și fără a specifica faptul că acest act i-a fost eliberat pentru a putea deveni profesor la Conservator (pp. 189-196).</p>
<p>2. „... melodiile nu au fost culese nici de data asta cu fonograful...; izvoarele culegerii rămân și ele tulburi: elevi, autorul însuși, ba chiar cărți făcute înainte... izvoare nelămurite și nemărturisite: melodiile 82, 266, 268, 287” (p. 4).</p>	<p>2. „nici în cuvântul de lămurire al cărții mele de Colinde, nici altundeva, nu s-a spus că melodiile nu sunt culese cu fonograful..., eu lucrez cu fonograful cel puțin din 1929 la culegerea de colinde” (p. 53). Deși nu toate melodiile au fost culese cu fonograful, ... multe le știu pe dinafară și le-am transcris pe</p>

	<p>note". G. Breazul prezintă comparativ același colind cum a fost „auzit” și transcris de el și de C-tin. Brăiloiu. [Colinda 129 a fost cântată de copilul Ștefan Tudor din comuna Mănăstirea, județul Ilfov, la admiterea acestuia la Seminarul Central; această colindă înregistrată pe fonograf i-a fost împrumutată lui C-tin. Brăiloiu în 1929 – George Breazul argumentează cu o scrisoare primită de la Brăiloiu (pp. 56-57)]. Colindul este transcris total diferit de cei doi.</p>
<p>3. Autorul denotă „neștiință” prin schimbările făcute în texte, „fără urme de sfială”, îndreptări care merg până la „falsificarea deplină” a lui Cucu, Drăgoi, Bartok, G. Dem. Teodorescu. Dacă se întâmplă să-i lipsească textul unei melodii, „G. Breazul ia un text dintr-o carte făcută mai dinainte și întregeste «viersuri» din Moldova cu «viersuri» din București ..., dacă nu-i plac unele versuri le înlătură fără multă vorbă” (p. 6) Exemple de schimbare a textelor: <i>Cucu – „Aleluia domn boier”</i> Breazul – „Aleluia, Domn, boieri” <i>Cucu – „Pe mulți îi belea la punți”</i> Breazul – „Pe mulți în belea punea” <i>Cucu – „Bătrâni schimnici”</i> Breazul – „Bătrâni și mici”...</p>	<p>3. Explicația lui G. Breazul este foarte interesantă. Constantin Brăiloiu ia drept normativă <i>Colecția de colinde</i> a lui G. Cucu, „îngrijită” chiar de acesta. Între manuscrisul lui Cucu (ajuns în posesia lui Breazul) și lucrarea tipărită și îngrijită de Brăiloiu s-au strecurat o seamă de greșeli care îi dau dreptate lui Breazul. Se pare că ortografia românească i-a jucat feste lui C. Brăiloiu care a confundat mai multe nume – Duică este la el Dincă (p. 89), Ciucă N. Luca este Chircă, Mustăreață Aurel devine Aurelian, Blejești ajunge Blegești, Letca apare Petca etc. Pe de altă parte, Breazul apelează la surse mult mai vechi în alcătuirea Colindelor sale, anume la primele patru ediții din <i>Colecția de colinde</i> a lui Anton Pann: „Bătrâni și mici – cum apare în cartea mea – este și în Anton Pann și face parte din: <i>Adaos. Alte cântece asemene</i> și se găsește în ediția a treia la p. 62” (detalii în pp. 80-90).</p>
<p>4. În privința melodiei C. B. are următoarele remarci: „Când pornește Drăgoi cu timpul 1 al măsurii, dl. Breazul pornește cu timpul 3 (colindele 65,66); când Cucu scrie 3/4, Breazul scrie 3/8 (colindul 266); Când Cucu măsoară cu optimi, dl. Breazul măsoară cu pătrimi; nu deosebește măsura de</p>	<p>4. G. Breazul „demolează” toate criticile (vezi pp. 171-172), iar noi vom face referire doar la ultima la care răspunde că „16-mea nu e nicidecum «stranie și neobișnuită» și nu e «unitatea de timp», pentru că unitatea de timp este optimea” (p. 97).</p>

<p>6/8 de măsura 3/4; alege din senin o unitate de timp stranie și neobișnuită ca 16-mea (colindele 118, 145)” (pp. 8-10).</p>	
<p>5. În ceea ce privește metrul și măsura: „viersul și versul” se bat cap în cap, adică silabele accentuate ale versului cad într-una pe timpi slabi (și enumeră câteva zeci de colinde) (p. 9).</p>	<p>5. „În foarte numeroase cazuri, rolul hotărâtor ritmic sau metric, în raportul vers-viers din colinde, revine nu versului, ci viersului. Prioritatea o are ritmul și metrica melodiei. Ritmul și metrica versurilor este subordonată melodiei, melodia vehiculează textul literar. Din acest raport rezultă, firește, un aparent conflict, o ciocnire între cele două categorii ritmizomene (Aristoxenes)” (p. 125). G. Breazul dă exemplul <i>Canonul Stălpărilor</i> tradus din sistima veche în cea nouă, întocmai după cum s-a cântat în vechime, de către Paharnicul Dimitrie Suceveanu.</p>
<p>6. Referindu-se la colindul 156, spune că „la Bartok începe cu <i>do-fa</i>, la Breazul <i>do-mi</i>, închipuindu-și că aceasta îl va ajuta să dea uitării numele culegătorului adevărat” (p. 9).</p>	<p>6. George Breazul nu a luat această melodie de la Bartok, ci a scris-o așa cum a auzit-o cântată de Ilie Berar (p. 134).</p>
<p>7. „Vrând să transpună colinda 7 din <i>XXX Coruri</i> de Drăgoi, o scoate din diatonică, cromatică” (p. 11).</p>	<p>7. Ea nu este transpusă după sursa anunțată de C. Brăiloiu, ci este colinda nr. 35 din lucrarea Sabin V. Drăgoi – <i>Monografia muzicală a comunei Belinț, 90 de melodii cu texte</i>, manuscris aflat în păstrarea lui G. Breazul și redat în p. 174.</p>
<p>8. „În 97 din 300 de colinde d-sa nu păzește nici măcar regulile ortografice elementare ale muzicii vocale privitoare la scrierea notelor cu sau fără coadă, reguli cu care începe învățământul teoriei și solfegiului” (p. 10).</p>	<p>8. Pe lângă faptul că aceste detalii tehnice țin de cartografie și tipografie, au mai apărut lucrări scrise la fel de Bela Bartok sau de Gavriil Musicescu – <i>Imnele Sfintei Liturghii</i>, fără a constitui o problemă fundamentală (vezi detalii în pp. 176-178).</p>
<p>9. C-tin Brăiloiu exclude că ar exista Colinde de Paști, cu excepția celei din</p>	<p>9. „În ciuda tăgăduirii D-lui C. B., există colinde de Paști. În turla bisericii</p>

G. Cucu (colinda 200, în G. Breazul 297).	– în Ocna Sibiului – fete și feciori în grup cântă, în sunetul clopotelor, <i>Colinda Învierii</i> (298 din cartea mea). În cârticica din 1875 a lui Petru Băncilă, <i>Colindele Crăciunului și a ale Pascilor</i> , amintește în prefață că pe alocurea se colindă chiar și de Pasci, că Isidor Worobkiewicz face mențiunea despre colinde de Pasci...” (vezi detalii în pp. 180-183).
10. C-tin. Brăiloiu se întrebă „de ce a optat pentru două notații? a. Cu semnele întrebunțate în vechiul regat, pentru scrierea cântărilor bisericesti și strămoșești (psaltichie); b. Cu note muzicale apusene” (p. 16).	10. „Pentru cântărețul de biserică – în cea mai mare parte și pentru preot – notația psaltică este aproape exclusiv unicul mijloc de citire al muzicii. Să nu uităm că marii culegători de colinde și cântece de stea sau compozitori sunt clerici, cântăreți de biserică, dascăli, dieci și apoi învățători...” (p. 42). G. Breazul afirmă la p. 80 că opozantul său de fapt „nu știe psaltichie”, fapt care l-a împiedicat să aibă acces la colecțiile lui Pann scrise cu această notație.”

Controversele din muzica noastră bisericească sunt mult mai numeroase; le-am ales pe cele pe care le-am considerat reprezentative și pe cele pe care le-am descoperit. O seamă de articole, broșuri sau cărți cu caracter polemic fac subiectul unor atacuri la persoană pe criterii pecuniare sau de concurență profesională. Pe acestea le vom descrie în câteva cuvinte:

- Ion Costescu, *Memoriu asupra unora din cauzele care împiedică propășirea muzicii în România*, București, 1889; sunt 40 de pagini de critică împotriva lui Ed. Wachmann, N. Bănulescu, C. Bărcănescu ș.a., persoane care monopolizaseră toate posturile bugetare în școlile de muzică din București.
- Maximilian Costin, *Profil de plagiator. Dl. Em. Ciomac, critic muzical (?)*, București, 1924, pp. 12; după cum ușor se poate vedea din titlu, este o critică din spațiul muzical laic. O cronică mai veche din creația lui Emanoil Ciomac (1880-1962) a fost considerată plagiat. Cu toate acestea, Emanoil Ciomac a devenit o persoană de notorietate, a scris peste 200 de articole și cronici

muzicale (în 2 volume)³², critic muzical și scriitor, „intelectual de aleasă și vastă cultură”³³, profesor de istoria muzicii la Conservator (1936-1939) și director la Filarmonica *George Enescu* din București (1945-1947).

- G. Ionescu, G. Ștefănescu, T. Popescu, M. Tănăsescu, I. Costescu, *Memoriu asupra cauzelor care împiedică propășirea muzicii corale în România, precum și asupra mijloacelor de înlăturare a acelor cauze, prezentat Onoratului Minister al Instrucțiunii publice*, București, 1903, pp. 35. În această broșură întâlnim o critică adusă lui D. G. Kiriac pentru organizarea deficitară a concursurilor școlare; tot în paginile acestei broșuri, D. G. Kiriac este acuzat de plagiat într-o piesă pentru copii – „Ochiul lui Dumnezeu” – ca fiind aproape identică cu o piesă folclorică – „Sârba lui Zdrelea” (pp. 21-25).
- Episcop Melchisedec, „Memoriu pentru cântările bisericesti în România”, în: *BORom*, nr. 1/1882, pp. 11-47; o privire critică asupra muzicii bisericesti de strană și corale din vremea sa.
- D. Cuclin, V. Gheorghiu, St. Popescu, *Memoriu asupra stării actuale a învățământului muzical secundar adresat d-lui Ministru al Instrucțiunii publice*, București, 1935, pp. 72. Este o propunere pentru o nouă programă școlară la disciplina *muzică* și critica unui manual alcătuit de G. Breazul. În 70 de pagini manualul este „întors pe toate fețele” și desființat.
- *România musicală* a întreținut în paginile sale mai multe articole critice semnate de Ion Costescu, dar și articole nesemnate, împotriva persoanelor care ocupaseră și monopolizaseră catedrele de muzică la liceele din București și dețineau totodată și alte funcții la instituțiile de profil (Conservator sau dirijori la corurile ceremoniale din București), prin „cumul muzical” (N. Bănulescu, G. Brătianu, Cairetti, C. Bărcănescu, G. Ștefănescu, M. Iliescu)³⁴. Tot în *România musicală* sunt îndreptate mai multe articole critice împotriva lui Ed. Wachmann, cu referire la metoda sa de predare a armoniei la Conservator, a manualelor alcătuite, precum

³² Em. CIOMAC, *Pagini de cronică muzicală*, vol. I (1915-1938); vol. II (1939-1958), Ed. Uniunii Compozitorilor, București, 1967-1980.

³³ Viorel COSMA, *Muzicieni din România, Lexicon*, vol. I (A-C), București, 1989, p. 322.

³⁴ *România musicală*, nr. 14 și 15/1890.

și a atribuțiilor sale de „supraveghetor” al Corurilor bisericești din București la sfârșitul sec. al XIX-lea³⁵.

Considerat „părintele sărac al dialecticii”, discursul polemic nu a constituit un *modus vivendi* în interiorul muzicii noastre bisericești. Controversele care s-au materializat și pe care le-am consemnat rămân ca niște „tușe” mai pronunțate ce conturează profilul unor personalități care nu își creaseră încă „recunoașterea” unanimă între contemporani. Anumite subiecte care au vizat muzica noastră bisericească și colindele au ajuns să lămurească anumite probleme legate de stil, interpretare și analiză sau, dimpotrivă, să deschidă, după mai mulți ani, noi perspective de interpretare și judecată a unor aspecte care păreau „închise” și definitiv rezolvate.

Summary: Major themes in the history of church music, as debated by great personalities of 19-20th centuries (controversies, dissenting opinions, polemics) Part II

In the second part of our study, „Major themes in the history of church music, as debated by great personalities of 19-20th centuries (controversies, dissenting opinions, polemics)”, we addressed the following issues:

- ✓ a moment in old music history (3rd-4th century), when the very psalmody as chanted prayer was questioned: „to be” or „not to be”?
- ✓ polemic exchanges on Romanian music, as *a contrario* exchanges, intended to malign, discredit the interlocutor.
- ✓ controversies concerning choir singing, with the subpoints:

I. Landmarks in the evolution of mixed choir, with all issues aroused in the early period of choir singing in our Church (the second half of 19th century); the mixed choir and the replacement of children with women for soprano and alto voice types.

II. The performance of D. G. Kiriac choir, and the criticism met by its original audition, with the first attempt at polyphonic pew singing (1900).

III. G. Musicescu’s choir „judged” by G. Dima – an article critical of the way in which G. Musicescu organized the choir, during a Transylvania tour (1890).

IV. The audition of G. Ștefănescu’s performance of the Liturgy – polemics between C-tin M. Cordoneanu, the editor of *România musicală* [*Musical Romania*], and G. Musicescu; controversial arguments on Romanian versus Russian style, in Romanian church choir singing.

³⁵ Vezi *România musicală*, nr. 3, 4, 7, 8 și 20/1891.

V. The open letters of composer Al. Podoleanu to Ed. Wachmann, presenting the views of composer, professor and conductor Al. Podoleanu on what choir singing in our Church ought to be.

VI. Pr. Nicolae M. Popescu vs. Pr. I. D. Petrescu, a controversy on the same issue of choir singing – Pr. Nicolae M. Popescu considering the harmonization of pew music as the climactic moment of choir singing, while pr. I. D. Petrescu denying it and supporting the harmonization of the old Byzantine monody (13th-14th centuries), as the only one spared from any influence and alteration.

- ✓ Controversial arguments on the publishing and analysis of Romanian carols, generated by the dissenting opinions of C-tin Brăiloiu vs. pr. I. D. Petrescu and G. Breazul vs. C-tin Brăiloiu.
- ✓ Other critical publications on Romanian church music:

Ion Costescu, *Memorial on some of the causes hindering the progress of music in Romania*, Bucharest, 1889; Maximilian Costin, *A plagiarist's portrait. Mr. Em. Ciomac, a music critic (?)*, Bucharest, 1924, pp. 12; G. Ionescu, G. Ștefănescu, T. Popescu, M. Tănăsescu, I. Costescu, *Memorial on some of the causes hindering the progress of choir music in Romania, as well as the means of removing these causes, presented to the Ministry of Public Education*, Bucharest, 1903, pp. 35; Bishop Melchisedec, „Memorial for church chanting in Romania”, in: *BOR*, no. 1/1882, pp. 11-47; D. Cuclin, V. Gheorghiu, St. Popescu, *Memorial on the current state of secondary music education, presented to the Minister of Public Education*, Bucharest, 1935, pp. 72; *România musicală [Musical Romania]* published several critical articles signed by Ion Costescu, as well as unsigned articles, against the persons who had monopolized the positions of music teachers, in Bucharest high schools, while also holding other positions in specialized institutions (the Music Conservatoire, or conductors of Bucharest ceremonial choirs), by „plurality of offices” (N. Bănulescu, G. Brătianu, Cairetti, C. Bărcănescu, G. Ștefănescu, M. Iliescu). *România musicală* also published several critical articles against Ed. Wachmann's method of teaching harmony in the Conservatoire, the textbooks written by him, as well as his capacity as „supervisor” of Bucharest church choirs (late 19th century).

Deemed „the poor father of dialectics”, the polemic discourse has not been a *modus vivendi* within our church music realm. We note the controversies that arose, as „highlights”, prominent features defining personalities who had not yet acquired unanimous „acknowledgement” of their contemporaries. Certain issues concerning our church music and carols, have come to illuminate questions related to style, performance and analysis or, on the contrary, to open even many years later, new vistas on the interpretation and assessment of aspects that seemed definitively settled.

Nicolae Răzvan STAN

THE RELATION BETWEEN HUMAN DIGNITY AND HUMAN RIGHTS IN THE ORTHODOX PERSPECTIVE

Introduction

Human rights have today become a very important issue for the socio-political agenda of the world. At the international level or in different regions of the world, human rights very often refers to the human values which this concept presupposes. Relations between states or persons have come to be analyzed and judged according to principles of human rights. Thus, human rights appear in the present context as a universal challenge¹, without which it is not possible to understand relations between states and persons.

In these conditions, on the religious sphere, immediately after the Universal Declaration of Human Rights was adopted in 1948, theologians opened a debate regarding the religious foundation of human rights. The opinions regarding this issue were divided: one side said that the human rights have the nature of revelation, and as a consequence they represent the expression of biblical teaching in a juridical form; and the second tendency denied any implication of the religious reality in the formulation of this concept and alleged that from a biblical perspective it is not possible to talk about human rights².

Both tendencies gave birth to several consequences, both at the theoretical and practical levels. Take the example of the second theory, which rejects the authority of God on the issue of human rights. What consequences follow from this? The first result is that because these rights do not belong to the human being as such, but are just some favours which are given to human beings by the political authority, they can be changed in function by circumstances, person or interests. And

¹ Konstantinos DELIKOSTANTIS, „Human Rights and Orthodoxy: Remarks on Christian Freedom and Autonomy”, in: *The Idea of Human Rights: Traditions and Presence*, editor J. Halama, UK ETF, Praha, 2003, p. 84.

² John Warwick MONTGOMERY, *Human Rights and Human Dignity*, Probe Ministries International, Dallas, Texas, 1986, pp. 19, 44, 60-61, 196.

from here derive several other consequences which devolve on the anthropological plan.

As regards the opinion which affirms that rights are based on Christian values of the gospel, we can see that in this sense, deductions were made in many documents from the Christian Churches, especially by the Roman Catholic Church³ and the Protestant Churches⁴. The World Council of Churches was involved in this debate, trying to find good case for stronger respect of human rights.

Within Orthodoxy, human rights were respected and promoted on the basis of Christian ethics, without the necessity to write an official document about this. In the Orthodox Church the human person always enjoyed his/her unique value and the consequences which devolve from this quality, thus Orthodox theologies considered that the human rights issue is self explanatory. For this reason there are not many writings on this subject. Therefore, some organizations for promoting human rights, not knowing the official position of the Orthodox Church regarding this concept and criticizing its attitude related to some problems of ethical and theological nature (abortion, homosexuality, the ordination of women etc.), often accuse the Orthodox Church of encroaching upon human rights and resorting to fundamentalism.

Another motivation which forms the basis of our study is given by the different visions which exist between West and East. A large number of people from Asia, Africa or from other parts of the world today assert that human rights is a Western concept which has nothing in common with their own human and spiritual values, and this concept simply

³ In 1963, Pope John XXIII, through the Encyclical *Pacem in Terris*, talks in details about the rights and the duties of human beings and about the United Nations' responsibility to be involved in the observance of these rights for everybody. In 1975, the Pontifical Commission, through the *Justitia et Pax* document, resume the human rights issue and allege that all people, as sons and daughter of God, have the same dignity and the same rights. In his turn, Pope John Paul II militated in a sublime mode for the promotion of human rights in the entire worlds. In our days it is very know the role of Pope Benedict XVI for the human rights' promotion. In 18 April 2008, he spoke about the international relations among states and the duty to defend the human dignity, the rights and the freedoms of person, at the UN head-quarter in New York. In this speech the rights were presented as universal and permanent valid for all people, regardless of the cultural, politic, social and religious differences.

⁴ In the Protestant world the human rights issue rejoiced the same attention as in the Catholic Church. Well known are the declarations redacted by the Lutheran World Federation, the World Alliance of Reformed Churches, the Reformed Ecumenical Synod, as well as by several organizations and Christian dominations.

expresses Western cultural imperialism which is in contradiction with what their culture presupposes⁵. These see human rights as a Trojan horse through which Western culture is trying to destroy their own cultural and religious peculiarities⁶.

This contest appeared from the different accounts of the relationship between a person's rights and the community's rights. If for the West the individual's rights have an absolute priority, for the East the community's rights have priority⁷. Also, the language of the concepts about human rights and the different anthropological conceptions present another source which feeds the present dispute. For example, human dignity – an indispensable concept for the formulation of human rights – possesses several meanings with different functions according to the cultural or religious context in which the concept is analyzed.

For these reasons, we consider that it is necessary to analyze the Orthodox conception of human dignity and human rights. First, to clarify the Orthodox Church's position regarding this topic against those who accuse it of non-observance of human rights and of fundamentalism; and second, to see in what way the Orthodox contribution might improve the general understanding of human rights, taking into account that this year, in December 2008, it will be 60 years since the Universal Declaration of Human Rights was adopted. And this Orthodox contribution may have a particular impact in the present context of the discussions regarding human rights, because Orthodoxy is very close to the main principles of the Enlightenment, principles which helped form the basis of the Universal Declaration⁸. Thus, we consider that Orthodox notions about person, communion, freedom, dignity and responsibility – notions and concepts which we will use – can bring a greater clarification

⁵ Konstantinos DELIKOSTANTIS, „Human Rights and Orthodoxy: Remarks on Christian Freedom and Autonomy”, pp. 72, 83.

⁶ Konstantinos DELIKOSTANTIS, „The Theoty of 'The Clash of Civilizations' and The Challenge of The Interreligious Dialogue”, in: *Orthodoxy and Oecumene: Gratitude Volume in Honor of Ecumenical Patriarch Bartolomaios I*, Harmos Publications, Athens, 2001, p. 139.

⁷ Elisabeth GERLE, „Conflicting Religious-Cultural Discourses of Human Rights in the World Today”, in: *Lutheran Ethics at the Intersections of God's One World*, edited by Karen L. Bloomquist, LWF Studies, 02/2005, p. 101; Wai Man YUEN, „East meets West: Rites and Rights”, in: *Lutheran Ethics at the Intersections of God's One World*, pp. 111, 119-110.

⁸ Konstantinos DELIKOSTANTIS, „Human Rights and Orthodoxy: Remarks on Christian Freedom and Autonomy”, p. 77.

of the meaning and presuppositions behind human rights in a specific context.

In this way, our paper will include two parts: the first will analyze Orthodox teaching regarding to the human dignity, and the second will explore the ethical implications of the human dignity on human rights.

The Theological Meaning of Human Dignity

In Christianity the first author who used the human dignity concept was St. Theophilus of Antioch in his writing *To Autolytus*. In this book St. Theophilus shows that human dignity is devolving from the quality of the human being as made in the image of God. In comparison with the other creatures, only the human being was created through a special act by God. God was implicating himself directly in the act of human being's creation, through his mouth "breathing" and the moulding of his "hands", because the human being is the masterpiece of the whole creation: "For when God said, 'Let Us make man in Our image, after Our likeness', He first intimates the dignity of man. For God having made all things by His Word, and having reckoned them all mere bye-works, reckons the creation of man to be the only work worthy of His own hands... He put all things under his dominion and at his service"⁹.

In the sphere of human rights, the concept of human dignity came to be used much later, namely in the second half of the 20th century. The German constitution of 1949 took as fundamental this concept in the formulation of its precepts. Later other constitutions used this concept.

Entering into juridical language through the way of the Kantian imperative, the term human dignity sought to clarify the way in which human rights related to the subjects of these rights, and emphasized that respect between people must remain the basis of all human rights¹⁰.

Today, the legislation regarding human rights displays a very strong development in the use of the concept of human dignity.

Almost all the agreements and the protocols adopted at the international level between the states within the framework of the United Nations Organization, and also several laws and constitutions adapted on

⁹ St. THEOPHILUS of Antioch, „To Autholytus”, II, 18, translated by the Rev. Marcus Dods, in vol. *The Ante-Nicene Father*, volume II, editors Rev. Alexander Roberts and James Donaldson, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1956, p. 101.

¹⁰ David ROBERTSON, *A Dictionary of Human Rights*, Human dignity, Europa Publications, London and New York, ²2004, pp. 115-116.

the national or local level make reference to this concept. And, even more, some states, such as Switzerland, without giving consideration to the anthropological meaning of the concept of human dignity, extend its scope as a definition to all creatures, including plants, animals, and even life-less things¹¹.

Before we begin our analysis, we must emphasize that in our days there are many different meanings for the concept of human dignity. Some allege that dignity might be inherent for all times; others that dignity relates to each human being only in the period when s/he is imposing his/her self-respect vis-à-vis his/her neighbours. Another group has believes that dignity is manifested when each one is doing what s/he wants to do, as is required by his/her freedom to choose. In this sense, many associations and organizations have been established which include in their title the word dignity¹².

Etymologically, the word dignity is derived from the Latin word *dignitas*, *-atis*; *dignus* and refers to the quality of human being to be respected for his/her social position, title and honour, and also to his/her character, attitude and dignified behavior. As a consequence, before referring to ethical deeds – good or bad – which are done by every person, human dignity defines the human being as such. In this sense, it is very easy to understand that from the Orthodox point of view the concept of human dignity can be analyzed in two aspects: a. *ontological* and b. *ethical*.

The ontological meaning of human dignity

From its first book, the Bible says that the human being was made in the image and likeness of God (Gen 1:26-27), in the sense that everybody has in his/her being, in a limited form all the attributes which

¹¹ J. SEIFERT, „The right to life and the fourfold root of human dignity”, in: *The nature and dignity on the human person as the foundation of the right to life*, edited by Juan de Dios Vial Correa and Elio Sgreccia, Pontificia Academia Pro Vita, Libreria Editrice Vaticana, 2003, pp. 197-198.

¹² The web pages, newspapers, TV channels, etc. are full with news about such actions. To give just two examples, remember about “Dignity”/USA and “Dignitas”/Switzerland Organizations. The first was established in 1973 in Los Angeles as “an organization of gay and lesbian Roman Catholics and their friends”, which “can express their sexuality in a manner... consonant with Christ’s teaching”. In its turn, the „Dignitas” Organization was founded in 1998, and its goal is to serve for the assisted suicide of all who have incurable physical and mental illnesses.

are possessed by God in an absolute form¹³. St. Gregory of Nyssa says that the human being is made after the divine “image” of God, as a bundle image which is able to reflect the boundless wisdom of his/her creator¹⁴. Thus, St. Gregory of Nyssa emphasizes, the human being has a unique dignity. S/he is created as a mixture by divine and human¹⁵, and this composition makes him/her to be present as the only creature in the universe who is in a relationship with God through his/her nature¹⁶. The human being is present at the point of the meeting of the spiritual world with the material world, and his/her mission is to present both these worlds to one another¹⁷.

According to Orthodox teaching, through the creation of human beings God prolongs the love between the Persons of the Holy Trinity on the level of the created world. Thus, God brought into being a subject who is conscious by his/her existence and of the existence of God, and also who is able to relate to God and to other human beings as human brothers and sisters. Prof. Stăniloae says in this sense that through the image which God placed in the human being, all persons appear now as another “you” of God¹⁸. In other words, even from the first moment of his/her existence, every human being possesses the personal character of his/her being. The image of God makes all persons beings with their own

¹³ St. GREGORY OF NYSSA, “On the making of man”, XI, in: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, second series, volume V, edited by Philip Schaff and Henry Wace, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1954, pp. 396-397).

¹⁴ St. GREGORY OF NYSSA, “On the making of man”, XVII, pp. 406-407.

¹⁵ St. GREGORY OF NYSSA, “On the making of man”, II, p. 390.

¹⁶ St. GREGORY OF NYSSA, “The Great Catechism”, V, in: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, pp. 478-480. tx rom. Teza n. 363.

¹⁷ Gerard VERBEKE, “La dignité de l'homme dans le traité *De Hominis Opificio* de Grégoire de Nysse”, in: *Roczniki Filozoficzne*, Lublin, tom XXVII, zeszyt 1/1979, p. 152.

¹⁸ “Through the breathing of God a ‘Thou’ who belongs to God and is the ‘image of God’ appears in man for this ‘Thou’ is able to say ‘I’ in its own right and can also address God as ‘Thou’. Out of nothingness God provides himself with a partner for dialogue, a partner who exists in a biological organism. The spiritual breathing of God produces an ontological spiritual breathing of man, namely, the spiritual soul, which has its roots within the biological organism and is in conscious dialogue with God and with its fellow human beings” (Dumitru STĂNILOAE, *The experience of God, Orthodox Dogmatic Theology, vol. 2. The World: Creation and Deification*, translated and edited by Ioan Ionita and Robert Barringer, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2000, pp. 84-85).

identity and dignity, able to have communion with God¹⁹, and with other people in a life of joy and love²⁰.

For the Orthodox Church, the teaching about ontological dignity devolves directly from the fundamental principles of Christian anthropology, namely: a. the human being is made as body and soul; b. is created in the image of God with the calling and the possibility to become like God; c. the human being is a person; d. through his Incarnation the Son of God became a human being, and in the basis of his hypostatic union he is manifested as the God-Human being²¹.

From all these ideas, one infers that human dignity is not something which is granted or conditioned by somebody else in this world. It is a gift which God implanted in the human being at the time of his/her creation.

Having a transcendental origin²², human dignity can not be affected by anything in this world. And further, nobody and nothing can confer on the human being his/her dignity, because, from the ontological point of view, dignity is identified with the human being him/her-self²³. Every person possesses the dignity in his/her own nature and does not need to do or pay anything for this²⁴. The quality of the human being, created in the image of God, gives to him/her the dignity of his/her nature.

¹⁹ Ioan BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999, p. 109.

²⁰ Christos YANNARAS, *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*, translated by Keith Schram, T&T Clark, Edinburgh, 1991, pp. 58-59.

²¹ Michel Alexander VALLON, *An Apostle of Freedom: Life and Teachings of Nicolas Berdyaev*, Philosophical Library, New York, 1960, pp. 175-210.

²² *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Pontifical Council for Justice and Peace, Libreria Editrice Vaticana, 2005, p. 73.

²³ M. Douglas MEEKS, "Introduction", on Jürgen Moltmann, *On Human Dignity. Political Theology and Ethics*, translated by M. Douglas Meeks, SCM Press Ltd, London, 1984, pp. IX-X.

²⁴ "Every human being has an inviolate dignity as a child of God who, just because he or she exists" (Stanley S. HARAKAS, *Contemporary Moral Issues: Facing the Orthodox Christian*, Light and Life Publishing Company, Minneapolis, Minnesota, 1982, p. 131); "It is because God has assigned worth to man and woman that human dignity is established. Man's glory is derived, dependent upon God's glory for his own. It is because mankind bears the image of God that he enjoys such an exalted rank in the nature of things. From his creation to his redemption, man's dignity is preserved. He is created by One who is eternal and is made for a redemption which stretches into eternity. His origin is significant – his destiny is significant – he is significant" (R.C. SPROUL, *In Search of Dignity*, Ventura, CA: Regal Books, 1983, pp. 98-99).

Consequently, to speak about human dignity means to talk at the same time about its inalienable and non-negotiable character²⁵. The human dignity comes only from God, and for this reason can not be conditioned or subject to any international or national organization, to alter what every human being already has in his/her nature and ontological definition.

Another important issue which must be clarified here refers to the period when the human being starts to assert this dignity and when s/he can lose his/her own dignity.

For the Orthodox Church human dignity is in a strong relationship with the human being's quality as a person, and his/her dignity starts from the moment when the human being can be named a person.

To be specific, Orthodoxy does not make a classification of human dignity in terms of function, with reference to specific features regarding sex, age, religion, etc. According to Holy Scripture and the teaching of the Holy Fathers, all people are equal and they enjoy the same dignity before God: „We recognize a common human dignity which, regardless of place or order in society, supplies every person with an ontological status that calls for moral respect. There is an essential and inalienable human equality. As St. Basil affirmed, 'By nature every human being has equality according to nature' (Epistle 262.1). God has created a commonly shared human nature. Orthodox Christianity's understanding of this natural status is based on the creation of all persons by God in the divine image and according to the divine likeness"²⁶.

In other words, all people are persons with the same ontological dignity, regardless of whether some of them have other possibilities for communication, different visions about life or another possibility to complete his/her own life. Every human being is created in the one image of God and has the same ontological qualities as each of his/her neighbors. Thus, the communion of each one with God can not be realized apart from communion with the other human brothers and sisters. Everyone is an image of God, and to respect every human being means to respect God who is working to live permanently in every human being.

²⁵ J. SEIFERT, "The right to life and the fourfold root of human dignity", pp. 198-199.

²⁶ Stanley S. HARAKAS, "Human Rights: an Eastern Orthodox perspective", in: *Journal of Ecumenical Studies*, 19:3, summer 1982, p. 18.

The Orthodox Church always emphasizes the fact that it is not the economic usefulness or the highest level of intelligence which gives the human being his/her own dignity. This quality comes only from the reality of being in the image of God which is present in his/her nature²⁷. This is the inalienable basis which ensures ontologically for everybody his/her unique value. It is not the differences between man or woman, invalid or sound, rich or poor, etc. that effects human dignity. All are the subjects of this human dignity, and together they are called to enjoy the consequences which follow from this quality²⁸.

At many different times people have believed, and some theologians are still thinking this today, that those who are suffering some physical disabilities which in any way affect their capacity for thinking, expressing them or their capacity for relationships do not have the image of God in their nature. This is a wrong conception and creates several negative consequences for humanity.

According to Orthodox teaching, the image of God in human being and the dignity which is imprinted by this are not altered by biological abilities, and they naturally belong to all human subjects. Human dignity, in its ontological aspect, is a specific feature of being human which can not be changed as to its function by any human ideas because the image of God refers to the entire structure of being human and not just to its functions. As a result, it is very clear that ontological dignity also belongs to people who have some disabilities or some physical sickness, and not only to those who are healthy.

Regarding the issue of time, about the beginning and the end of human dignity, from the Orthodox perspective this topic is explained through the presentation of the beginning and the end of the human being as being in the image of God.

There has been an extended ethical discussion in medicine about when human life actually begins. Today there is no common agreement, recognized as such by all physicians. Thus, some say that human life begins only with the implantation of the fertilized ovum in the uterine wall, others that the human being's life begins only slightly later with the appearance of the neural streak, spinal cord and central nervous system, etc. Many of the physicians tend to believe that the unborn child can be

²⁷ Anthony M. CONIARIS, *Orthodoxy: a creed for today. Plain talks on the Orthodox faith based on the Nicene Creed*, Light and Life Publishing Company, Minneapolis, Minnesota, 1972, p. 75

²⁸ *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, pp. 79-82.

called a person when the mother first feels the child move in her womb, or, another group, in the moment of the birth, when the child takes its first gulp of air and begins to breathe on its own.

For the Orthodox Church, human life starts even from the moment of the fusion of the nuclei of sperm and ovum, when they produce a single cell zygote. This represents the first step of the life of the human being in the long chain of further steps which will unfold in this life and in the life after death in eternity, and thus so has no end.

The moment of conception represents the starting point of the person's life and even from this time every "zygote-person" possesses the quality of the image of God. This zygote is body and soul in miniature and together they are collaborating and moving in the great mystery of life. Thus, even from this moment, the life must be respected²⁹: „Even if the presence of a spiritual soul cannot be ascertained by empirical data, scientific research provides a valuable indication of a personal presence at the first moment of human life... Over and above all scientific and philosophical affirmations, the Church has always taught that 'the human being is to be respected and treated as a person, from the moment of conception'"³⁰.

In this sense still from the sixth century, the Christian Emperor Justinian, in his writing *Digesta*, recognized the quality of the unborn child as a human being and guaranteed through the law his/her own rights³¹.

Regarding the end of human dignity, as we have seen already, it would be true to say that neither event in biological life, beginning or ending, can destroy this divine gift. The death issue is dealt with in Christian anthropology in relation to the Resurrection of Jesus Christ. The Apostle Paul takes up this point through these words: "And if Christ has not been raised, then our proclamation has been in vain and your

²⁹ John and Lyn BRECK, *Stages on Life's Way: Orthodox thinking on bioethics*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2005, pp. 79-98; Benedict M. ASHLEY, Jean K. DEBLOIS, Kevin D. O'ROURKE, *Health Care Ethics: a Catholic theological analysis*, fifth edition, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2006, pp. 69-73.

³⁰ JOHN PAUL II, "Evangelium Vitae (The Gospel of Life)", 60, in: JOHN PAUL II, *The Encyclicals in everyday language*, edited by Joseph G. Donders, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1996, p. 273.

³¹ J. HERRANZ, "The dignity of the human person as law", in: *The nature and dignity on the human person as the foundation of the right to life*, edited by Juan de Dios Vial Correa and Elio Sgreccia, Pontificia Academia Pro Vita, Libreria Editrice Vaticana, 2003, p. 22.

faith has been in vain... If for this life only we have hoped in Christ, we are of all people most to be pitied. But in fact Christ has been raised from the dead, the first fruits of those who have died. For since death came through a human being, the resurrection of the dead has also come through a human being; for as all die in Adam, so all will be made alive in Christ" (1 Corinthians 15:14,19-22).

What do these words mean for this context? Surely, they disclose the dimension of that eternity which belongs to every person. Human life is not ended at the moment of death. According to Christian teaching, death represents a paschal event through which each human being passes from this life to another aspect of life which is more real, where all people will live in everlasting communion with God³².

Consequently, death does not destroy the human being, but on the contrary it opens the dimension of the complete knowledge about human life and the personal character of human being. Thus, the Orthodox Church teaches that even after death, everybody will keep his/her personal identity and thus the Church prays for all who have died, but who are in mysterious and perpetual communion with all of us who are alive.

As a result, from Orthodox point of view, nobody will lose his/her ontological dignity at any time, neither in this life nor in the life to come. Every human being is an image of God from the moment of conception and will remain as such for all eternity.

The biblical teaching regarding human dignity

On the basis of Holy Scripture it can be stated that God does not just give this dignity to human beings through creation, but that he permanently respects this dignity. Genesis 3 discloses an important aspect in this respect. We can see that after the first people committed sin, encroached upon the divine word, they were not ignored by God. Rather, God showed an even greater interest in them because, as the Book of Genesis says, God went looking for them in the Garden of Eden (3:8-9). God did not renounce humanity and neither did he take away its human dignity not even because of this original sin that had been perpetrated. He saw in people the same dignity which the original image of God gave to them.

³² Christos YANNARAS, *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*, pp. 118-120.

For the Orthodox Church, the human being is created after the image of God even from the moment of creation, and his/her fall cannot cancel this image, but only darken it and render it sick. As a consequence, the fall into sin does not affect the dignity of the human being: „The image of God is distorted by sin, but never destroyed... And because we still retain the image of God, we still retain free will, although sin restricts its scope”³³.

The permanent relation between God and humanity in history, even after the fall into sin, discloses that God not only confers this dignity on the human beings, but that he respects this, regardless of the deeds which the human being perpetrates. The Old Testament has many examples where God comes to talk with his creation. It is a permanent preoccupation of God vis-à-vis the human being. God did not deny his creation, did not stop the life of his gifts which he made as part of the nature of the human being. On the contrary, respecting human dignity, he invites the human being freely to enter into communion with him.

In its turn, the New Testament shows that in relation to humanity, God not only manifests a simple respect, but he shows his absolute love vis-à-vis our humanity. God had seen that the human being could not come to him, he chose to come himself to the human being³⁴, to take the human condition. The theology of the Holy Fathers of the Church, regarding this aspect, can be summarized the following quotation: “God became human being so that the human being might become God”, that is to say through his Incarnation the Son of God manifested the supreme respect regarding the human being. Thus, the Incarnation discloses both God’s respect for human beings and the gift of salvation to which the human being is called. For this reason the Incarnation is not only an act of love but also an act of salvation³⁵, and these two aspects reveal much more the honour which the human being receives from God. It is the mystery of the divine love which human history never encountered before. God was made a human being and he gave his life for humanity, and was able to do this from the divine childhood. In Jesus Christ the human being becomes son/daughter and friend of God: “No one has greater love than this, to lay down one’s life for one’s friends. You are my friends if you do what I command you. I do not call you servants any

³³ Timothy WARE, *The Orthodox Church*, Penguin Books, 1993, p. 224.

³⁴ T. WARE, *The Orthodox Church*, p. 225.

³⁵ T. WARE, *The Orthodox Church*, p. 225.

longer, because the servant does not know what the master is doing; but I have called you friends, because I have made known to you everything that I have heard from my Father” (John 15, 13-15).

For the Orthodox Church, the strongest argument in the favor of the human dignity of everybody is Christ Himself. In social life, Christ was manifested as “atypical”. He showed that more important than human law and other different concepts must be respect for human dignity. Everybody is a unique being who has great value. Christ’s message is very clear in this sense: *before the religious orientation, nationality or political vision of one person we must lay the respect for his/her dignity.*

The attitude of Christ vis-à-vis the Samaritan woman (John 4, 1-42) is telling in this sense. What we see here is very important for what respect for human dignity really means. According to the Jewish law of that time, that woman did not deserve any respect: she was a woman, a Samaritan and a sinner – three great arguments which did not give her any chance.³⁶ But what did Jesus Christ make of her? He put before all these human considerations, his divine consideration: the human being must be honoured not by what the law says, but for what s/he is, for what s/he has in his/her nature as an ontological gift from God. This idea also emerges from the episodes which are related by the Gospel of Mark 2:23-28³⁷ and 3:1-6³⁸.

The first text makes reference to the accusation brought by Pharisees against the Disciples of Christ, who on one Sabbath day [our Saturday], being hungry and passing through a field of grain, began to pluck heads of grain and to eat these: “Look, why are they doing what is not lawful on the Sabbath?” (v. 24). Jesus Christ, had emphasizing the importance of the human being in the sight of God, gave them the next answer: “The Sabbath was made for humankind, and not humankind for the Sabbath” (v. 27).

The second text tells about the healing on another Sabbath by Christ of one person who had a withered hand. Here we can see that against the hostility of the Pharisees, who preferred to respect the law

³⁶ Thomas FITZGERALD, “Ethnic Conflicts and the Orthodox Churches: An Introduction”, in: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation*, edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publication, Geneva/Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, p. 144.

³⁷ See also: Matthew 12:1-8; Luke 6:1-5.

³⁸ See also: Luke 6:6-11; 13:11-17.

rather than help a human being, Christ had put before of all other considerations, respect for everybody and the duty to help all people. In this sense, Christ asked them: "Is it lawful to do good or to do harm on the Sabbath, to save life or to kill?" (v. 4). And, because he saw that they did not give any answer, without letting bad consequences follow, Christ healed the invalid person.

The New Testament includes also many other examples. It is surely the case that from all these we discern the idea of God's respect vis-à-vis human dignity and his preoccupation and attention for all people, regardless of their social status, sex, the colour of their skin, their state of health or material wealth: „Jesus affirmed that the human person, the true icon of God, has a dignity and value which was not dependent upon ethnic identity, moral purity, physical attributes or the fulfillment of religious law"³⁹.

The ethical sense of human dignity

Another sense related to the concept of human dignity is the ethical one. Here, human dignity is presented in close relation with God, and it presupposes the fulfillment of the call for holiness: "Be perfect, therefore, as your heavenly Father is perfect" (Matthew 5, 48).

As absolute dignity, in the Orthodox learning, God possess in his being all authority, holiness and power. For Him the ontological dignity is the same as His ethical dignity. In the Holy Trinity, there is no progress in love and life, because the Father, the Son and the Holy Spirit possess the love and life absolutely. These are not some qualities which are coming from outside, and they are consummately present in the divine being. For this reason in the Holy Scripture God is identified with life, love, and power. His perfection is absolute.

In the anthropological plan, the quality of the image of God formed in the human being gives everybody his/her ontological dignity, but does not imprint at the same time in his/her being ethical dignity. Here, the specificity in teaching of the Orthodox Church about the image and the likeness⁴⁰ is displayed in the difference made between ontological and

³⁹ Th. Fitzgerald, "Ethnic Conflicts and the Orthodox Churches", p. 142.

⁴⁰ According to the teaching of the Orthodox Church, the image of God and the likeness with God represent two different realities. If the "image" notion is making reference to the whole ontological constitution of a human being, the "likeness" is signifying the ethical implication of the image of God for the completed of divine will. Under the term "image" are included all psycho-corporal elements which were instilled in humanity by God

ethical dignity. If the ontological dignity devolves from human nature, from what s/he is, the ethical dignity become real just in the sphere of the person's free movement and is a function of his/her choices and their ethical implications⁴¹.

According to the teaching about the image of God in the human being, each of us has included in his/her being the vocation of holiness, the call for his/her self-progress and setting in value what s/he is as a gift of God. The human being is not a self-sufficient being, and consequently his/her life must be seen in relationship to God – the whole religious life being present in this sense as a conscious expression of this dependence. Jesus Christ said very clearly that without him we can do nothing (John 15:5), and our life remains unfulfilled.

Indeed, the personal identity is kept continuously intact, even when somebody does not realize the relation of communion with God. And in the same way all the consequences which devolve from the quality of the human being as person – especially the human dignity are retained. It is a permanent keeping in an elementary form of what God had put in human nature through the initial gift of life.

Holy Scripture discloses that God not only makes such a gift in creation, but also that he is maintaining it in continuously. He is our creator, protector and savior, who gives life to the human being, maintains it in life, and helps everybody to come to fulfillment. Thus, if the first two activities are exclusively dependent on God, the third becomes concrete through human freedom and its implications. The first two can be seen as a permanent gift of God which will never be interrupted.

In this sense, the Orthodox Church emphasizes the idea that regardless of the sinful level which somebody undertakes to live, s/he will not lose his/her quality of human being. S/he retains permanently the image of God, even if in a dark form as a consequence of the state of sin.

at creation, whilst "likeness" designates the synergy between human beings and divine grace for the carrying out of virtue and the obtaining of holiness such as is possible in this life. Thus, if the gift of God's image belongs to everyone, regardless of their religiosity or sinful state, God's likeness is proper only to those living in communion with God (Nicolae Răzvan STAN, *Antropologia din perspectiva hristologică: bazele doctrinare ale vieții duhovnicești*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2007, pp. 153-164).

⁴¹ Anthony M. CONIARIS, *Orthodoxy: A Creed for today. Plain talks on the Orthodox faith based on the Nicene Creed*, Light and Life Publishing Company, Minneapolis, Minnesota, 1972, pp. 77-80.

Thus, every human being can, in any moment of his/her life return to God and live according to his will, as a task and so as to complete what God had put in him/her. In others words, the ontological dignity relates to the value of the human being and devolves from the contents of his/her nature, from what s/he is presenting as a specific gift, created and maintained throughout life by God. Ethical dignity constitutes the ideal fulfillment of the ontological dignity, the capitalization of the gift of life.

For a better understanding of this process, which unfolds for the human being from the ontological dignity to the ethical dignity, we can make reference to the New Testament's vocabulary regarding the human life. And here we find that life is expressed through three terms: *bios*, *psyche* and *zoe*, which beside their common meaning have also their own sense.

Thus, *bio* is referring to the material form of life which is unfolding in the biological area, without any references to some ethical norms. It belongs to the nature of all people and it assures the good development of life in its physical aspect.

In its turn, *psyche*, above the biological or physiological meaning of life, refers to the spiritual dimension of the human being which is displayed in the fulfillment of responsibility towards other human beings.

As regards the word *zoe*, this supposes the crowned and complete realization of the life through its relation with God. Here is present the highest qualitative level of life, where all psychic and physical faculties receive the brilliance of their ethical dignity⁴², which is coming from the realization of the good deeds and the communion they have with God. At this stage of life, the human being is raised from the dignity of being God's creation to the dignity of being God's son/daughter in grace. This kind of life is in direct link with Jesus Christ's life⁴³, it is the expression of living in Christ and with Christ (Galatians 2:20), where the human being

⁴² „*Zoe* is real human life; it is not a rarefied, disembodied spiritual life, but includes both *bios* and *psyche*, because at whatever level of health and excellence life is derived from God. But *zoe* is surrounded, we might say, by a mimbus of moral quality or nobility of spirit” (J. Robert NELSON, „Life: The undefined presupposition”, in: *Orthodox Theology and Diakonia: trends and prospects. Essays in Honor of His Eminence Archbishop Iakovos on the Occasion of His Seventieth Birthday*, edited by Demetrios J. Constantelos, Hellenic College Press, Brookline, Massachusetts, 1981, p. 386).

⁴³ Ray S. ANDERSON, „Anthropology, Christian”, in: *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, edited by Alistair E. McGrath, Basil Blackwell Ltd, Oxford, 1995, p. 7.

receives the great honour to be in the image of Christ (2 Corinthians 3:18; Romans 8:29; Colossians 3:10; Galatians 4:19), that is to reached already to what St. Paul, the Apostle, calls: “the knowledge of the Son of God, to maturity, to the measure of the full stature of Christ” (Ephesians 4:13), that is to supreme dignity⁴⁴.

If the ontological dignity, as we saw already, belongs inalienably to all human persons, the ethical dignity reflects that answer to the calling for holiness which God planted in the being of all⁴⁵. In other words, if the ontological dignity is received automatically, the ethical dignity is working at progressively. Between these two stages of human dignity are present the reality of the person’s responsibility and the results which are asked for.

Thus, on the basis of his/her ontological dignity, everybody can rejoice at some of the prerogatives in his/her meeting with God, people and the creation. S/he possesses in his/her being the theological stamp which awards his/her own identity and dignity. And these ontological gifts do not allow the human being to act indifferently, but they call him/her to capitalize them, to fructify them. They make a human being responsible for his/her mission for holiness⁴⁶.

That is why, from the Orthodox point of view, ethical dignity is the completion of the ontological dignity. In consequence not to work for the realization of his/her ethical dignity is against his/her ontological dignity, because s/he does not wish fulfillment in conformity with the demands which are present naturally in his/her being human: „Human dignity is not some vague kind of civic pride but arises from the certainty

⁴⁴ St. Gregory of Nyssa, in concordance with this biblical learning, speaks about three stages of the human life: *carnal* – one’s own for the body; *psychic* – which is in relation with the soul; and *spiritual* – where it is possible to arrive only through the communion with God (“On the making of man”, VIII, p. 394). Thus, according to the St. Gregory, the life must be permanent perfected, as an embellish without end of the ontological dignity through the transcendence to the ethical dignity.

⁴⁵ J. Robert NELSON, „Life: The undefined presupposition”, p. 370.

⁴⁶ „The purpose of their existence is to realize their God-given potential and approach the state of being ‘in his likeness’. Their purpose is to raise themselves from a condition of mere biological coexistence to a state of true communion between persons, in harmony with all creatures and all of creation, through the selfless love that is found in the Holy Trinity, which is the supreme *koinonia agapes* and the model for our lives” (Anastasios YANNOULATOS, *Facing the World: Orthodox Christian essays on global concerns*, Translation by Pavlos Gottfried, WCC Publications, Geneva/St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, NY, 2003, p. 59).

that each human being is indeed a sacred person, the creation of a personal God. Human dignity has nothing to do with egotistical arrogance but is associated with an awareness of human greatness and its limitations. Dignity is marked by discretion, consideration, and respect for others. Moreover, this concept of dignity is not merely theoretical but has been experienced by thousands of people: the ranks of the Church's saints, who have served as models to guide the faithful and are as such a source of blessing for all humanity"⁴⁷.

Every human being represents a personal investment of the divine love which is asking to be perfected. As a consequence, before we ask somebody to respect personal dignity, it is necessary that each human being respects his/her own dignity through the realization of communion with God – Who is the source of all life and dignity – and to carry out the divine will, that is the realization of all that is meant by ethical dignity.

After we have seen what human dignity represents and presupposes in its double aspects – ontological and ethical – it remains, as a continuation to discuss further the theological implication of what was discovered so far with regard to the concept of human rights.

The Ethical Implication of Human Dignity on Human Rights

For a long time it was believed, by some philosophies and politicians, that human dignity is a right which is granted and guaranteed by the political or social authority. The consequence of this idea was that the human being can be respected just on the basis of a political declaration, and not for what s/he is, not for what God put in his/her being. But, as we saw before, human dignity represents a reality different from the human rights concept, and this reality presupposes at the same time the ontological contents of human being and his/her moral activities. Because of this reason, without identifying the human dignity concept with the human rights concept, we will analyze the relations between these two concepts and the implications which come out of their interrelation.

The ontological dignity in relation with human rights

Logically, each human right, to be possessed by somebody, must be awarded and recognized by something or somebody. Nobody can ever

⁴⁷ A. YANNOULATOS, *Facing the World*, pp. 60-61.

impose on others as his/her individual right something which belongs to his/her wishes and dreams. This attitude contradicts the present reality of life. Similarly, nobody could make these wishes real for each person, because if one will try this, one will see that these wishes create a grave disorder in the values' staircase and of the ethical principles with anthropological consequences. It will lead to another Tower of Babel of human rights where the wish of someone will be against the wish of other person or persons. And the same situation is with the identification of human rights as the *needs*, because it is very hard, maybe impossible, to make a separation between wish and necessity, many persons not knowing what they need in fact, and another tendency, they confuse their necessities with their wishes and dreams or what it is against their being⁴⁸. Thus, in the cases of wishes and needs the guarantee of the reality of human rights becomes impossible.

Alan R. White offers a good observation in this sense, namely: „The right is really based not on the need itself, but on the worth of what it is a need for. That is, it is argued that one has a right to what is good for one”⁴⁹. This vision helps us to understand that every person posses the right to desires what s/he wants, but not always this wish can be considered as a human right, and a right is just what is in conformity with the human being.

Because the rights are not imposed by the human wish and necessity, there inevitably appears the following question: Who or what gives us the right to have rights?

Many persons are tempted to believe that the political authority decides which rights are good for us. Taking this idea much further, others say that the United Nations is the supreme institution which makes possible the reality of human rights, because it wrote and adopted first a universal declaration of these rights, and is militating for their respect in the world. And these opinions can be developed more and more. But in the climate created by these opinions appears another question: What role does the human dignity play in relation with the human rights concept?

Being identified with the human being, the ontological dignity represents the personal quality of person which can not be conditioned by any law: „The dignity of man is the one, indivisible, inalienable and

⁴⁸ J.W. MONTGOMERY, *Human Rights and Human Dignity*, pp. 67-68.

⁴⁹ Alan R. WHITE, *Rights*, Clarendon, Oxford, 1984, pp. 105-106.

shared quality of the human being⁵⁰. From Orthodox point of view, ontological dignity is not born and is not maintained through human rights. This should mean that the human being has not the dignity in his/her own being, and s/he receives this dignity in function by the disposition of another. But the dignity, according to our analysis in the first chapter, belongs to human being as a gift of God, and just on the basis of this dignity the person becomes the bearer of rights.

Consequently, human dignity precedes human rights, and human rights find their source in human dignity. Because of the fact that God created us in his image we inherit now some rights: the right to live, the right to freedom, love, etc. There are several rights which devolve from our quality as God's creation: „Dignity is the essence of life itself and from it alone is derived the right of man to call himself son of God. Not one of the institutions of man can stand alone without it: whether it be the family, society, the Church, education, or civilization itself. Institutions are to serve people but if they do not help the individual to be free and to remain free and self-respecting, to feel that he is truly the son of God, the brother of and equal to all others, they do not serve their own purpose. Exploitation, discrimination, social injustice – all are those indomitable forces, characteristic of, but which inevitably bring about the downfall of the reign of the rulers of the darkness of this age⁵¹.

Grounded in ontological dignity, human rights represent a witness and respect brought in favor of person as being created in the image of God⁵². And in the same way as ontological dignity is inalienable in each human being, the rights of human beings are inalienable. The person is a bearer of rights through his/her own nature⁵³. As a consequence, human law cannot create new rights, but it just recognizes and guarantees what each of us inherits nonnegotiable as gift of God. In this sense many

⁵⁰ Jürgen MOLTMANN, „Christian Faith and Human Rights”, in: *Understanding Human Rights. An Interdisciplinary and Interfaith Study*, edited by Alan D. Falconer, Irish School of Ecumenics, Dublin, 1980, p. 187.

⁵¹ At Stanley S. HARAKAS, „Orthodox social conscience: Archbishop Iakovos, 1959-1979”, in: *Orthodox Theology and Diakonia: trends and prospects. Essays in Honor of His Eminence Archbishop Iakovos on the Occasion of His Seventieth Birthday*, p. 194.

⁵² Stanley S. HARAKAS, *Contemporary Moral Issues: Facing the Orthodox Christian*, p. 131.

⁵³ „Every human being is a person, and a person is equipped with 'unalienable rights'” (Jürgen MOLTMANN, „Human Rights, the Rights of Humanity and the Rights of Nature”, in: *The Ethics of World Religions and Human Rights*, edited by Hans Küng and Jürgen Moltmann, Stichting Concilium and SCM Press/Trinity Press International, 1990, p. 124).

philosophies talked, even before Christianity, about so-called divine paradigms which are present in a human being and which represent the basis of universal natural law which does possible the social order⁵⁴.

These ideas help us to understand that to speak about human rights means, in fact, to speak about the legalization and respect of the principles which indispensably devolve from human dignity. But this reality presupposes a several ethical implications for the authority which takes decisions for human rights: first, not to do abstraction about human dignity and the rights which it presupposes; second, not to adopt so-called rights which can be against ethical dignity, what we will discuss later.

Concerning the first point, the human rights concept must be careful with the respect of humanity in each person, regardless of space and time where and when s/he lives⁵⁵, in all his/her life, that is from the moment of conception until eternity.

Even some philosophers and politicians believe that the subject of human rights might be just the person who is able to claim and sustain his/her own rights⁵⁶, from the Orthodox point of view, on the basis of the reality of the ontological dignity, the area of human rights must be broadened, and among those who have rights must be included persons who are not yet born, in relation to whom the right to live must be respected and the rights which are in connection with his/her further development must be observed.

In 1959 the United Nations' Declaration of the Rights of the Child established in its introduction that „a child needs special protection, and

⁵⁴ For example, Heraclius says that in each human being is a divine *logos* which has a blank natural law through every person is urge to work what is good and to fight against what is bad and against any kind of tyranny (*Antigone*, vv. 454-460). In his round, Epithetus speaks very clearly about the ontological and ethical dignity of a person as two realities which devolve from human being's quality as a creature of God (*Diatribai*, I, 31). Walking more far with these ideas, Cicero says that the natural law is present in all people without any differences. It is immutable and eternal, and human law must be adopted in conformity with ontological realities of human being and not against these (*De Republica*, 3, 22, 33) (J. HERRANZ, „The dignity of the human person and law”, in: *The nature and dignity on the human person as the foundation of the right to life*, p. 21).

⁵⁵ Stanley S. HARAKAS, *Contemporary Moral Issues: Facing the Orthodox Christian*, p. 133.

⁵⁶ Antony Flew said that human rights might be attributing only for who are able, or for who will become able to claim his/her own rights, but not for who can do this thing on account his/her health, social conditions etc. (Antony FLEW, “What is a right?”, in: *Georgia Law Review*, 13:4, summer 1979, p. 1133).

in concrete terms legal protection, both before and after birth". From this perspective, Orthodoxy considers that the right to be born represents the fundamental right which makes possible all other rights. Who is taking about denial of this right denies all his/her possible human rights: „The human rights begin with the right to our life. No other rights can be enjoyed if the right to life is not respected”⁵⁷.

In fact, in Orthodox anthropology’s vision, life is imposed through itself, according to the sacredness of dignity and the unique value which the born or unborn person received from God. Life outruns radically the sphere of human rights and its acceptance and denying can not be put in discussion. Only God is the master of life and death and just He can give or take away life.

Because of the fact that every human being is considered by the Orthodox Church to be a person with a unique value, indifferent to human criteria of analyzing, it appears that disabled persons, persons in agony or infants, must be respected as persons. Because of this, human rights belong not only to the rich or to those who have physical, social or political power, but, on the contrary, human rights belong to all persons in the whole world: „Rights’ belong to each human individually, unconditionally and without exceptions. Each individual existence, being human, is a bearer of rights”⁵⁸.

Equality in rights comes from the equality of ontological dignity of all people. As children of the same Father, Christian believers cannot to

⁵⁷ Stanley S. HARAKAS, *Contemporary Moral Issues: Facing the Orthodox Christian*, p. 133. “The special characteristic of the right to life is that it constitutes an anthropological *prius*. It is more than a fundamental right; it is the condition which makes any subsequent right possible: life is empirical not theoretical... To be absolutely precise we cannot say that human life is only a right because it is in fact the support and the *raison d’être* of all other rights. Without life there can be no power which is the intrinsic basis of all rights” (M.D. VILA-CORO, “The rights of man and the right to life”, in: *The nature and dignity on the human person as the foundation of the right to life*, p. 222).

⁵⁸ Christos YANNARAS, “Human Rights and the Orthodox Church”, in: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation*, edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publication, Geneva/Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, p. 83. “... the irreducible character of the human agent who is the bearer of rights and duties. At its simplest, one has rights and duties not because one does or does not certain things, but because of who or what one is. ‘Being’ is emphasized here. Rights are due a person simply and uniquely because he or she is a human being” (Stanley S. HARAKAS, “Human Rights: an Eastern Orthodox perspective”, in: *Journal of Ecumenical Studies*, 19:3, summer 1982, p. 15).

deny the rights of the other their brothers and sisters in humanity⁵⁹. Thus the relation between human rights and ontological dignity become a priority and a duty for the Orthodox Church, which urges all its believers to respect the rights of all their contemporaries, but at the same time the rights of all who lived before them or the rights of those who will live after them.

The human rights and the ethical dignity

Connecting human rights with the ethical dignity, we may discover the principles which must be in the basis of these rights.

It is true that today many people, without taking into consideration any ethical norm or making any reference to the ontological dignity, declare as their own rights, on the basis of their freedom to choose, all which they wish to do. Many times we hear people say that it is their right to do as they wish. And, consequently, without having a reference to any ethical or social norm, they start to “decree” all what they have in mind to be their right. In this context appears the question: What role do human freedom and the ethical principles in relation with the human rights have?

From the Orthodox point of view, the human being is not reduced only to freedom, and his/her life presupposes at the same time responsibility. Freedom is an element, a quality of the image of God of the human being. It is the expression of human will which involves the responsibility of putting in action what the other qualities of the image of God decide. From this perspective, freedom is not mixed up with the ontological dignity of a human being. If dignity is a quality which inevitably devolves from what the human being is as God’s creation, freedom is one of many psycho-corporals elements of being. Thus, to take freedom exclusively as a unique principle of human rights’ selection, it presupposes a hard anthropological error with many consequences for the other elements of the image of God in a human being.

St. John Damascene says that the will was put by God in the human being for help him/her to wish what is good and in conformity with its nature⁶⁰. What does he mean by this? According to Orthodox teaching,

⁵⁹ Stanley S. HARAKAS, *Contemporary Moral Issues: Facing the Orthodox Christian*, p. 138.

⁶⁰ Andrew LOUTH, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press Inc., New York, 2004, pp. 133-140.

freedom must not choose or work against human dignity. For all that, if we will analyze the context of where we live, we will see that the freedom of many persons is against their ontological and ethical dignity, and as well as against their neighbors' ontological and moral dignity. What could be done in these conditions?

Orthodox theologians are thinking that a good solution for this problem can be found if we place the human rights' analysis in the perspective of ethics. It is recognized already by many thinkers and philosophers that outside from an ethical order the humanity properly function. This will be lead to arriving to a generalization of the permissive style of life where everyone will be against everyone⁶¹. Thus, for progress in life humanity needs some ethical lines which will lead it to what is in conformity with its dignity: „And basic to human life is that which binds it to a direction in life, to values in life, to norms in life, to a meaning in life. Viewed across nations and across cultures, human beings have an elementary need for such basic ties (assuming that it has not been completely suppressed): they feel the desire to cling to something, to rely on something, to have a standpoint in such an incalculable, complex technological world and in the confusions of their personal life. They need to follow some kind of guiding line, to have standards at their disposal, an idea of what the goal is: in short, to possess something like an underlying ethical orientation”⁶².

Through Immanuel Kant's thinking, some militants for human rights tried to generalize the idea that these rights can be thought about and composed without making a reference to God. As rational and autonomous, the human being – in their conception – might alone choose what is good for him without being necessary any report to God or any ethical principle⁶³.

Eberhard Welty, making a comparison between the divine authority and the secularization tendency of human rights concept, says that there are four great causes which stay in the basis of the wrong direction which this concept can take: a. the replacement of God as supreme authority and guarantor of the rights of all, with the opinions, the power and

⁶¹ Metropolitan KIRILL of Smolensk and Kaliningrad, *Human Rights and Moral Responsibility*, <http://www.strasbourg-reor.org>, 28/04/2008.

⁶² Hans KÜNG, „Towards a World Ethic of World Religions. Fundamental questions of present-day ethics in a global context”, in: *The Ethics of World Religions and Human Rights*, p. 106.

⁶³ Hans KÜNG, „Towards a World Ethic”, p. 108.

human will; b. the overlooking of the rights which are indeed very important; c. the discrepancy between the limitation and the tolerance of human freedom which is practiced by the international agreements about human rights; d. choosing and maintaining in concordance with what the political power says, and not in agreement with psycho-corporal structure of a human being⁶⁴. Thus, in contrast with these actual tendencies the Orthodox Church believes that a healthy vision can be built only if it is taken in consideration of that which is the human being's vocation in this world and which must be his/her relation with God⁶⁵.

For the Orthodox Church the aim of life can be realized only through theosis, through achieving the state of the likeness with God⁶⁶, or in other words through the raising of all psycho-corporal elements of being to the ethical dignity status. The Christian life can be viewed in this aspect as a permanent communion with Christ and as a continuous carrying out of a divine will. Through all what Christ made through his redemption activity, he gave to every human being the right to become free – through personal activity and freedom – such as God. This right appears as a synthesis of all rights which human being has in this life, and thus the Orthodox Church can not accept as rights of a human person the rights against standing of the realization of the call of a human being to become a child of God in grace. From this point of view, in reference to the ethical dignity, human rights must be in accordance with the will of God. Just in this sense the human rights can not be against with the God rights for humanity⁶⁷, and the Orthodox Church can never accept as a right of a human being what is a sin: „Basic human rights for all persons must be honored and protected but acts of moral perversity may not be properly accorded that dignity”⁶⁸.

⁶⁴ Eberhard WELTY, *A Handbook of Christian Social Ethics*, vol. 1, translated by Gregor Kirstein, revised and adapted by John Fitzsimmons, Freidberg: Herder, 1960, pp. 267-268.

⁶⁵ The Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW I, “Spirituality and Human Rights”, Address during the conferral of the honorary doctorate at Southern Methodist University, November 5, 1997, in: *Cosmic Grace – Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*, edited by John Chryssavgis, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 2003, p. 212.

⁶⁶ T. WARE, *The Orthodox Church*, pp. 231-238.

⁶⁷ A. YANNOULATOS, *Facing the World*, p. 74.

⁶⁸ Stanley S. HARAKAS, *Contemporary Moral Issues: Facing the Orthodox Christian*, p. 141.

From Orthodox point of view, sin produces an anomalous state in human life, a state of strife with very deep negative consequences. This caricaturizes the image of God in a human being and it fights against the ontological dignity of the being. Under these conditions, the human being becomes his/her own enemy for the encroachment of his/her own rights: „Christian thought stresses that our rights are in danger of being violated not only through the tyranny of others but also in the ways that we tyrannize ourselves when we allow ourselves to be driven by uncontrolled impulses. Christian though thus sheds light on the existential abyss self-destruction that threatens humankind”⁶⁹.

An individual's effort to achieve his/her own ethical dignity through the living of a virtuous life represents a respecting of what God himself venerates in the human being⁷⁰. In this sense, ethical dignity is the highest level human dignity can achieve⁷¹, and the rights which make impossible the completion of holiness in human life deny even the finality of all the other rights. Such as the denial of the right to live makes the other rights not possible, the same is with the rights which can deny the ethical dignity and which destroy the aim of the other rights. What goal, from Orthodox perspective, can life have if through the granting of some so-called rights we will lose the right to be saved?

Thus, the Orthodox Church, being against all forms which are trying to proclaim immorality, recommends that the political authority of this world creates and keeps a good climate for the human rights, because, according to the Bible, it is the will of God that the human being to be let to become what s/he was called to become: „A basic idea and conviction of Orthodox Christians is the unshakeable certainty that we have the right to become that for which we were created. Our most important right is our right to realize our deepest nature and become ‘children of God’ through grace. If the various other benefits that life can provide ignore this right, which is basic to our existence, they can disorient us and ultimately make us indifferent to what is most essential: to the sacred proclamation of Christian faith, which unceasingly draws our attention to the fact that human beings have the right and the

⁶⁹ A. YANNOULATOS, *Facing the World*, p. 73.

⁷⁰ Constantin VOICU, “Romanian Orthodox Theology and Human Rights”, in: *How Christian are Human Rights? An Interconfessional Study on the Theological Bases of Human Rights*, edited by Eckehart Lorenz, Lutheran World Federation, Geneva, 1981, p. 72.

⁷¹ J. HERRANZ, „The dignity of the human person and law”, p. 23.

obligation to use the powers they have received through the grace of God in order to conquer their own sinful nature, to conquer death, and to advance toward 'deification'"⁷².

As entitlement to human dignity⁷³, human rights must follow the guarantee of life and of the conditions which presuppose the progress of life for each person⁷⁴. And life, as we saw before, is not reduced just to the material aspect in this world, but it includes in its definition the spiritual dimension. Thus, for a complete vision the human rights must take in analysis the whole structure of a human being, in order not to forget what is so important for the human person⁷⁵. As a consequence, the human being must have guaranteed not just the rights which are in connection with what s/he is (the rights which devolve from ontological dignity), but also the right which make reference to the realization his/her ethical personality (the rights which are in bundle with the ethical dignity).

Under these conditions, the legislative adoption or denial of what is opposite to the realization of ethical dignity, in the name of human rights, appears as a challenge to what is most precious in a human being⁷⁶: „Orthodox people are willing to accept human rights norms and work toward strengthening them, but on the condition that these norms promote the perfection of the individual, not the justification of his sinful

⁷² A. YANNOULATOS, *Facing the World*, p. 75.

⁷³ J.W. MONTGOMERY, *Human Rights and Human Dignity*, p. 106.

⁷⁴ Jürgen MOLTMANN, „Human Rights. the Rights of Humanity and the Rights of Nature”, p. 126.

⁷⁵ „...the law of a healthy democracy, in ordering its own social structures, must take into account the *ontological structure of the human person*: by nature, the human person is not only animal and instinctive but also intelligent and free, bearing a transcendent and religious dimension of the spirit that cannot be ignored or demeaned. If we were to deny this *universal* truth about the nature and dignity of the human person – a truth that cannot be *determined by convention* or depend on the *opinion of a majority* – not only would we dangerously weaken the concept of religious freedom – and of the other fundamental human rights as well – but we would find ourselves face to face with an essentially immoral anti-natural law, the instrument of a *totalitarian social system*, even if one wanted to term it *democratic*” (J. HERRANZ, „The dignity of the human person and law”, pp. 32-33).

⁷⁶ “In reflecting on himself, man becomes aware not only that he is someone who is unique and unrepeatabe, but also that he has to be, that is to say that he must take on his own existence as a task to be realized” (S. BELARDINELLI, “Nature in a cosmological, biological, anthropological and ecological sense”, in: *The nature and dignity on the human person as the foundation of the right to life*, p. 77).

condition. The task of the concept of human rights is to defend the value of the person and foster the development of his dignity. In this we see the most important and the only possible purpose of this concept from the Christian perspective"⁷⁷.

Rights, duties and responsibilities

Today, in our society, we can see a stronger tendency of each human being to claim all of his/her own rights. It is a clash of opinions where people are looking for some arguments in favour of the individual rights against each kind of duty or responsibility. In our daily discussions we hear more often how everybody declares just his/her own rights, without any reference to his/her duties. In this context one may ask the question: Which is the relation between the human rights and his/her duties?

According to the ethical principles which devolve from biblical and patristic teaching, before making a reference to the rights of somebody, reference must be made to the duties which that person has in relation to others⁷⁸. Consequently, before having rights, the human being has responsibilities: towards God, his/her neighbors, the creation, and if s/he makes true these duties s/he can keep his/her rights⁷⁹.

Being created in the image of God, the human being is called to unfold his/her life in communion. According to the Christian teaching the person is seen always in relation with the others. Every human being is born in communion and s/he may be developed only in communion. S/he has his/her self-consciousness, the consciousness of another's and the love's freedom. As individuality opens to communion⁸⁰, the human being is called to work permanently for a fullness of love in his/her own life and to transmit and lend this love in the life of the cosmos and the others.

As being open for communion, the human being at the intersection of three fundamental relations: with God, the neighbors and the creation. God has absolute rights for all what exist, because he is the supreme authority. Thus, in relation with God, the human being must be

⁷⁷ Metropolitan KIRILL of Smolensk and Kaliningrad, *Human Rights and Moral Responsibility*.

⁷⁸ Stanley S. HARAKAS, *Contemporary Moral Issues: Facing the Orthodox Christian*, pp. 130-131.

⁷⁹ A. YANNOULATOS, *Facing the World*, p. 56.

⁸⁰ Ioan BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă, A-Z*, EIBMBOR, București, ²1994, p. 305.

manifesting through service and obedience. In relation with all the other people and with the creation, a human beings possesses several rights, but at the same time several responsibilities. S/he has not just rights vis-à-vis others, but s/he has to carry out and respects the rights of the others⁸¹. As a consequence, as also Jürgen Moltmann remarks, the human rights might not be conceived without: a. the social rights; b. humanity's right to protection from mass annihilation and genetic change, and the right to survive in the succession of the generations; c. the ecological duties; d. the rights of the creation⁸². That is, in another order of the ideas, that the individual right of each person must be seen and analyzed in correlation with the communitarian rights of others. And these rights, for be not encroaching upon or deny by nobody, need for the guarantee of the responsibility of all who are involved in this interrelation⁸³.

According with the common good theory, all members of humanity are called to be involved in the promotion of the dignity of each person⁸⁴, through the respect of their rights and through the carrying out the responsibilities which they have vis-à-vis these. In another words, every human being possesses naturally in his/her being the idea of the responsibility vis-à-vis God, his/her neighbors and creation, and the duties which each person has for others are based on the recognition and the assertion of the humanity of these⁸⁵. Thus, the human being succeeds to know that the rights which s/he possesses at the basis of his/her ontological dignity are, at the same time, the possession of another's, because these have the same dignity. And from this idea comes the stimulus for each of us to give for one another what is his/her need, to recognize in everybody what God had put in his/her being through the creation act.

From Orthodox perspective, when a reference to the responsibility of human being vis-à-vis to the neighbors' rights is made, it is very often sent to the ethical principle of the golden rule to give for everybody what

⁸¹ J.W. MONTGOMERY, *Human Rights and Human Dignity*, pp. 202-203.

⁸² Jürgen MOLTSMANN, „Human Rights, the Rights of Humanity and the Rights of Nature”, p. 123.

⁸³ Alan FALCONER, “Theological Reflection on Human Rights”, in: *Understanding Human Rights. An Interdisciplinary and Interfaith Study*, p. 205.

⁸⁴ *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, pp. 94-95.

⁸⁵ M. RHONHEIMER, “Natural moral law: moral knowledge and conscience. The cognitive structure of the natural law and the truth of subjectivity”, in: *The nature and dignity on the human person as the foundation of the right to life*, pp. 152-153.

s/he has⁸⁶. This rule helps us to understand that, in the present context, each person is responsible for the right to life, to have food, to enjoy freedom etc. of all brothers in the humanity. As partners of the same unfortunate and misadventure of the life⁸⁷, all are the guardians and the assistants of all. This is the human vocation which outruns each aspect related to the religious orientation or the culturally specific. The person's life and the respect of his/her rights represent a special mission for the whole humanity.

Today, unfortunately, we can see a tendency which tries to instrumentalize for political interests the human rights discourse⁸⁸, through which the powerful states are building their own conception about human rights against the another states or against human beings. A general vision of human rights concept is accepted, but it is done without a serious analyze and practical presence in the daily life of the persons who are suffering as a consequence of the encroaching upon their rights. The life of any person in this world is more precious than any richness and in consequence it must be respected. In these conditions, the communitarian rights and the individual rights must lead to the same goal – respect of human dignity in all persons: „The person is not there ‘before’ the community, nor is the community ‘before’ the person. Persons and communities necessitate and condition one another mutually, and complement one another, in the same way as human individuation and socialization... The rights of persons can be realized only in a just society, and a just society can be realized only on the basis of personal rights. The freedom of persons can be developed only in a free society, and a free society grows up only out of the freedom of persons. There can be no ‘free choice of work’ without ‘a right to work’.

⁸⁶ On the first stage, in a negative form, this rule has approximately this content: *do not do to anyone else what you would not like to be done to you*. In this form it is present a long time before Christ till K'ung Fu-tse (Confucius) and Rabbi Hillel (H. KÜNG, „Towards a World Ethic”, p. 117). Through Christ the golden rule received an affirmative form through which is shown for the humanity that its own rights are conditioned by the respect and the carrying out of duties vis-à-vis the others. Christ says very clearly that if somebody wants to live in peace and love with all world, s/he must manifest before this peace and love through his/her own life to all who enter into contact with him/her: „Do to others as you would have them do to you” (Luca 6, 31).

⁸⁷ A. YANNOULATOS, *Facing the World*, p. 59.

⁸⁸ Konrad RAISER, *For a Culture of Life. Transforming Globalization and Violence*, WCC Publications, Geneva, 2002, p. 109.

'The right to work' presupposes 'the free choice of work', if human beings are to live as free men and women"⁸⁹.

A special role for the respect of the rights of the others and for the consummation of the responsibilities regarding these is offered by the ethical principles which are in the basis of the life of everyone. If the secular law is not trying to guide itself in conformity with the good principles then it is very easy to fall in abnormality. It was happening like this in Machiavelli's times when the condottieri, without fearing of somebody, from their tall castles were throwing big boulders on peasants who were working just for their own amusement. It is very clear that: „the unprincipled person may well choose to disregard the rights of others when he has the power to get away with it"⁹⁰. Thus, from here is devolving the responsibility for a lawful guarantee of human rights with the specification of the duties which are coming back for everybody⁹¹.

In the American Declaration of the Rights and Duties of Man, adopted by the Ninth International Conference of American States (Bogotá, 1948) it is shown that the human rights must not be understood without the duties. Thus, in the preamble of this declaration, it is specified that if the rights exalt the person's freedom, the duties express the dignity of this freedom, and in the basis of any principles or duties must always stay the ethical principles and duties. Just in this way it is possible to arrive to adoption of the rights which will be a dispute neither theoretical nor practical. The duties which are stipulated in this declaration are the following: duties in society, toward children and parents; duty to receive instruction; duty to vote; duty to serve the community and the nation; duties with respect to social security and welfare; duty to pay taxes, to work and to refrain from political activities in a foreign country.

The idea of this declaration is to present the rights of human being in relation with his/her duties; it is a good trial which must be developed further in the declarations about human rights. For this reason,

⁸⁹ Jürgen MOLTMANN, „Human Rights, the Rights of Humanity and the Rights of Nature”, p. 125.

⁹⁰ J.W. MONTGOMERY, *Human Rights and Human Dignity*, p. 97.

⁹¹ “Justice is the form that love takes in the life of society. The sum of the law is: you are to love your neighbour as yourself. If you love your neighbour, you will care for him/her, which means that you will concern yourself for his/her basic rights” (Carl E. BRAATEN, “Toward an Ecumenical Theology of Human Rights”, in: *How Christian are Human Rights? An Interconfessional Study on the Theological Bases of Human Rights*, p. 46).

personally I believe that as the Universal Declaration of Human Rights was adopted, a similar Universal Declaration of Human Responsibilities is necessary to be adopted. This necessity appears more obvious in our days, in the context of the universal individualization where people try to generalize personal rights to the detriment of the rights of the others.

The Orthodox Church's position is that human rights must be in interrelation with duties on individual and communion level. It is not enough to have just a theoretical observance of the rights of others, in a state of an ethical indifference, but it is necessary to do an active implication in the way to help all people who are in need and who call for the human love. In this point, the completion of the responsibilities regarding to the rights of others is under the sign of love, love which urges everybody to put in front of him/her rights the rights of the others: „In an era such as our own, when the worship of human rights has almost reached the point of idolatry, Christian thought and the Christian experience of life insist upon the human right to freely sacrifice even one's 'rights' for the sake of love. This is not imposed on anyone, but is freely chosen. Love is an active choice that radiates beyond the narrow framework of legal constructs; unlike Mosaic law or any other form of human law, love grants freedom. 'Love is the fulfilling of the law' (Rom 13:10)⁹². And in this sphere of love, the believer must put not just the rights of the others in the front of his/her rights, but s/he must also put the life of the others in the front of his/her life, in concordance with the example of Jesus Christ who, through his redemption activity, gave to all humanity the right to remain eternal.

Conclusion

The debates about the issue of human rights have led in the course of time to several different opinions. It is paradoxical that in place of a united view from different Christian confessions or the different religions of the world, looking for some common solutions for respect for the rights of each person, this topic causes even more divisions.⁹³ At the basis of these different visions of human rights stand questions about the

⁹² A. YANNOULATOS, *Facing the World*, p. 71.

⁹³ Jerald D. GORT, „The Christian Ecumenical Reception of Human Rights”, in: *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?*, edited by Abdullahi A. An-Na'im, Jerald D. Gort, Henry Jansen, Hendrik M. Vroom, Editions Rodopi, Amsterdam/William B. Eerdmans Publishing Company, Grands Rapids, Michigan, 1995, p. 217.

personal modality of the understanding of the human being⁹⁴ and the particular method of defining his/her relationship with God and with other people.

For the Orthodox Church, such as we have observed in this analysis, human rights are based on what God has put into human nature (the ontological dignity) and what he is expecting everybody to accomplish with his/her life (the ethical dignity). Because of this, respect of the rights of others represents a fundamental question, without which – from the Orthodox point of view – it is not possible to realize the quality of being Christian. According to the words of St. John the Apostle, the relation of everyone with God has no reality unless it also concerns respect and love of neighbours: „Those who say, ‘I love God’, and hate their brothers or sisters, are liars; for those who do not love a brother or sister whom they have seen, cannot love God whom they have not seen” (I John 4:20).

The struggle for the protection of human rights is a permanent reality in the Orthodox Church’s life and history⁹⁵, but even this action was not defined in the modern terminology of the language of human rights. The human person, regardless of their religious or political orientation, colour of skin, age or sex, was always seen by Orthodox teaching as a unique gift of God, a personal expression of the divine love in this world. As a consequence, the respect for each human being and his/her rights means, in fact, a respect for God and the humanity which all people have, hence for the personal humanity of each of us. Thus, the Orthodox Church considers that the violation of human dignity (in its double aspect: ontological and ethical) and the fundamental rights of human beings represents a grave anthropological error which can not be accepted: „Orthodox spiritual teaching assures us that Orthodox Christians must always respect the human rights of others. If we do not respect those rights, then we have desecrated the image of God inherent in all human beings. It is the responsibility of religion to guide persons toward God, that they might seek justice in love for one another. We see spirituality, the relationship of the individual to God, to be fundamental to the realization of freedom – the freedom of the individual to express his

⁹⁴ Erich and Marilyn WEINGÄRTNER, *Human Rights is more than Human Rights: A Primer for Churches on Security and Cooperation in Europe*, IDOC International, Rome, 1977, pp. 5-6.

⁹⁵ Stanley S. HARAKAS, *Contemporary Moral Issues: Facing the Orthodox Christian*, p. 153.

or her personhood, as well as the faith that is necessary to affirm the personhood of others”⁹⁶.

In such conditions, the vocation of the Orthodox Church is to use her prophetic voice against all attitudes which deny the dignity and rights of any person. Like St. John the Baptist, who castigated all social injustices in his day (Luke 3:7-14), the Church must not remain indifferent to the suffering of people, even if this suffering is brought about by political or military powers, or by anyone or anything else. And here it is also necessary to see the role of the Church in being more active in the social life of her believers, as well as of all persons who make up the whole human family.

The Orthodox Church plays an important role here with the other Christian churches and non-Christian religions for finding and applying common solutions towards the realization of a better life for everybody. It is clear that universal rights can only be truly universal if they are accepted and respected by all people. It is only possible to reach such agreement through dialogue, being mindful of the fact that political institutions and religious bodies each use different kinds of language in the human rights discourse.

Personally, I believe that the presentation of the ideas of every Christian church or religion regarding human dignity and human rights (in terms of what the faith of each presupposes about these terms) in a common language will make the implementation of human rights easier in the world. This requirement becomes more and more necessary because the actual process of globalization brings us very close to other people, compelling us to live together in the same realities of daily life.

Thus, the common struggle for the promotion of human rights must become a point of meeting for all religions for the development of peace, love and respect between people and countries⁹⁷, for a building of a more ethical and just world⁹⁸. In this regard, from the Orthodox point of view, it is not possible to think of a future for all humanity and for the world without respect for what the concept of human rights presupposes⁹⁹.

⁹⁶ The Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW I, “Spirituality and Human Rights”, p. 214.

⁹⁷ Konstantinos DELIKOSTANTIS, “The Theory of ‘The Clash of Civilizations’ and The Challenge of The Interreligious Dialogue”, p. 142.

⁹⁸ K. DELIKOSTANTIS, „Human Rights and Orthodoxy: Remarks on Christian Freedom and Autonomy”, p. 68.

⁹⁹ K. DELIKOSTANTIS, „Human Rights and Orthodoxy”, p. 84.

Another important point which must be emphasized here is that regardless of the different concepts which exist in the world regarding matters such as religion, life, and ethics – and which may contradict the doctrines of some confession or religion – the Orthodox Church teaches that every human being must be respected for his/her freedom to believe – as s/he wants – and for his/her equality and rights¹⁰⁰. From the Orthodox point of view, no one can be judged for what s/he believes and chooses, but, on the contrary, must be respected and loved for what s/he is as God's creation, or, more exactly, simply because s/he exists.

Rezumat: Relația dintre demnitatea umană și drepturile omului în perspectiva ortodoxă

Drepturile omului au devenit în zilele noastre un subiect foarte important pentru discuțiile care se poartă la nivel național sau internațional în cadrul instituțiilor politice. Pe plan teologic, imediat după adoptarea Declarației Universale a Drepturilor Omului, în 1948, s-a început o serie de analize pentru a se vedea care este relația dintre preceptele scripturistice și principiile pe care conceptul „drepturile omului” le presupune. Din partea catolică și protestantă s-a observat de-a lungul timpului o implicare deosebită pentru promovarea drepturilor omului, exprimată prin adoptarea unei serii de documente și acte oficiale cu privire la acest subiect și prin luarea de poziții practice.

Pe plan ortodox, drepturile omului au fost promovate și respectate în concordanță cu morala creștină, fără a se face trimitere la vreun document oficial. Din această cauză, unele organizații pentru promovarea drepturilor omului, necunoscând poziția oficială a Ortodoxiei față de acest concept și criticând poziția acesteia referitoare la unele probleme de natură etică și teologică (avort, homosexualitate, hirotonia femeilor etc.) s-au grăbit să acuze Biserica Ortodoxă în mod repetat de încălcarea drepturilor omului și de fundamentalism. De aceea, studiul de față își dorește să contribuie la precizarea poziției Bisericii Ortodoxe referitoare la drepturile omului și să arate care trebuie să fie criteriile care să stea la baza adoptării legislației cu privire la acest subiect.

Pentru a-și atinge scopul propus, studiul a fost structurat în două părți: I. *Însemnătatea teologică a demnității umane*; și II. *Implicațiile etice ale demnității umane asupra drepturilor omului*.

Prima parte pleacă de la precizarea că primul autor care a utilizat în Creștinism conceptul „dignitate umană” a fost Sf. Teofil al Antiohiei în lucrarea sa *Către Autolic*. Demnitatea umană decurge din calitatea omului de ființă creată după chipul lui Dumnezeu cu menirea de a ajunge la asemănarea cu Creatorul său.

¹⁰⁰ A. YANNOULATOS, *Facing the World*, pp. 74-75.

Bazându-se pe aceste două realități teologice, din punct de vedere ortodox, demnitatea umană poate fi analizată sub un dublu aspect, și anume: din punct de vedere *ontologic* și din punct de vedere *moral*. Astfel, *demnitatea ontologică* face referire la întreaga valoare care decurge din însăși ființa omului, indiferent de caracteristicile legate de culoare, sex, vârstă, religie, starea materială sau cea de sănătate. Potrivit Sfintei Scripturi și învățaturii Părinților Bisericii, toți oamenii sunt egali și se bucură de aceeași demnitate înaintea lui Dumnezeu. Învățătura ortodoxă precizează că fiecare persoană umană în parte este subiect al demnității ontologice încă din momentul concepției și așa va rămâne pentru veșnicie. În ceea ce privește *demnitatea morală* aceasta face referire la chemarea către sfințenie care trebuie să fie realizată de către întreaga umanitate. Prin raportarea la Dumnezeu orice om poate ajunge la cel mai înalt nivel calitativ al vieții, în care toate facultățile sufletești și trupești ale ființei umane primesc strălucirea demnității morale. Pe această treaptă a vieții omul este ridicat de la demnitatea de creație a lui Dumnezeu la cea de fiu haric al Său.

Cea de-a doua parte a prezentului studiu plasează atât demnitatea ontologică cât și pe cea morală în raport cu conceptul drepturilor omului și precizează implicațiile morale care decurg de aici.

Fundamentate în demnitatea ontologică, drepturile omului reprezintă o mărturie și un respect adus în favoarea omului ca ființă creată după chipul lui Dumnezeu. Prin urmare, persoana umană este purtătoare de drepturi prin însăși ființa sa, ci nu în funcție de ceea ce o instituție sau o persoană hotărăște în decursul timpului. Din punct de vedere ortodox, în baza demnității ontologice, fiecare om este purtător de drepturi din momentul concepției sale, iar calitatea de subiect al drepturilor nu poate fi anulată niciodată, chiar și după moarte putându-se vorbi de drepturile celor care au trăit înaintea noastră în viața aceasta pământească, iar acum trăiesc în realitatea eternității. De aceea, Biserica Ortodoxă subliniază faptul că drepturile omului trebuie să se refere nu numai la contemporani, ci și la cei de dinaintea noastră, precum și la cei de după noi.

Raportarea drepturilor omului la demnitatea morală descoperă care trebuie să fie principiile calitative ce trebuie să stea la baza adoptării acestor drepturi. Ca și încununare a demnității ontologice, demnitatea morală presupune acceptarea și valorificarea darului vieții primit de la Dumnezeu. Cu alte cuvinte, demnitatea morală reprezintă însăși împlinirea vieții în cel mai înalt nivel al său. Sub acest aspect, adoptarea sau negarea legislativă în numele drepturilor omului a ceea ce este în contrast cu realizarea demnității morale apare ca o luptă care se duce împotriva a ceea ce este mai de preț în om, și anume posibilitatea atingerii sfințeniei și desăvârșirii umanității.

Tot în partea a doua se vorbește și despre îndatoririle și responsabilitățile pe care fiecare drept individual le presupune în raport cu drepturile colective. Pentru Biserica Ortodoxă, împlinirea responsabilităților față de drepturile celorlalți stă sub semnul iubirii, iubire care îndeamnă pe fiecare credincios să pună înaintea drepturilor sale drepturile celorlalți.

Concluziile studiului arată că pentru Biserica Ortodoxă lupta pentru protecția drepturilor omului reprezintă o realitate permanentă în viața și în istoria sa

dintotdeauna. De aceea, violarea demnității umane (în dublul ei aspect: ontologic și moral) și a drepturilor fundamentale ale omului reprezintă o gravă eroare antropologică ce nu va putea fi admisă niciodată de Ortodoxie.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Ilie CHIȘCARI

ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU, ÎNTRE APARENȚĂ ȘI POTENȚĂ. PILDA GRĂUNTELUI DE MUȘTAR ȘI A ALUATULUI (MT 13, 31-33; MC 4, 30-32; LC 13, 18-21)

«Dumnezeu Și-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să rușineze pe cei înțelepți; Dumnezeu Și-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le rușineze pe cele tari; Dumnezeu Și-a ales pe cele de neam de jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă, pe cele ce nu sunt, ca să nimicească pe cele ce sunt»

(1 Co 1, 27-28)

Mt 13, 31-32

31. O altă pildă le-a pus înainte zicând: Împărăția cerurilor este asemenea grăunțelii de muștar, pe care, luându-l, omul l-a semănat în țarina sa,

32. Și care este mai mic decât toate semințele, dar când a crescut este mai mare decât toate legumele și se face pom, încât vin păsările cerului și se sălășluiesc în ramurile lui.

33. Altă pildă le-a spus lor: Asemenea este împărăția cerurilor aluatului pe care, luându-l, o femeie l-a ascuns în trei măsuri de făină, până ce s-a dospit toată.

Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων• ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ•

ὁ μικρότερον μὲν ἐστὶν πάντων τῶν σπερμάτων, ὅταν δὲ αὐξηθῆ μείζον τῶν λαχάνων ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον, ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.

Ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐτοῖς• ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμη, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.

Mc 4, 30-32

30. Și zicea: Cum vom asemăna împărăția lui Dumnezeu sau în ce pildă o vom închipui?

31. Cu grăunțele de muștar care, când se seamănă în pământ, este mai mic decât toate semințele de pe

Καὶ ἔλεγεν• πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν;

ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὢν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν

pământ;

32. Dar, după ce s-a semănat, crește și se face mai mare decât toate legumele și face ramuri mari, încât sub umbra lui pot să sălășluiască păsările cerului.

Lc 13, 18-21

18. Deci zicea: Cu ce este asemenea împărăția lui Dumnezeu și cu ce o voi asemăna?

19. Asemenea este grăuntelui de muștar pe care, luându-l, un om l-a aruncat în grădina sa, și a crescut și s-a făcut copac, iar păsările cerului s-au sălășluit în ramurile lui.

20. Și iarăși a zis: Cu ce voi asemăna împărăția lui Dumnezeu?

21. Asemenea este aluatului pe care, luându-l, femeia l-a ascuns în trei măsurile de făină, până ce s-a dospit totul.

ἐπὶ τῆς γῆς.

καὶ ὅταν σπαρῆ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται μείζον πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιάν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.

Ἔλεγεν οὖν• τίνοι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ τίνοι ὁμοιώσω αὐτήν;

ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, καὶ ἤρξησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.

Καὶ πάλιν εἶπεν• τίνοι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ;

ὁμοία ἐστὶν ζύμη, ἣν λαβοῦσα γυνὴ [ἐν]έκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία ἕως οὗ ἐξυμώθη ὅλον.

Centralitatea „Împărăției lui Dumnezeu” în predica Mântuitorului nostru Iisus Hristos și marea influență pe care aceasta a avut-o asupra gândirii teologice creștine sunt cel mai puțin contestabile și contestate probleme ale teologiei Noului Testament. Evanghelistul Marcu consemnează că *«după ce Ioan a fost prins, Iisus a venit în Galileea, propovăduind Evanghelia Împărăției lui Dumnezeu și zicând: S-a împlinit vremea și S-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu. Pocățiți-vă și credeți în Evanghelia»* (Mc 1, 14-15). Marcu consideră, astfel, că întreaga activitate de propovăduire a Mântuitorului Iisus Hristos poate fi rezumată în sintagma *«Evanghelia Împărăției lui Dumnezeu»*. Împărăția lui Dumnezeu apare așadar ca ceva cunoscut ascultătorilor lui Iisus, constituind obiectul așteptărilor lor, așa cum au fost formulate ele în repetate rânduri în cărțile vechi-testamentare. Împotriva îngustelor așteptări mesianice ale unui popor care trăia cu speranța unei eliberări politice de sub tirania popoarelor străine și o restabilire și extindere a stăpânirii lui Israel asupra neamurilor, predica lui Iisus exprimă caracterul duhovnicesc și eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu, care

necesită a anumită ținută morală: *pocăința*. Dimensiunea cosmică a Împărăției lui Dumnezeu are de-a face cu atât de greșit înțeleasa noțiune de „creștere” a Împărăției. Teologia biblică liberală considera Împărăția lui Dumnezeu drept o forță socială, morală sau spirituală, care se dezvoltă treptat în lume, prin cucerirea inimilor oamenilor. Însă această idee este complet străină învățaturii Mântuitorului și viziunii Sfințelilor Evangheliei. Pentru a susține ideea de „creștere” a Împărăției lui Dumnezeu, s-au adus de cele mai multe ori în discuție parabola grăuntelui de muștar și a aluatului. Aceste parabole, deși sunt foarte mici și, la o primă vedere, nu par a ridica probleme deosebite, s-au dovedit totuși, de-a lungul timpului, a fi printre cele mai controversate pasaje din Scriptură.

Făcând parte din categoria parabolilor neexplicate de către Mântuitorul Iisus Hristos și asupra cărora contextul nu oferă lămuriri directe, în istoria interpretării lor s-au formulat numeroase teorii cu privire la sensul și relevanța lor pentru teologia Noului Testament. Tratatelor de teologie sistematică apelează la aceste parabole de numeroase ori, pentru a argumenta diferite puncte doctrinare complet diferite și, uneori, chiar contradictorii. De aceea se vede necesară o analiză potrivit metodelor specifice de cercetare a unui text scripturistic, pentru a fi stabilite oarecum limitele teologice în care se poate încadra semnificația acestor două mici parabole.

Ambele parabole sunt într-o strânsă legătură, fapt care i-a făcut pe Matei și Luca să le așeze una după alta și care face necesară studierea lor împreună. Formula de deschidere a lor este ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν («*asemenea este Împărăția lui Dumnezeu...*»), la Matei, sau formula prescurtată ὁμοία ἐστὶν («*asemenea este...*»), la Luca. Iar ideea transmisă este aceeași, fapt care face ca elementele care intră în alcătuirea lor să fie într-o corespondență aproape perfectă: mica sămânță de muștar corespunde micii cantități de aluat; tufișul sau copacul corespund, în același mod, celor trei măsuri de făină; iar acțiunea omului corespunde cu cea a femeii¹. Acest fapt i-a făcut pe unii să considere

¹ Aceste două parabole fac analogie între rolurile tradiționale ale bărbaților și femeilor și realitatea Împărăției: dacă prima vorbește despre activitatea semănătorului, care este în afara casei, a doua descrie activitatea femeii, în interiorul casei (cf. și Mt 24, 40-41: bărbații sunt la câmp, iar femeile macină la moară). Cf. Ben WITHERINGTON III, *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 56; Amy-Jill LEVINE, „Matt. 13:33. Woman Mixing Flour With Leaven”, în: Carol MEYERS, Toni CRAVEN, Ross S. KRAEMER (ed.), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocriphal/Deuterocanonical Books, and*

aceste versete drept o „parabolă dublă”². Însă alți cercetători consideră, pe baza separării lor în Evanghelia lui Toma și a lipsei aluziilor biblice din parabola aluatului, că la origine acestea nu se prezentau ca o parabolă dublă, ci au luat această formă doar în urma redactării evangheliștilor³. Cu toate acestea, majoritatea comentatorilor consideră că originea lor se află în predica Mântuitorului⁴.

Istoria interpretării

Diversitatea de sensuri, considerate relevante pentru înțelegerea acestor parabole, face necesară o scurtă trecere în revistă a istoriei interpretării lor de-a lungul timpului. Au fost formulate mai multe teorii cu privire la semnificația lor, care grupează, fiecare în parte, mai mulți reprezentanți ai exegezei scripturistice sau ai teologiei biblice.

În primul rând, în istoria interpretării acestor parabole, a fost formulată o *teorie ecclesiologică* cu privire la însemnătatea Împărăției lui Dumnezeu. Astfel, mulți exegeți au considerat aceste parabole ca vorbind despre dezvoltarea miraculoasă a Bisericii. Împărăția lui Dumnezeu este Biserica! Hristos este Semănătorul, El fiind Cel prin care ia naștere Biserica. Cuviosul Eftimie Zigaben arată că «Atica și filosofia grecilor, care este folosită în mod minunat pentru argumentare, au fost copleșite de măreția Evangheliei, care era acasă la ea în această țară»⁵. Într-un

in the New Testament, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, Michigan, 2001, p. 410; Jan LAMBRECHT, *Out of the Treasure. The Parables in the Gospel of Matthew*, col. „Louvain Theological & Pastoral Monographs”, vol. 10, Peeters Press & W.B. Eerdmans, Louvain, 1992, p. 166.

² Despre „parabolele duble”, vezi Joachim JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, Ed. Anastasia, București, 2000, pp. 93-96. Mai mult, Herbert LOCKYER le-a dat numele de „Sandwich Parables”, pentru că, la Matei, sunt situate între expunerea parabolei neghinelor și explicarea ei; cf. *All the Parables of the Bible*, Grand Rapids, Zondervan, Michigan, 1988, p. 184.

³ W.G. Kümmel insistă asupra faptului că aceste două parabole au fost rostite împreună de către Mântuitorul, împotriva celor care atribuie evangheliștilor forma în care sunt expuse astăzi (cf. W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol 2: Commentary on Matthew VIII-XVIII, T&T Clark, Edinburgh, 1991, p. 421).

⁴ Ulrich LUZ, *Matthew 8-20. A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis, 2001, p. 396; W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol 2, p. 416; cercetătorii afiliați la *Jesus Seminar*, cf. Anna WIERZBICKA, *What Did Jesus Mean?: Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 275.

⁵ Apud U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 258.

fragment din Clement Alexandrinul găsim următorul comentariu cu privire la parabola grăuntelui de muștar: «*La o dimensiune atât de mare a ajuns creșterea Cuvântului, încât copacul care a răsărit din el (adică Biserica lui Hristos, stabilită peste întreaga lume) a umplut lumea, astfel încât păsările aerului, adică dumnezeieștii îngeri și sufletele alese, s-au sălășluit în el*»⁶. „Cea mai mică dintre religii” a devenit „Biserica universală a întregii lumi”, afirma teologul și umanistul francez Jacobus Faber Stapulensis⁷. Fer. Augustin completează imaginea oferită de această parabolă printr-o alta, la fel de sugestivă: cea a lunii, care este aproape invizibilă în faza de lună nouă, însă devine imposibil de ignorat când ajunge la faza de lună plină. Luther afirmă direct: „Biserica este Împărăția lui Dumnezeu, deoarece toate celelalte împărății seculare se luptă împotriva ei, care este singură și slabă și disprețuită și nimic, însă nu o cuceresc. În schimb, la sfârșit, ea cucerește toate împărățiile și le convertește la sine”⁸. Iar iezuitul spaniol Jean Maldonat (1534-1583) declară triumfător: „Odată Biserica era în stat, acum statul este în Biserica”. Catolicul Bernhard Schultze a încercat să folosească parabola grăuntelui de muștar ca referindu-se la papalitate, care era prezentă „în restul Bisericii” (în afara Romei) doar ca un germene la început; astăzi acel germene s-a transformat într-un copac; nu pot să crească mai mulți copaci din aceeași sămânță de muștar, ceea ce este implicit o respingere a tuturor non-catolicilor, spune el⁹.

Apropiată de teoria ecclesiologică este și interpretarea Sf. Petru Hrysologul (406-450), care, într-o omilie la această parabolă, spune:

«Hristos, ca om, a primit grăuntele de muștar; aceasta înseamnă că Hristos, ca om, a primit Împărăția lui Dumnezeu, pe care, ca Dumnezeu, a stăpânit-o întotdeauna. El aruncă sămânța în grădina Sa, adică în mireasa Sa, Biserica. El se referă adesea la grădina Sa în Cântarea Cântărilor, unde vorbește de „grădina încuiată” [Cânt 4, 12]. Biserica este grădina, răspândită prin închinarea ei în întreaga lume,

⁶ Apud Thomas HALTON, *The Church*, col. „Message of the Fathers of the Church”, vol. 4, Wilginton, Liturgical Press, Delaware, 1985, p. 83.

⁷ Jacques Lefèvre d'Étaples (c. 1450-1536), cunoscut după numele său latinizat de Jacobus Faber Stapulensis; cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 258.

⁸ Apud U. LUZ, *Matthew 8-20*, pp. 258-259.

⁹ Alți comentatori care susțin o teorie ecclesiologică directă sunt: William BARCLAY, *The Gospel of Mark*, Westminster John Knox Press, Louisville/Kentucky, 2003, pp. 127-129 (acesta vorbește despre „imperiu Bisericii”); E. Keith HOWICK, *The Parables of Jesus the Messiah*, Wind River Publishing, St George/Utah, 2003, pp. 38-39 etc.

prin plugul Evangheliei. Ea este o grădină încuiată prin imboldurile disciplinei sale și curățată de toate buruienile prin lucrarea Apostolilor (...). Astfel, Hristos aruncă acest grăunte de muștar în grădina Sa, datorită promisiunii făcute cu privire la Împărăția Sa. Sămânța își are rădăcinile în Patriarhi și crește în Apostoli. În Biserică ea a devenit un copac mare și, prin darurile ei, produce numeroase ramuri, pe care le enumeră Apostolul, când spune: „Unuia i s-a dat cuvânt de înțelepciune, iar altuia cuvântul cunoștinței, altuia darul vindecării, altuia facerea de minuni, altuia proorocia, altuia deosebirea duhurilor, altuia feluri de limbi” [cf. 1 Co 12, 8-10]¹⁰.

Pilda aluatului a fost interpretată în același sens. Cele trei măsuri de făină au fost interpretate de multe ori ca reprezentându-i pe cei trei fii ai lui Noe sau națiunile care au descins din ei¹¹; sau ca cele trei continente (Europa, Asia, Africa)¹²; sau, în mod oarecum diferit, ca reprezentându-i pe evrei, samarineni și greci (cf. FA 1, 8)¹³. Toate aceste interpretări au o nuanță triumfalistă și au la bază confundarea noțiunilor „Împărăția lui Dumnezeu” și „Biserica”. Însă rațiuni de ordin exegetic și istoric demonstrează că nu poate fi vorba de o asemenea interpretare.

Mulți au văzut în grăuntele de muștar o referire la persoana lui Hristos ca Logos, dând naștere la o serie de *interpretări hristologice*. Această interpretare a devenit comună mai ales o dată cu Clement al Alexandriei și Sf. Irineu de Lyon. Astfel, Clement Alexandrinul spune:

«Pedagogul, definindu-Se prea frumos pe El Însuși, s-a asemănat cu grăuntele de muștar. A arătat prin aceasta acoperit puterea duhovnicească a învățaturii, pe care a semănat-o; a arătat marea varietate a naturii ei, măreția și totodată vitalitatea puterii ei raționale. Pe lângă acestea, prin grăuntele de muștar, a arătat acoperit că asprimea și curățenia muștrării sunt aducătoare de folos, datorită usturimii ei. Prin acest mic grăunte, interpretat alegoric, se exprimă o idee foarte mare, mântuirea, care se dăruiește întregii omeniri. Mierea, care este foarte dulce, poate da naștere fierii, după cum binele poate da naștere disprețului, care este cauza păcatului; muștarul, la rândul lui, poate micșora fierea, adică mânia și poate opri și umflătura, adică

¹⁰ PL, LII, 476, apud Thomas HALTON, *The Church*, pp. 83-84.

¹¹ ORIGEN, cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 259.

¹² LAPIDE, cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 259.

¹³ TEODOR DE MOPSUESTIA, cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 259.

mândria¹⁴. Așadar, din Cuvântul lui Dumnezeu se naște adevărata sănătate a sufletului și o continuă bună întocmire¹⁵.

Sfântul Irineu, într-un fragment dintr-o operă care nu ni s-a transmis în întregime, arată că

«prin grăunțele de muștar din parabolă, se face referire la învățătura cerească care este sădită ca o sămânță în lume, ca într-o țarină, sămânță care are o forță proprie arzătoare și plină de putere. Deoarece astfel este proclamat Judecătorul întregii lumi, Care, fiind ascuns în inima pământului, într-un mormânt timp de trei zile, și devenind un copac mareț, și-a întins ramurile Sale până la marginile pământului. Înmugurind din El, cei doisprezece apostoli, devenind niște ramuri frumoase și roditoare, au fost făcuți niște adăposturi pentru neamuri, sub care ramuri, refugiindu-se toți, ca niște păsări într-un cuib, au devenit părtași la acea hrănitore mâncare cerească care vine de la ei»¹⁶.

De asemenea, Sf. Ilarie de Poitiers îl vede pe Hristos simbolizat de sămânța de muștar, deoarece El a fost sădit în câmp și ucis și îngropat și exact prin aceasta i-a întrecut pe toți în slavă¹⁷. Sfântul Ilarie face apel la „Cruce” pentru înțelegerea tainei seminței de muștar. În aceeași sferă de interpretare se încadrează și Sf. Maxim de Turin, când spune despre grăunțele de muștar că

¹⁴ Conform teoriei medicului Hippocrates din Cos (c. 460-370 î.Hr.), în trupul omului se găsesc patru umori: sânge, flegmă, fiere neagră și fiere galbenă. Când aceste elemente sunt în echilibru, omul este sănătos; însă, când una dintre ele se dezvoltă în detrimentul celorlalte, intervine boala, care trebuie tratată prin eliminarea surplusului acelei umori. Aceste umori determină cele patru caractere diferite de oameni: sanguin, flegmatic, coleric și melancolic. Cf. Dimitrie G. BOROIANU, *Apărătorii dreptei credințe*, ed. de S. Dumitrescu și I.A. Tudorie, Ed. Fundația Anastasia, București, 2007, p. 40.

¹⁵ CLEMENT Alexandrinul, *Pedagogul* I, XI (96.1-2), Ed. IBMBOR, București, 1982, col. PSB 4, pp. 221-222.

¹⁶ *Fragments from the lost writings of Irenaeus*, XXXI, în: col. *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1 (ed. A. Roberts & J. Donaldson), 2nd part (Sage Digital Library, Sage Software Albany, v. 1.0, 1996), p. 1187. Dionisie din Furna, mergând pe această linie de interpretare, recomandă pictarea acestei parabole în felul următor: «*Hristos în mormânt, și din gura Lui ieșind un copac afară; și Apostolii între ramurile lui, cu cărți deschise; și de jos, oameni mulți, privind la Apostoli*» (*Erminia picturii bizantine*, col. „Călăuziri în lumea icoanei”, Ed. Sophia, București, 2000, p. 121).

¹⁷ HILARY OF POITIERS, *On the Trinity*, 13.4, apud U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 263.

«este mai potrivit să fie comparat cu Domnul Hristos Însuși, Care, prin faptul că S-a născut om, a fost micșorat ca un grăunte și, prin înălțarea la cer, a fost înălțat ca un copac. Este evident că Hristos este un grăunte când suferă și un copac când înviază. Este un grăunte, spun, când îndură foame și un copac când satură cinci mii de oameni cu cinci pâini. Pe de o parte îndură sărăcia în condiția Sa umană, pe de alta El oferă săturarea prin dumnezeirea Sa. Aș spune că Domnul este un grăunte când este lovit, batjocorit și criticat, dar un copac când luminează orbii, învie morții și iartă păcatele...»¹⁸.

Iar în ceea ce privește parabola aluatului, după ce face apel la *In* 12, 24, explică:

«De aceea, dacă Domnul este [grăunte de] grâu, este și aluat, deoarece aluatul este făcut numai din grâu. Cu dreptate, apoi, este aluatul comparat cu Domnul care, când era om după formă, micșorat în smerenie și aplecat în slăbiciune, era în interior atât de puternic datorită înțelepciunii Sale, încât lumea a îmbrățișat învățătura Sa. Si când a început să se răspândească pe suprafața întregului pământ prin puterea dumnezeirii Sale, a tras imediat întreaga natură umană în substanța Sa, prin puterea Sa. Astfel, prin revărsarea energiei Duhului Său asupra tuturor sfinților, a făcut ca fiecare creștin să fie ceea ce este Hristos»¹⁹.

Iar mai jos:

«Iar femeia care ascunde aluatul în făină, cine să fie decât Sfânta Biserică, care zi de zi caută să ascundă învățătura lui Hristos Domnul în inimile noastre?»²⁰.

La fel, și Sf. Simeon Noul Teolog ne spune că adevăratul aluat este Domnul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, devenit om. El pune următoarele cuvinte în gura Mântuitorului:

¹⁸ ST. MAXIMUS OF TURIN, „Sermon 24, 2 – A Sequel on the Mustard Seed”, în: Boniface RAMSEY (trad. și ed.), *The Sermons of St. Maximus of Turin*, Newman Press, New York, N.Y./Mahwah, N.J., 1989, p. 61.

¹⁹ ST. MAXIMUS OF TURIN, „Sermon 33, 3 – On What Is Written: The Kingdom of God is Like Leaven”, în B. RAMSEY, *The Sermons of St. Maximus of Turin*, p. 80.

²⁰ ST. MAXIMUS OF TURIN, *Sermon 33, 5*, p. 81.

«Eu sunt aluatul pe care sufletul îl primește și îl pune în cele trei facultăți ale sale, și astfel este dospit și devine cu totul asemenea Mie, deoarece asemenea aluatului devine și ceea ce este frământat cu el»²¹.

Apoi, găsim grăuntele de muștar asociat cu cuvântul proclamat, *Evangelia* sau doctrina Bisericii: Sf. Ioan Gură de Aur, Fer. Ieronim, Eftimie Zigabenu, Sf. Teofilact al Bulgariei, Maldonat etc. Astfel, Fer. Ieronim comentează:

«Predicarea Evangheliei este ultima dintre toate învățăturile. La o primă vedere, pare să nu fie niciun adevăr în această învățătură care proclamă un Hristos mort și nebunia Crucii. Compară această învățătură cu sistemele filosofilor, cu cărțile lor, cu splendoarea elocvenței lor, cu stilul lor subtil și vei vedea cât de mică este sămânța Semănătorului Evangheliei față de toate celelalte semințe. Dar toate acelea, după ce cresc, nu arată vigoare, viață, vitalitate... Dar această predică, care pare atât de mică la început, după ce a fost semănată în sufletul credincios sau în lumea întreagă... crește într-un copac, încât păsările cerului... vin și locuiesc în ramurile sale»²².

Apoi, Sf. Teofilact al Bulgariei declară: «*Grăuntele de muștar este propovăduirea și apostolii, că puțin părănd a fi au cuprins toată lumea, încât păsările cerului – adică cei cu minte despovărată de patimi și zburătoare la cele de sus – se odihnesc într-inșii*»²³, el consideră însă creșterea ca un fapt deja realizat, deoarece scrie despre predica Mântuitorului și a apostolilor că,

«fiind semănată în pământ, s-a întins și a crescut, așa încât păsările cerului, adică toate cele cerești și înalte pentru cuget și pentru cunoștință, își fac sălaș în ei. Căci câți înțelepți, lăsând înțelepciunea cea elinească, s-au odihnit prin propovăduire? Deci mai mare decât toate a ajuns predica și ramuri mari a făcut»²⁴.

²¹ *Discursuri*, 34, 11, apud Dimitri ROYSTER, *The Parables: Biblical, Patristical, and Liturgical Interpretation*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1996, p. 25.

²² FER. IERONIM, *Catena Aurea*, apud Frederick Dale BRUNER, *Matthew: A Commentary*, vol. 2: *The Churchbook. Matthew 13-28*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 2004, p. 35.

²³ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, Ed. Sophia, București, 2002, p. 288.

²⁴ Apud Ioannis KARAVIDOPOULOS, *Evangelia după Marcu*, col. „Comentarii la Noul Testament” – 2, Ed. Bizantină, București, 2005, pp. 133-134.

Pe această linie merg și unii exegeți moderni, precum Ioannis Karavidopoulos și alții²⁵. Mai mult de atât, înțelegând probabil simultaneitatea celor două aspecte aflate în contrast, Sfântul Teofilact își îndeamnă cititorii:

«Deci fii și tu grăunte de muștar – adică mic la arătare, căci nu se cuvine a-ți vădi fapta cea bună –, dar fierbinte și râvnitor și iute și muștrător. Căci așa te vei face mai mare ca legumele...»²⁶.

În același sens înțelege și parabola aluatului:

«Aluat îi numește pe Apostoli... Unii înțeleg prin aluat propovăduirea. Iar trei măsuri sunt cele trei puteri ale sufletului: cugetarea, mânia și pofta. Iar femeie este sufletul care a ascuns propovăduirea întru toate puterile sale și s-a amestecat și s-a dospit și s-a sfințit cu totul de această propovăduire»²⁷.

Grăuntele de muștar a fost, de asemenea, identificat cu *credința*. Asociind această pildă cu *Mt 17, 20*, Sfântul Ambrozie concluzionează că grăuntele de muștar este credința.

«Dacă Împărăția cerurilor este precum grăuntele de muștar și credința este precum grăuntele de muștar, credința este în mod sigur Împărăția cerurilor și Împărăția cerurilor este credința. Astfel, având credința înseamnă a avea Împărăția cerurilor»²⁸.

După Fer. Augustin și după Luther, credința și Împărăția cerurilor sunt două noțiuni interschimbabile. Pe această linie de interpretare, țarina în care este plantat grăuntele de muștar a fost considerată a fi persoana cea dinăuntru; iar păsările care se odihnesc pe crengile copacului – fie popoarele, fie împărații, dar mai ales sufletele care

²⁵ „Propovăduirea Împărăției lui Dumnezeu, conform parabolei tâlcuite, este ca un grăunte de muștar, care dintr-o mică sămânță se face pom cu ramuri mari în care se sălășluiesc păsările cerului; adică cuprinde atâta dinamism încât, la sfârșit, când se va dezvolta, va cuprinde toată lumea” (I. KARAVIDOPOULOS, *Evangelhia după Marcu*, p. 133).

²⁶ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, pp. 288-289; cf. D. ROYSTER, *The Parables*, p. 24.

²⁷ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, p. 289.

²⁸ AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, vol. II, cap. VII, 177, col. Sch 52, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958, p. 74.

contemplă cele cerești²⁹. Sf. Maxim de Turin, din nou, se întrebă de ce un lucru atât de măreț, cum este Împărăția lui Dumnezeu, este asociat cu micul grăunte de muștar, folosindu-se de aceeași asociere cu *logion*-ul despre «credința ca un grăunte de muștar»; și explică:

«Dacă există o atât de remarcabilă credință, care poate smulge munții din temelii lor, atunci și grăuntele de muștar cu care suntem îndemnați să o asemuim este un lucru măreț. Aș mai spune și că este un lucru măreț nu în înfățișarea sa, ci în puterea sa; și ar trebui comparat cu credința nu în ceea ce privește ființa sa de plantă, ci datorită tăriei asprimii sale»;

și continuă apoi, arătând caracteristicile sale biologice, culinare și medicinale:

«La fel și credința creștină, la o primă vedere pare mică, săracă și neînsemnată, nearătându-și puterea, nici dând dovada unui spirit înalt, nici oferind har. Însă, când începe să fie măcinată de diferite ispite, apare deodată vigoarea sa, se manifestă asprimea sa, izbucnește afară căldura credinței lui Hristos și se răspândește printr-o atât de mare fierbințeală a focului divin, încât se arde pe sine și face ca orice ia parte la ea să ardă la fel... Muștarul arde umorile trupului, iar credința mistuie potopul patimilor».

Și își încheie discursul oferind modelul vieții și martiriului Sf. Mc. Laurențiu³⁰. Iar Ava Macarie asociază grăuntele de muștar cu *rațiunea* (*nous*), căci «dacă cineva are cunoașterea Domnului nostru Iisus Hristos, se spune despre el că rațiunea sa este ageră; așa cum grăuntele de muștar este ager și experimentat³¹, în așa fel se spune că învățătorul este experimentat și înțelegerea sa este fină»³². Și explicând parabolele noastre, spune:

²⁹ Cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 259.

³⁰ ST. MAXIMUS OF TURIN, „Sermon 24, 1-3 – On the Mustard Seed, and On the Martyr Saint Laurence”, cf. 25, 1-2, în: B. RAMSEY, *The Sermons of St. Maximus of Turin*, pp. 58-61.

³¹ Traducerea engleză a textului coptic jonglează între sensurile lui „seasoned” de „experimentat” și „condimentat”.

³² TIM VIVIAN, *Saint Macarius, the Spiritbearer: Coptic Texts Related to Saint Macarius the Great*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2004, p. 102.

«Creșterea se referă la virtuțile spirituale; ierburile sunt cel nevinovat, cel curat și cel simplu. Este un copac în care păsările cerului pot veni și face cuiburi în ramurile sale. Să fim și noi găsiți ca făpturi cerești! Copacul este învățătorul care învață; învățăturile și încurajările sale sunt ramurile sale. Grăunțele de muștar are înăuntrul său doar o singură inimă; fraților, să putem și noi să fim o singură inimă în Domnul nostru Iisus Hristos și să fim una în virtute, ca să putem primi aluatul, adică harul Domnului nostru Iisus Hristos, pe care îl avem ascuns în cele trei măsuri: sufletul și trupul și spiritul. Cele trei măsuri cuprind întreaga ființă omenească, perfectă și completă, măsura staturii desăvârșite a Domnului nostru Iisus Hristos»³³.

Fer. Augustin susține și o interpretare morală a aluatului, pe care îl identifică cu *virtutea iubirii*³⁴. Iar în ceea ce privește numărul de *trei* măsuri, unii le-au considerat ca referindu-se la împărțirea ființei omenești în trei părți: *trup, simțuri și rațiune*³⁵. Sau, după cum afirmă Sf. Ambrozie al Milanului, «sunt trei măsuri de făină, adică cea a cărnii, cea a sufletului și cea a spiritului»³⁶. Și continuă:

«Însă deoarece egalitatea acestor măsuri se menține greu fără ajutorul Bisericii și a doctrinei, această femeie care întruchipează Biserica le amestecă virtutea doctrinei spirituale, pentru ca întregul om interior, omul inimii, omul nevăzut, să dospească și să se înalțe la demnitatea de pâine cerească. Așa că este bine să numim aluat învățătura lui Hristos, deoarece Hristos este pâinea, iar apostolul spune: „Că o pâine, un trup suntem cei mulți” (1 Co 10, 17)»³⁷.

Cei ce au fost influențați de filosofia platonice au considerat că avem de-a face cu alte trei elemente: *dorință, curaj și rațiune*³⁸. Iar Fer. Augustin se gândește la *inimă, suflet și tărie*³⁹. Scopul acestui proces de dospire este unificarea întregii firi omenești și punerea ei sub stăpânirea lui Dumnezeu; acest proces este dominat de rațiune. Aceste aplicații individuale, însă, pierd din vedere dimensiunea eshatologică și cosmică a

³³ T. VIVIAN, *Saint Macarius, the Spiritbearer*, p. 103.

³⁴ AUGUSTINE, *Quaestiones evangeliorum*, 1.11, apud U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 259.

³⁵ ORIGEN, cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 259.

³⁶ AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, vol. II, cap. VII, 191, p. 81.

³⁷ AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, vol. II, cap. VII, 191, p. 81.

³⁸ FER. IERONIM vorbește despre τὸ λογιστικόν, τὸ θυμικόν, τὸ επιθυμητικόν. A se compara cu Sf. Teofilact al Bulgariei, Paschasius Radbertus (790-865), etc.; Thomas d'Aquino dă o listă cu toate interpretările posibile; apud U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 259.

³⁹ AUGUSTINE, *Quaestiones evangeliorum*, 1.12, apud U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 259.

Împărăției, mergând pe linia de interpretare a lui Lc 7, 21 ca «Împărăție lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru». În perioada modernă, unii cercetători au îndepărtat accentul pus pe interpretarea eshatologică și au încetat să mai limiteze Împărăția lui Dumnezeu la granițele Bisericii, adoptând unele *teorii cosmopolite*. În acest sens, în catolicismul modern, unii cercetători au vorbit despre Biserică, ca fiind chemată să „dospească” întreaga lume. Knabenbauer declară în acest sens: „Prin împărăția mesianică, toate practicile și condițiile vieții, atât private, cât și publice, toate instituțiile, curțile de justiție, relațiile comerciale și toate afacerile sunt, într-un fel de a spune, infiltrate și consacrate printr-o nouă culoare – prin religie, dreptate și sfințenie”⁴⁰. Fără a insista pe elementul ecclesiologic, asemenea interpretări au fost adoptate și de protestantismul liberal. „Împărăția lui Dumnezeu” – spune B. Weiss – „trebuie să se extindă asupra întregii națiuni și să se infiltreze în întreaga sa viață națională”⁴¹. Astfel, toate domeniile vieții omenești trebuie să fie impregnate „de acțiunea profundă a moralei și idealurilor creștine”⁴². Iar C.H. Dodd vede în parabola aluatului un simbol al influenței tulburătoare a creștinismului; așa cum aluatul acționează asupra întregii mase de făină prin fermentație, la fel și influența creștinismului era profund tulburătoare⁴³. Aceste teorii evită atât accentul pus pe ecclesiologie, cât și cel pus pe aspectul individual din textele noastre. Întrebarea care se ridică este dacă există vreo diferență între Împărăția lui Dumnezeu și lumea reînnoită.

În fine, în contextul școlilor eshatologice, care recunoștea în Împărăția lui Dumnezeu strict o realitate viitoare, respingând opiniile ce o identificau cu Biserica ori cu puterea lui Dumnezeu ce se manifestă în sufletul omului, au apărut o serie de *interpretări eshatologice* ale acestor parabole. Acest curent a considerat mai exactă din punct de vedere exegetic interpretarea parabolilor noastre ca parabole ale contrastului, nu ale creșterii. A. Schweitzer remarcă faptul că „ceea ce accentuează parabolele este, ca să spunem așa, caracterul intrinsec negativ, inadecvat

⁴⁰ Joseph KNABENBAUER, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum*, vol. 1, Ed. Lethielleux, Paris, 1922, pp. 592-593, apud U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 260.

⁴¹ Bernhard WEISS, *Das Matthäus-Evangelium*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1898, apud U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 260.

⁴² Alfred PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew*, Stock, London, 1910, pp. 194-195.

⁴³ Cf. William BARCLAY, *The Parables of Jesus*, Louisville, Westminster John Knox Press, Kentucky, 1999, p. 61.

al faptului inițial, după care, ca printr-un miracol, într-un timp hotărât, prin puterea lui Dumnezeu, este urmat de altul. Accentul este pus nu pe natural, ci pe miraculosul unor asemenea întâmplări. Dar care este faptul inițial al parabolilor? Este semănatul. Nu se spune că, prin omul care seamănă sămânța, Iisus ar vorbi despre Sine. Omul nu are importanță. În parabola grăuntelui de muștar el nici măcar nu este menționat. Tot ceea ce se spune este că faptul inițial este deja prezent, deoarece timpul semănatului este trecut în momentul în care vorbea Iisus. Astfel, Împărăția lui Dumnezeu trebuie să urmeze cu certitudinea cu care secerișul urmează semănatului. Asemenea unui om care crede în seceriș, fără să fie capabil să explice cum dintr-o sămânță se înalță iarba și sute de boabe se formează, ci așteaptă timpul lor, deoarece au fost semănite, cu aceeași necesitate se poate crede în Împărăția lui Dumnezeu. Și faptul inițial? Iisus se putea referi doar la un singur lucru: mișcarea de pocăință, evocată de Botezătorul și acum intensificată prin predica Sa⁴⁴.

J. Weiss, pe de altă parte, atribuie subiectivitatea aceasta lui Iisus Însuși. Doar El cunoaște începutul atât de neobișnuit al Împărăției lui Dumnezeu, manifestat într-o asemenea manieră, și așteaptă calm victoria sa deplină. Ceea ce este important pentru Weiss este încrederea desăvârșită a lui Iisus în succesul său, care la un moment dat va depăși toate așteptările⁴⁵. Însă ideea că Iisus credea nu în Împărăția lui Dumnezeu, ci în propriul Său succes, este inconsistentă și inacceptabilă dintr-o perspectivă ortodoxă. Joachim Jeremias consideră că circumstanțele rostirii acestor două parabole sunt „o oarecare expresie de îndoială cu privire la misiunea lui Iisus”. Și exclamă: „Cât de deosebite apăreau începuturile erei mesianice anunțate de Iisus față de ceea ce se aștepta îndeobște! Cum ar putea această ceată nenorocită, cuprinzând atât de multe persoane rău famate, să fie oaspeții de nuntă ai comunității răscumpărătoare a lui Dumnezeu? Cu aceeași certitudine stringentă care face dintr-o măruntă sămânță de muștar să se înalțe un falnic arbust sau ca dintr-o bucățică de aluat să se producă o cantitate mare de frământătură, minunata putere a lui Dumnezeu va face ca mica ceată să crească și să devină puternica oștire a lui Dumnezeu, în epoca mesianică cuprinzând și pe păgâni”⁴⁶.

⁴⁴ Albert SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, Fortress Press, Minneapolis, 2001, pp. 324-325

⁴⁵ Johannes WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964, p. 83, apud U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 260.

⁴⁶ J. JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, pp. 188-189.

Alții consideră că, de fapt, contrastul se face între epoca Mântuitorului și Ziua Judecării, când Hristos Se va manifesta în întreaga Sa slavă. „Astfel este Împărăția lui Dumnezeu ca un grăunte de muștar: un început mic în activitatea lui Iisus, însă un rezultat imens în Ziua Judecării”, declară Bart D. Ehrman. Și continuă: „La fel în parabola femeii care pune aluatul în trei măsurii de făină... Astfel este Împărăția lui Dumnezeu: începuturi nefavorabile cu consecințe imense”⁴⁷. Dificultatea principală a interpretării școlii eshatologice constă în faptul că un contrast înțeles în sensul absolut distruge posibilitatea descoperirii unei relații între început și sfârșit în parabolele noastre. Iar această relație constituie un element esențial în parabola noastră: grăuntele de muștar devine un copac mare, aluatul devine o masă uriașă de frământătură. Relația aceasta arată că împărăția lui Dumnezeu nu este ceva complet diferit față de realitatea prezentă. Întrebarea este însă unde este poziționată realitatea concretă a timpului lui Iisus și al Bisericii, în raport cu elementele prezente în parabola⁴⁸.

Parabola grăuntelui de muștar

Dacă ar fi să analizăm *asemănările și deosebiri* dintre cele trei variante ale parabolei, am observa că versiunile lui Matei și Luca sunt foarte asemănătoare între ele, însă prezintă unele deosebiri față de cea a lui Marcu. Aceste *asemănări* ar fi:

- a) parabola are în centru referirea la „un grăunte de muștar” (κόκκω σινάπεως);
- b) și Matei, și Luca au aceeași expresie: ὄν λαβών ἄνθρωπος („pe care un om l-a luat”) (Mt 13, 31; Lc 13, 19);
- c) referirea la un „copac” (Mt 13, 32; Lc 13, 19), care lipsește în versiunea lui Marcu;
- d) sfârșitul parabolei (ca un fel de parafrază a textului lui Dn 4, 12, 21): τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ... κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ („păsările cerului... se sălășluiesc [„își fac cuib”] în ramurile lui”; Mt 13, 32) / τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ („păsările cerului s-au sălășluit între ramurile lui”; Lc 13, 19), singura diferență fiind timpul verbului.

⁴⁷ Bart D. EHRMAN, *Jesus, Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 179.

⁴⁸ U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 261.

Atunci când Matei și Luca sunt de acord, Marcu uneori îi urmează pe amândoi: κόκκω σινάπεως, τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ și finalul parabolei grăuntelui de muștar, care este o aluzie la un pasaj din Biblia ebraică – Iz 17, 23; 31, 6 (deși diferit față de cel la care au apelat sinopticii: Dn 4, 12, 21); însă de cele mai multe ori pe nici unul dintre ei, fapt care contrazice multe teorii cu privire la interdependența textuală a sinopticilor: parabola este depersonalizată, deoarece lipsește referirea la „un om” și orice pronume posesiv, lipsesc expresiile ὁμοία ἐστίν⁴⁹, ὄν λαβὼν ἄνθρωπος,⁵⁰ (ἐν)αὐτοῦ, αὐξάνω, δένδρον⁵¹, ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ și întreaga parabolă a aluatului. Pe de altă parte, se observă că atunci când Matei și Luca nu sunt în acord, Marcu îl urmează fie pe Matei (παραβολή, σπείρω, μικρότερον, πάντων τῶν σπερμάτων, ὅταν, μείζον τῶν λαχάνων, γίνεται, ὥστε cu infinitiv, κατασκηνῶν), fie pe Luca (dubla interogație, ἔλεγεν, ὁμοιώσω, βασιλεία τοῦ θεοῦ, τίνοι, αὐτήν). În acest fel, deși este evident faptul că există influențe între diferitele versiuni ale parabolei, nu se poate elabora nicio teorie redacțională coerentă, care să explice toate diferențele textuale dintre versiuni. Pe scurt, ideile principale, din care ne putem da seama de asemănările și deosebirile de perspectivă ale parabolelor, sunt următoarele: Matei arată contrastul dintre cea mai mică dintre semințe și cel mai mare dintre legume, care devine copac; păsările sălășluiesc în ramurile lui. Marcu subliniază contrastul dintre cea mai mică dintre semințe și cea mai mare dintre legume. După Luca, o sămânță crește și devine copac, iar păsările sălășluiesc în ramurile sale⁵².

Joachim Jeremias remarcă faptul că traducerea *„Împărăția lui Dumnezeu este asemenea grăuntelui de muștar”,* ca și în cazul lui *„asemenea este împărăția cerurilor aluatului”,* poate induce în eroare.

⁴⁹ Marcu nu folosește niciodată această expresie, fapt care face ca textul parabolei să fie în acord cu ansamblul Evangheliei sale.

⁵⁰ Marcu nu are aversiune față de niciunul din cuvintele acestei expresii. Mai mult, în parabolă semănătorului apare „semănătorul” (4, 2), precum și „un om” în parabola seminței care crește singură (4, 26). Cf. Zeba Antonin CROOK, „The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven: a Test-Case for the Two-Document, Two-Gospel, and Farrer-Goulder Hypotheses”, în: *Journal for the Study of the New Testament* (JSNT), vol. 78, 2000, pp. 35-36.

⁵¹ Marcu folosește substantivul δένδρον doar o singură dată (8, 24). Unii susțin omiterea intenționată a acestui termen în mai multe locuri din Evanghelia sa, 8, 24 fiind singura excepție.

⁵² Cf. Arland J. HULTGREN, *The Parables of Jesus. A Commentary*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2000, p. 393.

Deoarece avem de-a face cu folosirea dativului, corect ar fi să fie redată prin: «Cu împărăția cerurilor este cazul ca și cu un grăunte de muștar», respectiv «ca și cu puțin aluat»⁵³. Însă trebuie reținut că aceste parabole nu au intenția de a epuiza noțiunea de Împărăție a lui Dumnezeu; ele nu prezintă decât numai anumite aspecte, relevante pentru contextele în care au fost rostite⁵⁴. Formula ὄν λαβῶν ἄνθρωπος, comună lui Matei și Luca, face referire la un „om”, fapt explicat de unii pe temeiul paralelismului cu parabola următoare, unde se face referire la o „femeie” (Mt 13, 35)⁵⁵. Deoarece în versetul 37 de la Matei se arată că cel care seamănă (în parabola neghinelor) este Fiul Omului, se poate considera că, pentru Matei, „omul” din versetul 31 este tot Fiul Omului⁵⁶. Identificarea acestui „om” cu Mântuitorul Iisus Hristos este specifică unei mari părți a tradiției de interpretare a parabolei. Însă nu toate comentariile își însușesc această analogie, mulți considerând acest cuvânt lipsit de orice fel de semnificație simbolică, concentrându-se doar asupra simbolismului grăuntelui de muștar.

Expresia τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ (Mt 13, 32; Mc 4, 32; Lc 13, 19) a fost tradusă de diferitele versiuni ale Noului Testament fie ca «păsările cerului», fie ca «păsările aerului»⁵⁷. Varianta literală este «păsările cerului», însă, pentru a nu se crea confuzii, deoarece unii ar putea interpreta că este vorba despre păsări care *locuiesc* în cer, a fost adoptată de către unele traduceri moderne a doua variantă. Aceasta ni se pare o falsă problemă, deoarece este evident că este vorba doar despre păsările care zboară în văzduh, așa că vom păstra traducerea de «păsările cerului».

Adjectivele μικρότερον și μεῖζον au formă de comparativ, însă sensul lor este de superlativ, atât în aceste parabole cât și în alte locuri

⁵³ J. JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, p. 185.

⁵⁴ Cf. Jacobus LIEBENBERG, *The Language of the Kingdom and Jesus. Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2001, p. 156.

⁵⁵ W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol. 2, pp. 417-418; John NOLLAND, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 2005, p. 550.

⁵⁶ Jan LAMBRECHT, *Out of the Treasure*, p. 167; Robert H. GUNDRY, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Wm. B. Eerdmans Publish., Grand Rapids, Michigan, 1994, p. 266; J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, p. 552; H. LOCKYER, *All the Parables of the Bible*, p. 186.

⁵⁷ Revised Standard Version, NIV, NRSV, King James Version.

din Noul Testament⁵⁸. Și, chiar de ar fi traduse prin comparativ, se subînțelege superlativul din folosirea genitivului πάντων («dintre toate») ⁵⁹. Forma de comparativ a lui μικρός este folosită de 5 ori în Noul Testament, de două ori fiind întâlnit în texte paralele (*Mt* 13, 32 și *Mc* 4, 31); de două ori în alte texte paralele, în care se vorbește despre «cel mai mic din împărăție» (μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ) în raport cu Sf. Ioan Botezătorul (*Mt* 11, 11; *Lc* 7, 28); și mai este folosit încă o dată la *Lc* 9, 48, unde «cel mai mic» (ὁ μικρότερος) dintre ucenici este declarat a fi mare. Pe de altă parte, comparativul μεῖζον este comun în Noul Testament, fiind întâlnit de aproximativ 50 de ori, uneori fiind folosit pentru compararea a două lucruri (*Mt* 23, 17, 19; *Lc* 12, 18; *In* 4, 12), alteori a mai multe lucruri (*In* 10, 29) și alteori având înțeles de superlativ (*Mt* 18, 1, 4; *Mc* 9, 34; *Lc* 9, 46). De aceea, în cazul lui μεῖζον, doar contextul poate determina sensul pe care îl are în versetul nostru. Există însă unele *deosebiri* textuale privind această parabolă în cele trei versiuni sinoptice⁶⁰.

⁵⁸ Comparativul μεῖζον este folosit mereu în Noul Testament în locul superlativului, cu excepția lui *2 Ptr* 1, 4, unde se folosește forma μέγιστα.

⁵⁹ W. Harold Mare, referindu-se la diferite traduceri moderne ale Sfintei Scripturi, împarte traducerile acestor adjective în 3 mari categorii: a) cele care le traduc pe ambele prin superlativ (KJV, RSV, Goodspeed, Luther); b) cei care consideră primul adjectiv ca superlativ, pe al doilea traducându-l prin comparativ (Berkeley, Roman Catholic Confraternity Edition); c) cei care traduc primul adjectiv prin comparativ, însă îl asociază cu ideea de totalitate, iar pe al doilea prin comparativ; cf. W. Harold MARE, „The Smallest Mustard Seed – Matthew 13:32”, în: *Grace Theological Journal*, 3/1968, p. 4.

⁶⁰ Aceste diferențe ne introduc în problema sinoptică; au fost formulate mai multe teorii sinoptice. Așa-numita ipoteză a „celor două documente” („The Two-Documents Hypothesis” – 2DH) consideră că Marcu și Q sunt singurele surse ale celorlalte două versiuni, acestea din urmă neinfluențându-se una pe alta. Însă alții susțin, pe baza unor argumente textuale, independența lui Luca față de Marcu. Pe de altă parte, ipoteza „celor două evanghelii” („The Two-Gospel Hypothesis” – 2GH) urmărește următorul fir redacțional: prioritatea lui Matei față de celelalte, folosirea lui Matei de către Luca și combinarea variantelor de text ale lui Matei și Luca de către Marcu. Iar „Farrer-Goulder Hypothesis” consideră că Matei a folosit textul lui Marcu, fără a recurge deci la Q, iar Luca a folosit atât Matei, cât și Marcu; după Goudler, Matei ar fi făcut unele modificări la versiunea parabolei de la Marcu, însă adăugirile pe care le face sunt numai tematice; iar parabola aluatului este o creație a lui Matei. Aceste teorii sunt însă insuficiente pentru a explica diferențele textuale cu privire la parabola grăuntelui de muștar și nu aduc deloc în discuție elementul Revelației ori al martorilor oculari. Niciuna dintre aceste teorii nu reușește să rezolve problemele cu privire la diferența dintre anumite cuvinte ori să prezinte în mod coerent procedurile redacționale. Această parabolă arată că problema sinoptică rămâne deocamdată nerezolvată. Cf. Z.A. CROOK, *The Synoptic Parables of the*

În *Evanghelia după Matei*, această parabolă este a treia din ciclul de șapte parabole din capitolul 13, care tratează tema Împărăției lui Dumnezeu. Din context rezultă că parabola este adresată mulțimilor (13, 2, 34). Analizată în cadrul capitolului 13 de la Matei, această parabolă are probabil și o nuanță apologetică; ea vrea să arate că Împărăția lui Dumnezeu este mai puternică decât refuzul oamenilor. Astfel, după Matei, Iisus dorește să accentueze această idee în fața mulțimilor, care se opuneau mesajului Său⁶¹. La Matei, parabola grăuntelui de muștar prezintă similitudini cu parabola precedentă, a neghinelor, în anumite cuvinte cheie: ἄνθρωπος, ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ, σπείρω, σπέρμα. Introducerea în parabolă este, de asemenea, asemănătoare cu cea din *Mt* 13, 24 (ὁμοιωθή ἢ βασιλεία τῶν οὐρανῶν). Însă concluziile acestor două parabole sunt diferite. Formula de introducere ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς («o altă pildă le-a spus înainte») este specifică lui Matei (cf. 13, 24)⁶². De asemenea, și formula ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν («Asemenea este Împărăția cerurilor...») îi este specifică⁶³. Observăm că evanghelistul Matei vorbește despre «Împărăția cerurilor», în timp ce ceilalți evangheliști folosesc expresia «Împărăția lui Dumnezeu». Este vorba de o formulă specifică lui Matei, care se pare că folosește expresia «Împărăția cerurilor» în loc de «Împărăția lui Dumnezeu» doar ca

Mustard Seed and the Leaven, pp. 24-26, 33, 47. Despre problema interdependenței textuale cu privire la această parabolă, vezi și Harold RILEY, *The Making of Mark: An Exploration*, Mercer University Press, 1989, pp. xiii, 50-51.

⁶¹ Jan LAMBRECHT, *Out of the Treasure. The Parables in the Gospel of Matthew*, col. „Louvain Theological & Pastoral Monographs”, vol. 10, Peeters Press & W.B. Eerdmans, Louvain, 1992, p. 167.

⁶² Petri LUOMANEN observă această particularitate a redactării mateene, prezentă în 3 locuri în acest capitol: v. 24, 31 și 33; *Entering the Kingdom of Heaven. A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998, p. 127. Robert Farrar Capon explică precizarea „o altă pildă” ca fiind cu scopul de a se distanța tematic de problema răului din parabola neghinelor și de dimensiunea eshatologică care o caracterizează, care o precedă; argumentul său este faptul că doar în versiunea mateeană aceste parabole sunt așezate una după alta; cf. R.F. CAPON, *Kingdom, Grace, Judgement: Paradox, Outrage, and Vindication in the Parables of Jesus*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 2002, pp. 97-98.

⁶³ Cf. Donald A. HAGNER, *Matthew 1-13*, col. „Word Biblical Commentary”, vol. 33A, Word Books, Dallas-Texas, 1993, p. 385. Avem aici de-a face cu o construcție specială: un dativ cerut de un adjectiv care exprimă „asemănarea, corespondența”: ὁμοιος; cf. Daniel B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids-Michigan, 1997, p. 174.

o circumlocuțiune a numelui divin⁶⁴, adoptată de către evanghelist sub influența rabinică⁶⁵. Astfel, nu există niciun fel de diferență între «Împărăția cerurilor» și «Împărăția lui Dumnezeu»⁶⁶, prima expresie fiind doar o variație stilistică a celei de-a doua⁶⁷.

Formularea λαβών ἄνθρωπος ἔσπειρεν («luându-l, omul l-a semănat») – ca de altfel și λαβών ἄνθρωπος ἔβαλεν («luându-l, omul l-a aruncat») de la Lc 13, 19 – poate fi considerată un semitism, însă este mai probabil să fi fost introdusă pentru a marca un act deliberat, făcut cu un anumit scop⁶⁸. Este importantă această precizare deoarece, în mod oarecum ciudat, Evanghelistul spune că omul a semănat o singură sămânță de muștar (κόκκος σινάπεως). Avem aici o deosebire esențială față de parabola precedentă (13, 24), făcând evident că nu semănatul și recolta trebuie urmărite aici, ci caracteristicile «seminței de muștar» cu care este comparată Împărăția lui Dumnezeu⁶⁹. Această particularitate este întâlnită și la ceilalți sinoptici, arătând că nu este vorba de ceva întâmplător, conferind parabolei un sens alegoric profund⁷⁰.

Folosirea în această parabolă a timpului aorist ἔσπειρεν («a semănat») arată că evanghelistul plasează semănatul grăuntelui în trecut. S-a sugerat că prin aceasta evanghelistul ar fi vrut să arate că omul care seamănă este Iisus⁷¹. Alții au sugerat că, de fapt, Matei nu a făcut altceva decât să preia formele de aorist prezente în Q (după cum ar reflecta și

⁶⁴ Joachim JEREMIAS, *New Testament Theology*, vol. 1, SCM Press LTD, London, 1972, p. 97.

⁶⁵ În iudaism exista un fel de prohibiție a folosirii „tetragramaton”-ului. Porunca a doua a Decalogului (Iș 20, 7; Dt 5, 11) a fost urmărită cu cât mai multă scrupulozitate, pentru a exclude orice posibilitate a luării în deșert a numelui divin (cf. Dn 4, 26; 1 Mac 3, 50). Mai târziu, în perioada pre-creștină, a apărut obiceiul de a se vorbi despre acțiunile și sentimentele lui Dumnezeu cu ajutorul perifrazelor.

⁶⁶ Jack Dean KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology*, Fortress Press, Kingdom-Philadelphia, 1975, p. 134.

⁶⁷ W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol 1: *Commentary on Matthew I-VIII*, T&T Clark, Edinburgh, 1997, p. 392.

⁶⁸ Leon MORRIS, *The Gospel According to Matthew*, col. „The Pillar New Testament Commentary”, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids-Michigan/Cambridge, UK, 1992, pp. 351-352.

⁶⁹ U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 261.

⁷⁰ J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, p. 550.

⁷¹ J. Kingsbury, H. Hendrickx, R. Gundry, U. Luz, apud A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 399.

varianta de la Luca)⁷². Însă se poate lua în considerare și perspectiva comunității, care vedea activitatea Mântuitorului Hristos ca ceva care a avut loc în trecut față de prezentul Bisericii. Argumente pentru această perspectivă se găsesc în terminologia paralelă din parabola neghinei și din explicarea ei: omul care seamănă (13, 24, 31) este Fiul Omului (13, 37), câmpul (13, 24, 31) este «lumea» (13, 38). Împotriva ipotezei Q și a atestării acesteia la Luca, Matei schimbă aoristul ἐγένετο («a devenit») în prezentul γίνεται («devine»). Astfel, Împărăția a fost inaugurată prin activitatea lui Iisus. Împărăția lui Dumnezeu și Biserica nu sunt identice, însă sunt în strânsă legătură, încât cei ce sunt membrii Bisericii se plasează între activitatea lui Iisus pe pământ și parusia Sa, ceea ce face ca Împărăția să «devină», la timpul prezent. La timpul potrivit, Împărăția se va arăta în slava Sa și toate neamurile vor fi încorporate în poporul lui Dumnezeu⁷³. Omul a semănat grăuntele ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ («în țarina sa», «în câmpul său»), spre deosebire de Marcu (ἐπὶ τῆς γῆς, «în pământ») și Luca (εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, «în grădina sa»). S-a considerat de către unii că Matei a preferat folosirea lui ἀγρός în loc de κῆπος, deoarece a luat în considerare prohibiția privind semănarea semințelor de muștar în grădina cuiva⁷⁴. Alții văd însă în aceasta doar o continuitate față de parabola precedentă (13, 24, 27 – ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ) și de explicația sa (13, 36, 38)⁷⁵.

Nu se vorbește despre diferitele etape ale creșterii; pentru parabolă, acestea sunt total irelevante. Ca și Marcu, Matei prezintă grăuntele de muștar ca «cea mai mică dintre semințe», care devine «mai mare decât toate legumele», subliniind contrastul dintre începuturile mici și rezultatele mărețe⁷⁶. Aceste elemente lipsesc din versiunea lui Luca. Însă, pe de altă parte, afirmă, ca și Luca, că planta se transformă într-un copac

⁷² A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 399.

⁷³ A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, pp. 399-400.

⁷⁴ Totuși, unii văd în această preferință a lui Matei pentru ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ decât pentru ἐπὶ τῆς γῆς un argument pentru independența lui Matei față de Marcu; cf. Z.A. CROOK, *The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven*, p. 27. Alții văd această particularitate în raport cu parabola precedentă din cap. 13 al lui Matei, a neghinelor, unde se folosește aceeași terminologie; cf. D.A. HAGNER, *Matthew 1-13*, p. 386.

⁷⁵ J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, p. 550. Alții susțin, pe baza acestor diferențe, că detaliile sunt lipsite de importanță și că nu trebuie să fie luate în considerare în demersurile de interpretare a parabolei: H. LOCKYER, *All the Parables of the Bible*, p. 186.

⁷⁶ R. Gundry enumeră 6 particularități ale versiunii lui Matei, care au drept scop sublinierea măreției Împărăției; cf. R.H. GUNDRY, *Matthew*, pp. 266-277.

și păsările cerului se odihnesc în ramurile sale. Cu privire la propoziția: ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ (Mt. 13:32), s-a pus problema identificării modului în care păsările «sălășluiau» în ramurile «copacului». Unele traduceri redau acest text prin varianta «păsările cerului își fac cuib în ramurile lui»⁷⁷. Alții evită această traducere, traducând κατασκηνώ prin «a se sălășlui», «a sta» și referindu-se doar la păsările mici. Însă acest verb, prin compoziția sa, exprimă destul de clar acțiunea de a locui sau activitatea de stabilire a unei reședințe, putând fi tradus în acest context prin «a face cuib»⁷⁸. Pe de altă parte, trebuie remarcat faptul că păsările se hrănesc cu semințe de muștar. Apoi, folosirea doar de către Matei a verbului ἐλθεῖν în acest context a fost explicată de către exegeți fie în legătură cu tema misionarismului atât de răspândită în Evanghelia sa, fie ca parte a unui paralelism cu parabola neghinelor (13, 25)⁷⁹. Însă imaginea cu păsările cerului care vin și se sălășluiesc în ramurile copacului arată, pe lângă simbolismul apocaliptic, că acesta își îndeplinește toate funcțiile unui copac; astfel, nu poate fi vorba doar de faptul că planta ajunge la dimensiunile unui copac, ci devine un copac⁸⁰.

În *Evanghelia după Marcu*, se pare că parabola este adresată mulțimilor (4, 33-34), în prezența ucenicilor. Este ultima parabolă din colecția capitolului 4, după parabola semănătorului și a neghinei⁸¹. Ea este localizată în cadrul activității lui Iisus în Galileea, alături de alte parabole ale Împărăției (4, 1-34). Această secțiune vrea să reveleze

⁷⁷ Revised Standard Version: „make nests in its branches”.

⁷⁸ Cf. J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, p. 551. Însă această traducere nu poate fi socotită în mod obligatoriu drept soluție pentru că, conform sinopsei lui κατασκηνώ, nu se poate spune că și în versiunea lui Marcu (4, 32) termenul suportă aceeași traducere: a spune despre păsările cerului că își fac cuib la umbra ramurilor unei plante nu poate fi considerat ceva comun; cf. J. LIEBENBERG, *The Language of the Kingdom and Jesus*, pp. 298-299.

⁷⁹ Cf. Z.A. CROOK, *The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven*, p. 29.

⁸⁰ L. MORRIS, *The Gospel According to Matthew*, p. 352.

⁸¹ Marie Sabin a făcut o analiză a capitolului 4 de la Matei din perspectiva midrașului, constatând că textul utilizează strategii ale acestui gen. Midrașul este înțeles ca o metodă ermineutică de juxtapunere a mai multor pasaje scripturistice cu scopul de a conferi un înțeles actual textelor biblice. Scopul acestor tehnici era de a face mesajul biblic relevant pentru fiecare generație, reactualizând mereu cuvântul lui Dumnezeu prezent în Scriptură. În centrul lui Marcu 4 se află 3 *meshalim*, legate de motivul semănării seminței, fiecare ilustrând un caz particular deosebit de celelalte. Cf. Marie SABIN, „Reading Mark 4 as Midrash”, în: *Journal for the Study of the New Testament (JSNT)*, vol. 45, 1992, pp. 3-26.

certitudinea sosirii Împărăției lui Dumnezeu. În varianta lui Marcu, unii cercetători au observat o serie de probleme de sintaxă. Astfel, pronumele relativ ὅς («care») este masculin, acordându-se cu substantivul masculin κόκκος (sămânță, grăunte), ceea ce este potrivit; însă adjectivele μικρότερον («mai mic») și μεῖζον («mai mare»), precum și participiul ὄν («fiind») sunt la neutru, acordându-se cu substantivul σίναπι («muștar»); această exprimare nu este tocmai corectă⁸². De asemenea, expresia ὅταν σπαρῆ («după ce s-a semănat») de la începutul lui 4, 32 este de prisos⁸³.

Se consideră ca redactarea lui Marcu a parabolei are câteva trăsături specifice. Dorind să accentueze contrastul dintre mica sămânță de la început și măreția sfârșitului ei, a introdus μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς («mai mic decât toate semințele de pe pământ») ⁸⁴ și redundanda ὅταν σπαρῆ («după ce s-a semănat») ⁸⁵, la care se adaugă γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων («se face mai mare decât toate legumele») ⁸⁶. De asemenea, formula «când se seamănă în pământ» a fost explicată de unii critici (R. Gundry, B. Witherington III, etc.) ca o explicație pentru cititorii lui Marcu (presupuși a fi în afara mediului iudaic), care nu ar fi avut cunoștință despre caracterul proverbial al micimii grăuntelui de muștar ⁸⁷. De asemenea, alții au remarcat că Marcu a vrut să accentueze prin antiteza [ὅς ὅταν σπαρῆ] ἐπὶ τῆς γῆς / [τὰ πετεινὰ] τοῦ οὐρανοῦ contrastul dintre starea inițială și cea finală a plantei ⁸⁸. Însă chiar dacă aceste expresii ar fi

⁸² A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 397.

⁸³ A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 397. Alții (ex. F. Neiryneck) consideră că dualitatea reprezintă o trăsătură specifică a lui Marcu, oferindu-i un fel de omogenitate a textului. După adepții 2GH, Marcu ar fi diminuat în mod intenționat claritatea versiunii lui Matei cu privire la aceste acțiuni, dorind să atragă atenția asupra altor elemente. Cf. Z.A. CROOK, *The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven*, pp. 37-38; J. LIEBENBERG, *The Language of the Kingdom and Jesus*, pp. 297-298.

⁸⁴ Cf. A. Jülicher; C.H. Dodd; V. Taylor, apud A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 397.

⁸⁵ Cf. H.-W. Kuhn, J. Crossan, Robert A. Guelich, R. Gundry, apud A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 397.

⁸⁶ Cf. H.-W. Kuhn, J. Crossan, B. Scott, apud A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 397. Faptul că Marcu vorbește despre muștar ca despre o „legumă”, nu un „copac” i-a determinat pe unii cercetători să considere această versiune ca fiind cea mai apropiată de original; cf. W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol 2, p. 416.

⁸⁷ Cf. Ben WITHERINGTON III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 2001, p. 171.

⁸⁸ J. LIEBENBERG, *The Language of the Kingdom and Jesus*, pp. 297-298, 303-304.

înlăturate, parabola rămâne intactă. Formula introductivă a lui 4, 30 este deosebită. Este singura dată când Marcu folosește verbul ὁμοίω («a asemena, a compara»), în timp ce Matei o folosește de 8 ori, iar Luca de 3 ori. A doua parte a versetului este, de asemenea, distinctă; ea se găsește aproape în aceeași formă la Luca și se poate încadra în paralelismul specific semitic (cf. *Is* 40, 18); are scopul de a atrage atenția cititorului. Versetul este interogativ, adresând o singură întrebare în mod repetat⁸⁹. Origen, pe baza acestei introduceri, face o diferențiere între conceptul de „pildă” și cel de „asemănare”, cu aplicație la parabola comorii ascunse în țarină⁹⁰.

Construcția verștelor 31-32 vrea să sublinieze contrastul dintre „cea mai mică” dintre semințe și „cea mai mare” dintre legume. În această privință se aseamănă cu Matei, care subliniază același contrast. Observăm că, la Marcu, păsările cerului se sălășluiesc la umbra ramurilor sale, spre deosebire de Matei și Luca, unde sunt descrise ca sălășluindu-se în ramurile sale; aceasta deoarece pentru Marcu muștarul crește ca o plantă uriașă, nu ca un copac, cum este prezentat în celelalte Evanghelii⁹¹.

Evanghelia după Luca a plasat rostirea parabolei în cadrul scenei narrative a călătoriei Mântuitorului spre Ierusalim (9, 51-19, 27). Mai precis, ea urmează vindecării femeii gârbove în sinagogă în zi de sâmbătă (13, 10-17); Mântuitorul a răspuns celor ce L-au acuzat pentru această minune, deoarece a avut loc sâmbăta, făcându-i să se rușineze și făcând ca «toată mulțimea» să se bucure «de faptele săvârșite de el» (13, 17). Apoi Mântuitorul continuă să vorbească, aparent în fața atât a oponentilor săi, cât și a mulțimii. Însă ce l-a determinat pe evanghelistul Luca să așeze cele două parabole în acest context? Un indiciu în acest sens îl constituie însăși natura comparațiilor pe care le face: Iisus vorbește poporului și, de aceea, recurge la imagini preluate din viața și experiența evreului simplu din primul secol, pentru a da indicii despre modul în care Dumnezeu își manifestă suveranitatea. Episodul anterior arată că activitatea vindecătoare a lui Iisus și, prin aceasta, arătarea măreției lui Dumnezeu, se situează dincolo de spațiu și de timp – mai exact spus: în ciuda oricăror categorii de timp (ex. *sâmbăta*) și spațiu (ex. *templu*) – și se

⁸⁹ Cf. Willem S. VORSTER, *Speaking of Jesus: Essays on Biblical Language, Gospel Narrative & Historical Jesus*, Brill, Leiden/Boston/Köln, 1999, p. 185.

⁹⁰ ORIGEN, *Din comentariul la Evanghelia după Matei*, X. IV, trad. T. Bodogae, EIBMBOR, 1982, col. PSB 7, p. 22.

⁹¹ Faptul că păsările se sălășluiesc la umbra ramurilor sale arată că sursa primară vechi-testamentară a lui Marcu este *Iz* 17, 23.

realizează de cele mai multe ori prin anumite categorii sociale rău-famate (ex. *desfrânate și păcătoși*) sau care se situează la periferia societății (ex. *vameși*), prin persoanele simple și umile (ex. «*o femeie care avea de optsprezece ani un duh de neputință și care era gârbovă*»; 13, 11). De aceea, comentariul lui Iisus cu privire la acest episod trebuia să fie tot sub forma unor imagini conflictuale și paradoxale, asociind puterea lui Dumnezeu de acest mod de existență umilă a omului simplu și de unele elemente considerate necurate sau inutile («grăunte de muștar», «aluat»). În acest mod, Mântuitorul își legitimează faptele săvârșite în sinagogă ca activitate împăratească⁹². De asemenea, așezarea parabolilor în acest context poate avea drept cauză opoziția crescândă și respingerea lui Iisus de către anumite cercuri iudaice⁹³; în acest sens, Mântuitorul le prezintă cele două parabole, revelându-le adevărata statură a Împărăției Sale.

Parabola este introdusă printr-o întrebare și, ca și la Marcu (4, 30), avem de-a face cu o repetiție, specifică paralelismului semitic: «*Cu ce este asemenea Împărăția lui Dumnezeu și cu ce o voi asemăna?*» (Lc 13, 18; cf. 7, 31)⁹⁴. Forma parabolei la Luca se prezintă cel mai simplu dintre cei trei evangheliști⁹⁵. Luca nu explică faptul că sămânța de muștar este cea mai mică dintre toate semințele și că planta este cea mai mare dintre toate plantele⁹⁶. El arată doar că, atunci când un om plantează o sămânță de muștar, aceasta crește și se face un copac, în ramurile căruia sălășluiesc păsările. Acest fapt l-a făcut pe J. Dupont să considere că

⁹² Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, col. *The New International Commentary of the New Testament*, Wm. B. Eerdmans Publish., Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 1997, p. 526.

⁹³ J. LIEBENBERG, *The Language of the Kingdom and Jesus*, p. 309.

⁹⁴ Pe baza folosirii acestei interogații, unii cercetători au încercat să explice interdependența textuală dintre cele trei versiuni sinoptice. Fleddermann susține însă că această interogație dublă nu ne poate spune nimic despre sursa lui Luca. J.C. Hawkins sugerează că tradiția folosirii dublei interogații ca introducere pentru o parabolă provine de la Is 40, 18; există posibilitatea – spune el – ca această tradiție să fi fost folosită independent de către evangheliști. McArthur observă că această modalitate este comună și ca introducerea la parabolele rabinice, nefiind necesară întoarcerea la Isaia. Dubla interogație nu poate fi considerată o trăsătură a stilului lui Luca deoarece se întâlnește numai de două ori în Evanghelia sa (13, 18; 7, 31). Mai mult, Luca încearcă să evite întrebările duble, după cum se observă din unele texte paralele. Cf. Z.A. CROOK, *The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven*, pp. 31-32, 38.

⁹⁵ Din cuvintele comune lui Matei și Marcu, Luca omite 11: παραβολή, σπείρω, μικρότερον, πάντων τῶν σπερμάτων, ὅταν, μεῖζον τῶν λαχάνων, ὡστε.

⁹⁶ Este posibil ca Luca să fi omis acest contrast tocmai datorită naturii proverbiale a distincției.

perspectiva unei transformări calitative, tainice, care domină viziunea lui Marcu, a lăsat loc, la Luca, perspectivei unei dezvoltări cantitative⁹⁷.

Faptul că Luca afirmă că sămânța a fost *aruncată* (ἐβάλεν)⁹⁸ într-o *grădină* (εἰς κῆπον ἑαυτοῦ) se datorează (cf. H. McArthur, I.H. Marshall etc.) faptului că Luca a scris Evanghelia sa pentru ne-iudei, mai precis pentru păgânii eleniști⁹⁹. Alții consideră că Luca nu a făcut decât să preia forma originală din Q, pe care Matei a schimbat-o pentru a fi în concordanță cu prescripțiile iudaice și ca să folosească aceeași expresie ca în 13, 24. Se observă că Luca, spre deosebire de ceilalți evangheliști, folosește toate verbele la aorist – λαβὼν, ἔβαλεν, ἤρξατο, ἐγένετο, κατεσκήνωσεν – arătând acțiuni deja realizate; astfel, parabola nu este narată ca o posibilitate, ci ca un fapt împlinit. Acest fapt a fost explicat în mod diferit: unii, mergând pe ipoteza că Evanghelia după Luca a avut o redactare mai târzie, consideră că pentru contemporanii autorului integrarea păgânilor în Împărăția lui Dumnezeu era deja o realitate (cf. Goulder); alții, adepți ai eshatologiei realizate, considerau aceasta un argument pentru a susține că Împărăția lui Dumnezeu a și venit; iar alții consideră că astfel se exprimă cel mai bine simultaneitatea aspectului umil și măreț a Împărăției, deoarece aceste aspecte nu sunt separate de anumiți parametri temporali.

⁹⁷ Jacques DUPONT, „Les paraboles du senève et du levain”, în: *Nouvelle Revue Théologique*, 80 (1967), pp. 899sq., apud James M. DAWSEY, *The Lukan Voice: Confusion and Irony in the Gospel of Luke*, Mercer University Press, 1986, pp. 57-58.

⁹⁸ Faptul că sămânța este *aruncată*, nu *sădită*, a fost explicat de unii comentatori ca o moștenire a versiunii parabolei din Q. Verbul βάλλω este folosit într-un sens oarecum neobișnuit (cf. Tuckett și Friedrichsen). În scrierile grecești se pare că acest verb nu era folosit în legătură cu semănatul, mai ales a grăuntelui de muștar (vezi Theophrastus). De aceea, deoarece Luca este considerat a fi cel mai bun cunoscător al limbii grecești, explicația este considerată a fi moștenirea acestui termen din Q. Explicația lui Goulder cum că Luca ar fi preferat acest verb în locul lui *a sadi*, pe motiv că acesta din urmă ar fi fost prea „pompos” pentru o singură sămânță, nu este suficientă. Cf. J.M. DAWSEY, *The Lukan Voice*, pp. 32, 44.

⁹⁹ A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 400. Goulder consideră că este vorba doar de o eroare a lui Luca, care nu ar fi cunoscut interdicțiile mozaice. Însă aceasta nu explică preferința lui Luca pentru termenul κῆπος, care este folosit doar aici în Evangheliile sinoptice; pe când ἀρός apare la Luca de mai multe ori, fie în texte paralele cu Marcu (8, 34; 9, 12; 23, 26), fie doar la el (15, 15, 25; 17, 7, 31, 36). Cf. Z.A. CROOK, *The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven*, pp. 31-32, 45.

La *Lc* 13, 19, unele mărturii textuale grecești importante¹⁰⁰ și unele texte latine, siriace și copte au, în loc de simplu «copac» (δέσδος), varianta «copac mare» (δέσδος μέγα)¹⁰¹. Această variantă a fost păstrată chiar în unele traduceri moderne¹⁰². Însă, în alte mărturii grecești importante¹⁰³, acest adjectiv lipsește. S-a considerat, astfel, că varianta extinsă a introdus adjectivul «mare» pentru a fi în acord cu textele paralele de la Matei și Marcu, în care e prezentă antiteza între «cea mai mică dintre semințe» și copac¹⁰⁴. Această adăugire este prezentă și în câteva mărturii ale textului de la *Mt* 13, 32. Însă varianta simplă pare preferabilă, deoarece este varianta păstrată de Nestle-Aland și de majoritatea traducerilor moderne¹⁰⁵. Evanghelistul a plasat parabola după controversa cu privire la vindecarea femeii gârbove în zi de sâmbătă, care a stârnit reacțiile oponentilor lui Iisus (13, 10-17). Prin aceasta s-a manifestat puterea Împărăției lui Dumnezeu. Parabola urmează imediat după, fiind introdusă prin οὖν («deci»), ca și cum ar fi o continuare naturală a vindecării și reducerii oponentilor la tăcere. Împărăția este o realitate prezentă în activitatea lui Iisus. Dar prezența și puterea ei sunt atât ascunse (12, 32; 13, 20-21; 17, 20), cât și revelate (11, 20). Acest lucru poate fi explicat prin parabola grăuntelui de muștar.

Apocrifa *Evanghelia lui Toma* prezintă, de asemenea, o versiune a acestei parabole:

«Ucenicii I-au zis lui Iisus: Spune-ne și nouă cu ce se aseamănă Împărăția Cerurilor. El le-a zis lor: Ea este ca un grăunte de muștar, mai mic decât toate semințele. Însă când cade pe pământ arat, crește din el o ramură bogată și devine adăpost pentru păsările cerurilor»¹⁰⁶.

¹⁰⁰ P. 45, Alexandrinus (A), K, W (Freer Gospels), X, Δ, Θ, Π, Ψ, „familia 13” (manuscrisele 13, 69, 124, 174, 230, 346, 543, 788, 826, 828, 983, 1689), manuscrisele 28, 33, 565, 700, 1009, 1010, 1071, 1079, 1195, 1216, 1230, 1242, 1253, 1344, 1365, 1546, 1646, 2148, 2174, lectionarul 60, lectionarele bizantine etc.; am citat toate aceste mărturii pentru a dovedi că nu este vorba doar de niște incidente, ci de variante textuale importante.

¹⁰¹ J.D. Crossan a încercat, fără prea mult succes, să elimine cu totul prezența cuvântului „copac” din mesajul inițial al Mântuitorului, atribuind inserarea lui comunității creștine post-resurecționale; cf. W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol. 2, p. 420.

¹⁰² King James Version, de exemplu.

¹⁰³ P. 75, Sinaiticus, Vaticanus (V), Bezae Catabrigiensis (D), precum și altele mai mici.

¹⁰⁴ Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft/German Bible Society, Stuttgart, 1994, p. 137.

¹⁰⁵ A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 392.

¹⁰⁶ Ev. după Toma, 20, apud. Joachim JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, p. 185.

După unii cercetători, versiunea *Evangheliei lui Toma* derivă dintr-o tradiție independentă de sinoptici¹⁰⁷. Însă alții consideră această versiune ca derivând din Evangheliile sinoptice și editată de autorul *Evangheliei lui Toma*¹⁰⁸. A doua ipoteză este ținută pe baza unor termeni comuni cu Evangheliile sinoptice, mai ales cu Marcu. Astfel, sămânța de muștar este descrisă ca fiind un grăunte «mai mic decât toate semințele» (ca în *Mc* 4, 31 și *Mt* 13, 33); a doua propoziție este introdusă prin «când» (ὅταν, ca în *Mt* 13, 32; *Mc* 4, 32); și există o corespondență între «pe pământ arat» și «pe pământ» (*Mc* 4, 31), spre deosebire totuși de «în țarina sa» (*Mt* 13, 31) sau «în grădina sa» (*Lc* 18, 19). Deși aceste argumente nu sunt destul de puternice pentru a susține vreuna dintre ipoteze, totuși, ținând cont că *Evanghelia lui Toma* este dependentă de sinoptici și în alte locuri, este foarte probabil ca aceasta să fi fost situația și în cazul nostru.

Evanghelia lui Toma a gnosticizat această pildă în unele elemente. Grăunțele de muștar reprezintă scânteia de lumină, iluminarea către gnostic, iar pământul arat se referă la pregătirea gnosticului de a o primi¹⁰⁹. Astfel, această parabolă a fost transformată dintr-una a Împărăției ca realitate exterioară, eshatologică, într-una în care Împărăția este o realitate interioară, accesibilă gnosticului. Pentru a interpreta aceste parabole, trebuie să explicăm, în primul rând, ceea ce înțeleg vorbitorii de limbi semitice prin noțiunea de *progres* sau *creștere*. O înțelegere din perspectiva filosofiei hegeliene a făcut ca aceste parabole să fie interpretate în sensul unei creșteri evoluționiste a Împărăției lui Dumnezeu. Secole la rând au fost predicate într-o retorică a creșterii, de la cel mai mic la cel mai mare¹¹⁰. Argumente de ordin intern par, la o primă vedere, să susțină această teorie (ex. folosirea verbului ἀύξηθῆν – *Mt* 13, 32). Astfel, împărăția lui Dumnezeu ar fi început cu Iisus Hristos și acum crește și va crește în continuare până ce întreaga lume va fi o

¹⁰⁷ La această teză subscriu: Stephen J. Patterson, Charles W. Hedrick, etc.: apud A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 394.

¹⁰⁸ Adepții acestei ipoteze sunt: Hugh Montefiore, Robert M. Grant, David N. Freedman, Wolfgang Schrage, Jacques-É. Ménard, Michael Fieger, H. Fleddermann, Robert H. Gundry; apud A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 394.

¹⁰⁹ Cf. Robert M. Grant, David N. Freedman, Bertil Gärtner, M. Fieger; apud A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 395; N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Harper & Row, New York, 1967, p. 157.

¹¹⁰ David BUTTRICK, *Speaking Parables. A Homiletic Guide*, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky, 2000, p. 75.

manifestare a stăpânirii lui Dumnezeu. Aceasta este teza lui Karl Barth, spre exemplu¹¹¹.

În mintea orientalului însă, această pildă trebuie privită ca punând în contrast începutul și sfârșitul, nu ca o imagine a progresului. Se compară un mic grăunte de muștar, proverbial în Orient, fiind considerat cel mai mic dintre semințe, și produsul final, un copac măreț. Astfel că înțelesul acestei pilde trebuie considerat a fi contrastul dintre începutul umil al Împărăției lui Dumnezeu și slava sa finală. Cea mai mare parte a exegeților contemporani consideră că tema parabolei nu este creșterea, ci tocmai acest contrast¹¹². Există un singur personaj, grăuntele de muștar, și două scene; începutul este minuscul, finalul este măreț¹¹³. Verbele sunt folosite în această pildă la timpul aorist la Luca, ceea ce ne face să vedem că nu este vorba de progres, ci de evenimente consumate deja¹¹⁴. Mai mult, accentul nu se pune pe măreția Împărăției lui Dumnezeu în manifestarea sa finală, deoarece aceasta era o chestiune indiscutabilă pentru orice iudeu; o afirmare a acestui fapt nu ar fi nimic altceva decât o tautologie pentru orice evreu. Ineditul constă în micimea și caracterul neînsemnat al începutului său; acest aspect era ceva de neconceput pentru iudaismul contemporan Mântuitorului¹¹⁵. De asemenea, trebuie să menționăm că totuși nu numai începutul umil este adus în prim plan de textul nostru, ci mai degrabă adevărata realitate a Împărăției, care arată că începutul modest și prezența tainică a Împărăției nu sunt incompatibile cu destinul său măreț. Astfel, putem spune că accentul nu este pus nici pe micimea și caracterul umil specifice prezentului, nici pe măreția care va caracteriza viitorul, ci pe juxtapunerea dintre ele, pe coexistența lor în realitatea tainică a Împărăției, care poate fi experimentată în prezent. A opune o Împărăție prezentă uneia viitoare este un demers eronat, după cum reiese din analiza textelor care vorbesc despre această realitate¹¹⁶.

¹¹¹ Cf. Robert H. STEIN, *An Introduction to the Parables of Jesus*, The Westminster Press, Philadelphia, 1981, p. 94

¹¹² W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol 2, p. 417; I. KARAVIDOPOULOS, *Evanghelia după Marcu*, p. 133; Ben WITHERINGTON III, *The Gospel of Mark*, p. 171; George Eldon LADD, *The Gospel of the Kingdom: Scriptural Studies in the Kingdom of God*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids-Michigan, 1959, p. 59.

¹¹³ W.S. VORSTER, *Speaking of Jesus*, p. 185.

¹¹⁴ W.S. VORSTER, *Speaking of Jesus*, p. 160.

¹¹⁵ R.H. STEIN, *An Introduction to the Parables of Jesus*, p. 95; George Eldon LADD, *The Gospel of the Kingdom*, p. 59.

¹¹⁶ Relevantă este în Evanghelii folosirea verbului ἤγγικεν («s-a apropiat»), care este utilizat – după Matei – atât de Ioan Botezătorul (cf. 3, 2), cât și de Iisus (cf. 4, 17) și de

Este vorba doar de diferite manifestări ale aceleiași Împărății, mereu egală cu ea însăși. Iar în parabola grăuntelui de muștar avem de-a face cu paradoxul manifestat de prezența umilă a Împărăției mărețe a lui Dumnezeu. Orientalul privește în sămânță deja rezultatul creșterii ei; sfârșitul există deja în mod virtual în început¹¹⁷.

Sunt totuși unii exegeți care consideră că nu trebuie eliminată cu totul ideea de creștere. Chiar dacă tema esențială este cea a contrastului și a adevăratei identități a Împărăției, atâta timp cât se poate vorbi despre anumiți subiecți ai Împărăției, se poate susține o creștere a comunității eshatologice, care poate fi exprimată chiar în termenii de «creștere a Împărăției». Este evident că înmulțirea numărului celor ce cred – adică a celor ce vor «intra» în Împărăție – a fost și este un deziderat al Bisericii. Însă nu trebuie să cădem în eroarea identificării Bisericii cu Împărăția lui Dumnezeu și a considerării că existența Împărăției depinde de numărul membrilor ei¹¹⁸. Semințele de muștar sunt considerate ca fiind printre cele mai mici semințe; această caracteristică le conferă chiar un caracter proverbial. Ea este descrisă ca «cea mai mică dintre semințe» și de către surse extra-biblice, atât grecești¹¹⁹, cât și rabinice¹²⁰. Această perspectivă o găsim în mod implicit și în alte locuri din Noul Testament: *Mt 7, 20 / Lc 17, 6*. Iar sămânța descrisă în Sfânta Scriptură ca «cea mai mică dintre semințe» este considerată de majoritatea comentatorilor a fi *Brassica nigra*, comuna sămânță de muștar neagră¹²¹. *Brassica nigra* este în zilele

ucenicii Săi (cf. 10, 7) în proclamarea Împărăției; el exprimă în sine tocmai această tensiune între prezent și viitor. În legătură cu vocabularul eshatologic, un termen care valorifică într-un mod foarte profund această tensiune între prezent și viitor este μακάριος («fericit»; *Mt. 5, 2-12*). Acest cuvânt, care ilustrează prezentul în lumina viitorului și care exprimă tensiunea dintre acestea două, este o mărturie puternică a faptului că Împărăția este o realitate prezentă prin faptul că exprimă acea bucurie religioasă unică, care izvorăște în cei care iau parte la mântuirea pe care Dumnezeu o oferă celor care trăiesc în sfera manifestării suveranității Sale. Cf. J.D. KINGSBURY, *Matthew*, p. 141.

¹¹⁷ W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol 2, pp. 415-416.

¹¹⁸ W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol 2, p. 419.

¹¹⁹ Cf. Walter BAUER, W.F. ARNDT, F.W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2d ed., rev. F.W. Gingrich, F.W. Danker (University of Chicago Press, Chicago, 1979), apud A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 395; v. și D.A. HAGNER, *Matthew 1-13*, p. 386.

¹²⁰ *M. Nid. 5, 2*, apud A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 395.

¹²¹ W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol 2, p. 417. Dalman consideră, totuși, că ar fi vorba de *sinapis alba* (muștarul alb) sau „*sinapis arvensis*”; Pratt – „*sinapis orientalis*”; Royle – „*salvadora persica*”; Frost – „*phytolacca decandra*”; alții – „*phytolacca*

noastre o plantă cultivată în grădină, însă, în perioada Mântuitorului, ea creștea sălbatică pe câmpurile Palestinei. Sămânța de muștar aproximativ 1 milimetru diametru. Ea are nevoie de aproximativ 3-7 zile ca să germineze, în condiții optime, care includ o atmosferă răcoroasă și un sol relativ umed. Iar planta, la maturitate, poate atinge o înălțime de doi sau trei metri; astfel, deși nu este un copac mare, este una dintre cele mai mari legume. Alți comentatori au considerat că ar fi vorba de o altă plantă, anume *Salvadora persica*, despre care ar fi vorbit Mântuitorul. Însă aceasta se găsește în Valea Iordanului, nu pe câmpie; iar sămânța sa este mai mare, nepotrivindu-se descrierii din Evanghelii.

Această sintagmă a stârnit unele controverse, datorită faptului că, științific, grăunțele de muștar nu este «cea mai mică dintre semințe», deoarece sămânța de orhidee, de exemplu, este mai mică decât cea de muștar. Daniel Fuller a răspuns la această provocare susținând că Mântuitorul și-a adaptat în mod deliberat limbajul în chestiunile nerevelaționale, în funcție de mentalitatea timpului său, folosind o expresie proverbială populară în acel timp. Astfel, „deși sămânța de muștar nu este, într-adevăr, cea mai mică dintre toate semințele, Iisus s-a referit la ea într-o asemenea manieră deoarece, în mintea iudeului din zilele lui Iisus, așa cum indică unele pasaje din Talmud, sămânța de muștar reprezenta cel mai mic lucru pe care ochiul îl poate detecta”¹²². Pe de altă parte, W. Harold Mare, respingând teoria lui Fuller, a încercat să demonstreze că nu este vorba de vreo eroare științifică în această exprimare, arătând că sămânța de muștar nu este raportată la „toate” semințele, ci doar la cele care fac parte din categoria legumelor (λάχανα), πάντων limitându-se la această categorie de semințe. El argumentează aceasta prin faptul că muștarul ar fi fost cultivat în Palestina pentru uleiul său. Astfel πάντων τῶν σπερμάτων face referire doar la categoria legumelor, nefiind vorba de vreo eroare științifică¹²³. Asemănătoare este și una din ipotezele lui Daniel B. Wallace, că este vorba de cea mai mică dintre semințele care sunt semănate (*Mc 4, 31: «...când se seamănă»*)¹²⁴. Pe de altă parte, Vasile Gheorghiu atrage atenția că „nu există altă

dodecandra”; cf. H.N. MOLDENKE, A.L. MOLDENKE, *Plants of the Bible*, Waltham, Chronica Botanica Company, Mass., 1952, pp. 59-61, apud W.H. MARE, *The Smallest Mustard Seed*, p. 6.

¹²² Dr. Daniel FULLER, „Benjamin Warfield’s View of Faith and History”, în: *Bulletin of Evangelical Theological Society*, 2/1968, p. 81.

¹²³ W.H. MARE, *The Smallest Mustard Seed*, p. 7.

¹²⁴ D.B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 301.

sămânță mai mică decât grăunțele de muștar, care să producă o plantă mai mare decât cum produce el¹²⁵. Oferind o alternativă folosirii superlativului în traducerea lui μικρότερον, Daniel B. Wallace arată că acest comparativ ar putea avea sens elativ, deoarece: a) comparativul este folosit cu sens elativ și în alte locuri în Noul Testament; b) πάντων τῶν σπερμάτων, în loc să fie un genitiv al comparației, ar putea avea sensul de «dintre toate semințele»¹²⁶. Astfel, sintagma ar putea fi tradusă și ca: «foarte mic între toate semințele»¹²⁷.

Deși planta de muștar are multe întrebuințări¹²⁸, este totuși o buruiană. Pliniu cel Bătrân, în *Naturalis Historia*, avertizează chiar: «odată ce a fost semănată, este greu să eliberezi câmpul de ea, deoarece sămânța, când cade, germinează imediat»¹²⁹. Astfel, o caracteristică ce ar putea avea relevanță pentru parabola noastră este rapiditatea cu care se dezvoltă această plantă. De aceea devine mai ușor de înțeles de ce codurile de curăție din Mișna interzic cu desăvârșire semănarea ei în grădină¹³⁰; ea este considerată o plantă de câmp¹³¹. Așa că, dacă plantarea seminței de muștar se face în țarină, violându-se astfel legile privitoare la acest fapt, înseamnă că plantarea și creșterea sunt scandaloase, nelegitime. Această temă se întâlnește și în alte parabole ale lui Iisus. Împărăția este asociată cu ceea ce este necurat, așa cum Iisus se asociază cu cei păcătoși, cu proscrisii societății sale¹³². Cu toate acestea, nu poate fi

¹²⁵ Vasile GHEORGHIU, *Sf. Evanghelie după Mateiu*, Cernăuți, 1925, p. 443.

¹²⁶ Formule asemănătoare mai pot fi întâlnite și la *Mt* 23, 11; *In* 8, 7; *FA* 19, 35; *I Co* 2, 11; *Ga* 2, 15.

¹²⁷ D.B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 301.

¹²⁸ Frunzele ei servesc la gătit, iar sămburii ca medicament, condiment sau hrană pentru păsări. Cf. ST. MAXIMUS OF TURIN, *Sermon 24, 1-2*, în: B. RAMSEY, *The Sermons of St. Maximus of Turin*, pp. 58-59.

¹²⁹ Apud Bernard Brandon SCOTT, *Re-Imaging the World: An Introduction to the Parables of Jesus*, Polebridge Press, Santa Rosa, 2001, p. 37.

¹³⁰ *Mishnah, Kilayim* 3.2; *Tosephta, Kilayim* 2.8. Pe de altă parte, filosoful Teofrast (considerat „părintele botanicii”) arată că practicile de grădinărit ale grecilor includeau și semănatul muștarului, alături de alte plante, în perioada iernii (*Cercetarea asupra plantelor*, VII). Cf. J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, p. 551.

¹³¹ Unii au atras atenția asupra folosirii de către Matei a termenului ἄγρός («câmp»), în loc de κήπος («grădină»), cum se prezintă versiunea lui Luca, ca o revizuire a sa a textului, pentru a fi în acord cu legislația iudaică a timpului său. Cf. W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol. 2, p. 418.

¹³² Bernard Brandon SCOTT, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Fortress Press, Philadelphia, 1989, pp. 386-387. Cu privire la această pistă de interpretare, Bart D. Ehrman declară: „O observație inteligentă, însă în niciun caz ceea ce

exclusă posibilitatea ca planta aceasta să fi fost cultivată și în grădini în timpul Mântuitorului. Observăm că Matei și Marcu atrag atenția în mod explicit asupra diferenței dintre mica sămânță de muștar și copacul uriaș, folosindu-se de termenii antitetici μικρότερον și μέγιστον. De aceea, considerăm că imaginea a fost special aleasă; nu se putea vorbi despre orice fel de sămânță, ci de muștar, la care se manifestă un contrast puternic, relevant pentru înțelegerea „tainei Împărăției lui Dumnezeu”. S-a remarcat că în aceste parabole nu avem de-a face cu realități obișnuite, în ciuda imaginilor comune folosite pentru a le descrie. Astfel, transformarea într-un copac (δέντρον)¹³³ presupune mai mult decât permite dezvoltarea naturală a seminței de muștar¹³⁴. Ceea ce vrea Mântuitorul să arate este că avem de-a face cu realități divine, inexplicabile pentru cei ce nu cred¹³⁵. De aceea, prin hiperbola creșterii acestei plante se arată cât de miraculoasă este Împărăția lui Dumnezeu și realitatea dumnezeiască a acesteia¹³⁶. Iar imaginea cu păsările cerului care vin și se sălășluiesc în el arată, pe lângă simbolismul apocaliptic, că acest copac provenit din acel grăunte de muștar își îndeplinește toate funcțiile unui copac.

De asemenea, Jeremias atrage atenția asupra unui alt punct. Cei ce Îl ascultau pe Iisus cunoșteau pilda despre copacul înalt din Scriptură (*Iz* 31; *Dn* 4), ca simbol al puterii lumești, după cum erau familiari și cu aluatul din *haggada* de Paști, ca simbol al răutății și ticăloșiei. Iisus însă folosește aceste două simboluri în sensul opus, aplicându-le Împărăției lui Dumnezeu și nu puterii răului¹³⁷. Pentru a putea să ne pronunțăm asupra

textul accentuează: atât în Marcu, cât și în Toma este vorba despre ceva cu un început mic, care are rezultate uriașe” (*Jesus*, p. 179).

¹³³ *Mt* 13, 32; *Lc* 13, 19; *Ev. Toma*, 20.

¹³⁴ Au existat încercări de a demonstra posibilitatea ca transformarea în «copac» să fie abordată în mod literal, însă fără prea mare succes: Kenneth S. WUEST, *Word Studies in the Greek New Testament*, vol. 1, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids-Michigan, p. 94. Se aduc în discuție chiar și unele pasaje din Talmud sau mărturiile ale unor vizitatori contemporani din Țara Sfântă, în care muștarul este prezentat ca un copac; cf. K.S. WUEST, *Word Studies in the Greek New Testament*, p. 94. Este aici cazul ca și cu o altă afirmație a Mântuitorului: «mai lesne este să treacă cămila prin urechile acului, decât să intre un bogat în împărăția lui Dumnezeu» (*Mt* 19, 24; cf. *Mc* 10, 25; *Lc* 18, 25); au fost multe încercări de a „lărgi” urechile acului ori de a „micșora” cămila, însă fără efect. Cf. Albert J. MATTHEWS, „The Mustard Tree”, în: *The Expository Times*, nr. 39, 1927, p. 32.

¹³⁵ J. JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, p. 186.

¹³⁶ W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol. 2, p. 416; W.S. VORSTER, *Speaking of Jesus*, p. 185.

¹³⁷ J. JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, p. 188.

semnificației primare a acestei parabole, trebuie să facem distincție între ascultătorii originali ai acestora și Biserica primară¹³⁸. Avem de-a face cu două contexte diferite în care aceste parabole erau ascultate, care influențează înțelegerea lor. Și, deși este mai important să înțelegem sensul pe care l-a dat Mântuitorul Hristos acestora, trebuie să ținem cont și de faptul că evangheliștii au scris cu un anumit scop, apologetic sau misionar, fapt care se poate să fi influențat modul în care aceste parabole au fost redată. Astfel, primii ascultători ai parabolei grăuntelui de muștar nu puteau decât să fie surprinși de folosirea unei astfel de imagini pentru a desemna Împărăția lui Dumnezeu¹³⁹. Vechiul Testament și tradiția iudaică, în general, sunt lipsite de acest fel de imagine a Împărăției. Abia în faza finală a dezvoltării grăuntelui de muștar am putea găsi similitudini vechi-testamentare; copacul este o imagine biblică obișnuită pentru o împărăție; iar imaginea unui copac pe ale cărui ramuri stau păsări este un simbol clasic al unui imperiu mare și al națiunilor care îl alcătuiesc¹⁴⁰. Astfel, *Mc* 4, 32 face o aluzie clară la *Iz* 17, 23 și *Dn* 4, 9¹⁴¹; iar *Mt* 13, 32

¹³⁸ U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 261.

¹³⁹ William Barclay încearcă să reconstituie starea de spirit a ucenicilor Mântuitorului ca fiind una de tulburare și chiar descurajare, pentru că așteptaseră atât de multe, dar s-au întâmpnat atât de puține; iar cuvinte ca cele ale acestor parabole nu doreau decât să îi pregătească pe ucenici pentru faptele mărețe și impresionante care vor urma. La început mulțimile se strânseseră în jurul lui Iisus, deoarece așteptările lor mesianice păreau că au ajuns la împlinire; însă cu timpul opoziția a început să crească, iar mulțimile îl abandonau încetul cu încetul. Astfel, Iisus ar fi rostit parabola pentru a le arăta că deși începuturile păreau mici, ceea ce va urma rămâne încă o taină; iar ei trebuiau să înțeleagă faptul că ei erau acele începuturi mici și că totul depinde de ei. Cf. William BARCLAY, *The Parables of Jesus*, p. 53. Această reconstituire psihologică a atmosferei în care a fost rostită parabola este atrăgătoare, însă nu putem să rezumăm totul la aceste cadre generale. Nu era încă momentul de maximă descurajare a ucenicilor, care va fi în contextul Patimilor Mântuitorului. Parabolele par mai degrabă a pregăti pe ucenici pentru cele ce vor urma.

¹⁴⁰ *Iz* 17, 2-10, 22-24; 31, 3-18; *Dn* 4, 7-12, 17-23; de asemenea, această imagine este folosită și în alte scrieri orientale, cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 261; David E. GARLAND, *Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary on the First Gospel*, Smyth & Helwys, Macon-Georgia, 1999, p. 151. De asemenea, printre cele mai apropiate paralele poate fi socotit și pasajul de la *Dn* 2, 34-35, 44-45, care vorbește despre piatra care «a crescut munte mare și a umplut tot pământul» (2, 35). Cf. William BARCLAY, *The Gospel of Mark*, pp. 126-127.

¹⁴¹ Bernard Brandon SCOTT, *Re-Imaging the World*, p. 38.

și Lc 13, 19 pot fi considerate chiar citate libere din Dn 4, 18¹⁴². Iar descrierea oarecum nerealistă a plantei de muștar ca arbore este legată tot de Daniel (4, 7). Apoi, păsările care se vor sălășlui în/sub ramurile copacului sunt o imagine eshatologică a încorporării păgânilor în poporul lui Dumnezeu; această imagine este folosită de mai multe ori în Vechiul Testament (*Jd* 9, 15; *Iz* 17, 23; 31, 6; *Dn* 4, 12, 21), în apocrifele iudaice (*I En* 90, 30, 33, 37) și în scrierile de la Qumran (*I QH* VIII, 4-9), în sensul venirii la pocăință a neamurilor păgâne și închinării în fața Dumnezeului lui Israel, la sfârșitul lumii¹⁴³. Însă aceste versete au primit o nuanță diferită, deoarece în *Iz* 17, 22-24 copacul folosit ca imagine pentru viitoarea restaurare a regatului lui Israel nu este muștarul, ci cedrul.

Robert W. Funk, într-un articol îndrăzneț („*The Looking Glass Tree Is for the Birds*”, 1975), încearcă să demonstreze chiar că această parabolă este de fapt o satiră¹⁴⁴. El arată că parabola se joacă de fapt cu imagini din Scriptura ebraică care promit micii „mlădițe” Israel că va fi mare precum falnicul cedru din Liban. Evident, asemenea imagini au fascinat Israelul și, foarte probabil, erau familiare ascultătorilor lui Iisus¹⁴⁵. Iezechiel 17 vorbește despre lăstarul care va fi sădit pe muntele lui Israel și «*se va face un cedru falnic și vor locui sub el*»¹⁴⁶ tot felul de păsări» (v. 22-23). Pe de altă parte, însă, cap. 31 vorbește despre Asiria ca fiind «*un cedru din Liban, cu ramuri frumoase, cu frunziș umbros și cu trunchi înalt*», a cărui înălțime «*întrecuse pe toți arborii câmpului*» și în ale cărui lăstare «*își împletiseră cuiburi tot felul de păsări de-ale cerului*»

¹⁴² Maarten J.J. MENKEN consideră probabilă și ipoteza ca aceste texte să reprezinte o combinație între *Ps* 103,13 și *Dn* 4, 9 sau 4,18; în: *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist*, Leuven University Press, Leuven, 2004, pp. 249-250.

¹⁴³ Jacobus Liebenberg remarcă faptul că, exceptând *Iz* 17, 23, păsările nu sunt prezentate niciodată singure, ci împreună cu animalele sălbatice; de aceea se întreabă dacă în parabolă este de fapt o aluzie la Vechiul Testament ori dacă nu cumva aici nu este vorba despre neamuri. Cf. J. LIEBENBERG, *The Language of the Kingdom and Jesus*, pp. 294-295.

¹⁴⁴ Aceste parabole au fost considerate satire ale valorilor imperiale și ale prescripțiilor religioase iudaice și de către Robert J. MILLER, *Theological Stakes in the Apocalyptic Jesus Debate*, în: John S. KLOPPENBORG, John William MARSHALL (ed.), *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus: Subtexts in Criticism*, Journal for the Study of the New Testament (Supplement S.) (*JSNTS*), vol. 275, Continuum International Publishing Group – T & T Clark International, London/New York, p. 119.

¹⁴⁵ V. și *Jd* 9, 7-15.

¹⁴⁶ Remarcăm faptul că în textul Bibliei sinodale este tradus, incorect, ca „în el”; traducerea corectă a lui ὑπὸ τῆν σκιάν αὐτοῦ/ este „sub umbra lui”.

(v. 2-6). În aceste texte, cedrul pare să simbolizeze puterea politică, iar păsările, care se vor odihni în/sub ramurile sale, celelalte popoare, care depind de ea. Aceeași imagine revine în *Dn* 4, 7-9, unde, deși nu mai este vorba de cedru, se vorbește despre «*un copac în mijlocul pământului, înalt foarte*», reprezentând puternica împărăție politică a lui Nabucodonosor¹⁴⁷. În fiecare din aceste texte, copacul reprezintă măreția politică a unei împărății, imagine preluată și folosită în reprezentarea idealurilor triumfaliste ale lui Israel¹⁴⁸. Contemporanii Mântuitorului păreau să fi păstrat asemenea imagini, așteptând un Mesia care să facă posibilă izbânda lui Israel asupra neamurilor. De asemenea, în cursul istoriei Bisericii, cei care au reținut doar o interpretare triumfalistă a parabolei grăuntelui de muștar au interpretat-o pe linia triumfului universal al Bisericii.

Între parabola cedrului și cea a grăuntelui de muștar există, așadar, continuitate, dar și contrast. Ambele vorbesc despre nădejdea Împărăției lui Dumnezeu; ambele afirmă că Dumnezeu va realiza lucruri mărețe din începuturi minuscule; ambele afirmă natura universală a Împărăției prin imaginea păsărilor¹⁴⁹. Pornind de la aceste paralelisme, Robert Funk argumentează că parabola grăuntelui de muștar este o satiră, o „parodie” a imaginii cedrului din Liban. Parabola începe umil, cu «cea mai mică dintre semințe», făcând trimitere la mlădița lui Israel; «mai mare decât toate legumele» corespunde imaginii cedrului care «întrecuse toți arborii pământului»; și paralelele pot continua. Satira constă în faptul că, în ciuda așteptărilor mesianice, nu „cedrul” va fi cel care se va înălța la o asemenea statură și care va întruchipa Împărăția veșnică, ci banalul „grăunte de muștar”. O asemenea perspectivă, deși ne apropie mai mult de înțelesul și abordarea corectă a parabolei, nu poate fi adoptată în mod exclusiv. Este evident că Mântuitorul dorește să năruiască ideile preconceptuate ale conașionalilor săi, dornici să vadă sosirea unei împărății plină de putere, care va restaura regatul lui Israel și-l va înălța la demnitatea promisă, de lider al tuturor popoarelor. Însă această idee nu epuizează înțelesul parabolei, care ne introduce și în atmosfera Împărăției, dezvăluindu-ne ceva din taina ei, anume forma neobișnuită de manifestare în lume.

¹⁴⁷ D. BUTTRICK, *Speaking Parables*, pp. 75-77.

¹⁴⁸ V. și Ps. Sol. 14, 2-3; IQH 6, 14-16; 8, 4-8; cf. *Is* 61, 3; W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol. 2, p. 420

¹⁴⁹ Lamar WILLIAMSON, *Mark*, col. „Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching”, Westminster John Knox Press, Louisville – Kentucky, 1983, p. 98.

Și, chiar de nu acceptăm ipoteza că această parabolă ar fi o satiră, reacția la ascultarea ei trebuie să fi fost cel puțin cea de surprindere, deoarece Iisus nu împrumută imaginile din Munții Libanului, ci din grădinile de legume, că nu vorbește de cel mai falnic dintre copaci, ci de cea mai mică dintre semințe. Astfel, parabola anunță încă de la început că va avea loc ceva diferit față de ceea ce vizau așteptările mesianice; mai precis, copacul biblic se va înălța dintr-o altfel de sămânță decât cea așteptată. Însă la ce se referă această diferență în planul Împărăției? Majoritatea comentatorilor au considerat aici, pe bună dreptate, că este vorba despre activitatea Mântuitorului. Împărăția lui Dumnezeu nu va activa prin ofensiva armatelor cerești, ci prin umilii ucenici ai lui Iisus, nu se va manifesta prin victoria asupra romanilor sau a tuturor națiunilor, ci prin exorcisme și vindecări. De aceea, reacția primilor ascultători nu putea fi alta decât surpriza¹⁵⁰. În această lumină, trebuie reconsiderată totuși poziția ucenicilor Mântuitorului, care au avut parte de o revelație mai specială, lor făcându-li-se cunoscută «taina Împărăției lui Dumnezeu»¹⁵¹.

Însă, pentru cititorii Evangheliei lui Matei, folosirea unei astfel de imagini nu mai constituie o atât de mare surpriză. Tradiția i-a familiarizat cu astfel de imagini; ei știau deja de moartea și Învierea lui Hristos. Iar textul Evangheliei până la acest pasaj le-a oferit destule motive pentru a înțelege Împărăția lui Dumnezeu într-o asemenea manieră. Semănatul ca metaforă a lucrării Împărăției era deja receptată și înțeleasă de către ei. Redactarea textului le putea facilita o înțelegere a acestei parabole în legătură cu cea a semănătorului și cea a neghinei, prin alăturarea lor într-un capitol special dedicat acestei tematici. În lumina acestora, pentru ei era mai ușor să înțeleagă pe omul care seamănă ca simbolizându-L pe Fiul Omului, iar țarina, lumea. Contextul era al persecuțiilor care începeau să fie din ce în ce mai violente. Parabola putea, astfel, să le dea speranță¹⁵². Evanghelia începea să fie propovăduită și păgânilor, ceea ce le oferea suport interpretării „păsărilor cerurilor” ca simboluri ale creștinilor proveniți din lumea păgână. Identificarea păsărilor cu păgânii

¹⁵⁰ U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 261.

¹⁵¹ O legătură între parabola grăuntelui de muștar și „taina Împărăției” este făcută și de R.T. FRANCE în: *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 2002, p. 32.

¹⁵² A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 401.

are corespondențe și în mentalitatea iudaică¹⁵³. Începutul misiunii între păgâni putea fi pusă, în acest mod, în legătură cu venirea Împărăției eshatologice a lui Dumnezeu. Cu toate acestea, nu se lua în considerare posibilitatea grăbirii momentului eshatologic, deoarece ὅταν αὐξηθῆι («când a crescut») face evident faptul că nu poate fi vorba de vreo influență omenească în acest proces¹⁵⁴. Joachim Jeremias a argumentat caracterul eshatologic al parabolei prin folosirea verbului κατασκηνοῦν¹⁵⁵. Acesta este, după Jeremias, un termen tehnic folosit cu sensul eshatologic de încorporare a păgânilor în poporul lui Dumnezeu¹⁵⁶. Apoi, transformarea plantei în copac precum și masa mare de făină dospită cu puțin aluat din parabola următoare ne conduc la realități eshatologice. Însă ideea că aluziile eshatologice s-ar datora alegorizării de către creștini a acestei parabole este inacceptabilă din cel puțin trei motive.

În primul rând, imaginea eshatologică aparține chiar structurii și conținutului parabolei; nu putea fi înțeleasă această parabolă fără ca la sfârșit să se facă unele precizări asupra semnificației a ceea ce începuse deja să se întâmple. Apoi, această imagine este atestată de către toți sinopticii și chiar și de către Evanghelia lui Toma (în ciuda antipatiei gnosticilor față de Vechiul Testament). Iar în al treilea rând, niciun text al Vechiului Testament nu este citat în mod expres, ci doar se fac unele aluzii la unele simboluri derivate dintr-o serie de scrieri; faptul că nu este

¹⁵³ *I Enoch* 90, 30, 33, 37; *Midr. Ps.* 104, 13; cf. T.W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, p. 133. Pe de altă parte, unii, asociind motivul păsărilor de parabola semănătorului, unde se referă la «cel viclean» (*Mt* 13, 4, 19), consideră că așezarea păsărilor pe ramurile copacului fac referire de fapt la învățăturile false care pătrund în comunitatea creștină.

¹⁵⁴ U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 262.

¹⁵⁵ Acest verb este folosit și în *Dn* 4, 12; cf. W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol. 2, p. 420.

¹⁵⁶ cf. *Iosif și Asineta*, 15, apud J. JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, pp. 185-186; v. și R.H. GUNDRY, *Matthew*, p. 267; James LAGRAN, *The Early Christian Mission to 'All Nations' in the Light of Matthew's Gospel*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids-Michigan/Cambridge-UK, 1999, p. 201. Alți exegeți sunt împotriva acestei argumentări, arătând că acesta este singurul pasaj care susține teoria lui Jeremias, pasaj al cărui înțeles este, de altfel, destul de greu de stabilit; cf. W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol. 2, p. 420. Alții consideră că, deși interpretarea aceasta este posibilă, ea nu este necesară pentru înțelegerea textului și este străină de context; D.A. HAGNER, *Matthew 1-13*, pp. 386-387; Francis Wright BEARE, *The Gospel According to Matthew. A Commentary*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, p. 307. Cu privire la încorporarea păgânilor în Împărăție, trebuie să ținem cont și de *Mt* 21, 43.

vorba de o citare directă a Vechiului Testament explică de ce Evanghelia după Toma a inclus această parabolă în textul ei. Toate acestea arată că o nuanță eshatologică este implicită sensului primar al parabolei¹⁵⁷. Însă aceste conotații eshatologice trebuie înțelese în ansamblul mai larg al viziunii Scripturii asupra eshatologiei, nu în direcție apocaliptică. Căci, potrivit Scripturii, eshatologia începe odată cu Iisus Hristos, întreaga epocă dintre Întrupare până la sfârșitul lumii fiind sub semnul eshatologicului. În acest sens, toate faptele Mântuitorului erau eshatologice.

Parabola aluatului

Parabola grăuntelui de muștar este urmată, la Matei și la Luca, de cea a aluatului. Deși majoritatea comentatorilor acceptă originea acestei parabole, ca și cea a grăuntelui de muștar, în predica Mântuitorului, unii (ex. M.D. Goulder), plecând de la absența ei în Evanghelia după Marcu, consideră că Matei este cel care a creat parabola aceasta *de novo*, conform stilului său repetitiv și pentru a oferi un paralelism în raport cu parabola precedentă¹⁵⁸. Parabola este introdusă la Matei și la Luca în mod diferit (*Mt* 13, 33; *Lc* 13, 20), dar parabolele în sine sunt aproape identice în cele două versiuni. Unii consideră că aceasta se explică prin faptul că ambii evangheliști ar fi preluat textul din Q, unde această parabolă ar fi fost așezată alături de cea a grăuntelui de muștar¹⁵⁹. Matei începe cu o

¹⁵⁷ A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 396.

¹⁵⁸ Paralelismul acesta se manifestă mai ales în dualismul masculin/feminin din parabolele noastre, conform versiunii lui Matei (și Luca): ὄν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν (v. 31) / ἦν λαβοῦσα γυνή. ἐνέκρυψεν εἰς (v. 33). Se consideră că același paralelism este întâlnit și în cazul discursurilor despre păsările cerului și crinii câmpului (6, 25-30), cu ninivitenii și cu regina din Saba (12, 40-41), cu cei doi bărbați în țarină și cele două femei care macină (24, 40-41), cu fecioarele cele bune și cu sluga cea vicleană și leneșă (cap. 25), etc. Cf. Z.A. CROOK, *The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven*, pp. 42-43. Alții (ex. A. J. McNicol, Barbara E. Reid), dimpotrivă, atribuie acest dualism masculin/feminin lui Luca, aducând ca argument arătările către Zaharia (1, 5-23) și Maria (1, 26-38), cei doi profeti în templu, Simeon (2, 25-35) și Ana (2, 36-38), slujitorul sutașului și văduva din Nain (7, 1-17), bunul samaritanian și Maria și Marta (10, 29-42), cei doi care dorm și cele două care macină (17, 34-35) etc. Cf. Barbara E. REID, *Parables for Preachers*, Liturgical Press, Collegeville-Minnesota, 1999, p. 294.

¹⁵⁹ Burnett H. Streeter, T.W. Manson, A. Polag, W. Cotter, J. Fitzmyer, apud A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 404; W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol. 2, p. 421; Raymond BROWN, *Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York, 1997, p. 119; Barbara E. REID, *Choosing the Better Part?: Women in the Gospel of Luke*, The Liturgical Press, Collegeville-Minnesota, p. 170.

declarație, pe când Luca cu o întrebare retorică, care exprimă căutarea imaginii celei mai potrivite pentru a ilustra Împărăția lui Dumnezeu; de altfel, această tehnică este folosită de Luca și în parabola precedentă, a grăuntelui de muștar. Parabola aluatului este plasată de ambii sinoptici după cea a grăuntelui de muștar. De aceea aceste două parabole au fost considerate parabole gemene, fiind desemnate de mulți cu genericul „parabole ale creșterii”¹⁶⁰. La Matei, parabola aluatului este a patra dintre cele șapte parabole ale capitolului 13. Ele sunt spuse mulțimii, iar, după rostirea acesteia, Iisus vorbește cu ucenicii Săi. La Luca, parabola este plasată în seria de învățături pe care Mântuitorul le rostește în timpul călătoriei spre Ierusalim (9, 51 – 19, 27). Din *Lc* 13, 10 rezultă că locul în care a fost rostită parabola ar fi fost o sinagogă, în care Iisus învăța sâmbăta. În niciuna din aceste două versiuni nu ni se oferă o explicație sau aplicație a parabolei.

În cele două Evanghelii, declarațiile de introducere sunt diferite, însă sunt potrivite cu contextele în care sunt rostite. Introducerea mateeană folosește terminologia specifică autorului: ἄλλην παραβολὴν («o altă pildă» – 13, 24. 31), ἐλάλησεν αὐτοῖς («le-a spus lor» – 9, 18; 13, 3. 10. 13. 34; 14, 27; 28, 18) și ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν («asemenea este împărăția cerurilor» – 13, 31, 44, 45, 47; 20, 1). Iar interogativul de la Luca: τίς ὁμοιώσω («cu ce voi asemăna») se mai întâlnește încă într-un loc, la 13, 18. Însă comparația nu se face între Împărăție și aluat, ci traducerea corectă ar fi «cu împărăția cerurilor este cazul ca și cu puțin aluat» (așa cum am arătat și în legătură cu parabola grăuntelui de muștar)¹⁶¹.

Apocrifa *Evanghelia lui Toma* conține și o variantă a pildei aluatului: «Iisus a zis: Împărăția Tatălui este ca o femeie. Ea a luat puțin aluat, l-a pus în frământătură și a făcut pâini mari. Cel ce are urechi de auzit să audă»¹⁶². Versiunea *Evangheliei lui Toma* diferă de cea a sinopticilor mai ales prin următoarele două aspecte: subiectul propoziției este o femeie, nu aluatul, și rezultatul constă în pâinile mari care au fost făcute, nu în dospirea făinii. Consecințele acestor deosebiri sunt că, în timp ce sinopticii accentuează puterea ascunsă a aluatului, versiunea lui *Toma* se referă la abilitatea femeii de a întrebuința

¹⁶⁰ A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 405.

¹⁶¹ J. JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, p. 185.

¹⁶² Ev. după *Toma* 96, apud J. JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, p. 185.

aluatul¹⁶³. În plus, cele trei măsuri nu sunt menționate. Deși unii explică aceasta ca întrebuițare de către autorul *Evangheliei lui Toma* a unei surse independente de sinoptici¹⁶⁴, alții consideră că derivă din versiunile canonice, care sunt reeditate aici¹⁶⁵. Însă alții consideră că există prea puține dovezi în această privință și nu putem considera cu certitudine drept sigură vreuna din aceste două variante. Cu toate acestea, luând în considerare unele elemente comune (aluatul, femeia, făina, ascunderea), introducerea și concluzia care prezintă similitudini cu cele din *Evanghelia după Matei*, precum și probabilitatea ca autorul *Evangheliei lui Toma* să fi făcut uz de sinoptici, pare mai probabilă ipoteza dependenței. Însă varianta lui *Toma* prezintă unele trăsături gnostice. Accentul pe îndemânarea și efortul femeii, în locul aluatului care dospește făina, corespunde necesității gnosticilor de a trata despre lumina interioară, care este simbolizată prin aluat. Oricum, parabola aluatului reliefează cu o mult mai mare probabilitate cuvintele Mântuitorului decât varianta gnosticizată a *Evangheliei lui Toma*.

În această parabolă, Mântuitorul ne oferă imaginea unei femei care prepară hrana. În timpul Mântuitorului, pâinea era preparată în general în casa fiecăruia, mai ales în sate și în micile orașe, neexistând brutării care să acopere necesitatea pâinii celei de toate zilele. Astfel, ni se înfățișează scena unei astfel de preocupări cotidiene¹⁶⁶. Faptul că în această parabolă se descrie activitatea unei femei, după ce în cea anterioară a fost vorba despre „un om”, a fost explicată de unii comentatori ca având drept scop arătarea adevărului că *Evanghelia Sa* este adresată bărbaților și femeilor în mod egal, deoarece lucrările lor sunt la fel de bune și oferă în mod egal posibilitatea analogiilor cu Împărăția cerurilor¹⁶⁷. Este necesar să facem aceeași distincție, ca și la parabola grăuntelui de muștar, între diferitele categorii de ascultători ai parabolei. Pentru primii ascultători, această parabolă a provocat din nou o mare surpriză; deoarece Împărăția lui Dumnezeu nu a mai fost asociată vreodată cu aluatul. În tradiția iudaică, cel puțin, nu numai că lipsește această metaforă, dar ar putea părea chiar scandaloasă. Iar în al doilea rând, cititorii *Evangheliilor* ar fi putut să

¹⁶³ Cf. Harry Fleddermann; apud A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 404.

¹⁶⁴ Astfel consideră: B. Scott, Stephen J. Patterson; apud A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 404.

¹⁶⁵ Wolfgang Schrage, Bruce Chilton, Michael Fieger, H. Fleddermann; apud A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 404.

¹⁶⁶ William BARCLAY, *The Parables of Jesus*, p. 60.

¹⁶⁷ Ben WITHERINGTON III, *Women and the Genesis of Christianity*, p. 56.

înțelegă altfel această parabolă, deoarece se consumaseră deja evenimentele activității pământești a Mântuitorului și aveau ca sprijin și Sfintele Evanghelii, ca suport pentru înțelegerea lor teologică.

De cele mai multe ori, această parabolă este interpretată în una dintre următoarele două direcții¹⁶⁸:

- a) O mare parte a comentatorilor consideră că sensul acestei parabole îl constituie cucerirea întregii lumi prin Evanghelie, într-un mod gradat, asemănător dospirii frământăturii prin aluat;
- b) Alții pun accentul pe simbolismul aluatului, ajungând la diverse concluzii, fie în sensul apostaziei unui număr din ce în ce mai mare de creștini, fie în sensul opiniei exterioare creștinismului despre caracterul nefast al acestei credințe, fie cu privire la integrarea păgânilor în Biserică, fie în alte moduri.

Anticii vedeau procesul de dospire ca pe o corupere a pâinii, ca pe un cadavru, care o face să se umfle. Pentru a înțelege oarecum ce îi determina să aibă această concepție, trebuie să arătăm ce este aluatul și modul în care avea loc această dospire. În primul rând, aluatul (ζύμη) trebuie deosebit de drojdie¹⁶⁹, deoarece el era doar o mică parte din frământătura din săptămâna anterioară, păstrată în condiții optime și căreia i se adăugau anumite sucuri, ce ajutau la procesul de fermentare. Acest aluat alterat putea să aibă, însă, efecte negative și să dăuneze sănătății. Aceasta explică de ce aluatul se potrivește ca simbol al puterii contagioase a răului¹⁷⁰. Procesul acesta era o practică obișnuită la antici, folositoare, însă deloc igienică. O dată pe an, însă, se rupea acest șir de transmițeri succesive, aluatul cel vechi fiind îndepărtat, și se făcea unul nou (de obicei din mei, țărățe sau orz)¹⁷¹. Plutarh scria că aluatul «este el însuși rezultatul putrezirii și tot el produce putrezire în frământătura cu care este amestecat; ...și întreg procesul dospirii pare a fi unul al

¹⁶⁸ Cf. G.E. LADD, *The Gospel of the Kingdom*, p. 59.

¹⁶⁹ Sunt totuși unii care consideră „aluatul” a fi sinonim cu „drojdia”: BAGD, Louw-Nida, NIV, NJB, cf. A. C. THIESELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, Eerdmans Publishing, 2000, p. 401.

¹⁷⁰ David E. GARLAND, *1 Corinthians*, Baker Academic, Grand Rapids – Michigan, 2003, p. 178.

¹⁷¹ Pliniu cel Bătrân, *Natural Historia*, 18.26, ed. John Bostock, M.D., F.R.S., H.T. Riley, Esq., B.A., <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Plin.+Nat.+18.26> (25.07.2007); C. L. MITTON, *The Gospel According to St. Mark*, Epworth, London, 1957, p. 61; A. C. THIESELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 401.

putrezirii; dacă stă prea mult, acrește și strică toată frământătura»¹⁷². Astfel, aluatul era considerat necurat, ceva ce trebuie evitat (cf. *Mt* 16, 11); este simbolul a ceea ce nu este sfânt (cf. *Iș* 12, 15-20; 32, 18; 34, 25; *Lv* 2, 11; *Mt* 16, 5-12; *I Co* 5, 68; *Ga* 5, 9)¹⁷³. Avem, de fapt, în pilda noastră, unul dintre puținele imagini pozitive în legătură cu aluatul¹⁷⁴, deoarece este pus în legătură cu Împărăția lui Dumnezeu. Tot ce era dospit trebuia îndepărtat în timpul sărbătoririi Paștelui (*Iș* 12, 15-20) și era interzis în cadrul ritualurilor sacrificiale: « *să nu torni sângele jertfei tale pe dospit* » (*Iș* 23, 18; cf. 34, 25); « *orice prinos de pâine, ce aduceți Domnului, să nu-l faceți dospit, căci nici dospitură, nici miere nu veți arde, ca jertfă înaintea Domnului* » (*Lv* 2, 11). Chiar și pâinea pe care leviții o coceau din prinosul de la altar și o mâncau în curtea cortului adunării nu trebuia să fie dospită (*Lv* 6, 14-16)¹⁷⁵.

¹⁷² Plutarh, *Quaestiones romanae et graecae*, X, <http://www.gutenberg.org/dirs/etext02/pluta10.txt> (25.07.2007); cf. Pliniu cel Bătrân, *Natural Historia*, 18.26.

¹⁷³ *Vezi și Mishnah, 'Orla* 2:8-12; *Menahot* 5:1-2; *Genesis Rabba* 34:10; *Talmudul Babilonian, Berakot* 17a. Cf. Robert J. MILLER, *The Complete Gospels*, Harper Collins, New York, 1994, p. 82; Carol A. NEWSOME & Sharon H. RINGE (ed.), *Women's Bible Commentary*, p. 345; D.E. GARLAND, *Reading Matthew*, p. 151. G. E. Ladd încearcă să argumenteze că în ritualurile pascale nu se interzice aluatul deoarece ar fi un simbol al răului, pâinea nedospită fiind doar un simbol al grabei cu care poporul a părăsit Egiptul; apoi aduce în discuție pâinile dospite aduse ca jertfă la Cincizecime; cf. George Eldon LADD, *The Gospel of the Kingdom*, p. 61.

¹⁷⁴ În afară de pilda aluatului, în Sf. Scriptură aluatul mai este asociat cu ceva bun și la *Lv* 7, 13; 23, 17-18, pâinea dospită fiind oferită uneori ca jertfă de mulțumire. De aceea, mulți consideră că și în acest caz nu este vorba de un simbol al răului, ci al binelui. Cf. L. MORRIS, *The Gospel According to Matthew*, p. 353. Sf. Ignatie Teoforul confirmă faptul că aluatul nu era văzut doar ca un simbol al răului când spune: „*Îndepărtați, deci, aluatul cel rău, vechi și stricat, și transformați-vă în aluatul cel nou, care este Iisus Hristos*”; IGNACE d'Antioche, *Aux Magnésiens*, XI, 2, în: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres*, col. Sch 10, Éd. du Cerf, Paris, 1958, pp. 104-105; cf. J. LIEBENBERG, *The Language of the Kingdom and Jesus*, p. 338. Total opus față de această poziție, în unele cercuri evanghelice din America și Marea Britanie, unde se face deosebire între Împărăția lui Dumnezeu și Împărăția cerurilor, considerându-se că aceasta din urmă este strict terestră, aluatul este considerat ca fiind întotdeauna un simbol al răului; iar sensul aceste parabole ar fi că, în Împărăția cerurilor, adevărata doctrină va fi coruptă de falsa doctrină. G.E. Ladd se opune acestei interpretări, aducând argumente spre a arăta eroarea. Cf. George Eldon LADD, *A Theology of the New Testament*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1993, p. 57; G.E. LADD, *The Gospel of the Kingdom*, pp. 61 sq.

¹⁷⁵ De asemenea, se pare că atunci când un prozelit adera la credința iudaică, însă să se reîntorcea la păgânismul inițial, rabinii spuneau despre el că „s-a întors la aluatul lui”; răul din dualitatea bine/rău din interiorul fiecărui om era numit uneori „aluatul” acelei persoane. Ceea ce este cert e că evreii foloseau cuvântul „aluat” ca sinonim pentru ceea

Încercând să explice motivul acestei prohibiri a aluatului, Filon din Alexandria solicită o înțelegere simbolică a lucrurilor, argumentând că aluatul produce creșterea și nimeni din cei ce se apropie de altar «nu trebuie să fie înălțat sau plin de aroganță»; astfel, această poruncă este pentru «a distruge acea boală molipsitoare, îngâmfarea»¹⁷⁶. Aluatul este, apoi, asociat păcatelor de natură sexuală. Osea (7, 4), vestind pedepsele divine care vor veni datorită păcatelor lui Israel, exclamă: «*Ei toți sunt desfrânați, ei ard ca un cuptor aprins de brutar pe care el nu-l mai încinge de când a frământat aluatul și până ce acesta s-a ridicat*». Iar Sf. Pavel, în contextul îndemnurilor date membrilor Bisericii din Corint cu privire la cazul incestuosului (1 Co 5), mustră „semeția” lor: «*Semeția voastră nu este bună. Oare nu știți că puțin aluat dospește toată frământătura? Curățiți aluatul cel vechi, ca să fiți frământătură nouă, precum și sunteți fără aluat; căci Paștile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi. De aceea să prăznuim nu cu aluatul cel vechi, nici cu aluatul răutății sau al viclesugului, ci cu azimile curăției și ale adevărului*» (1 Co 5, 6-8). Observăm că aici, ca și în parabola noastră, logica în comparație constă în abilitatea remarcabilă a micii cantități de aluat de a pătrunde și transforma. Așa cum aluatul poate „infecța” întreaga frământătură, la fel păcatul unui singur om poate infecta întreaga Biserică¹⁷⁷. Pe de altă parte, trebuie luată în seamă și remarca lui Joseph A. Fitzmyer că „aluatul are puterea de a transforma în ceva nou, în timp ce menține continuitatea cu ceea ce este vechi”¹⁷⁸. Pe aceeași linie merge și interpretarea metaforei „aluatul fariseilor și al saducheilor”, când Mântuitorul îi îndeamnă pe ucenici: «*Luăți aminte și feriți-vă de aluatul fariseilor și al saducheilor*» (Mt 16, 6; cf. 16, 11-12; Mc 8, 15), referindu-se la «*învățătura fariseilor și a saducheilor*» (Mt 16, 12).

Următorul element al parabolei este «femeia» (γυνή). În încercarea de a identifica, în planul Împărăției, corespondentul «femeii» din parabolă, s-au formulat o mulțime de teorii. În istoria interpretării acestui text, unii au considerat «femeia» ca un simbol al Duhului Sfânt, al Maicii Domnului,

ce este rău. Cu toate acestea, uneori „aluatul” este folosit și în sens pozitiv; un exemplu ar fi aforismul unui rabin care spune: „mărețată este pacea în faptul că ea este pe pământ așa cum este aluatul în dospitură”. Cf. William BARCLAY, *The Parables of Jesus*, pp. 60-61.

¹⁷⁶ Spec. Laws 1.53.293, apud. D.E. GARLAND, *1 Corinthians*, p. 178.

¹⁷⁷ D.E. GARLAND, *1 Corinthians*, p. 178.

¹⁷⁸ Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, Doubleday, New York, 1985, p. 151.

al Bisericii sau al înțelepciunii. De asemenea, unii au înțeles semnificația «femeii» în același sens cu cea a «omului» din parabola grăuntelui de nuștar, anume ca simbol al lui Dumnezeu, Care «ascunde» aluatul în ume, prin intervenția sa specială în istoria omenirii, în Persoana Fiului Său¹⁷⁹. Interesantă este folosirea expresiei ἐνέκρυψεν («a ascuns»), deși noi ne-am fi așteptat la descrierea frământării aluatului¹⁸⁰. Acest verb nu este tipic acestui proces de fabricare a pâinii¹⁸¹. Însă contextul ne permite să înțelegem în mare parte ce simbolizează ascunderea aluatului. Ascunderea adevărului în pilde (Mt 13, 35) și ascunderea comorii în câmp (Mt 13, 44) corespund aluatului «ascuns». Este vorba peste tot de caracterul tainic al adevărului revelat, despre «tainele Împărăției cerurilor» (Mt 13, 11)¹⁸². Alții consideră că aici ni se vorbește și despre modul în care această Împărăție se va dezvolta: puterea în Împărăție nu va fi externă, ci internă; însă lucrarea sa internă va avea drept efect o transformare externă; toate celelalte împărății se dezvoltă prin acțiuni externe de cucerire; dar această nouă Împărăție nu va crește prin acțiune militară, ci datorită puterii sale intrinseci¹⁸³. Unii comentatori au văzut în

¹⁷⁹ Barbara E. Reid face o argumentare mai vastă în această privință, arătând că Mântuitorul a vrut să elimine prin acest simbol ideea de inferioritate a femeii față de bărbat din punctul de vedere al sfințeniei. Deși peste tot în Scriptură Dumnezeu este înfățișat cu trăsături masculine, acestea nu sunt decât imagini antropomorfe de redare a Dumnezeului celui personal. Astfel, prin folosirea alternativă în cele două parabole a maginii bărbatului și femeii, Mântuitorul a dorit să arate că aceștia sunt egali în fața realității Împărăției lui Dumnezeu. Cf. Barbara E. REID, *Choosing the Better Part?*, pp. 175-176.

¹⁸⁰ Remarcăm, cu această ocazie, că unele traduceri în engleză (NEB, NIV și NRSV) folosesc verbul „mixed” (a amestecat) în loc de „hid” (a ascuns) pentru ἐνέκρυψεν. Acest lucru se datorează probabil faptului că unii comentatori consideră că textul nu exprimă acțiunea unei tănuiri deliberate, verbul exprimând doar faptul că aluatul este „ascuns” vederii, adică este amestecat în frământătură. Cf. L. MORRIS, *The Gospel According to Matthew*, p. 353.

¹⁸¹ Ann-Jill LEVINE, „Luke 13:20-21. Woman with Leaven”, în C. MEYERS, T. CRAVEN, R.S. KRAEMER (ed.), *Women in Scripture*, p. 446.

¹⁸² U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 263; Holly HEARON & Antoinette Clark WIRE, 'Women's Work in the Realm of God' (Mt. 13.33; Lk. 13.20, 21; Gos. Thom. 96; Mt. 6.28-30; Lk. 12.27-28; Gos. Thom. 36), în Mary Ann BEAVIS, *The Lost Coin: Parables of Women, Work, and Wisdom*, Sheffield Academic Press, London-New York, p. 155. Margaret PAMMENT consideră verbul ἐνέκρυψεν ca fiind cheia interpretării parabolei aluatului, *The Kingdom of Heaven according to the First Gospel*, New Testament Studies (NTS), vol. 27 (1981), pp. 219-220.

¹⁸³ J. Dwight PENTECOST, *Things to Come: A Study in Biblical Eschatology*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1965, p. 148.

această parabolă o asociere a trei elemente, care au un numitor comun: femeia¹⁸⁴, aluatul și „ascunderea”. Femeile, în Legea iudaică, erau asociate cu impuritatea menstruală; prescripțiile mozaice prevăd o mulțime de interdicții pentru femei, fie numai în perioada acestei stări, fie permanente. Astfel, am avea de-a face cu trei elemente cu conotație negativă din punctul de vedere al curăției cultice: femeia – datorită impurității ei; aluatul, pentru că simbolizează coruperea, stricarea, putrefacția, nesfințenia; și „ascunderea”, care ne duce cu gândul la ceva prohibit¹⁸⁵.

Mergând mai departe, trebuie să explicăm un alt element al parabolei: cele trei măsuri de făină. Avem de-a face cu o cantitate neobișnuit de mare de făină; căci pâinea ce se coace din trei măsuri (σάρτα τρία) de făină ar putea hrăni peste o sută de persoane. După Iosif Flaviu, o măsură de făină este echivalentul a 1½ *modii* (aprox. 13 litri) romane¹⁸⁶. Astfel, textul nu descrie ceea ce o femeie face în mod obișnuit, în casa ei, arătând că avem de-a face cu o situație neobișnuită, asemenea modului în care se va manifesta Împărăția lui Dumnezeu¹⁸⁷.

Pentru a înțelege motivul pentru care se vorbește despre o cantitate atât de mare de făină, calculată exact, trebuie să căutăm în textele scripturistice alte situații în care este întrebuintată aceeași cantitate. Poate că această cantitate de făină – trei măsuri (*se'a*) – are legătură cu Fc 18, 6, din scena vizitei celor trei Îngeri la Avraam¹⁸⁸; când primește vizita Acestora, Avraam o pune pe Sarra să frământa degrabă trei măsuri

¹⁸⁴ Se observă chiar tendința, mai ales la unii care încearcă să introducă un feminism forțat în Sf. Scriptură, de a transforma parabola aluatului în „parabola femeii”, rezumând înțelesul ei la faptul că deși femeile erau considerate ca fiind lipsite de importanță pentru viața religioasă a iudaismului, impactul lor va fi mare. La aceasta contribuie și textul parabolei din *Evanghelia lui Toma*, 96: „Împărăția Tatălui e ca o femeie...”. Cf. Heidi Bright PARALES, *Hidden Voices: Biblical Woman and Our Christian Heritage*. Smyth & Helwys, Macon, Georgia, 1998, p. 56; H. HEARON, A.C. WIRE, *Women's Work in the Realm of God*, pp. 137-138, 150, 154. Însă alte studii, care se ocupă, de asemenea, de problema femeilor în Scriptură, recunosc că această parabolă se referă la aluat, nu la femeia care îl prepară; cf. Amy-Jill LEVINE, „Matt. 13:33. Woman Mixing Flour With Leaven”, în C. MEYERS, T. CRAVEN, R. S. KRAEMER (ed.), *Women in Scripture*, p. 410. Iar alții susțin că acest element nu are nici o semnificație simbolică, la fel ca și „omul” din v. 31; cf. W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew*, vol 2, p. 423.

¹⁸⁵ D. BUTTRICK, *Speaking Parables*, p. 148.

¹⁸⁶ IOSIF FLAVIU, *Antichități iudaice*, 9, 85; apud. U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 262.

¹⁸⁷ Ben WITHERINGTON III, *Women and the Genesis of Christianity*, p. 56.

¹⁸⁸ J. JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, p. 36; cf. *Jd* 6,19; *1 Rg* 1, 24; *Os* 7. 4.

de făină bună și să facă pâine¹⁸⁹. Apoi, mai putem face analogie cu *Jd* 6, 19 și *1 Rg* 1, 24, unde se vorbește despre o *efă* de făină, unde o *efă* este echivalentul a trei măsuri. Însă și aici situațiile sunt mai speciale. La Judecători, capitolul 6 se istorisește despre arătarea unui înger lui Ghedeon și despre cum acesta prepară un ied și pâine nedospită dintr-o *efă* de făină (v. 19), pe care le pune înaintea Domnului; iar îngerul face să iasă foc din piatra pe care erau așezate ofrandele și să le mistuie (v. 21). Iar în capitolul 1 de la *1 Regi*, se istorisește cum Elcana și Ana, când îl consacră pe fiul lor, Samuel, Domnului, aduc ca ofrandă «*trei viței, câteva pâini, o efă de făină și un burduf de vin*» (v. 24). Însă mai rămâne o întrebare: de ce Mântuitorul – ca de altfel și cartea Facerii (18, 6) – vorbește despre *trei măsuri de făină* și nu, în mod simplu, despre o *efă* de făină? Am observat că, în tradiția patristică, au fost date diferite interpretări celor *trei* măsuri de făină. De asemenea, observăm că această cantitate de făină este întrebuițată în legătură cu evenimentele teofanice, dobândind astfel o conotație sacră. Unii au încercat să explice această preferință prin simbolismul cifrei „*trei*” și prin asociere cu jertfele iudaice. Astfel, cifra „*trei*” este considerată primul dintre cele patru numere sacre, reprezentând perfecțiunea divină¹⁹⁰. Mergând pe această linie, trebuie respinse interpretarea destul de populară, potrivit căreia cele „*trei măsuri de făină*” ar reprezenta omenirea coruptă, iar „*aluatul*”, Evanghelia lui Hristos, care „*dospește*” această masă de făină, transformând-o. Dimpotrivă, cele *trei măsuri de făină* ne duc cu gândul la perfecțiunea divină, iar *aluatul* la ceea ce este corupt. În al doilea rând, trebuie observat că practica sacrificială iudaică avea de obicei prescrisă cantitatea de «*trei zecimi de efă de făină*» (*Nm* 15, 9; *Lv* 14, 10), ca jertfă cu diferite ocazii; s-a considerat, în consecință, că „*trei măsuri de făină*”, adică o *efă*, sunt simbolul desăvârșirii¹⁹¹.

Astfel, deși sintagma „*trei măsuri de făină*” ar părea ceva obișnuit omului modern, pentru omul biblic aceste *trei măsuri* – adică o *efă* – sunt

¹⁸⁹ Aici nu este vorba de pâine obișnuită; ἐγκρυσίαις (ἄρτος) se referă la un fel de pâine-prăjitură, care se coace în cenușă; traducerea românească sinodală a folosit cuvântul „*azimă*”.

¹⁹⁰ „*Trei* denotă perfecțiunea divină. *Șapte* denotă perfecțiunea spirituală. *Zece* denotă perfecțiunea ordinală. *Doisprezece* denotă perfecțiunea guvernamentală”. Cf. Ethelbert William BULLINGER, *Number in Scripture: Its Supernatural Design and Spiritual Significance*, Eyre & Spottiswoode, London, 1921, http://philologos.org/_ebnis/three.htm (01.10.2007).

¹⁹¹ E.W. BULLINGER, *Number in Scripture*.

asociate cu sacrul¹⁹². În acest caz, „ascunderea” aluatului în cantitatea de făină consacrată nu putea fi decât un sacrilegiu, după prescripțiile iudaice. Pe de altă parte, trebuie să ținem cont și de ascultătorii secundari ai acestei parabole, anume cititorii Evangheliilor. Ei deja cunoșteau despre moartea și Învierea Mântuitorului, adică despre modul în care, printr-o moarte rușinoasă, a fost adusă lumii Mântuirea. Apoi, aceștia știau că Evanghelia fusese propovăduită inițial oamenilor aparținând mediilor sărace ale societății, chiar și păcătoșilor și persoanelor marginalizate, care, însă, au început să devină ca un „aluat”, elementul viu al comunității credincioșilor. Apoi, dacă ne referim mai ales la comunitatea păgână căreia îi era adresată Evanghelia după Luca, ei puteau să se gândească la comunitatea de creștini proveniți dintre păgâni care, deși mică la început, a început să crească din ce în ce mai mult și chiar să copleșească întreaga frământătură a Bisericii; această „dospire” a fost considerată la început un element de corupere, care a dat naștere la conflicte în sânul Bisericii, rezolvate parțial la Sinodul de la Ierusalim (FA 15); apoi însă, mesajul creștin răspândindu-se în toată lumea, „neamurile” au fost cele care au alcătuit numărul cel mai mare al credincioșilor¹⁹³.

Însă de ce ar fi folosit Mântuitorul un astfel de simbol pentru a vorbi despre realitatea Împărăției? Unii au încercat să arate că trebuie să se facă legătura cu Mt 21, 31, unde se spune că «*vameșii și desfrânatel merg înaintea voastră în Împărăția lui Dumnezeu*». Preocupările exagerate privind curăția din timpul Mântuitorului făceau imposibilă ideea posibilității intrării în Împărăția lui Dumnezeu a acestor categorii de oameni considerați cu totul necurați. Mântuitorul a vrut să arate prin aceasta că și aceștia pot intra în Împărăție, poate chiar înaintea altora¹⁹⁴. În ceea ce privește simbolismul pâinii, majoritatea comentatorilor au făcut legătura cu banchetele mesianice, cu ospetele Împărăției. De asemenea, s-a făcut conexiunea și cu pâinea euharistică, care, de fiecare dată când este frântă, trebuie să ne amintească de faptul că suntem păcătoși, că avem în noi „aluatul” necurației¹⁹⁵. Mergând pe linia conceptului de

¹⁹² Bernard B. SCOTT, *Hear Then the Parable*, p. 327; D. BUTTRICK, *Speaking Parables*, p. 148; V. GHEORGHIU, *Sf. Evanghelie după Mateiu*, pp. 443-444. Alții nu consideră necesară această asociere: R.H. GUNDRY, *Matthew*, p. 269.

¹⁹³ Barbara E. REID, *Choosing the Better Part?*, p. 173.

¹⁹⁴ D. BUTTRICK, *Speaking Parables*, p. 148

¹⁹⁵ D. BUTTRICK, *Speaking Parables*, p. 148. D.E. Oakman, W. Herzog și V.V. John consideră că aceste două parabole nu reprezintă imagini concrete ale unei realități abstracte, ci sunt doar referințe la promisiunile divine de a oferi hrană și adăpost

„eshatologie realizată”, C.H. Dodd a încercat să demonstreze faptul că această parabolă este o proclamare a faptului că ascunderea împărăției a luat sfârșit („aluatul este complet dospit”): „Împărăția lui Dumnezeu, pentru care profeții până la Ioan au făcut pregătiri, a venit acum”¹⁹⁶. Însă trebuie să luăm în considerare și celelalte parabole ale Împărăției, care prezintă activitatea lui Iisus ca un timp în care Împărăția lui Dumnezeu nu era ceva evident, ci ascuns, manifestarea sa deplină trebuind să fie așteptată. Aspectul ascuns al Împărăției este aici mai evident decât în parabola grăuntelui de muștar, prin folosirea verbului „a ascunde”.

În această parabolă avem de-a face cu motivul creșterii într-o mult mai mare măsură decât în cea a grăuntelui de muștar¹⁹⁷. După Ulrich Luz, cea mai apropiată parabolă de aceasta este cea a seminței care crește singură. Cu toate acestea, parabola nu poate fi redusă la o meditație cu privire la începuturile ne semnificative ale Împărăției. De fapt, nu ni se precizează că am avea de-a face cu o cantitate mică de aluat, ca la *I Co* 5, 6 și *Ga* 5, 9. A compara Împărăția lui Dumnezeu cu aluatul înseamnă, astfel, a inversa imaginile comune ale sacralului și ale profanului; deci avem de-a face cu un fel de imagine „iconoclastă” din punctul de vedere al iudaismului tradițional, însă în acord cu alte afirmații ale Mântuitorului, cum ar fi cea că vameșii și desfrânații vor intra în Împărăția cerurilor înaintea mai marilor preoților și bătrânilor (*Mt* 21, 32)¹⁹⁸. Astfel, prin această parabolă, Mântuitorul răstoarnă imagistica tradițională a aluatului ca agent al corupției, transformându-l într-un simbol al realității Împărăției, în contrast cu așteptările iudaice cu privire la Împărăția mesianică¹⁹⁹.

poporului lui Dumnezeu; cf. H. HEARON, A.C. WIRE, *Women's Work in the Realm of God*, p.148.

¹⁹⁶ C.H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, Charles Scribner's Sons, New York, 1961, p. 154

¹⁹⁷ Vrând să demonstreze că în pilda aluatului nu este atât de important procesul de creștere, G. E. Ladd arată că, în demersurile de interpretare ale unei parabole, nu este necesară accentuarea fiecărui amănunt al ei, deoarece parabola este doar o povestire izvorâtă din experiența cotidiană, multe din detaliile ei fiind doar elemente de coloratură locală, fără vreo semnificație specială; astfel, o parabolă este diferită de o alegorie, nici o povestire atent elaborată, ci un exemplu spontan, din care trebuie reținut doar ideea principală; și oferă drept argumentare, în afară de parabolele noastre, pilda samariteanului milostiv (*Lc* 10, 30-37) și a judecătorului nedrept (*Lc* 16, 1-13); George Eldon LADD, *The Gospel of the Kingdom*, pp. 59-60.

¹⁹⁸ D.E. GARLAND, *Reading Matthew*, p. 152.

¹⁹⁹ J. LAGRAN, *The Early Christian Mission*, p. 201.

Ipoteză de interpretare și concluzii

Exegeza acestor două texte fundamentale pentru înțelegerea aspectului cosmic al Împărăției lui Dumnezeu demonstrează că ideea de „creștere” a Împărăției, în sensul prezentat de teologia liberală, este total străină de învățătura Mântuitorului Hristos: Sfinții Evangheliști, ca și contemporanii lor iudei și ca și predecesorii lor israeliți, cred că Dumnezeu este și întotdeauna a fost «Domnul cerului și al pământului» (*Mt* 11, 25; cf. 6, 25-32; 10, 29-30). În consecință, Împărăția Sa, care reprezintă sfera de manifestare a autorității Sale dumnezeiești, nu poate fi concepută sub semnul unei evoluții, care ar presupune un progres și în calitatea lui Dumnezeu de Împărat. Apoi, dacă aceste parabole ar fi considerate ca fiind apocaliptice, atunci conținutul lor ar fi cu totul banal: o mică sămânță crește într-un copac mareț, iar o bucată de aluat dospește o masă mare de făină. „Grăuntele de muștar” și „aluatul” nu ar avea nici o valoare conotativă, nici nu ar putea funcționa ca simboluri. Contrastarea începutului mic cu finalul mareț face ca Împărăția lui Dumnezeu să întruchipeze aceleași valori ca oricare altă împărăție profană, care crește dintr-un oraș mic până la un imperiu uriaș. Dimpotrivă, ca parabole non-apocaliptice, avem aici afirmări clare ale deosebirilor care există între Împărăția lui Dumnezeu și orice altă realitate omenească. Printr-o astfel de înțelegere se recuperează sensurile simbolice ale „grăuntelui de muștar” și ale „aluatului”, cu rădăcini adânci în Scripturile ebraice și cu o relevanță profundă cu privire la Împărăția lui Dumnezeu. De aceea, unii au considerat aceste pilde chiar „anti-apocaliptice”²⁰⁰.

Ideea că Împărăția crește leagă viziunea evangheliștilor cel mult de modul în care, în lume, Împărăția lui Dumnezeu ca realitate prezentă se raportează la oameni în „timpul lui Iisus”. Dumnezeu împărățește în ceruri asupra tuturor lucrurilor, însă, „la plinirea vremii”, s-a apropiat de omenire în persoana lui Iisus Hristos, Fiul Său. Însă apropierea lui Dumnezeu în persoana Fiului și, prin extensie, în proclamarea Evangheliei Împărăției în Biserica ante-resurecțională, se prezintă ca ceva tainic, care poate fi perceput doar prin intermediul revelației divine (*Mt* 13, 11; 16, 16-17). În acest sens, prin proclamarea Evangheliei Împărăției către neamuri (*Mt* 24, 14; 26, 13; 28, 18-20), oamenii vor ajunge să mărturisească stăpânirea lui Dumnezeu în Iisus, Fiul Său și vor deveni ucenicii Lui și, astfel, Împărăția lui Dumnezeu poate fi descrisă în termeni

²⁰⁰ R.J. MILLER, *Theological Stakes in the Apocalyptic Jesus Debate*, p. 118-120.

de creștere. În fine, la sfârșitul veacului acestuia, Dumnezeu, în Persoana Fiului Omului, va așeza Împărăția în slavă înaintea tuturor neamurilor pământului (*Mt 24, 30*). Astfel, nu putem vorbi despre o creștere a Împărăției lui Dumnezeu, ci cel mult despre creșterea modului în care ea este receptată în lume. Este evident că Biserica are de-a face cu sămânța de muștar sădită de Fiul Omului și cu aluatul care dospește, însă nu se spune nicăieri că Biserica ar fi începutul Împărăției lui Dumnezeu. Cel mult se poate spune că Biserica are un oarecare rol în mișcarea de creștere, respectiv procesul de dospire; aceasta pentru că *Mt 5, 13-16* vorbește despre ucenici ca fiind lumina lumii și sarea pământului²⁰¹. Astfel, parabola aluatului afirmă că lucrarea și mărturisirea ucenicilor lui Hristos sunt de o enormă importanță. Însă Dumnezeu este implicat în mod expres în creșterea Împărăției. Ucenicii contribuie la aceasta, însă nu ei sunt cei ce construiesc Împărăția²⁰². Este necesară o precizare în legătură cu raportul dintre Împărăția lui Dumnezeu și Biserica: nicăieri nu apare vreo identificare a acestor două realități; raporturile dintre ele nu sunt exprimate în Evangheliile în termenii identificării, ci ai asocierii²⁰³. Biserica este poporul eshatologic al lui Dumnezeu, a cărui existență este caracterizată prin tensiunea dintre prezent și viitor, care trăiește de pe acum în sfera autorității lui Dumnezeu, exercitată prin Iisus, și care are misiunea de a proclama Evanghelia Împărăției neamurilor și de a le invita să intre în această realitate a Împărăției.

Prin aceste două parabole, Mântuitorul îi face pe oameni să înțeleagă adevărul că Împărăția lui Dumnezeu se deschide în lume prin Persoana Sa, prin învățătura Sa, prin viața Sa²⁰⁴. În aceste versete, ca și de altfel în întreaga proclamare a Împărăției, este imposibil să se separe realitatea Împărăției lui Dumnezeu de Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat. Astfel, aruncarea grăuntelui de muștar în grădină și ascunderea aluatului în făină ilustrează tocmai intervenția specială a lui Dumnezeu în istoria omenească, prin misiunea Mântuitorului Iisus Hristos în lume²⁰⁵. În acest sens, propunem o ipoteză de interpretare a acestor parabole mai apropiată de spiritul și doctrina Bisericii Ortodoxe, care să fie însă în conformitate și cu rezultatele cercetării critice a textului. Această ipoteză

²⁰¹ U. LUZ, *Matthew 8-20*, p. 263

²⁰² A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, p. 408

²⁰³ J.D. KINGSBURY, *Matthew*, p. 157

²⁰⁴ A. WIERZBICKA, *What Did Jesus Mean?*, p. 277.

²⁰⁵ A. WIERZBICKA, *What Did Jesus Mean?*, pp. 277-278.

nu se vrea a fi o noutate în spațiul exegezei acestor două parabole, însă poate fixa o prioritate a unor interpretări față de celelalte.

După cum se poate vedea din analiza critică a textelor parabolilor în cele trei Evanghelii sinoptice, există multe opțiuni pertinente care ar putea să fie, fiecare în parte, soluția problemei sensului lor. Însă toate acestea ignoră realitatea însăși a evenimentelor despre care relatează Evangheliile și ne referim, în acest sens, în special la Patimile, Moartea, Învierea și Înălțarea Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Explicația acestei ignorări este una de natură morală și anume faptul că, în cea mai mare parte, reprezentanții studiilor biblice – mai ales cei declarați a face parte din curentul liberal al exegezei biblice – contestă realitatea însăși a acestor evenimente. De aceea, este normal ca ei să nu acorde o atât de mare atenție evenimentului hristic, care ar putea oferi soluția cea mai potrivită cu privire la înțelesul parabolilor noastre. În consecință, ei plasează sensul acestei parabole dincolo de aceste evenimente istorice, ca împlinire în timpurile apocaliptice sau ca un deziderat, care nu este necesar să se și împlinească. Astfel, considerăm că interpretarea parabolei diferă în funcție de momentul în care este ascultată și interpretată. Ne vom limita, într-o primă fază, la cele două niveluri de auditori despre care pot oferi mărturie Evangheliile și anume, pe de o parte, martorii direcți ai propovăduirii Mântuitorului și, pe de altă parte, destinatarii celor trei Evanghelii. Pentru cititorii primi ai Evangheliei, care nu fuseseră martori încă la evenimentele supreme din istoria mântuirii, conținutul parabolilor era o noutate absolută. Mântuitorul dorea să le arate faptul că, prin Persoana Sa, Împărăția lui Dumnezeu se manifestă în deplinătatea potențelor ei. Dincolo de caracterul umil al unui „iudeu marginal”²⁰⁶ se „ascunde” Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Este vorba de o concomitență, de o juxtapunere a aspectului său umil și a Persoanei Sale dumnezeiești. „Creșterea” se limitează doar la evenimentele ce vor urma în activitatea pământească a Mântuitorului, nepresupunând o creștere a potențelor Sale, ci doar o evoluție în ceea ce privește cunoașterea omenească a realităților dumnezeiești. În acest fel, Învierea și Înălțarea Sa reprezintă dovezile clare ale puterii Sale. Astfel, la un prim nivel de interpretare și chiar la nivelul sensului original, această parabolă este o vestire a Patimilor și preaslăvirii Mântuitorului. De aici vine asocierea cu elementele prohibite ale grăuntelui de muștar și ale

²⁰⁶ Cf. John P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 3. vol, Doubleday, New York, 2001.

aluatului, asociate modului umil de manifestare inițială a Împărăției lui Dumnezeu în activitatea Mântuitorului dinaintea de Patimi.

Acest nivel de înțelegere a parabolilor reușește să recupereze viziunea patristică a interpretării hristologice a acestor parabole, care este de cele mai multe ori ignorată în demersurile moderne ale exegezei biblice sau cel mult trecută ca un moment în istoria interpretării acestora, fără o relevanță prea mare pentru studiile biblice. Sfinții Părinți prezintă o intuiție extraordinară a sensului lor, urmare a lucrării vii a Duhului Sfânt în viața lor și în ciuda faptului că nu au dispus de instrumentele exegetice de care se bucură cercetarea contemporană. Iar această ipoteză cu privire la sensul parabolilor grăuntelui de muștar și a aluatului este într-o strânsă legătură cu cuvintele Sfântului Pavel: *«Dumnezeu Și-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să rușineze pe cei înțelepți; Dumnezeu Și-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le rușineze pe cele tari; Dumnezeu Și-a ales pe cele de neam de jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă, pe cele ce nu sunt, ca să nimicească pe cele ce sunt»* (1 Co 1, 27-28).

Apoi, trebuie să luăm în considerare destinatarul celor trei Evanghelii, care nu mai aveau absolută nevoie de a li se dezvoltă aceste evenimente prin intermediul parabolilor. Prezența acestor două parabole în Evanghelii poate fi explicată fie ca simplă relatare a spuselor istorice ale Mântuitorului (deși contextualizarea diferită a acestora în cadrul Evangheliilor arată că nu este vorba numai de atât), fie datorită sensului nou pe care l-au dobândit, la nivel de aplicație, în urma noilor realități istorice trăite de creștinism. În consecință, au luat naștere interpretările care vizau propovăduirea Evangheliei în întreaga lume și care aplicau paralelismul parabolilor dincolo de evenimentul hristic, la receptarea de către tot mai mulți a Împărăției lui Dumnezeu, prin integrarea lor în Biserică. Această viziune a fost exprimată de cele mai multe ori în termeni de „creștere” a Împărăției. În acest fel, toate interpretările care vizează propovăduirea Evangheliei Împărăției la neamuri nu sunt incompatibile cu conținutul parabolilor, ci sunt acceptabile la nivel de aplicație și se poate să fi fost percepute astfel și de către evangheliști, deși este foarte probabil ca inițial nu acesta să fi fost mesajul lor. Astfel, starea finală a realităților despre care vorbesc parabolele a fost plasată dincolo de evenimentele istoriei pământești a Mântuitorului, fie ca fapt împlinit (v. Sf. Teofilact al Bulgariei), fie în viitor (nedeterminat ori considerat ca fiind echivalent cu realitățile apocaliptice). În consecință, viața și activitatea Mântuitorului nu au făcut ca Împărăția lui Dumnezeu să se manifeste în deplinătatea slavei sale. Însă viața și activitatea Sa au creat condițiile

pentru ca această Împărăție să se poată manifesta astfel. Eshatologia a început; aluatul a început să dospească frământătura; oamenilor li s-a acordat posibilitatea de a trăi împreună cu Dumnezeu²⁰⁷. Dospirea întregii cantități de făină nu implică în mod necesar faptul că întreaga lume se va împărtăși într-un final de bunătățile Împărăției²⁰⁸; exprimă mai degrabă o speranță, nădejdea că întreaga lume va ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu și va deveni părtașă la fericirea Împărăției. Împărăția lui Dumnezeu este așezată, astfel, în paradoxul lui „deja și nu încă”.

Celelalte interpretări ulterioare, care nu se mai încadrează în paradigmele evanghelice, reprezintă aplicații mai mult sau mai puțin fericite ale acestor parabole în funcție de noile contexte în care sunt propovăduite. Nu poate fi negată importanța lor moralizatoare, însă, dacă vrem să înțelegem mesajul inițial al Mântuitorului Iisus Hristos, este necesar să ne întoarcem la Sfânta Scriptură. Faptul că aceste parabole se pretează la noi și noi înțelesuri poate fi înțeles și ca dovadă a spiritului viu al Evangheliilor, care se dovedesc a fi la fel de valabile în toate timpurile, indiferent de noile mentalități pe care și le însușește omenirea. Această ipoteză de interpretare a parabolei grăuntelui de muștar și a aluatului nu are pretenția de a se prezenta ca soluție ultimă în problematica ridicată de ele. Trebuie să fim conștienți că, atâta timp cât nu am reușit să oferim o soluție clară și completă nici măcar sensului noțiunii de Împărăție a lui Dumnezeu, nu vom fi în stare nici să considerăm că am ajuns la o înțelegere deplină a realităților pe care le presupune. „*Taina Împărăției lui Dumnezeu*” va continua să rămână mereu o taină pentru omul neduhovnicesc.

Summary: God's Kingdom between appearance and capability.

The parable of the mustard seed and that of the leaven

The centrality of „The Kingdom of heaven” in our Saviour's preaching and the major influence this concept had on the Christian theological thought are the least contestable and contested issues in the New Testament theology. The Kingdom of heaven was Jesus' essential theme. This aspect is almost unanimously

²⁰⁷ Această viziune este împărtășită și de J. Jeremias, C. H. Dodd, M. L. Boucher și alții; cf. A. WIERZBICKA, *What Did Jesus Mean?*, p. 278.

²⁰⁸ Dacă am accepta această „necesitate” în mântuirea întregii omeniri, am cădea în eroarea *apocatastazei*, condamnată de teologia ortodoxă, deoarece impune un determinism în mântuire.

acknowledged by exegetes. In His preaching the Gospel of the Kingdom, our Saviour often addresses the question: „*With what can we compare the Kingdom of God, or what parable shall we use for it?*» (Mark 4:30), answering it with the so-called „parables of the Kingdom”. The present study approaches two of these parables, that of the mustard seed and that of the leaven.

Although very brief and easily comprehensible at first sight, they proved to be among the most controversial parts of the Scripture. As they count among the parables left unexplained by our Saviour Jesus Christ, and on whom the context offers no direct explanations, numerous theories have been put forth regarding their sense and relevance for the New Testament theology. Therefore, after an argument for treating them together, the present study begins with a succinct presentation of these theories and their proponents, stressing the interpretations offered by patristic exegesis. The lack of uniformity, even contradiction, among the various solutions suggested for the sense of these parables is striking. In order to better grasp the original sense of the two parables, the author resorted to the instruments of historical-critical methods of analyzing the Holy Scripture texts. The two parables are approached in turn, highlighting the similarities and differences in their synoptic versions, alongside a brief presentation of their version in the apocryphal *Gospel according to Thomas*. Key terms and concepts of each parable are analyzed, in both the Jewish and Greek paradigms in which they originate. It becomes obvious that a simplistic approach is no longer possible, due to the conceptual differences between our Saviour's times and the contemporary world.

To the first-century Jews, the mustard seed, or the leaven respectively, constituted symbolic elements associated with defilement, prohibition, impurity. The study discusses the grounds for associating such elements with the Kingdom of heaven. It then analyzes the Old Testament roots of these parables, commenting on their metamorphoses in Christian preaching. It also raises the issue of the first listeners of these parables, that is the Jews attending Jesus' preaching and the first readers of the three synoptic Gospels, and their possible reaction, depending on their temporal relation with the events in the history of salvation. Even with the first listeners, the sense of these parables could have been understood differently.

Following the thorough analysis of the text and of the main contemporary comments on the parables, the study provides an interpretation hypothesis, centered on the Christic event and on St. Paul's concept of „foolishness of the Cross”. This interpretation does not, however, rule out, at the application level, almost any of the other theories formulated in the history of this text's interpretation, often conceptually correct, but in disagreement with the primary sense of the parables. Modern exegesis is of real value in understanding the texts, but fails to reach a final, incontestable solution, due to some shortcomings caused mainly by attaching too little importance to the events of Christ's Passion and Resurrection. In order to provide a pertinent solution to the issue of interpreting the two parables, patristic exegesis is retrieved, for it has an extraordinary intuition of their sense, as a result of the Holy Spirit's work in the Church Fathers' lives and despite the fact that they did not have the exegetic instruments that contemporary research enjoys.

The solution put forth by the present study, concerning the sense of the mustard seed and leaven parables, can be best explained in St. Paul's words: *«God chose what is foolish in the world, to shame the wise; God chose what is weak in the world, to shame the strong; God chose what is low and despised in the world, even things that are not, to bring to nothing things that are»* (1 Co 1, 27-28).

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Remus-Dragoș ALBU

ÎNCERCARE ASUPRA MIMESIS-ULUI SEC. IV-VI, TEMELIE A CULTURII ȘI SPIRITUALITĂȚII BIZANTINE

Introducere

Un interes deosebit de pasionant îl reprezintă, în oceanelor istoriei, procesul finalului unei culturi care este nevoită să cedeze locul nașterii alteia. Are loc o luptă între spiritualități, din care lumea cea tânără învinge întotdeauna. Dar nu este o generație spontană, ea este fiică și moștenitoare. Este adevărat că nu întotdeauna consubstanțială și în întregime, dar, în tot cazul, deținătoare de bunuri care au aparținut predecesoarelor sale și, îndeosebi, predecesoarei imediate. Faptul moștenirii unei culturi caracterizează profund dezvoltarea și sensul valorilor unei culturi tinere¹. Este un adevăr sociologic, etiologic și etnologic, îndeobște recunoscut, că această trecere, de la o cultură la alta, se face prin imitarea din partea celei noi a celei vechi. În plus, este recunoscut faptul că similitudinea, repetarea, constituie în orice domeniu adaptarea, coordonarea și, într-un cuvânt, ordinea. Dintre toate formele de repetare, dintre toate procedeele de a răspunde la universală nevoie de armonie, imitarea este singura care poate fi cunoscută intim, în mecanismul său mental. Ea este, printre altele, un procedeu superior destinat a asigura perpetuarea utililor inovații individuale, sociale și de orice alt fel.

În societatea umană viața propriu-zisă constă în a imita și a se face imitat. Ceea ce este propriu omului, ceea ce a permis realizarea unui așa progres este tocmai facultatea, extraordinar dezvoltată la el, de a imita ceea ce face, simte, gândește.

Cu atât mai importantă și mai interesantă este încercarea de lămurire a procesului de trecere de la cultura profană și păgână antică la cea bizantină, îndeosebi creștină. Acesta este unul din mobilurile acestei lucrări. Problema aceasta va fi analizată în domeniul *paideia*-ei bizantine, încercând a vedea în ce fel aceasta este o imitare a celei antice. Apoi, vom

¹ I.G. COMAN, *Sfântul Grigorie de Nazianz despre Împăratul Iulian*, București, Ed. Cartea Românească, 1938, pp. 16-17.

încerca să vedem în ce măsură cultura bizantină, îndeosebi teologia și istoriografia, s-a folosit de imitație pentru a se defini.

Imitarea în literatură, cu câteva excepții, este nu numai licită, ci chiar necesară. Fără imitare nu este tradiție, deci, măcar din acest punct de vedere, este un procedeu excelent. Apoi, imitarea este hrana geniului care, prin ea, găsește materie primă, este condiția talentului, neputându-se inventa, crea, realiza ceva original, decât în inspirarea din maestri.

Mimesis-ul antic între atitudine religioasă populară și problemă filosofică. Problema mimului

Mircea Eliade și alți hermeneuți ai gândirii mitice au arătat că ceea ce se face este rememorarea a ceea ce a fost făcut pentru a ști ceea ce se va face, care este și toată dialectica oricărei practici rituale. De aceea, activitatea mimetică este coextensivă oricărei ficțiuni dramatice și, putem spune, în mim se concentrează preistoria și esența primelor expresii dramatice cunoscute, fondarea însăși a teatrului rămânând o experiență religioasă².

În spațiul mediteranean, dezvoltarea cultului dionisiac a antrenat o mutație în istoria sa religioasă; a îngăduit substituirea treptată a sacrificiului uman prin „crima” tragică. În acest ansamblu, asociind celebrarea orgiastică a fecundității cu teama de puterile htoniene, și-au însușit grecii ideea religioasă conform căreia „actul simulat are aceeași valoare și aceeași eficiență ca actul real”³. Există destule elemente de continuitate între dionisiacul primitiv și dezvoltarea scenei tragice, dar diferența constă în faptul că, în loc să *imite* acțiunea zeilor, actorul tragic aduce pe scenă ideea colectivă care reflectă doar acea acțiune. Există preocuparea pentru exorcizarea amintirii unui trecut stânenitor și o încercare de a instaura o alteritate la scară umană: „este vorba de a face ... experiența de a deveni altcineva, nu în absolut, ci în raport cu modelele, normele și valorile proprii unei culturi determinate”⁴ și, încă, „a deveni altcineva scăpând de privirea zeului sau a te asimila aceluia prin contagiune *mimetică*, iată scopul dionisismului, care pune omul în

² T. BACONSKY, *Răsul Patriarhilor*, București, Ed. Anastasia, p. 263.

³ J. LACARRIERE, „Les cultes spectaculaires dans l'antiquité classique”, în: *Histoire des spectacles*, Paris, 1981, p. 149.

⁴ J.P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragedie*, Paris, 1986, p. 241.

legătură nemijlocită cu alteritatea divinului”⁵. Deci, datorită dionisismului „se imită ceea ce este purtat înăuntru și se exteriorizează ceea ce nimeni nu îndrăznește să imite”⁶. Această evoluție a vechii tragedii pare să poarte, în stare embrionară, destinul religios al mimului.

Grecii au fost cei dintâi care au numit sau definit omul ca imitator universal. La granița dintre sec. al V-lea și al IV-lea, teoria *mimesis*-ului, schițată de Xenofon și elaborată în chip sistematic de Platon, marchează momentul în care în cultura greacă este cristalizată concepția care va duce de la reprezentarea invizibilului la imitarea aparenței; categoria reprezentării figurate este acum bine conturată în trăsăturile sale specifice și, în același timp, aceasta este legată de însemnatul element uman al *mimesis*-ului, care-i asigură fundamentul⁷.

Noțiunea de *mimesis* ocupă un loc important în gândirea lui Platon, fiind folosită de acesta în teoria artei (*mimesis* – *technē*), în teoria timpului (*mimesis* – *chronos*), în problema participației (*methaxis*), în problema limbajului (ca *omonia*), este aplicată și la Forme⁸. La Platon, întreaga această paletă a *mimesis*-ului are o implicație culturală. Astfel, artele productive (*poetikai technai*) se împart în meșteșug divin și meșteșug uman. Dar mai există un tip de productivitate, comună zeului și omului, care nu produce originale, ci doar copii (*eikones*) – aceasta este *mimesis*, arta poetului, pictorului, sculptorului sau actorului, acesta din urmă, față de ceilalți, nefolosind unelte, ci creând imagini prin propria sa persoană⁹. Un lucru este clar: activitatea cunoscută ca *mimesis* are ca produs o entitate al cărui statut ontologic este inferior celui al modelului său. Așa, la nivel cosmic, acest principiu formulează raportul care există între lumea în care trăim și lumea *eide*-lor și fundamentează teoria platoniciană a cunoașterii, iar în sfera morală constituie punctul de plecare al atacului împotriva „artei”.

Mimesis este una dintre explicațiile sau imaginile oferite pentru relația dintre *eide* și particularele sensibile, având o expunere elaborată în *Parmenide* și *Timaios*, unde *demiourgos* își ia ca model (*paradigma*) viețuitorul sensibil (*zoon noeton*), care cuprinde toate formele, și astfel

⁵ J.P. VERNANT, P. Vidal-Naquet, *Mythe...*, p. 246.

⁶ Y. VON BELAVAL, „Ouverture sur le spectacle”, în: *Histoire des spectacles*, pp. 14-15.

⁷ J.P. VERNANT, *Mit și gândire în Grecia antică*, Ed. Meridiane, București, 1995, p. 406.

⁸ F.E. PETERS, *Termenii filosofiei grecești*, București, Ed. Humanitas, 1993, pp. 170-173.

⁹ PLATON, *Republica* 597 d-e; *Sofistul* 265 b; 267 a.

crează *kosmos*-ul¹⁰. Cu toate că *mimesis* în aplicare la particularele sensibile iese treptat din uz, concepția după care lumea inteligibilă (*kosmos noetos*) este paradigmă a lumii sensibile rămâne curentă în platonismul mai târziu.

Distincția dintre realitatea „adevărată” și o realitate *mimetică* are evidente implicații epistemologice – explicitate în alegoria Liniei. Adevărata *episteme* are ca obiect „originalele”, în timp ce despre ființa imitativă putem dobândi cel mult *doxa*. Dar și aici există distincții; particularele sensibile, deși imitații ale *eide*-lor, sunt într-un anumit sens „originale”, când le comparăm cu anumite fenomene fizice, care sunt imagini ale altor fenomene (de exemplu, umbrele și mirajele – joacă a zeului cu lumea fizică). Aceasta cunoaștere a *eikonomia* este exemplul cel mai de jos al Liniei¹¹.

Aici nu se zice nimic despre „joacă” omului cu lumea, adică despre artă, tema activității *mimetic*e a omului fiind explicată în altă parte, unde Platon face distincția dintre *demiourgia* și *mimesis*¹². Aici, Platon aduce artelor frumoase două reproșuri: de a fi neadevărate și de a fi ofensatoare. Sunt neadevărate în sensul că puterile lor de a reda realitatea sunt inconsistente, dat fiind că sunt imitații ale unor imitații. În plus, ele se fac vinovate de falsitatea discursului, adică de minciună.

Aristotel este cel ce a spus că «a imita este natural oamenilor și se manifestă din copilăria lor... și omul diferă de celelalte animale... și toți oamenii au plăcere în imitații» (*to te gar mimeisthai simphiton tois antropois ek paidon esti... kai to chairein tois mimehemasi pantas*). Încă, instinctul de imitare este natural în noi precum muzica și ritmul (*kata phisin de ontos imin tou mimeistai kai tis armonias kai tou ritmou*)¹³. Astfel, pentru el, tragedia, comedia și poezia sunt esențialmente *mimetic*e. Tragedia este imitarea unei acțiuni (*mimesis praxeos*), imitație făcută prin personaje în acțiune și nu prin intermediul povestirii, suscitând teama și mila și operând o curățire asemănătoare celei produse de emoții, căci are un caracter elevat și complet¹⁴. Același lucru se poate spune și despre epopee, în sensul că este imitarea oamenilor de mare

¹⁰ PLATON, *Parmenide* 132A-133C; *Timaios* 30c-d. Același principiu este clar expus și în *Cratilos* 298a-c și chiar în *Phaidon* 74a-75a.

¹¹ PLATON, *Republica* 509d-511c; *Sofistul* 234b; 266a-c.

¹² PLATON, *Republica* 595a-608d.

¹³ ARISTOTEL, *Poetica* 4,5; 4,20, ed. J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

¹⁴ ARISTOTEL, *Poetica*, 6,21-6,30.

valoare morală, dar se folosește un metru uniform și este o relatare¹⁵. În schimb, comedia este imitarea oamenilor de calitate morală inferioară, nu în spațiul viciului, ci în domeniul rizibilului, care este o parte a urâtului; pentru că rizibilul este o lipsă și un urât fără durere și pericol. Așa și, de exemplu, masca de comediant este urâtă și diformă, fără expresie de durere (*he de komodia estin mimesis phauloteron*)¹⁶.

Deci, imitarea poetului nu se întinde la natura exterioară, ci ea are ca obiect omul, viața umană, poetul imitând moravurile acestuia, adică ceea ce este permanent în el, caracterul, pasiunile, acțiunile și stările de criza ale sale. Poezia este și ea o *imitare*, dar nu trebuie văzut în aceasta musai o copie, o reproducere servilă, deoarece poetul care imită ceea ce normal și moral trebuie să fie nu este mai puțin poet decât cel ce ia ceea ce este; poetul *imită* (*reprezintă*) o acțiune plauzibilă, dar una construită sau aranjată de el. Așa că, cei doi termeni – *poiein* și *mimeistai* – în loc să se excludă, se completează și rezumă activitatea creatoare a poetului. Mai mult, toți poeții greci au scris pentru a fi jucați, recitați sau cântați, apărând astfel *imitarea* prin gesturi, atitudini, expresii¹⁷.

În treacăt, să mai spunem că, în istoria *mimesis*-ului, momente importante le constituie și stoicismul, care, preluând acea viziune ierarhică a lumii – că lumea aceasta este o *imitare* a celei superioare – o completează, apropiind *mimesis*-ul de *akoloutheia*, adică imitarea unui model etic, și Plotin, la care legătura ierarhică este descrisă în termeni de *mimeistai* (ex. Enn. 5,5,3).

Toate cele analizate până acum sunt reductibile la principiul inferiorului având ca rațiune de a fi imitarea superiorului.

Ultima problemă pe care se cade a o analiza aici este aceea a statutului mimului. Pentru aceasta trebuie să ne amintim de „deplasarea sacrificială” (M. Meslin) ocazionată de riturile dyonisiace – are loc sublimarea jertfei originare prin introducerea morții tragice.

Important pentru investigația noastră este prezența unei tensiuni între cultura urbană și cea rurală. Un alt lucru, ce trebuie consemnat, este și acela al deosebirii dintre divertismentul popular (ritual cosmic degradat) și teoria filosofică (ritual spiritualizat) controlată de figuri oficiale. Pe de altă parte, are loc și o laicizare a practicilor religioase grecești în lumea romană: pe durata Lupercaliilor mimii îi închipuiau pe

¹⁵ ARISTOTEL., *Poetica*, 5,9.

¹⁶ ARISTOTEL., *Poetica*, 5,31.

¹⁷ J. HARDY, *Introduction*, p. 12, la ARISTOTEL., *Poetica*, ed. cit.

demoni, în timpul Floraliilor prostituatele asediau teatrele pentru a juca pe scenă complet goale, iar moartea, nefiind decât o trecere, îi distra și pe cei dispăruți. De asemenea, romanii credeau că jocurile acționează asupra zeilor: triumful învingătorului comporta virtuți epifanice, iar gesturile omenești empaticе stârnesc energia divină¹⁸. Acesta este cadrul în care s-a dezvoltat mimul. Existau mai multe feluri de mimi. Astfel, erau mimi rafinați, probabil sunt vizați cei religioși, legați de un cadru asociativ ierarhizat (cultele de misterii); dar erau și mimi grosolani, probabil cei literari (invenția lui Sofron din Siracuză) și cei vulgari, care-i distrau pe marginali¹⁹.

Problema cea mai importantă, dincolo de atitudine peiorativă față de mim și de actualitatea dezbaterilor filosofice în jurul imitației, reiterând disprețul lui Platon față de histrioni, este aceea a raportului dintre orator și mim, deoarece mimul este mesagerul fidel al opiniei publice.

Pentru Platon, problema mimului era foarte importantă, iar critica făcută lor viza, în primul rând pe sofști²⁰. Printre cei ce imită, unii o fac știind bine ce săvârșesc, alții din neștiință de cauză, prima fiind una învățată, cealaltă a părelniciei. În acest cadru, sofistul nu era știutor, ci simplu imitator, căci există un tip de imitator simplu, care crede a ști acolo unde are doar păreri, aflându-se în treabă cu tot felul de argumente și ignorând materia în care s-a prefăcut a fi știutor. Acest tip de oameni pun în joc disimularea în viața publică, prin cuvinte întinse adresate mulțimilor, sau în viața privată, cuvântând scurt și silind pe primul prins în discuție să cadă în contradicție cu sine. Este clar vorba de omul politic sau oratorul de masă, respectiv de imitatorul înțelepciunii – sofistul.

Acest fenomen explica reculul genurilor nobile în fața divertismentelor populare, de unde și respingerea teatralității, prin respingerea infatuării artelor și grija de a rămâne autentici, criza religioasă datorată desacralizării spectacolelor. Și, în fine, deoarece viața nu este decât un amestec de tragi-comic și lumea este privită ca spectacol, scena fiind un simbol cosmic și omul un actor confundat cu rolul său, se prefigurează convertirea sfinților mimi²¹.

¹⁸ T. BACONSKY, *Râsul Patriarhilor*, pp. 272-274.

¹⁹ T. BACONSKY, *Râsul Patriarhilor*, pp. 277-280.

²⁰ *Sofistul* 267b-268d.

²¹ T. BACONSKY, *Râsul Patriarhilor*, p. 181.

Paideia și mimesis-ul

Scurt istoric al paideia-ei antice

Educația antică s-a dezvoltat timp de circa un mileniu și jumătate. Educația este o tehnică colectivă prin care o societate își inițiază tânăra generație în valorile ce o caracterizează. Vom trece în revistă doar câteva din elementele esențiale ale istoriei educației antice.

Homer²² este cel de la care se începe acest itinerariu. Examinând conținutul educației homerice, vom distinge o *tehnică* de inițiere într-un mod de viață și o *etică*, vizând realizare unui ideal de om. Elementul tehnic constă în mânăuirea armelor, sporturi, jocuri cavaleresti, arta muzicală și cea oratorică. Elementul etic constă în idealul etic de erou, care va fi important de examinat, mai ales în contextul lucrării noastre. Idealul moral al cavalerului homeric este o morală eroică a onoarei, iar valoarea ideală este *arete*. Această etică a onoarei implică *megalopsychia*, care înseamnă dorința de a fi mare sau conștientizarea superiorității. Să vedem efectiv cum concepe Homer educația eroilor săi. În principiu, constă din propunerea, prin intermediul mentorilor, a marilor exemple legendare care să trezească în ei dorința de rivalitate²³. Secretul pedagogiei homerice este exemplul eroic (*paradeigma*), el prezentând fără încetare spiritului discipolului său modele idealizate de *arete* eroică. Avem, deci, de la Homer această *imitație a eroului*.

Educația spartană²⁴ este a doua etapă a periplusului nostru. Educația spartanului nu mai este a unui cavaler, ci a unui soldat, educația este una esențialmente militară. Este o educație de stat, una colectivă, orientată spre formarea caracterului, virtutea fundamentală fiind supunerea.

Cu timpul, educația a devenit civilă. Educația devine una aristocratică, având un nou ideal – acela al unei înțelepciuni de esență spirituală și științifică. Democratizarea educației a atras după sine crearea și dezvoltarea școlii, care a presupus și angajarea de dascăli pentru a-i învăța pe elevi. În prima fază, educația ateniană era mai mult artistică decât literară, mai mult sportivă decât intelectuală, idealul ei fiind unul de ordin etic – *kalokagathia*.

²² A se vedea de ex. H.I. MARROU, *Istoria educației în antichitate*, București, Ed. Meridiane, 1997, vol. 1, pp. 25-41.

²³ De ex., în *Odiseia* I, 296 ș.u., unde Athena, dorind să trezească vocația eroică în Telemachos, îi dă exemplul bărbăției lui Oreste.

²⁴ A se vedea de ex. H.I. MARROU, *Istoria educației...*, pp. 41-59.

În general, fiecare nouă cucerire a geniului grec a fost repede urmată de un efort corespunzător pentru crearea unui învățământ care să-i asigure răspândirea.

Sofiștii²⁵ au fost agitatori de idei, dar erau în primul rând educatori – *paideuein antropous* (Protagoras) – fiind definiția dată artei lor. Dincolo de toate prejudecățile, ei erau oameni de meserie, învățământul fiind pentru ei o profesie. Sofiștii grupau în jurul lor tineri a căror formare și-o asumau. Ideea forte care a apărut a fost aceea că orice chestiune putea fi tratată oricând pro sau contra. Concomitent cu arta de a convinge, ei predau arta de a vorbi, căci cuvântul vorbit era rege. Aceasta era retorica. Și aceasta este important de prezentat pentru lucrarea noastră, pentru că era vorba de niște discursuri-tip, rostite sau redactate, care trebuiau imitate de către elevi în compozițiile inventate de ei. Dar, sofistul perfect trebuia să fie capabil să vorbească despre orice, să aibă o competență universală. Încă de acum elementul intelectual devine predominant.

În continuare trebuie să ne referim la marii maestri ai tradiției clasice – Platon²⁶ și Isokrates²⁷. Se poate observa că de acum apar două forme: una literară, a lui Isokrates, și una filosofică, a lui Platon.

În vârful sistemului lui Platon se situează înaltele studii filosofice. Dar acestea presupun o *propaideia*, pentru a-l face pe om capabil să accedă la știință, prin dezvoltarea armonioasă a sufletului și trupului. Un loc important îl ocupă apoi studiul matematicilor care sunt elementul esențial *propaideia*-ei, pentru selectarea viitorilor filosofi.

Învățământul lui Isokrates era un fel de învățământ superior care încorona ciclul studiilor pregătitoare. După el, un loc important în educație îl ocupa studiul autorilor clasici și „eristica”. Pentru Isokrates, retorica este o artă în toată puterea cuvântului. El nu făcea decât să transpună pe plan literar conceptele fundamentale ale educației homerice – exemplu și imitația (*paradeigma* și *mimesis*). Scopul acestui învățământ era stăpânirea cuvântului.

De acum, educația devine mai livrescă, mai legată de școală – *arche megiste tou fronein ta grammata*. *Paideia* ajunge să semnifice cultura.

Educația elenistică presupune un ansamblu complex de studii. Legislația școlară a devenit și ea un lucru normal. Educația vizează atât

²⁵ H.I. MARROU, *Istoria educației...*, pp. 88-109.

²⁶ H.I. MARROU, *Istoria educației...*, pp. 109-135.

²⁷ H.I. MARROU, *Istoria educației...*, pp. 135-157.

trupul, educație fizică și sport, cât și spiritul, educația artistică. Este un învățământ elementar, pentru deprinderea cititului. Unul secundar care presupunea lecturarea și explicarea clasicilor, gramatica. Erau studiate și științele, în care prima idealul de *enkyklios paideia*²⁸, adică nimic altceva decât educație comună. Ea este absolut necesară celor ce vroiau să atingă diverse niveluri de cultură superioară. Învățământul superior consta din retorică²⁹ și filosofie³⁰.

Educația antică a căpătat o dezvoltare nouă prin adoptarea educației grecești de către Roma. Valoarea educației romane rezidă tocmai în propagarea celei elene.

Moștenitoarea legitimă a acestora a fost Bizanțul.

Basileii bizantini și paideia

Bizantinul a fost cel care, în orice activitate întreprinsă, avea ca stindard de acțiune *imitarea*. Cei mai bizantini dintre toți erau împărații înșiși și lor, mai mult decât oricui altcineva, li se poate asocia această *lege a imitării* dublată și de o dorință neostoită de a fi cel puțin la fel ca înaintașii lor.

Împăratul este reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ, fiind sanctificat prin misiunea sa și garantându-i-se victoria. Era nu numai *isapostolos* și *hagios*, ci chiar un *imitator* al lui Dumnezeu, care era o datorie, nu o înfumurare. În această postură, el avea o misiune anume, printre care și aceea de a menține civilizația și cultura, care se identifica cu cea clasică. Acum, mai mult decât oricând, ele întrupau idealul perfecte umanități. De asemenea, datorită poziției sale, împăratul apărea ca o întrupare a interesului colectiv și ca *euergetos* pentru educație.

Problemele învățământului și, mai general, ale „culturii” sunt departe de a fi clare. Dar este clar că procesul de etatizare mărește solitudinea puterii și întărește progresiv controlul pe care-l exersează asupra lui. Statul atotputernic tinde către un regim de funcționariat, către un „guvern de scribi”, ceea ce îl obligă să se ocupe de formarea și recrutarea agenților săi – de la cei mai elevați în grad și responsabilități,

²⁸ A se vedea studiul special, consacrat lor, al lui H.I. MARROU, „Artele liberale în antichitatea clasică”, în: *Patristică și Umanism*, Ed. Meridiane, București, 1996, pp. 25-58

²⁹ H.I. MARROU, *Istoria educației...*, pp. 306-323.

³⁰ H.I. MARROU, *Istoria educației...*, pp. 323-339.

formați în școlile de drept și de retori, până la comiși, notarii, *semeiographoi* sau *tachygraphoi*³¹.

Deci, avem de analizat una dintre cele două necesități care vor fi resorturile învățământului până târziu: preocuparea statului de a-și forma agenții în principal, dar nu numai, în școlile de drept și preocuparea Bisericii de a-și forma slujitorii.

Impresia generală pe care o lasă lectura textelor din această perioadă este aceea a unei activități foarte mari și extraordinare. Nicio altă perioadă nu a lăsat atâtea nume de retori, savanți, profesori. Magiștri și elevii se deplasau din școală în școală, parcurgeau voluntar tot Orientul. Durata studiilor era de circa zece ani. În prima parte a perioadei, adică sec. IV-V, dintre personalități și, implicit școlile lor, se disting: la Antiohia, Libanios; la Cesareea Palestinei, unde sunt în vogă tradiția lui Origen, Pamfilie, Eusebiu, menținându-se o școală creștină importantă, dar *museia* rămâne în mâinile păgânilor; la Atena cele mai mari școli sunt cele ale retorilor Prohairios, Himerios, iar cu Plutarh și ucenicii săi tradiția filosofică începe să strălucească din nou; la Alexandria școlile sunt dominate de numele Hypatiei, apoi de Olimpiodor, Heriokles, Hermeias, Ammonios, Heliodor; la Gaza întâlnim pe Eneea, Procopios, Chorichios. Și numai din această simplă înșiruire se poate observa că provincia devansa clar Constantinopolul, excepție făcând poate dreptul. Dar la Constantinopol se pregătește viitorul strălucit al educației bizantine. Acest viitor este posibil să fi început încă de la Constantin cel Mare, care pare surprinzător să nu se fi ocupat de a stabili în a sa Nouă Romă un învățământ după modelul celui aflat încă înfloritor în cea veche. Dar nu sunt probe nici pentru fondarea Universității și nici a Bibliotecii.

Sub Constanțiu II (337-361), Constantinopolul a devenit capitala intelectuală a Imperiului. Se cunosc nume de magiștri celebri care țineau școli și atrăgeau numeroși auditori. Cel mai celebru a fost Themistios. Acesta, ca și Libanios, era reprezentantul unei tradiții mai clasice, mai elenice, spre deosebire de Himerios, care era reprezentantul elocvenței asiatică. El este, între cei trei de care am amintit, cel mai serios. Educația sa o formează studiile lui Homer, Platon și Aristotel; de acesta din urmă s-a atașat cel mai mult, compunând o parafrază a principalelor sale scrieri, cunoscută chiar și de Fotie³². Cel mai important este că el a știut să-și mențină favorul împăraților care s-au succedat la tron în timpul vieții

³¹ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971, p. 50.

³² P. LABRIOLLE, *La littérature greque chrétienne*, Paris, 1951, pp. 14-15.

sale: Constanțiu, Iulian, Valens și Teodosie. El a reușit să exercite diferite înalte funcții, ajungând sub Teodosie, în 383-384, până la prefectura Constantinopolului, căci el fusese cel care a dirijat educația lui Arcadius, fiul lui Teodosie. Important este nu că a știut să fie apropiat suveranilor în interes personal, căci a dovedit-o în timpul lui Iulian că nu este un profitor. Într-unul din panegiricele sale proclama pe Constanțiu veritabil filosof, asemenea suveranului ideal pe care Platon l-a definit în *Republica*.

Problema cea mai importantă pe tărâm cultural în vremea respectivă era nu lupta între creștinism și păgânism, ci cea între ortodoxie și erezie. Pentru păgânism locul ortodoxiei este ținut de elenism, iar erezia este romanizarea politică ce a fost inaugurată de Constantin și tot ce a decurs de aici³³. În acest context, figura lui Themistios este complexă: ortodox pentru cultură, dar eretic în măsura în care el a slăvit tradiția de romanizare politică a Orientului. În timpul lui Constanțiu, Themistios avea un mare rol, fiind filosof și profesor de filosofie, corespunzând principiului conform căruia unei dezvoltări economice, trebuie să îi corespunde una culturală la fel de rapidă. Scrisoarea lui Constanțiu, adresată Senatului în 355, pentru a anunța nominalizarea lui Themistios pentru *adlectio*, precizează că acesta a făcut din Constantinopol *rendez-vous*-ul culturii (*koinon paideuseos katagogion*)³⁴.

La rândul său, Themistios, într-un discurs pronunțat la 1 ianuarie 357, îl felicita pe împărat de a fi instituit în Capitală o colecție de opere de literatură greacă antică și lansa un apel Constantinopolului de a avea conștiința misiunii sale de a salva și a transmite elenismul antic. Ca urmare a acestui apel, pentru îndeplinirea acestei mari misiuni, un corp de caligrafi, organizați și subvenționați de stat, a transmis operele poezilor, filosofilor, oratorilor, istoricilor greci, nu numai a celor mai mari, ci tot ceea ce s-a găsit în manuscrise. S-a întreprins și o vastă anchetă de restaurare a vechilor manuscrise, care erau într-o stare de ruină, după cum zice și Themistios³⁵.

Constanțiu a avut în acest domeniu un demn urmaș – Iulian (361-363). Sunt foarte multe mărturiile, unele chiar în operele sale, despre pasiunea pentru literele antice a lui Iulian. El a fost discipolul unor magiștri păgâni la Constantinopol, Nicomidia, Atena. Educația a primit-o, ca și fratele său Gaius, sub o „atenție excesivă” sau, mai degrabă o

³³ P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, p. 54.

³⁴ P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, p. 55.

³⁵ P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, pp. 56-57.

„precauție excesivă” din partea lui Constanțiu. Educația și instrucția creștină de la Nicomidia și castelul Mocellum le-a primit studiind cu multă aplecare doctrina și morala, având ca profesori *andron te tois spoudaiotatois prosomilountes*³⁶ sau, după cum zice Sozomen, educația a fost încredințată *hypo episcopois kai ekklesiastikois andrasin*³⁷. Alți învățători au fost Gheorghe de Capadocia, viitor episcop de Alexandria, și chiar pe Eusebiu de Nicomedia. Cert este că aproape toți educatorii creștini ai lui Iulian erau arieni, iubitori de interminabile discuții, mai mult șlefuitori de formule dogmatice decât trăitori sinceri de intensă viață religioasă. Iulian s-a împărtășit abundant și din educația păgână, fiind și moda vremii, care cerea ca familiile nobile să ofere odraslelor lor și o formație pur elenică. Marele profesor de elenism al lui Iulian a fost, în primii ani, eunucul scit Mardonius, care a deșteptat în elevul său entuziasmul pentru splendorile culturii grecești, lucrând cu metodă și stăruință inegalabile asupra minții și inimii elevului său. Programul cuprindea lecturi și comentarii din poeți, examen adâncit al marilor filosofi, parcurgerea a tot felul de cărți, discuții și o parte etică și una religioasă. Totul era conform preceptului: „să fii mai bun, nu decât vreunul dintre oameni, ci decât tine însuși”³⁸. În același timp, căuta să îl inițieze pe tânărul său elev în arcanle religii elenice, lucru inevitabil, pentru că întregul produs cultural elenic făcea aluzie la zei, dar și voit, căci lipsa din inima elevului a focului unei puternice credințe și pasiuni pentru ctitorii culturii elenice, zeii, lucrul se îngreuia. A fost învățat că zeii sunt autorii tuturor lucrurilor bune și frumoase, iar el va mărturisi mai târziu că zeii l-au mântuit prin filosofie în anii copilăriei³⁹.

Păgânismul lui Iulian a fost la început numai literar, firea sensibilă a tânărului fiind profund influențată de lecturile și studiile din autorii păgâni. Convertirea la păgânism este sentimentală, ieșită din romantismul pentru elenismul muribund, dar și rodul educației, cea păgână fiind aceea care a învins în formarea lui Iulian. Iulian a căpătat convingerea că numai prin religia antică, prin redșteptarea și înflorirea tuturor puterilor ei, se revenea la legile și la felul de viață al strămoșilor și la splendorile trecutului elenic⁴⁰.

³⁶ Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Discursul IV*, 23.

³⁷ SOZOMEN, *Hist. Eccl.*, V, 2.

³⁸ *Scrisoarea către antiohieni* 353b, la I.G. COMAN, *Sfântul Grigorie de Nazianz...*, p. 53.

³⁹ *Mesajul către senatul și poporul atenian* 235c, în: *Sfântul Grigorie de Nazianz...*, p. 53.

⁴⁰ I.G. COMAN, *Sfântul Grigorie de Nazianz...*, p. 68.

Pentru împlinirea acestui deziderat, restaurarea păgânismului, Iulian, după ce a ajuns împărat, a luat o serie de măsuri. În acest timp Constantinopolul era un oraș grec, centru de readunare a forțelor păgâne și laborator de elenism, împodobit cu numeroase opere de artă grecească, cu o Universitate în floare și atrăgătoare a elitelor, încurajând elenismul în ea. Dintre toate măsuri cea mai ofensatoare și mai ucigătoare a fost legea școlară din 17 iulie 362, numită de Grigorie de Nazianz „legea sau ilegalitatea împotriva culturii, literelor și studiilor”⁴¹.

Cuprinsul acestei legi este următorul:

«Educația tineretului nu poate fi încredințată decât profesorilor de o cinste ireproșabilă. A spune că admiri scrieri ca acelea ale lui Homer și Hesiod, în care creștinii nu vedeau decât o țesătură de invenții diabolice, înseamnă a fi nelogic și nesincer, înseamnă a se vinde pentru câteva drahme, a se arăta nevrednic de învățământ. O bună educație nu se distinge prin armonia somptuoasă a cuvintelor și a vorbirii, ci prin dispoziția sănătoasă a unei minți cu judecată și prin corectitudinea părerilor despre bine și rău, despre frumos și urât. Prin urmare, cine gândește un lucru și propune de pe catedră un altul elevilor săi, acela îmi pare a fi tot atât de departe de adevărata educație, pe cât este de departe de onestitate. Că în lucruri fără importanță poate să fie nepotrivire între gândire și limbă, faptul este, desigur, un rău, dar unul care poate fi tolerat până la un anumit punct. Se impune deci tuturor celor ce pretind să predea în învățământ, orice fel de materie, să fie de o conduită leală și să nu poarte în sufletul lor păreri care nu se pot împăca cu exercițiul public al profesiei lor... Ei bine, Homer, Hesiod, Demostene, Herodot, Tucicide, Isocrate, Lysias nu recunoșteau ei pe zei drept călăuze ale oricărei educații? Nu se credeau ei consacrați, unii lui Hermes, alții Muzelor? Găsesc că este absurd ca acela care comentează operele lor să disprețuiască zeii pe care aceștia i-au cinstit... Nu cer de la educatorii tineretului ca ei să-și schimbe metoda, ci le las alegerea ca: sau să înceteze de a preda ceea ce ei nu iau în serios sau, dacă vor să continue, să își arate mai întâi învățătura lor prin fapte și să își convingă elevii că nici Hermes, nici Hesiod și niciunul dintre aceia pe care ei îi explică nu au fost așa stupizi cât au dat ei (înțelege). Dacă (profesorii) socotesc înțelepți pe aceia ai căror exegeți sunt și ai căror, oarecum, profeți se prezintă, să înceapă a imita pietatea lor față de zei»⁴².

⁴¹ *Discursul IV, 102.*

⁴² J. BIDEZ, *L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse*, Paris, 1930, p. 428; J. BIDEZ, *L'Empereur Julien – Oeuvres Completes*, pp. 46-47.

Sf. Grigorie de Nazianz atribuie caracterul de imitație și înființării școlii de către Iulian:

«se pregătea să construiască în fiecare cetate catedre mari și mici, să înființeze lecturi și comentarii din autori elini, studii privitoare la morală; să înființeze coruri care să cânte imne alternative în temple; pedepse gradate pentru cei ce greșesc; inițieri, desăvârșire și câte în chip evident aparțin disciplinei noastre creștine ... Acestea, îndeosebi, le admira el la noi»⁴³.

Iulian voia să înființeze seminarii și facultăți de teologie păgână, prin care să reveleze puterea de cugetare și simțire religioasă a elenismului. El spera a ajunge la izvoarele culturii elenice, la esența însăși a creațiilor religioase și spirituale ale păgânismului. Numai studierea și interpretarea sistematică a autorilor clasici putea să deștepte și să realizeze o asemenea dorință. Pentru Iulian elenismul se confunda cu cultele politeiste, slăbirea acestora prefațând catastrofa aceluia. El a avut un plan de reorganizare a păgânismului, pornind opera de reconstrucție a spiritului religios al elenismului. Acest lucru se putea face prin preoți zeloși și atragerea simpatiei mulțimii prin opere pozitive de reală și profundă utilitate. Pentru aceasta, în 361, dă tot felul de decrete prin care se socotește *Pontif Suprem*, fixează teologia și definește morala preoților, fiind preocupat cu atâta fanatism de treburile religioase și până la obsesie de vitalitatea și succesul cultului⁴⁴.

Iulian întreprinde o uriașă operă, care era o inovație fără precedent pentru elenism, dar nu o creație originală a împăratului. Concepția despre biserica politeistă este o sinteză de elemente eterogene. El se inspiră din teurgia neoplatonică în ceea ce privește serviciul preoților⁴⁵. În ansamblu, însă, întreprinderea sa este copiată după modelul Bisericii și vieții creștine, cu toate că împăratul merge până la acuza pe creștini de imitație. Dar, în scrisoarea către Arsacius, Iulian zice următoarele: «Nu vedem noi că filantropia față de străini, grija desăvârșită pentru mormintele morților și preocuparea sfințeniei simulate au contribuit foarte mult la dezvoltarea ateismului (creștinismului)?»⁴⁶. Acel „nu vedem

⁴³ *Discursul IV*, 111.

⁴⁴ J. BIDEZ, *L'évolution de la politique...*, p. 266.

⁴⁵ J. BIDEZ, *L'évolution de la politique...*, p. 272.

⁴⁶ *Misapogon* 363ab, ed. J. Bidez.

noi?” nu este o *anamnesis*, ci o *mimesis*, deoarece el zice în continuare: „socot că trebuie să ne ocupăm realmente de fiecare din aceste lucruri (cele trei virtuți creștine)”. Aceasta arată cât de mult Iulian era stăpânit de imaginea vieții creștine și cum, cu toată puterea lui de simulare, el nu putea nega evidența *imitației*. Iulian a văzut și a înțeles, a crezut însă că poate imita adaptând, combinând și sintetizând, uitând că metodele de lucru nu se pot împrumuta decât pentru materie și suflet analoge modelului.

Obiceiurile vieții antice nu s-au schimbat mai deloc de-a lungul secolelor. În 425, Theodosie II a reorganizat sub supravegherea statului învățământul la Constantinopol. Încă din 414 se acordau privilegiile gramaticilor, oratorilor, filosofilor, medicilor și copiilor lor, întărindu-se acestea în 427. Constituția din 425 cuprinde două părți: prima pune ordine în situația existentă, a doua organizează Universitatea imperială și fixează compoziția corpului profesoral. Theodosie se preocupă să pună la dispoziția profesorilor (retori, gramatici, filosofi) localuri adecvate, arătând în trecere chiar cum se vor ține cursurile *in Capitolio*. Capitolium din Constantinopol, ca și acelea din atâtea orașe romane, se pare că se ridica în centrul unei piețe înconjurată de porticuri. Dar împăratul precizează, scriindu-i prefectului orașului: «*exsedras, quae septembrionali videntur adhaerere porticui, in quibus tantum amplitudinis et decoris esse montatus, ut publicis commodis possiut capacitatis ce puchrtudinis serae administratione sufficere, supra dictonum consessibus deputatit...*»⁴⁷. Nu sunt descrise, oare, celebrele *scholae*? Aproximarea nu este artificială deoarece se cunoaște în ce măsură noua capitală s-a inspirat din exemplele oferite de ce veche. Aceste precizări ale lui Theodosie întăresc într-o măsură prea precisă concluzia noastră, pentru ca să fie vorba doar de o simplă coincidență. Lucrurile se petreceau astfel la Constantinopol, pentru că Roma dăduse deja un exemplu, punând la dispoziție personalului didactic locuri spațioase, care se deschideau sub porticurile piețelor monumentale. Deci, retorii din Constantinopol profesau sub exedrele Capitoliumului, precum confrății lor de la Roma în acele *scholae* din forul lui Traian⁴⁸.

Întreprinderea lui Theodosie a fost extrem de laborioasă, vizând, după cum am văzut, două piste principale. Prima urmărea fixarea și

⁴⁷ *Codex Theodosianus*, XV,1,53.

⁴⁸ H.I. MARROU, „Viața intelectuală în forul lui Traian și în forul lui August”, în: *Patristică și umanism*, p. 72.

reorganizarea disciplinelor studiate în Universitate și numărul magiștrilor pentru fiecare dintre ele: pentru *doctrina romanae eloquentiae* – trei *oratores* și zece gramatici, pentru *fecundia greccitatis* – cinci *sofistae* și zece gramatici, în rest, după cum se convine, pentru ca tinerii să se poată instrui în *profundior scientia atque doctrina* – un profesor de filosofie și doi de drept⁴⁹. A doua cale este mai întortochiată. Astfel, întâi li se ordona celor care își arogau dreptul de magiștri și adunau elevi *in publicis magistrationibus cellulisque* să înceteze de a o mai face, sub pedeapsa izgonirii din oraș. În schimb, cei ce exercită aceeași îndeletnicire *intra plurimorum domus... privatum, intra parietes domesticos* pot continua a o face. Totuși, dacă printre ei era cineva care în același timp aparținea *auditorium-ului Capitolii*, ei trebuiau să renunțe la lecțiile private, sub pedeapsa ștergerii din corpurile acelora și pierderii privilegiilor. Avem deci, pe de o parte, profesori privați, care puteau continua învățământul lor, cu condiția de a nu cumula cu învățământul public (aici nu este vorba de o formă de control a statului, nici de vreun privilegiu acordat lor, ei fiind retribuiți de elevii lor). Pe de altă parte, profesorii din învățământul public. Singurul învățământ superior este de acum înainte cel public, instituție de stat, plătit de acesta⁵⁰.

În alți termeni, se poate spune că înainte de 425 exista la Constantinopol un sistem foarte suplu, cuprinzând un învățământ privat, învățământ public liber și, probabil, un embrion de învățământ de stat de gramatică și retorică. După 425, învățământul privat subzistă, cu interdicția de cumul. Învățământul public liber este suprimat. Învățământul superior de stat este organizat și dezvoltat. Avem de-a face nu cu un control sau patronaj, ci cu un monopol de stat asupra învățământului universitar la Constantinopol – un lucru nou.

Dar se cade să nu uităm și să amintim un lucru destul de important. Faptul că Atenais, devenită prin botez Evdokia, soția lui Theodosie, aparținea unui grup de filosofi ai Școlii din Atena. Era o prințesă cu ambiții literare, făcând să răsune până la Antiohia eleganța unei retorici inspirată din Homer, a cărui factură a imitat-o în poeziile sale. Atenais a compus în decalcuri, după Homer, nu numai elogiul Antiohiei, dar și povestirea minunilor Sfântului Ciprian și alte subiecte religioase. În scrierile sale pare a fi împrumutat limbajul lui Virgiliu pentru a-l preamări pe Clovis, dar acei hexametrii imitați au o oarecare

⁴⁹ P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, p. 64.

⁵⁰ P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, p. 63.

ținută și chiar mișcare. Deci, ea trebuie recunoscută ca inițiatore a Școlii din Constantinopol⁵¹.

Totul s-a petrecut de așa manieră că sec. al VI-lea a marcat oprirea, apoi declinul unui mare elan, născut la formarea Constantinopolului și a Imperiului, care două secole a antrenat civilizația bizantină și a permis reînnoirea, mai mult sau mai puțin solid, firului civilizației antice.

Prima lovitură a fost dată de Iustinian care, în dorința lui de a domni peste un imperiu unde conștiințele înseși să se supună unei legi unice, a pronunțat interdicția păgânismului. Invectivele contra *mania ton anosion ellenon* au fost produsul polemistilor creștini. Împăratul și Statul le-au luat în socoteală și au instaurat ca principiu de guvernare intoleranța, și nu poate decât să producă mirare că nu s-a putut instaura complet decât după două secole⁵². Dar nu se poate incrimina Biserica pentru aceasta. Statul, căruia Constantin i-a pus bazele, avea să se identifice, într-un sens, cu Biserica și cu religia și, în acest chip, măsurile lui Iustinian sunt logice.

Iată câteva dintre măsurile luate de Iustinian. Cei ce nu urmează „Biserica catolică și apostolică și credința ortodoxă”, adică ereticii, iudeii și păgânii nu pot nici servi, nici a fi onorați cu vreo demnitate oarecare, nici „sub adăpostul nu importă cărei forme de învățământ a atrage la erorile lor sufletele simple”⁵³. Pentru aceasta se face o precizare specială: „Noi interzicem ca vreo disciplină să fie profesată de cei ce sunt bolnavi de nebunul sacrilegiu al elinilor”⁵⁴. Acestea sunt în contextul măsurilor contra păgânismului, în care trebuie interpretat ceea ce s-a numit închiderea Școlii din Atena.

Renașterea literelor și culturii antice, care, la Constantinopol, a început cu Constanțiu, s-a transformat două secole mai târziu în decadentă – s-a încetat copierea manuscriselor, profesorii au pierdut rangurile și privilegiile. Secolul lui Iustinian este un timp mort, consumat în întreprinderi în care vanitatea dispută cu naivitatea, excepție făcând Sfânta Sofia și Codexul – ultimele fructe ale mariajului elenismului cu Roma și Orientul. De acum începe acea *Dark Age*⁵⁵.

⁵¹ N. IORGA, *Istoria vieții bizantine*, București, 1974, pp. 41,43.

⁵² P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, p. 68.

⁵³ *Codex Justinianus* I,5,18.

⁵⁴ *Codex Justinianus* I,11,10.

⁵⁵ P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, pp. 72-73.

Mimesis-ul în istoriografie și teologie

Istoria a fost întotdeauna iubită de bizantini, fiecare secol E cunoscând istorici eminenți. Gustul pentru istorie s-a manifestat în OL cronicile de istorie universală, de inspirație monahală sau populară. Croniciarii bizantini, în cea mai mare parte, înainte de Iustinian, au scris O pe cont propriu, unii dintre ei simțind plăcerea să povestească G evenimentele ai căror martori au fost.

Cultura antichității, căreia i-a succedat cea bizantină, a influențat I toate domeniile spiritualității bizantine. Unul dintre acestea este C istoriografia. Istoricii bizantini se ocupau cu studiul înaintașilor lor încă E din școală, văzând în aceștia modele vrednice de imitat. Tocmai această menținere neîntreruptă a contactului cu moștenirea clasică explică nivelul ridicat al istoriografiei bizantine. Moștenire a antichității poate fi considerat faptul că orice material existent era un bun obștesc, numai bun de însușit, prelucrat și transformat⁵⁶.

Studiul asupra *prooimia*⁵⁷ antice și bizantine, în care erau expuse părerile despre valoarea, utilitatea și importanța istoriei, a dus la concluzia că bizantinii au folosit materialul găsit în operele antice și au ajuns să se exprime la fel ca autorii imitați. În acestea era afirmată în repetate rânduri năzuința către *aletheia*.

Bizantinii sunt discipoli fideli ai înaintașilor. Acest lucru se poate vedea chiar și în felul în care concep scopul istoriei. Ei doresc să realizeze expuneri artistice, nu simple relatări ale unor evenimente, căci pentru bizantini nu este o știință, ci o pasionantă lectură de agrement⁵⁸. Agathias, care se complace în amintirea lecturilor sale, este mândru că este poet.

Se disprețuiește limba poporului, modelele se iau din antichitatea elenică. În ceea ce privește stilul, acesta se imită conștient de către unii, existând cazuri în care se depășeau modelele în arhaizare. S-a ajuns până într-acolo că s-a reînviat până și vocabularul, prin introducerea unor cuvinte ieșite din uz sau folosite cu sensurile mai vechi. Antichitatea greacă era bine cunoscută. Expunerile sunt împodobite cu citate din scriitorii antici, mai mult sau mai puțin redade exact, cu proverbe, alegorii, comparații și aluzii din mitologia antică, pentru înviorarea prezentării,

⁵⁶ G. MORAVCSIK, „Clasicism în istoriografia bizantină”, în: N.Ș. TANAȘOCA, *Literatura Bizanțului*, Ed. Univers, București, 1971, p. 153.

⁵⁷ *Prooimia* au fost studiate de H. Lieberich.

⁵⁸ M.V. LEVCENCO, *Byzance des origines à 1453*, p. 107.

efect artistic și epatare intelectuală⁵⁹. Astfel, Procopie pomeniște de Iason și lămurește sensul Amazoanelor⁶⁰.

Imitarea modelelor se face și în alcătuirea relatărilor, descrieri, povestiri, neputându-se face o sustragere de sub influența operelor antice, apărând și un fel de involuntariat în relatările făcute după modelele antice. Un exemplu este descrierea amănunțită a lui Procopie a epidemiei din 542, la care a fost părtaș, relatând fapte la prima mână. Dar o face în stilul lui Tucidide⁶¹, cu expresii și felul de construcție a expunerii asemănătoare, amintindu-și celebra povestire a autorului antic. Au fost și cazuri în care au fost preluate și elemente de conținut, cum este cazul numirii popoarelor străine cu nume de popoare antice: *...to palaion onomazonto, tanin de... kalounta*⁶². Aceeași îmbrăcare în haină antică poate fi întâlnită și în cazul acelor *topoi* din caracterizările etnografice. Influența antică se poate observa și în prezentările evenimentelor istorice. Are loc înveșmântarea informațiilor verosimile în hainele povestirilor istoricilor antici și introduceri de elemente legendare pentru sporirea farmecului relatărilor.

Exista la Bizanț și o istoriografie a Bisericii⁶³. Cel mai harnic compilator a fost Eusebiu de Cezareea, care a înfățișat istoria Bisericii ca o desfășurare având ca țel final și consecință hotărârea Sinodului de la Nicea. Ea este o selecție de ceea ce trebuie să se creadă și să se spună. Din antici nu vrea să împrumute nimic, stilul resimțindu-se de duhul textelor sacre. La Socrate, care era laic și avocat, se manifestă admirația pentru ideile și formele elenismului. Doctrina creștină, pentru el era doar ultima treaptă pe drumul anevoios al pregătirii ideologice, pe care odată, ce s-a ajuns, trebuie părăsite discuțiile și căutată pacea în liniștea tainei. La Evagrie, care era retor, se găsește o mare grijă pentru formă, a cărei valoare expresivă și ritm ne îndreaptă gândurile spre buna manieră clasică. Acesta avea mare grijă să-și citeze autoritățile, de a-și înfățișa documentele și de a înțelege și alte puncte de vedere. De aici stilul decade, luând-o pe cale vieților de sfinți, a credulității etc.

Legea imitației funcționează și în scrierile cu caracter teologic. Dar efectele ei pot fi observate mai mult în chestiunile de detaliu, decât în problemele de ansamblu. Este firesc să fie așa, deoarece creștinismul a

⁵⁹ G. MORAVCSIK, „Clasicism în istoriografia...”, p. 156.

⁶⁰ *Despre războiul cu goții* III, 14,16, trad. rom. H. Mihăiescu.

⁶¹ *Historia* II,47-53.

⁶² G. MORAVCSIK, „Clasicism în istoriografia...”, p. 160.

⁶³ N. IORGA, *Istoria vieții bizantine*, pp. 50-52.

adus în spațiul gândirii umane lucruri absolut noi. Dar acestea trebuiau spuse ținând cont de cadrele gândirii în diverse stadii spațio-temporale și de pregătire fiecăruia dintre propovăduitori.

Cultura literară, cu lecturi abundente din poeți, istorici, oratori, au dezvoltat gustul și sensibilitatea, au lărgit viziunea personală asupra lucrurilor, au aprofundat cunoașterea despre om. De asemenea, aceștia au dezvoltat gustul pentru elocvență și dorința de a asimila secretele retoricii. Dar nici cultura lor filosofică nu este inferioară celei literare. Influențele acestora asupra ideilor, procedeele și genurilor folosite de ei le vom analiza acum.

În general, Părinții au practicat toate genurile vechii literaturi, exersându-se chiar în diversele forme ale poeziei, ale dramaturgiei etc. Unul dintre genurile cultivate cu o artă foarte minuțioasă este cel epistolar. Retorii au fost cei care au dat regulile generale ale artei epistolare și analiza diverselor categorii posibile de scrisori, indicând pentru fiecare tonul care convine. Un exemplu îl poate constitui Vasile cel Mare, cu peste 300 de scrisori, la fel și Synesiu, cu circa 200 de scrisori. Și poezia trebuia să satisfacă nevoi liturgice, dotându-se literatura creștină cu piese care au făcut o bună figură lângă cele profane. Astfel, este un Apolinarie, care a scris o epopee în maniera lui Homer, inspirându-se din Scriptură, tragedii după Euripide, comedii în genul lui Menandru, versuri lirice imitate după Pindar, pentru a înlocui, în educarea tinerilor, pe autorii profani interziși de Iulian credincioșilor. Sunt încă un Ilarie, un Ambrozie, un Paulin în Occident, un Efreem în Siria, un Synesiu la Alexandria, ca să nu mai vorbim de dorința lui Grigorie de Nazianz de la bătrânețe de a traduce în versuri învățătura doctrinei revelate. Mulți dintre ei au epuizat efectiv toate formele poeziei antice. Mai cu seamă în timpul lui Iulian creștinii și păgânii se întreceau în imitarea poeziei clasice.

Auditoriu era mare iubitor al cuvântului, el putându-și satisface gusturile atât în Biserică, cât și în sălile de conferințe ale retoricilor. Elocvența de paradă, epidictică, își găsea materia la fel de bogată la creștini ca și la păgâni. Marile sărbători din ciclul liturgic cereau o exigență a discursului. Oratorii creștini, formați prin intermediul măștrilor păgâni, au preluat fără scrupule procedeele acestora. Au preluat atât calitățile, cât și defectele. Asianismul, practicat de Himerios, cu abundența metaforelor, rivalizând aproape cu poezia, cu exclamațiile multiple și abuzul figurilor retorice, simula entuziasmul, sacrifică forța gândirii, vigoarea raționamentului, claritatea și coeziunea compoziției,

pentru pitoresc, fantezia impresiilor și intensității sentimentelor. Comentarea cărților sfinte, celebrarea credinței creștine, alcătuirea panegiricelor eroilor credinței, punerea omului fără încetare în fața lui însuși, pentru a-i revela neputința și nevoia de ajutorul divin, au constituit sursele unor cuvinte elevate, grave, patetice, eclatante, oferind elocvenței o materie ce depășea pe aceea a celei clasice. Dar s-a ajuns la un tributarism față de retorică⁶⁴.

Noi nu vom arunca decât o privire fugară asupra operei lui Grigorie Teologul. În opera lui Grigorie pot fi întâlnite o sumă de poeme didactice, scrise, cu precizie și claritate de profesor pentru tineri, pentru mulțimi. Unele pur teologice care dezvolta, după Scriptură, doctrina revelată, în particular pe cea a Sfintei Treimi și combat erorile existente. Altele sunt filosofice și morale, în care se pot recunoaște sursele antice, căci gândirea autorului nu este originală. Fostul elev al Atenei, care nu avea o gândire metafizică, avea memoria dolidă de suveniruri școlare – Platon, Homer, tragedii – Pindar și Aristofan, poezii Antologiei palatine și Alexandrinii. Se observă o dependență și față de modelele ebraice – Kohelet, Proverbele lui Solomon, Ecclesiasticul. În orice caz, poemele filosofice ale lui Grigorie sunt o moștenire a întregii tradiții grecești. Operele lirice constituie o depozitare a noutății creștinismului în vechile amfore de factură păgână. Cu Grigorie, autobiografia a devenit esențialmente poetică. Lamentațiile sale se inspiră din Euripide, Sofocle, Homer, chiar dacă tristețea lui este de un alt ordin decât aceea a anticilor⁶⁵. Melancolia lui Grigorie n-are de-a face cu acea dispoziție maladivă, cu acea *taedium vitae*, la el este vorba mai degrabă de o tristețe metafizică.

Creștinismul și-a apropiat și tragedia, *Christus patiens*⁶⁶ fiind tragedia creștină prin excelență. Această dramă imită anticii în fond și formă, jumătate din cele 2602 versuri iambice provenind din următoarele șapte drame: *Bacantele*, *Hipolit*, *Medea*, *Oreste*, *Rhesos*, *Troiennes*, *Heabe*. Este clar că autorul împrumută elegant versuri din piese care aparțin lui Euripide.

Apoi, Părinții au fost în dependență de retorică, exersându-se mai cu seamă în stilul și maniera celei de a doua sofistici. Vom trece în revistă

⁶⁴ A. PUECH, *La littérature grecque chrétienne*, Paris, 1928, pp. 34-40.

⁶⁵ A se vedea de ex. I.G. Coman, *Tristețea poeziei Sfântului Grigorie de Nazianz*.

⁶⁶ Autorul ediției din *Sources Chrétiennes*, vol. 149, A. TUILIER, *Introduction*, pp. 11-116, o atribuie, bazându-se pe o seamă de dovezi, lui Grigorie de Nazianz.

influența procedeelelor sofisticate⁶⁷. Astfel, influența sofisticii se simte în realizarea metaforelor, în care gustul pentru imagini își găsește natural satisfacția. Uzul metaforelor este benefic în flatarea adversarilor – Eunomie este numit „făcător de vise”, „tatăl minciunii”, „bestie târătoare pe pământ” etc. (*Contra lui Eunomie*); dar este folosită și pentru lauda marilor bărbați, ca cea prin care Grigorie de Nazianz îl numește pe Atanasie „trompeta adevărului”; sau pentru tot felul de nevoi, pentru ca acestea să devină mai clare: ospiciu este numit „hambarul pietății”, păcatele „frânghie care sugrumă”, iar opera lui Vasile este prezentată astfel: „Vasile a scăpat de potopul impietății și a făcut din orașul său o arcă a salvării, care naviga lejer deasupra ereziilor”⁶⁸.

Pentru că sofștiții făceau uzaj de comparații, ca și dascălii lor profani, Himerios le împrumută din artele plastice, Themistios din medicină, Părinții au recurs și ei la ele. La Grigorie de Nyssa se găsesc lungi comparații care trădează influența sofistică prin arta cu care ele sunt înșirate, prin felul în care se face a corespunde fiecare detaliu al imaginii cu fiecare detaliu al ideii. Debutul *Tratatului despre Hexaimeron* oferă un exemplu de astfel de succesiuni de imagini, unele dintre ele nelipsite de subtilitate. Grigorie de Nazianz împrumută și el de la retori cea mai mare parte a comparațiilor pe care le folosește, și nu folosește puține. El se dovedește a fi imitatorul acelor retori nu numai prin alegerea comparațiilor, ci și prin maniera în care le dezvoltă. La Vasile cel Mare ele sunt foarte numeroase, mai ales în *Omiliile la Hexaimeron*: numele lui Dumnezeu este în sufletele noastre „ca o ștampilă și un prezervativ”, luna și soarele sunt „ca doi ochi”, „pietatea este baza și fundamentul desăvârșirii”, „viciul este ca o maladie a sufletului și virtutea este ca sănătatea” etc.

Dacă *diegema* nu este propriu-zis o formă literară sofistică, toți retorii putând-o revendica, *ekfrasis* este prin excelență sofistică, ea pretându-se mai mult decât orice alt procedeu la grija față de formă, la studiul minuțios al detaliilor, la stilul poetic și imagini. Grigorie de Nyssa folosește din plin toate ocaziile care i se oferă, compunând ca un sofist⁶⁹. Se găsesc în opera sa toate formele de descrieri catalogate în tratatele de

⁶⁷ A se vedea M. MERIDIER, *L'influence de la seconde Sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*, Paris, 1928; M. GUIGNET, *Saint Grégoire de Nazianze et la Rhétorique*, Paris, 1934.

⁶⁸ Cf. M. GUIGNET, *Saint Grégoire...* p. 155.

⁶⁹ De pildă, în *Despre crearea omului*, descrierea veseliei naturii după creație.

retorică: de persoane, de natură, de opere de artă⁷⁰. El folosește acest procedeu doar pentru ornarea discursului. Părinții folosesc din plin și procedee artificiale de stil, folosite de sofști și discipolii lor pentru forțarea reliefului stilului: pleonasmul⁷¹, paronimele⁷², aliterația⁷³, hiperbatul⁷⁴.

Părinții au manifestat și ei, ca și sofștii, preferința pentru structura simetrică și cadența muzicală a frazei. Acestea sunt cele care contribuie decisiv pentru a face dintr-un discurs o operă de artă, prin proporțiile armonioase. Acestea se cheamă *gorgieia schemata* și sunt cele mai sofisticate dintre figurile de stil. Grecilor dintotdeauna le-a plăcut a exprima gândirea lor de o manieră simetrică, acest instinct fiind la originea structurii frazei lor – *men... de...* Sunt mai multe forme de astfel de *gorgieia schemata* – *parison*⁷⁵, *antiteton*⁷⁶, *omoiotelevton*⁷⁷.

Dar nu numai în formă, în modul alcătuirii scrierilor, se simt influențele antichității, ci și în registrul ideatic. Acest registru vom încerca să-l analizăm acum. Pentru a ne fi mai ușor, vom lua principalii titani ai antichității și vom preciza câteva din influențele exercitate asupra Părinților.

Astfel, de la Platon, „cel mai înțelept dintre oameni”⁷⁸, Părinții au împrumutat vocabularul contemplativ: *omoiosis*, *katarsis*, *singgeneia*. Grigorie de Nazianz repune o problemă mai veche prin definiția ce o dă lui Dumnezeu: „ocean de ființă fără margini”⁷⁹. Din filosofia platonică vine ideea că Dumnezeu a creat lumea nu din necesitate, ci din iubire⁸⁰.

⁷⁰ În *Scrisoarea XII* este o descriere a primăverii la începutul ei, în *Contra lui Eunomiu* este o descriere a păunului în maniera sofștilor.

⁷¹ *Despre viața lui Moise – perifanos kai eudelos*, în *Despre Hexaimeron – siggenes te kai simfilon*.

⁷² Ex. *oios kai osos, tosoutos kai toioutos*.

⁷³ Sunt numeroase la Sf. Grigorie de Nazianz – *ta men tachitata, ta de pachitata*.

⁷⁴ În *Despre desăvârșire – tes idias ecaston zografias*.

⁷⁵ Iată un exemplu de la Sf. Grigorie de Nyssa din *Despre Ecclesiast – fammos he filotimia, fammos he dinasteia, famos o ploutos*.

⁷⁶ Iată din *Despre crearea omului: ekeithen men he pros kakian kataptosis gegonen, enteuthen de he pros areten epanodos ginetai*.

⁷⁷ Iată unul dublu al lui Grigorie de Nazianz – *o bradis eis kolasin kai tachis eis antilepsin*.

⁷⁸ Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Carm. Moralia* 10,5,306.

⁷⁹ *Pelagos ousias apeiron*, din *Discursul* 45,3, se referă la *to polu pelagos tou kalou*, din *Banchetul* 210d, continuând cumva ideea *apeiron*-ul lui Anaximandru.

⁸⁰ Cf. *Timaos* și *Omiliu la Hexaimeron*, în care se găsește aceeași judecată asupra creației.

Referindu-ne tot la problema creației, trebuie să spunem că teoria despre timp a lui Vasile se inspiră evident din *Timaios*, din care împrumută ideea timpului ca imagine a eternității⁸¹. Apoi, să nu uităm că definiția omului, *fiton ouranion*, Vasile o împrumută de la Platon, că *Despre suflet și înviere* a lui Grigorie de Nyssa oferă un fel de contra-partidă lui *Phaidon*. Părinții s-au inspirat mult din Platon comparând patimile cu bestiile monstruoase, cu tiranii care aservesc sufletul și că patimile sunt străine *nous*-ului⁸². Tot platonice sunt și ideile că spiritul se ridică până la Bunătatea în sine prin scara creaturilor⁸³ și că perfecțiunea consistă în cunoașterea de sine, în lepădarea de tot ceea ce nu este bine.

Din Aristotel Părinții se inspiră pentru a da baze științifice teologiei. Astfel, influența peripatetică este imensă în omiliile la *Hexaimeron* ale lui Vasile cel Mare, mergând până la copiere servilă. Definiția lui *arche*⁸⁴ este curat aristotelică. La fel, ideile lui Vasile despre calitățile elementelor sunt cele aristotelice. În problemele de geografie și biologie influențele sunt și mai evidente. Pentru enumerarea marilor fluvii ale lumii⁸⁵, Vasile a reprodus pe Aristotel până la erorile corijate de mult timp de iluștri geografi. Pentru fenomenele meteorologice, ploaie, ninsoare, Vasile oferă definiții aristotelice⁸⁶. Pentru clasificarea peștilor⁸⁷, Vasile reproduce *Istoria animalelor* a lui Aristotel și incomplet în ceea ce privește păsările⁸⁸.

Influența stoicismului asupra Părinților este comparabilă cu cea a platonismului⁸⁹. Gustul și înclinarea ascetică a Părinților i-a dus la o simpatie față de morala stoică, de la care au împrumutat idealul *apatheia*-ei. De la stoici a preluat Grigorie de Nyssa ideea virtuții drept cale de mijloc, a sănătății drept conformare cu natura și generala idee a *akouloutheia*-ei. Influența stoică s-a manifestat și-n planul concepțiilor cosmologice. Este stoică în primul rând ideea unității materiale și spirituale a universului, apoi ideea de putere seminală care explică creația.

⁸¹ Omilia I.

⁸² A se vedea *Republica* 577d , 589a , 611b.

⁸³ *Banchetul* 211c.

⁸⁴ Omilia I.

⁸⁵ Omilia III,6.

⁸⁶ Omilia III,8.

⁸⁷ Omilia VII,3-6.

⁸⁸ Omilia VIII.

⁸⁹ de ex. P. GALLAY, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Paris-Lyon, 1943, p. 77, a arătat că *Discursul XV* se inspiră larg din scrierea stoică *Despre dominarea rațiunii*.

Un alt titan al elenismului, care Părinților le-a servit drept cadru de unire între neo-platonism și mistica creștină, a fost Plotin. El afirmase că greșeala sufletului constă din pierderea sensului propriei valori și că purificarea constă în ferirea sufletului de opinii străine de sufletul său, această purificare fiind condiția comuniunii cu Dumnezeu⁹⁰. Concepția generală a vieții spirituale a lui Plotin, al cărei fundament este purificarea și unificarea sufletului și pentru care Dumnezeu este unul și singur asemănătorul poate vedea asemănătorul, în mod cert a marcat mistica Părinților.

Paideia la Sfinții Părinți

Propaganda creștină nu putea ignora mediul și nivelul cultural și intelectual al acelor pe care voia să-i câștige. Pentru aceasta misionarul trebuia să se ridice la nivelul lor, neputându-le câștiga simpatia și adevăratele pentru adevărul creștin decât prin argumentele cunoscute și acceptate de ei. Era nevoie nu atât de faptul ca doctrina creștină să îmbrace haina fiecărui sistem filosofic, ci numai unele trăsături fundamentale ale gândirii grecești. Era nevoie de alcătuirea și prezentarea unui sistem doctrinal bine încheiat care să fie impus păturii culte, în general, și gânditorilor de seamă, mai ales. Spiritul păgân, obișnuit cu corpuri de doctrină filosofică și cerându-le unitare și rezistente, n-ar fi acordat nici cea mai mică atenție unor idei disparate și fără un lustru frumos al formei. Sistemul creștin, pentru a captiva, a atrage interesul real al minților păgâne, trebuia, în același timp, să sublinieze partea sa originală, care trebuia înfățișată în costumul și cu eticheta curentă a speculațiilor filosofice profane⁹¹.

Era trecută epoca simplelor atacuri vehemente ale apologetilor, teologia și filosofia creștină luând ample proporții, forma cu variatele ei împărțiri și nuanțe căpătând o importanță din ce în ce mai mare. Formată în școala păgână, unde literele și retorica erau cultivate cu pasiune, elita creștină era capabilă să exercite toate genurile literare ale antichității, progresul culturii aducând perfecționarea formelor.

Pentru monahismul ascetic era, dacă nu primejdioasă din punct de vedere moral, cel puțin inutilă. În orice caz, din această direcție ea a fost energetic respinsă. Părerile Părinților din deșert, transmise în *Apophthegmata Patrum*, constituie un punct de plecare. Ei își bat joc de

⁹⁰ *Enneade* II,9,18; III,6,5; V,1,1.

⁹¹ I.G. COMAN, *Sfântul Grigorie de Nazianz...*, pp. 24-27.

Homer și de „arta mincinoasă a retoricii”. Sfântul se ocupă mai mult suprema filosofie, încercând să devină asemănător lui Dumnezeu. Această ură din partea monahismului radical față de educație poate fi constatată în toate epocile din istoria Bizanțului⁹².

Mai conciliantă față de moștenirea antichității păgâne este poziția unor reprezentanți ai cercurilor eclesiastice care se împăcaseră cu necesitatea educației primite în școala antică. Dar ei cereau permanent subordonarea acesteia față de învățătura creștină, preluând o imagine, transformată apoi în clișeu, dintr-o scriere a lui Filon, în care se compara filosofia și *enkyklios paideusis* cu cele două femei ale lui Avraam⁹³. Preluând această idee, dezvoltată mai cu seamă la Părinții alexandrini, Sf. Grigorie de Nazianz a dat un verdict lapidar: „sclava trebuie să slujească științei despre Dumnezeu”⁹⁴. Cultura era caracterizată drept „comoară a egiptenilor”⁹⁵.

Paideia greacă era idealul educației omenești, această idee apărând foarte clar în opera celui mai grec dintre capadocieni, Sf. Grigorie de Nyssa. Acesta, pentru construcțiile sale etice și cosmologice, a avut în fața ochilor operele corespunzătoare ale tradiției filosofice grecești, dar a fost foarte liber față de ele, reușind, după modelul lor, să creeze variante creștine⁹⁶. Același lucru se poate spune și despre întreprinderea Sf. Vasile cel Mare asupra creației.

Mai toți marii Părinți au primit o dublă educație, creștină și profană. Ei au frecventat cele mai diverse școli ale vremii, la Cezarea Capadociei și a Palestinei, la Alexandria, la Atena, fiind inițiați în ciclul științelor chiar de părinții lor, cum a fost cazul Sf. Vasile cel Mare. Pentru că majoritate Părinților au studiat la Școala din Atena, vom prezenta, pe scurt, programa de studii de la această școală și principalii profesori, cu care Părinții au avut contacte. Aceasta pentru sec. al IV-lea. Pentru sec. al V-lea, ținând cont de decăderea Școlii din Atena și chiar închiderii ei, în 529, ne vom îndrepta atenția către Școala din Alexandria și unul dintre cei mai interesați Episcopi ai epocii.

⁹² H. HUNGER, „Umanismul bizantin”, în: *Literatura Bizanțului*, ed. și trad. N.Ș. Tanașoca, p. 122.

⁹³ *De Cherubim* I,170 șu.

⁹⁴ *Discursul* V,250.

⁹⁵ Sf. GRIGORIE DE NYSSA spunea despre fratele său, Sfântul Vasile cel Mare, că a „importat-o”, aducându-o prinos lui Dumnezeu (*De vita Moisis*).

⁹⁶ W. JAEGER, *Das fruhe Christentum und die griechische Bildung*, p. 70 șu., la HUNGER, „Umanismul bizantin”, p. 129.

Educația oferită de Atena era una enciclopedică, fiind prezidată de sofști, acești retori universali, dar care își rezervau doar învățarea retoricii. La Atena erau și magiștri specializați în diverse științe, lor revenindu-le datoria de a le explica elevilor diversele sisteme filosofice. Este interesant că la Atena, în sec. al IV-lea, nu se cunoaște decât un singur nume de filosof, sofștii fiind, în cea mai mare parte, retori puri, alții mai filosofi învățând auditoriul nu numai arta dezvoltării unei idei și a punerii în valoare, ci și știința primară, pentru a le furniza ideile destinate constituirii fondului principal al discursului lor⁹⁷.

Deci, la școala din Atena se studia gramatica, „care învață a vorbi grecește, codifică istoria, prezidează metrica și dă legi poeziei”⁹⁸, dar și astronomia, matematicile, geografia, care era de mare interes, muzica, pentru recreere, medicina, atât practică, cât și teoretică, filosofia dialectică și morală. Toate științele erau subordonate retoricii, care nu era cultivată pentru ea însăși, ca un scop în sine. Ea era o gimnastică intelectuală, o furnizoare pentru oratori de lucruri comune, pentru ca aceștia să-si exerseze virtuozitatea.

Urmând pedagogia platoniciană, studiile cuprindeau patru cicluri, elevul putând, în funcție de scopul urmărit, să se oprească la nivelul dorit. Se predă, ca la orice școală, întâi *paideia*, se trecea apoi la „misterele pregătitoare”, constând în studiul sistematic al lui Aristotel – preambulul studierii operelor lui Platon. Ultima etapă era formată din două cicluri distincte: cel politic, care permitea atingerea idealului clasic al cetățeanului onest, prin studierea celor mai simple dialoguri, și cel teoretic, pentru cei ce voiau să atingă perfecțiunea spirituală, prin discutarea dialogurilor mai complexe, cu implicații religioase – *Timaios* și *Parmenide*⁹⁹.

Profesorul cu rangul cel mai mare era, astfel, magistrul de elocvență, sofistul prin excelență, cel care deținea secretele artei convingerii și persuasiunii. Dintre profesorii cei mai faimoși se pot aminti Libanios, Himerius, Proheresius. Himerius era atașat cel mai direct sofisticii, fiind unul dintre cei mai celebrii magiștri de elocvență. El avea o cultură largă și profundă și s-a dedicat aproape exclusiv elocvenței de paradă – epidictică. El trata subiecte fictive, împrumutate din istorie sau aparținând genului juridic. Himerios s-a inspirat din clasici, în particular

⁹⁷ Petit LE JULLEVILLE, *L'école d'Athènes au IV siècle apres Jesus-Christ*, p. 126.

⁹⁸ Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Discursul XLIII*, 517.

⁹⁹ A. DUCELLIER, *Les Byzantines*, Paris, 1984, pp. 208-210.

din Demostene, dar imitația pe care o face este rece și artificială¹⁰⁰. Dar sofistica pretindea și abordarea poeziei muribunde. Chiar dacă declara că „eu nu sunt poet, eu sunt un amic al corului poezilor”¹⁰¹, dorința sa era de a rivaliza cu ei, transpunând în proză cea ce prelua direct de la ei, fiind el însuși un poet în proză. A fost profesorul Sf. Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz¹⁰², transmițându-le tradiția stilului, valoarea ritmului, prețul unui tur natural, a unei exprimări alese. Proheresius a fost reputat nu numai pentru talentul său de retor, ci și pentru că el profesa creștinismul. Grigorie de Nazianz a găsit la el o tendință spre sincretism către care îl purta propria natură, o încercare, care devenea tot mai seducătoare, de conciliere într-o sinteză a culturii profane cu ideile creștine. În orice caz, teologia lui nu-l împiedica să folosească vechile de invocare a zeilor și să laude binefacerile aduse oamenilor de către Demeter¹⁰³.

Cel mai celebru nume al elocvenței păgâne al sec. al IV-lea a fost Libanios. El era format exclusiv în elocvență, deținând la perfecție arta retoricii. Libanios a fost în corespondență, lăsând la o parte faptul că a fost profesorul Sf. Ioan Hrisostom, printre alții cu Sf. Vasile cel Mare. Corespondența dintre ei este plină de prietenie, de complimente¹⁰⁴.

Învățământul universitar la Alexandria era foarte tolerant, profesorii păgâni și creștini, la fel și elevii lor. Aici, în sec. IV-VI, se puteau urma cele mai complete studii, fiind renumită pentru domeniile încetățenite încă din epoca elenistică. Acestea erau: științele exacte, mai ales astronomia, vechea tendință spre sincretism, permițând aprofundarea mitologiei și teurgiei moștenite din Egiptul antic, filosofia dominată de spiritele moderate¹⁰⁵.

La sfârșitul sec. al IV-lea era la Alexandria una dintre cele mai uriașe figuri ale acestei școli, Hypatia, a cărei învățatură era o reacție împotriva extremismului, aspectelor întunecate ale păgânismului, creând o atmosferă rațională, opusă tendințelor oculte. Are loc o despărțire de Iamblicos și o întoarcere spre Porfirios, adică o întoarcere a spatelui

¹⁰⁰ A. PUECH, *Histoire de la littérature greque chrétienne*, Paris. 1928, p. 12.

¹⁰¹ Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Discursul IV,3*.

¹⁰² SOCRATE, *Hist. Eccl.* IV,21 și SOZOMEN, *Hist. Eccl.* VI, 17.

¹⁰³ E. FLEURY, *Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris. 1930.

¹⁰⁴ Sf. VASILE CEL MARE, *Scrisorile CCCLVIII, CCCXXV-CCCLVI*, toate anterioare episcopatului.

¹⁰⁵ A. DUCCELLIER, *Les Byzantines*, pp. 207-208.

păgânismului și o mergere în întâmpinarea creștinismului¹⁰⁶. Avem un caz extraordinar.

În cadrul pe care l-am prezentat s-a format și Synesiu din Cyrene. Trebuie precizat că alexandrinii erau în primul rând filosofi, dar filosofia lor era una care nu era *a priori* nici pentru, nici împotriva creștinismului. Cu Synesiu se ridică două probleme care ne interesează în mod direct: lupta împotriva lipsei de cultură, *amathia*, și pledoaria pentru cultura grecească, *ellenike diagoghe*, ca metodă de îmbogățire a minții. Synesiu a fost nominalizat pentru ocuparea scaunului episcopal din Cyrene, fapt ce l-a frământat foarte tare, deoarece nu voia să renunțe la viața filosofică, în care fusese inițiat Hypatia, mama, sora și învățătoarea sa, pe care nu o putea uita¹⁰⁷. Ceea ce îi înstrăina pe oamenii de litere sau îi ținea la distanță de creștinism era în primul rând idealul clasic de *paideia*. Pentru Synesiu elenism însemna pur și simplu cultură, de aceea adevăratul adversar al inimii lui, nu al creștinismului, ci al funcției episcopale, nu era conținutul filosofiei sale, ci Filosofia însăși, idealul clasic al lui *bios theoreticos*¹⁰⁸. Cât privește cealaltă problemă Synesiu numără printre dușmanii culturii pe monahi, acele suflete simple și necizelate, și pe sofști¹⁰⁹.

Interesant ar fi să trecem acum rapid în revistă sursele, măcar a marilor Părinți, pentru a ne face mai completă ideea despre studiile făcute¹¹⁰. Să vedem imaginile și definițiile pe care le-au preluat și, de ce nu, în ce fel le-au depășit și încreștinat. Aici ne vom mărgini la a spune doar că Părinții, formați școlile elenice, n-au putut niciodată să mai scuture jugul magiștrilor lor, preoți ai elocvenței, magicieni ai cuvântului care i-au inițiat în cultul frumoasei vorbiri, fiind marcați profund de toate cele primite. Acest lucru se poate observa din atitudinea lor, ulterioară renunțării la lume și îmbrățișării creștinismului.

¹⁰⁶ H.I. MARROU, *Patristică și Umanism*, pp. 374-386.

¹⁰⁷ SYNESIUS, *Epistole XVI, CXXIV*, ed. A. Fitzgerald, Londra, 1926.

¹⁰⁸ H.I. MARROU, *Patristică și Umanism*, p. 384 și *Epistola CV*, adresată fratelui său, în care expune diferența între popor și filosofie și faptul că nu poate să-și simuleze părerile, nefiind două adevăruri, cu două prezentări ale aceleiași doctrine. A se vedea și C. LACOMBRADÉ, *Synesios de Cyrene, hellene et Chretien*, p. 139.

¹⁰⁹ SYNESIU, *Dion sau despre însăși viața sa*, c. 9, ed. cit. El îi vede pe monahi obraznici, ipocriți, amestecând absurd cuvinte și dogme, fără a putea lămuri noile dogme trinitare și hristologice.

¹¹⁰ A se vedea de ex. J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1952; J. DANIELOU, *Platonisme et theologie mystique*, Paris, 1944.

Astfel, Sf. Vasile cel Mare a compus o omilie *Către tineri sau despre folosul cel pot avea din literele profane*¹¹¹. Aici se spune că Scriptura Sfântă prin învățatura sa ne poate oferi viața veșnică, singura de preț. Dar aceasta nu poate fi aprofundată decât la o anumită vârstă, până atunci trebuind o pregătire prin studiul autorilor profani. Pot fi studiați toți autorii la care se găsește elogiul virtuții, poezii, Homer în primul rând, istoricii, oratorii și, peste toți, filosofii. Orizontul, se vede, este foarte strâmt, sursele nu sunt date întotdeauna, unele fiind luate din florilegii, operează o alegere, realizând o schiță a virtuții, a cărui adevărat desen se găsește în creștinism¹¹². Se observă că sunt recomandări cu caracter moral tocmai pentru a-i feri de a citi și comenta textele păgâne propuse de programele școlare, de a-și pierde sufletele și timpul. Dar tradiția n-a încetat a invoca, în favoarea educației, care se unește cu formarea creștină, studiul autorilor păgâni ai antichității.

În orice caz, s-a admis că artele liberale, dacă nu erau un scop în sine, erau o tehnică ce se putea pune în serviciul religiei, un răspuns la reproșul de ignoranță adus creștinilor, o recunoaștere a necesității practice de frecventare a școlii publice, pentru promovarea socială și-n cariera în stat, un instrument al victoriei creștinismului împotriva păgânismului.

Imitarea lui Hristos – Calea virtuților și desăvârșirii creștine

Problema mimesis-ului în primele trei secole creștine

Imitarea lui Hristos, acest ideal vivanț al creștinilor, apare frecvent în scrierile apostolice și post-apostolice: „să ne forțăm a imita pe Mântuitorul...; să imitam răbdarea lui Hristos...”¹¹³.

Din multitudinea de reprezentanți ai acestei perioade, nu ne vom opri decât asupra mărturiilor câtorva dintre aceștia, pentru a avea o idee clară despre cum înțelegeau Părinții primelor veacuri problema de care ne ocupăm, o detaliere putând risca neînțelegerea fenomenului. Părinților apostolici iudaismul le apărea, în cele din urmă, întreg orientat către Hristos, Sfântul Ignatie afirma că „Profeții ei înșiși au fost discipoli ai lui Hristos...”¹¹⁴. Unul din multele îndemnuri arată în felul următor: „să

¹¹¹ Sf. VASILE CEL MARE, „Către tineri sau despre folosul cel pot avea din literele profane”, în: *PSB* 17, trad. D. Fecioru.

¹¹² P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantine*, Paris, 1971, pp. 44-45.

¹¹³ Sf. IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Către Efeseni* 10, 3.

¹¹⁴ Sf. IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Către magnezieni* 9,2.

imităm pe aceia care au umblat în piei de oaie și cojoace predicând venirea lui Hristos...”¹¹⁵, referindu-se la Ilie și la ucenicul său.

Părinții iubeau foarte tare a ne propune exemple de sfinți, atât din Noul Testament, cât și din Vechiul Testament, dar mai ales și înainte de toate exemplul lui Hristos. Astfel, pentru a exhorta pe filipeni la caritate și umilință, Sf. Apostol Pavel le-a propus exemplul lui Hristos (*Flp* 2,6-7), la fel și Sfântul Clement le recomanda corintenilor umilința: „Voi vedeți, iubiiții noștri, ce model ne-a fost propus nouă; dacă Mântuitorul S-a făcut așa umil, ce trebuie să facem noi cei care prin El am ajuns în ziua harului Său?”¹¹⁶.

Pentru a viețui după Dumnezeu și nu numai după om, trebuie „a imita pe Iisus Hristos”. În primul rând Acesta trebuie imitat pentru că mai întâi El a fost cel care L-a imitat pe Tatăl Său, fiind astfel pildă («*mimetai ginesthe Iesou Christou, hos kai autos tou Patros auton*»)¹¹⁷. Trebuie să fim mai cu seamă imitatori ai răbdării Sale, pentru că dacă noi suferim pentru numele Său, îi redăm slava Sa. Acesta este modelul pe care ni l-a prezentat în El însuși și aceasta este aceea în care noi am crezut¹¹⁸. Apoi, este de dorit nu numai a purta numele de creștin, ci și de a fi astfel, pentru că, în caz contrar, dacă noi nu căutăm părășia totală a Lui, viața Lui nu este în noi¹¹⁹.

Cei care imită mai presus de orice pe Hristos sunt martirii, adică cei care suferă cu Mântuitorul acum, dar vor ocupa lângă El locul care le este pregătit lor. Și un exemplu concret îl reprezintă chiar dorința expresă a Sfântului Ignatie din ultimele clipe ale vieții sale: «Permiteți-mi a imita patimile Dumnezeului meu (*Epitrepsate moi mimeten einai tou patros tou Theou mou*)»¹²⁰. Pentru el, moartea nu este numai mărturisirea adevărului, nici numai gestul suprem al iubirii, ea este o reproducere a morții lui Hristos¹²¹. Mai târziu, creștinii din Smirna, alcătuind textul morții lui Policarp, au relevat în suferințele martirului toate analogiile pe care le prezintă cu moartea lui Hristos: acesta fiind un adevărat „martir

¹¹⁵ Sf. CLEMENT ROMANUL, *Către Corinteni* 17, 1.

¹¹⁶ Sf. CLEMENT ROMANUL, 16, 17.

¹¹⁷ Sf. IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Către Filadelfieni* 7, 2.

¹¹⁸ Sf. POLICARP, *Către Filipeni* 8, 2.

¹¹⁹ Sf. IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Către Magnezieni* 4; 5, 2.

¹²⁰ Sf. IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Către Romani* 6,3.

¹²¹ L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, pp. 242-254; M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, pp. 15-24.

după Evanghelie”¹²². În 177, creștinii din Lyon refuzau pentru ei titlul glorios de martiri, care nu se potrivește decât lui Hristos, singura mărturie fidelă și veridică; ei înșiși nu se considerau a fi decât emuli și imitatori ai lui Hristos (*zelotai kai mimetai Hristou*)¹²³. Abia prin moarte martirii încep a fi adevărați ucenici, care urmează Învățătorul până la capăt.

De fapt, la Ignatie imitarea lui Hristos este o problemă de prim ordin. Dar, această imitare nu este numai o copie a unui model exterior, ci ea este comuniune cu viața; moartea nu este decât calea cea mai sigură pentru cei ce vor să participe la această viață. Moartea este mijlocul de a găsi pe Dumnezeu sau, mai exact, de a găsi pe Hristos care este calea ce conduce la Dumnezeu. A găsi pe Dumnezeu sau pe Hristos – *epitychein* – este scopul creștinului, către care este îndreptat întreg efortul său. Moartea permite găsirea lui Hristos, nu printr-o reproducere sensibilă a acestor suferințe, ci prin comuniune cu viața Acestuia. Prin moartea ca Hristos – viața cea adevărată – creștinul nu caută nimic altceva decât nașterea la viață și aceasta îi permite să-L găsească pe Hristos și, prin Acesta, să-L găsească pe Dumnezeu, chiar dacă de la Botez el este unit cu moartea și cu învierea lui Hristos¹²⁴.

Unul dintre documentele cele mai caracteristice din primele veacuri creștine, care prezintă în chip clasic modul existenței creștine, este Scrisoarea către Diognet. Omul, după aceasta, este creatura cea mai frumoasă, pentru că este cea mai iubită de Dumnezeu. Nu este el, oare, făcut după chipul și spre asemănarea Celui Prea Înalt? Iubirea divinității asigură omului fericirea supremă, care nu stă în bunurile iluzorii de aici, ci în jertfa și abnegația totală pentru cei mici și pentru cei lipsiți. Prin această jertfă și iubire aprinsă față de Dumnezeu și de aproapele, omul imită pe Dumnezeu și ajunge el însuși dumnezeu pentru cei pe care îi ajută și îi iubește. Numai această iubire și jertfă din iubire garantează nemurirea¹²⁵. Dar, să vedem exact cum anume exprimă frumusețea omului ca făptura și ca imitator al lui Dumnezeu această perlă a antichității creștine.

¹²² Cf. *Martiriul Sfântului Policarp* 1,1; 19,1.

¹²³ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească* 5,2,2-3.

¹²⁴ Sf. IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Către Romani* 6,2; *Către Tralieni* 11,2; *Către Efeseni* 5,2.

¹²⁵ Ioan G. COMAN, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, EIBMBOR, București, 1993, p. 162.

«... Să iei mai întâi cunoștință despre Dumnezeu-Tatăl. Dumnezeu a iubit pe oameni pentru care El a făcut lumea, cărora le-a supus toate cele de pe pământ, cărora le-a dat rațiunea, cărora le-a dat mintea, singurii cărora le-a îngăduit să privească în sus, către El, pe care i-a făcut după chipul Lui, la care a trimis pe Fiul Sau Unul Născut, cărora le-a făgăduit împărăția cerească și-o va da acelor care L-au iubit pe El. După ce vei fi cunoscut pe Tatăl, îți dai seama de câtă bucurie vei fi plin? Sau cum vei iubi pe Acela care astfel te-a iubit pe tine mai înainte? Iubindu-L, vei ajunge imitatorul bunătății Lui. Să nu te miri dacă omul poate să fie imitatorul lui Dumnezeu. Poate, cu voința lui Dumnezeu. Fericirea nu stă nici în a oprima pe semenii tăi, nici în a voi să fii mai tare decât cei mai slabi, nici în bogăție, nici în a face violență celor inferiori. Nu prin acestea poate cineva să imite pe Dumnezeu. Acestea sunt în afara maiestății Lui. Dimpotrivă, cine ia asupra-și povara semenului, cine vrea cu ce are mai de preț să facă bine altuia mai mic, cine ajutând pe cei lipsiți cu ce are el de la Dumnezeu, ajungând dumnezeu pentru cei ce primesc, acesta este imitator al lui Dumnezeu. Atunci vei vedea, trăind pe pământ, că Dumnezeu stăpânește în ceruri, atunci vei începe să vorbești despre tainele lui Dumnezeu, atunci și vei iubi și vei admira pe cei ce sunt chinuiți că nu vor să tăgăduiască pe Dumnezeu. Atunci vei condamna înșelătoria și rătăcirea lumii, când vei afla că adevărata viața este în ceruri, când vei disprețui așa-zisa moarte de aici, când te vei teme de moartea adevărata, care este rezervată acelor care vor fi condamnați la focul veșnic, ce va chinui până la sfârșit pe cei dați lui. Atunci vei admira și vei fericii pe cei care suferă pentru dreptate un foc vremelnic, când vei fi cunoscut acel foc»¹²⁶.

Ultimele mărturii din aceasta perioadă, la care vom face apel sunt cele ale lui Origen. Aceasta pentru că ideea și dorința de desăvârșire sunt prezente în toată viața și toate operele scrise ale acestuia. Nu întâmplător primul manual de desăvârșire spirituală a fost alcătuit de Sf. Grigorie Teologul și Vasile cel Mare tocmai din scrierile lui Origen. Desăvârșirea origenistă pleacă de la ideea că omul, ca „chip al lui Dumnezeu”, trebuie să ajungă, prin virtuți de diferite trepte, la „asemănarea” cu Hristos, Fiul lui Dumnezeu și cu Dumnezeu Însuși¹²⁷. Desăvârșirea este posibilă prin harul lui Dumnezeu și nevoițele omului. Desăvârșirea se realizează prin cunoașterea progresivă a lui Dumnezeu, procesul acesteia fiind opera unor factori spirituali, care, folosiți cu inteligență și la cel mai înalt nivel, dau ucenicului „râvna de a duce o viață asemenea aceleia a lui

¹²⁶ *Scrisoarea către Diognet*, 10, 1-8.

¹²⁷ ORIGEN, *Despre Principii* 3, 6.

Dumnezeu”¹²⁸. Scopul sau sensul desăvârșirii este tocmai imitarea lui Hristos și mântuirea. În acest sens, Origen recomanda discipolilor săi imitarea Mântuitorului: fiecare creștin trebuie să-și formeze sau să-și întipărească în sufletul său imaginea lui Hristos. Este imitator al lui Hristos cel care devine participant la natura divină. Cel care pretinde a crede în Hristos trebuie să meargă precum El a mers. Hristos este Cuvântul și Înțelepciunea și ne va fi suficient a-L imita pentru a merita numele de înțelepți și raționali. El S-a făcut totul pentru toți, pentru a câștiga toți oamenii, El S-a făcut infirm pentru a câștiga pe cei infirmi. Acesta este exemplul și modelul nostru și trebuie să știm a-L urma până chiar la cruce¹²⁹.

Hagiografia își datorează existența dorinței de a avea modele de imitat. Principalele sale monumente, în tot cazul, ca Viața Sfântului Antonie și Apoftegmele Părinților, sunt născute din aceasta. Sfântul Atanasie, autorul vestitei *Vita* a Sf. Antonie cel Mare, o spune în mod expres în prologul scrierii sale: «știu că voi auzind despre el, după ce vă veți minuna de om, veți voi să-i urmați viețuirea. Căci viața lui este monahilor o puternică pildă spre nevoință»¹³⁰. Cât despre *Apophtegma*, «în această carte se găsesc consemnate virtuți ascetice, admirabile comportamente de viață și zicerile sfinților și fericitorilor Părinți, pentru a stimula și instrui la imitare...»¹³¹.

Creștinismul este o religie a tradiției, nu numai în doctrină, ci și în viață și această tradiție nu are valoare decât dacă urcă până la Autorul credinței – Iisus (*Evr* 12,2). De aceea, Sfinții nu merită a fi imitați decât în măsura în care ei înșiși au imitat pe Iisus Hristos, pentru a fi, după cum îndeamnă Sântul Apostol Pavel, co-imitatori (*simmimetai*) ai lui Hristos: *imitatores mei estote, sicut et ego Christi*.

Pentru primele trei secole putem spune că exista un larg spațiu rezervat gândirii despre imitarea lui Hristos. Spiritualitatea bizantină a menținut această tradiție și moștenire apostolică și patristică, căci Părinții n-au încetat niciodată a ne propune exemplul Mântuitorului, dacă voim a fi desăvârșiți.

¹²⁸ ORIGEN, *Contra lui Celsus* 11,45.

¹²⁹ Cf. G. BARDY, *Vie dans le Christ*, la I. HAUSHERR, *L'imitation de Jesus-Christ dans la spiritualité byzantine*, în: *Études de spiritualité orientale*, Roma, 1965, p. 221.

¹³⁰ Sf. ATANASIE CEL MARE, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, (PSB 16), c. 1, p. 191.

¹³¹ Prolog la Alfabetica, Cotelier, *Eccl. Graecae. Mon.*, 1, p. 388A, apud I. HAUSHERR, *L'imitation de Jesus-Christ dans la spiritualité byzantine*, p. 239.

O teoretizare a imitării din sec. al IV-lea: Sf. Grigorie de Nyssa

Desăvârșirea creștină este singura și adevărata desăvârșire, este un salt în nemurire și o trăire fericită în lumina neapasă a supranaturalului. Creștinul are ca model pe Dumnezeu însuși (cf. *Mt* 5,48). Sfinții Părinți, mistuiți de dorul lui Iisus Hristos, s-au nevoit îndelung pe drumul desăvârșirii, unii ajungând chiar să alcătuiască catehisme ale desăvârșirii. Este și cazul Sf. Grigorie de Nyssa, ale cărui scrieri *De perfectione*, *De professione christiana*, *De vita Moisis*, pot fi considerate astfel.

Modul cel mai sigur de a obține desăvârșirea este imitarea lui Hristos, prin practicarea faptelor Acestuia. Deoarece, după cum spune Grigorie: „cel ce dorește a se face casnicul cuiva trebuie să ia prin imitare chipul aceluia al cărui casnic se face”¹³². Dar Hristos este și călăuză creștinului pe drumul virtuții¹³³.

Dacă Dumnezeu este începutul și sfârșitul oricărei bune ținte, a oricărei bune învățături, atunci viața omului trebuie să fie o continuă reeditare a vieții Lui, posibilă datorită venirii și întrupării în istorie.

„Iisus Hristos cel mai presus de orice cunoaștere și orice înțelegere, care nu poate fi spus, care nu poate fi rostit, care nu poate fi povestit, din iubirea Lui de oameni S-a făcut chip al Dumnezeului cel nevăzut. Prin înfățișarea proprie pe care a luat-o El însuși te-a restabilit în forma frumuseții primare, pentru a fi ceea ce erai la început”¹³⁴.

Așa că, dacă am vrea să fim și noi chipul Dumnezeului celui nevăzut, se cuvine să modelăm chipul vieții noastre după exemplul ce ne stă înainte, cel al lui Hristos. Scopul desăvârșirii este deci restabilirea în chipul vechii frumuseți paradisiace, în chipul lui Dumnezeu însuși. Dar, frumusețea primară, ambianța divină și Dumnezeu însuși nu sunt accesibile decât printr-un mijlocitor, care să confere omului, progresiv, prin propriul exemplu, putința perceperii și participării la acestea.

Modelarea vieții umane după viața lui Iisus Hristos înseamnă trăire în afară de păcat și mistuirea în iubire. Pentru a arăta cum se face această modelarea a chipului vieții noastre după exemplu vieții lui Hristos, Sf.

¹³² Sf. GRIGORIE DE NYSSA, „Despre nevoia”, în: *PSB* 29, p. 461.

¹³³ Dumnezeu este călăuză care ne conduce pe un drum necunoscut, iar cel condus, spre a nu greși calea, trebuie să aibă ochii ațintiți în spatele călăuzei, întoarcerea ochilor în altă parte putând provoca dezorientarea. Cf. Sf. GRIGORIE DE NYSSA, „Despre viața lui Moise”, în: *PSB* 29, p. 96.

¹³⁴ Sf. GRIGORIE DE NYSSA, „Despre desăvârșirea creștină”, în: *PSB* 30, p. 467.

Grigorie realizează minunate comparații cu pictura, deoarece desăvârșirea este reîntipărirea pe chipul nostru a frumuseții divine nepieritoare.

«După cum, dacă am vrea să învățăm arta picturii, maestrul schițându-ne pe tablă vreo formă frumoasă, trebuie să imităm frumusețea acesteia, fiecare pe placa noastră, astfel ca placa fiecăruia să se înfrumusețeze la fel ca modelul frumuseții care ne este pus înaintea, tot astfel, de vreme ce fiecare este pictorul vieții sale, iar arta creației acesteia este intenția noastră frumoasă, culorile pentru prelucrarea chipului care ne stă înaintea fiind virtuțile, este o foarte mare primejdie ca frumusețea modelului care ne stă înaintea să fie schițat în sufletele noastre, de noi, sub forma unei măști respingătoare și urâte și cu niște culori murdare, alcătuind astfel în locul Stăpânului nostru o întipărire a răutății. Dimpotrivă, va trebui să căutăm, pe cât va fi posibil, culorile cele curate ale virtuților, amestecate într-o îmbinare meșteșugită, să ia asemănarea frumuseții ce o avem înaintea, pentru ca și noi să fim chip al Chipului, izbutind să îndeplinim în viața noastră, printr-o imitare în fapte, frumusețea modelului ce ne stă înaintea ... devenind un chip al lui Hristos printr-o viață virtuoasă»¹³⁵.

Același recurs la arta picturii îl face și-n altă parte, unde arată că omul imită stăpânirea cerească¹³⁶.

S-ar putea zice că autorul desăvârșirii creștine, care este reîntipărirea pe chipul nostru a frumuseții divine nepieritoare, este libera noastră alegere, fiind vorba de o lucrare de strictă inițiativă și stăruintă personală, care nu pot fi provocate și nici susținute de acțiuni coercitive. Virtuțile fiind culorile tabloului, frumusețea sau urâtenia acestuia depind de măiestria artistului. Dacă culorile sunt îmbinate artistic, tabloul va reuși să fie expresia frumuseții primare, dacă nu, el nu va fi decât o mască hidoasă.

Metoda pictării tabloului este *imitația* activă din partea omului, la fel ca și cea a obținerii desăvârșirii. Totuși se pune întrebarea, dat fiind că

¹³⁵ Sf. GRIGORIE DE NYSSA, „Despre desăvârșirea creștină”, pp. 467-468.

¹³⁶ Sf. GRIGORIE DE NYSSA, „Despre facerea omului V”, în: *PSB* 30, pp. 23-24: „Pictorul nostru a pus în noi, ca niște nuanțe colorate, virtuțile, împodobindu-ne minunat după modelul propriei frumuseți. Multe și felurite sunt culorile chipului prin care se redau adevăratele nuanțe ale originalului...curăția, nepătimirea, fericirea, înstrăinarea de orice rău... sunt cele prin care se exprimă asemănarea omului cu Dumnezeu; la fel, înțelegerea și cuvântul sunt proprii dumnezeirii, nu prea departe de așa ceva stând și cele omenești. În tine însuși vei găsi și cuvântul și puterea de judecată, *imitații* ale adevăratei înțelegeri a Cuvântului”.

modelul desăvârșirii este Hristos, dacă putem noi să imităm frumusețea modelului, dacă putem să fim chipul chipului Lui. Răspunsul oferit de Grigorie este afirmativ, deoarece „sfârșitul vieții întru virtute este asemănarea cu Dumnezeu”, chiar dacă adaugă imediat că „nepățimirea și lipsa de pată scapă cu totul imitării oamenilor...părtășia oamenilor de fericire are loc prin asemănarea cu Dumnezeu, dar imitarea este cu neputință”¹³⁷. Dar, modelul desăvârșirii creștine este Iisus Hristos prin atributele Sale accesibile, deoarece nu toate atributele sunt imitabile, unele fiind metafizice, altele metafizico-istorice, altele istorice. Numai cele din urmă sunt accesibile și imitabile, iar unele metafizice, fără a fi imitabile, sunt utile procesului de desăvârșire¹³⁸. „Pe Dumnezeu Cel Întrupat Îl putem imita nu în minunile Sale, ci în smerenia Sa. Dar întrucât și aceasta cere un efort, ne poruncește să-L imităm în ceea ce putem”¹³⁹.

Creștinul nu este numai purtătorul numelui Mântuitorului său, ci mai ales, practicantul faptelor Lui. Trăsăturile caracteristice ale creștinului sunt cele ale lui Hristos însuși¹⁴⁰. Datoria creștinului este de a se identifica cu numele lui Hristos, prin trăirea vie a atributelor creștine, care trebuie să se vadă în noi, pentru a nu purta în deșert un astfel de nume. Într-adevăr, «dacă ne-am da seama ce se ascunde sub numele de creștin, atunci am avea un mare spor în viața duhovnicească, silindu-ne să facem din el ceea ce numim, adică o strădanie spre progres și

¹³⁷ Sf. GRIGORIE DE NYSSA, „Despre fericiri”, în: *PSB* 29, p. 337.

¹³⁸ I.G. COMAN, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, București, 1995, p. 234. Aceasta o spune Grigorie și în „Despre fericiri”, p. 338: „Sunt unele din cele ale lui Dumnezeu care se fac cu puțință de imitat de către cei ce voiesc. Care sunt acestea? Cuvântul a numit sărăcia duhului, smerita cugetare. Fiindcă deci, toate celelalte câte se văd în jurul firii dumnezeiești, întrec măsura firii omenești, dar smerenia Lui este inrudită nouă celor ce umblăm pe jos,.... când *imiți pe Dumnezeu* potrivit firii, pe cât îți este cu puțință, îmbraci tu însuși chipul Lui”.

¹³⁹ D. STĂNILOAE, *Note*, la „Despre fericiri”, n. 18, p. 338. În n. 16, Părintele Stăniloae spune că „în smerenie Îl putem *imita* fără să ne înstrăinăm de firea noastră, ci, dimpotrivă, actualizând-o în ceea ce îi este propriu”.

¹⁴⁰ Dar, după cum am văzut, nu toate trăsăturile lui Hristos trec asupra creștinului, unele fiind din domeniul supranaturalului. De aceea, pe unele din aceste însușiri ale lui Hristos le *imităm*, atât cât ne stă în puțință, pe cele care ne sunt inaccesibile le adorăm. Adică, creștinul adevărat va face să strălucească în viața sa toate acele atribute care subsumează pe Hristos, pe unele *imitându-le*, pe altele adorându-le. Atributele la care se referă, Grigorie le rezumă după Pavel (*De perfectione* 253M, ed. cit., pp. 175-176).

desăvârșire»¹⁴¹. Dacă cei legați de Hristos prin credința în El poartă același nume ca Cel ce depășește orice stricăciune a firii, atunci trebuie ca toate însușirile câte le denotă firea cea nestricăcioasă a lui Hristos să și le apropie și cei ce se numesc cu numele Lui.

În încheierea prezentării problemei imitării, trebuie să spunem că Sfântul Grigorie îndeamnă la netulburare din cauza modestiei firii umane, pe motiv că este așa de departe de cea fără margini și desăvârșită a lui Dumnezeu. Însăși definirea omului ca chip al lui Dumnezeu și posibilitatea de a fi creștini, care nu înseamnă altceva decât posibilitatea readucerii omului la starea fericită de la început, constituie o mângâiere îndeajunsătoare¹⁴².

Dar, în mod deloc surprinzător, Sfântul Grigorie definește creștinismul ca imitare a firii dumnezeiești. De aceea, se cuvine ca preocuparea creștinului să se orienteze spre imitarea lui Hristos, pentru ca să arate în el pe Domnul, care a luat formă în el, transformând chipul sufletului său prin cea mai exactă imitare a prototipului¹⁴³.

A imita pe Hristos nu înseamnă a renunța la propria personalitate, ci o atitudine bine gândită, pe care omul o are în fața în fața necunoscutului în care urmează să înainteze. Este un act de înțelepciune deoarece creștinismul este filosofia adevărată și imitarea naturii dumnezeiești, fiind calea spre cer, asemănarea cu Dumnezeu și îndumnezeirea. A imita pe Hristos înseamnă a te integra în Hristos, a trăi

¹⁴¹ Sf. GRIGORIE DE NYSSA, „De professione christiana”, 237M, ed. cit., p. 129. Grigorie opinează că este evident ca cei ce poartă numele lui Hristos să fie mai întâi ceea ce vrea numele, apoi să-și ia această denumire („De professione...”, 240M, ed. cit., p. 130).

¹⁴² Sf. GRIGORIE DE NYSSA, „Despre fericiri”, I, p. 336: „Deoarece întinăciunea păcatului a urâtit frumusețea chipului, a venit cel ce ne-a spălat în apa cea vie și sălțătoare spre viața cea veșnică, așa încât noi, lepădând urâtenia de pe urma păcatului, ne înnoim iarăși după modelul cel fericit. Precum în meșteșugul zugrăvelii cel priceput ar spune celor nepricepuți că fața frumoasă e aceea care se alcătuieste din părți de un anumit fel..., la fel și cel ce zugrăvește sufletul nostru *prin imitarea* Celui singur fericit descrie prin cuvânt pe rând cele ce alcătuiesc fericirea”.

¹⁴³ Sf. GRIGORIE DE NYSSA, „De perfectione”, 253M,2-8, ed.cit., p. 175: «οὗτος γὰρ μάλιστα πάντων ἀκριβῶς καὶ τί ἐστὶν ὁ Χριστὸς κατενόησε καὶ οἶον εἶναι χρῆ τὸν ἐπονομαζόμενον αὐτῷ δι' ὧν ἐποίησεν ὑφηγήσατο, οὕτως ἐναργῶς αὐτὸν μιμησάμενος, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεῖξαι τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην μεμορφωμένον, διὰ τῆς ἀκριβεστάτης μιμήσεως μεταβληθέντος τοῦ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ εἶδους πρὸς τὸ πρωτότυπον».

în Hristos. Noțiunea de *mimesis*, la Sfântul Grigorie, nu este doar o configurare exterioară, ci are un sens intensiv¹⁴⁴.

Nebunii pentru Hristos (Simeon Salos) – mimetismul sec. VI

Sec. al VI-lea a marcat, pe de o parte, un pisc al civilizației bizantine, dar și, pe de altă parte, o oprire, apoi declinul unui mare elan, care două secole a antrenat etosul bizantin. Astfel, n-ar trebui să ne mire faptul ca tocmai în aceste condiții vom descoperi dezvoltarea unui fenomen extraordinar, acela al nebuniei întru Hristos, având în aceasta perioada un reprezentant cu totul și cu totul nemaipomenit – Simeon Salos – care va fi și prototipul tuturor nebunilor întru Hristos.

Nebunul pentru Hristos este un *homo biblicus*, oferindu-le semenilor săi, prin nebunia sa aparentă, suprema înțelepciune a lui Hristos. Pentru acest fapt și pentru acela că avem acum de-a face cu o lume făurită după chipul Evangheliei, trebuie căutate întâi originile scripturistice ale acestui sistem axiologic¹⁴⁵.

Temeiul nebuniei biblice este în scrierile Sf. Apostol Pavel, care și enunța principiul acestui fenomen: *hemeis moroi dia Christon* (1 Co 4,10). Sf. Apostol Pavel a fost de multe ori suspectat de nebunie (FA 17,32), dar nu a recunoscut-o, cel puțin în fața păgânilor (FA 26,24-25), dar, adresându-se fraților săi, se schimba, pentru ca sfânta nebunie pentru iubirea lui Hristos să fie recunoscută de toate mădularele Bisericii. Mai mult, Sf. Apostol Pavel a făcut din *moria ton stavron* o marcă a identității, deoarece este o „nebunie divină” care transcende toată înțelepciunea omenească (*to moron tou Theou sophoteron ton anthropon estin* – cf. 1 Co 1,25) și o nebunia lipsei de înțelegere a păgânilor față de taina crucii (1 Co 1,23). Astfel, pare, luat literal, că nebunia este distribuită pe toate palierele: există o nebunie a lui Dumnezeu și o alta a oamenilor, o nebunie a credincioșilor și o alta a necredincioșilor, o nebunie în înțelepciune și o înțelepciune în nebunie etc.¹⁴⁶.

Sf. Apostol Pavel a fost cel dintâi care a folosit cuvântul „nebunie” *a propos* de cruce (1 Co 1,23-25). Ocazia i-a fost oferită de corinteni care, îmbătați de „bogățiile” spirituale cu care au fost gratificați (1 Co 1,5-7),

¹⁴⁴ V. RĂDUȚĂ, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, EIBMBOR, București, 1996, p. 241.

¹⁴⁵ T. BACONSKY, *Răsul Patriarhilor*, p. 339.

¹⁴⁶ T. BACONSKY, *Răsul Patriarhilor*, p. 341.

seduși de personalitatea celor care le-au vestit Evanghelia, „umflați de gnoză” (1 Co 8,1), s-au divizat. Ei n-au înțeles adevărata natură a Evangheliei, fiind îndrăgostiți de înțelepciunea greacă și asimilând-o uneia dintre filosofii propagate lor de către retori – „înțelepciune a limbii” ce se substituia „limbajului crucii” (1 Co 1,17-18). Nervul demonstrației pauline este contrastul sau antagonismul dintre înțelepciunea lui Dumnezeu, manifestată prin cruce, și cea a lumii, una fiind nebunie pentru cealaltă¹⁴⁷.

Dumnezeu S-a decis să împlinească de o manieră radicală și definitivă cuvântul Scripturii. El S-a decis să distrugă și să aneantizeze acea înțelepciune incapabilă de a-i aduce omului salvarea și S-a hotărât să pedepsească nebunia (cf. Is 29,14 și 1 Co 1,20). Trebuie precizat că Dumnezeu nu refuză înțelepciunea omului, ci omul a fost cel ce a disprețuit înțelepciunea lui Dumnezeu, fapt ce a dus la cufundarea în „ignomie” și la lucrarea propriei distrugerii și pierderi (1 Co 22-32). În pretenția de înțelepciune, au devenit nebuni – aceasta este înțelepciunea pe care Dumnezeu S-a hotărât să o umilească, această înțelepciune terestră, animalică și demonică, căci înțelepciunea acestei lumi este nebunie înaintea lui Dumnezeu (cf. Iac 3,15 și 1 Co 3,19).

Întreg demersul divin are ca scop mântuirea. Pentru a distruge înțelepciunea lumii, înțelepciunea înțelepților, și pentru a apare că aceasta este un har, Dumnezeu S-a decis a-o realiza prin cel mai neașteptat, cel mai derizoriu, cel mai nebun mod pentru rațiunea umană – a recurs la cruce. Țicneala acestei decizii nu poate fi sesizată la adevărata ei grandoare decât dacă avem clar în minte ceea ce reprezenta ea pentru oamenii aceluia timp. Crucificarea nu era numai *summum supplicium*, ci era și cel mai degradant – *servile supplicium* – cel al sclavilor și al marilor criminali, iar crucea – *arbor infelix* – era sinonimul ororii și abjecției¹⁴⁸.

Are loc o schimbare uimitoare: nebunia a devenit înțelepciune și slăbiciunea, putere. Nebunia crucii se plasează astfel în inima învățaturii creștine, în măsura în care este transmisă și primită, deoarece ea nu se transmite ca o „înțelepciune de limbaj”. Revelația creștină este purtată în conștiințele oamenilor, în voința proclamării, a mărturisirii, ea fiind vestea bună a harului imprevizibil al lui Dumnezeu. Ea nu este o temă de dezbatere, ea trebuie admisă în supunerea credinței, deoarece prin

¹⁴⁷ Andre DERVILLE, „Folie de la croix”, în: *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. V, col. 636.

¹⁴⁸ A. DERVILLE, „Folie de la croix”, col. 639.

nebulia mesajului a binevoit Dumnezeu a-i mântui pe cei credincioși. Nebulia crucii este în inima actului credinței, comportând o renunțare, o moarte a înțelepciunii lumii, o crucificare a sufletului, un abandon în înțelepciunea lui Dumnezeu.

Această nebunie se poate observa chiar și în recrutarea Bisericii însăși, Dumnezeu nealergându-i pe cei înțelepți după trup, pe cei puternici. Este firesc să fie așa, deoarece înțelepciunea umană este captivă sieși și legată în contemplarea de sine. Singură nebunia mesajului crucii, care obligă la renunțare și oferă o altă înțelepciune, eliberează din această captivitate.

Marca crucii se găsește peste tot, Pavel chiar reproșează iudaizanților eludarea scandalului crucii. Dar cel mai mult ea este motiv de laudă, lumea fiind răstignită pentru el și el pentru lume și cu Hristos. Acest sentiment de mândrie și încredere se explică prin faptul că Hristosul crucificat este Hristosul învingător al morții și pentru faptul că în nebunia crucii este închisă înțelepciunea tainică, rânduită înaintea secolelor, pregătită dinainte pentru slava noastră, adică definiția noastră eternă este realizată tocmai în moartea lui Hristos¹⁴⁹.

În acest act se descoperă nu numai suprema înțelepciune, ci și extrema iubire a lui Dumnezeu, putându-se vorbi de o iubire nebună din partea lui Dumnezeu, care ne vizează pe fiecare în parte, deoarece se revelează și se exprimă o iubire care depășește toate măsurile, toată rațiunea, toată înțelepciunea umană. La această iubire nebună a lui Dumnezeu, numai o iubire de același gen îi poate răspunde¹⁵⁰.

Această învățătură paulină despre nebunia crucii și despre iubirea nebună a lui Dumnezeu nu a rămas literă moartă în tradiția spirituală creștină. Martirii au fost cei care au mărturisit nebunia crucii, elocvente fiind în acest sens scrisorile Sf. Ignatie al Antiohiei, pe care le-am analizat câteva capitole mai înainte. Sunt apoi martirii credinței, cei mai tainici, care suferă facerile intrării în opera învierii acceptând un martiriu cotidian și lăsându-L pe Hristos să sufere în trupul lor. Și dintre aceștia am prezentat un caz ceva mai sus. Sunt apoi, dar nu în ultimul rând, nebunii întru Hristos. Pe aceștia din urmă îi vom analiza acum.

Din multiplele probleme pe care le ridică nebunii întru Hristos, noi nu ne vom ocupa decât de faptul că aceștia nu fac decât să imite nebunia lui Dumnezeu și, în al doilea rând, nebunia lor nu este decât una

¹⁴⁹ A. DERVILLE, „Folie de la croix”, col. 641.

¹⁵⁰ A. DERVILLE, „Folie de la croix”, col. 643.

simulată. Nebunul întru Hristos este o persoană care îl slujește pe Dumnezeu sub camuflajul nebuniei. El practică nebunia Crucii prin intermediul unei certitudini mereu înviorată de îndoială.

Idea forță care îi animă pe acești nebuni este aceea a mântuirii lumii, vocația lor fiind tocmai de a lucra la mântuirea acesteia, purtând contra diavolului o luptă singulară. Nebunii sunt personalități foarte conștiente de menirea lor. Unul dintre ei, după 39 de ani de eremitism, i-a zis tovarășului său de nevointă: «Vino! Să mergem pentru ca aproapele să fie și el mântuit!... Eu plec cu puterea lui Hristos ca să câștig lumea»¹⁵¹. Nebunul lucrează pentru mântuirea lumii, căci mântuirea aproapelui merge mână în mână cu mântuirea personală: «Realizați mântuirea voastră! Realizați mântuirea voastră și toată lumea va fi mântuită!»¹⁵², spunea unul dintre ei. Dar toată lucrarea lor pentru mântuirea aproapelui se fonda pe cunoștința lucrurilor ascunse și a tainelor inimilor. Primind vocația de a se pune în slujba aproapelui pentru a-l elibera de păcat, nebunul se bucură de darul clar-viziunii, care este fructul purificării interioare. Nu este de mirare, deoarece nebunul are o intensă viață de rugăciune și mortificare. Nebunii sunt oameni cu o intensă rugăciune, consacrand noaptea unei intense rugăciuni solitare, după ce ziua vagabondau și făceau tot felul de năzdrăvănii. Acest fapt l-a determinat pe unul dintre cercetătorii fenomenului să le atribuie nebunilor, ca o caracteristică, idealul *apatheia*-ei și iubirea suferinței (mai cu seamă se animă de Iisus crucificat)¹⁵³. Ei sunt niște asceți de o rigoare stupefiantă, lepădarea totală fiind o condiție a întregii asceze, dar nebunia pentru Hristos este un stadiu ulterior.

Nebunul este un străin rătăcitor care se poartă ca un om din altă lume, dar este recunoscut și ca un sfânt, ca un prieten al lui Dumnezeu. Aceasta este explicabilă datorită strategiei sale care interpretează *sui generis* mesajul evanghelic, livrând o lectură perfect legitimă a Scripturii, chiar dacă depășește cadrele previzibile. Dar însăși Scriptura îndeamnă adesea la răsturnarea oricărui *statu quo*; esența mesajului evanghelic transcende orice fixare instituțională¹⁵⁴.

¹⁵¹ V. ROCHEAU, „Saint Simeon Salos, eremite palestinien et prototype des “Fous-pour-le-Christ””, în: *POC*, XXVIII, 3-4/1978, p. 211.

¹⁵² V. ROCHEAU, „Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?”, în: *Irénikon*, LII-LIII, 3-4/1980, p. 352.

¹⁵³ T. SPIDLIK, „Fous pour le Christ”, în: *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. V, col. 754.

¹⁵⁴ T. BACONSKY, *Răsul Patriarhilor*, p. 331.

Format în inima pustiei, în aceasta academie duhovnicească de desăvârșire, convins de parțialitatea eremitismului, se întoarce în lumea profană. El nu mai caută propria mântuire, ci înainte de orice, mântuirea sufletelor. Părăsește pustia în urma unei inspirații de la Dumnezeu, fiind invitat să se consacre salvării aproapelui, într-o lepădare totală, mergând până la a deveni nebun din cauza lui Hristos, dar și primind asigurare dobândirii unor mari bunuri în împărăția lui Dumnezeu¹⁵⁵.

Așa cum am văzut, Sf. Apostol Pavel face din *moria ton savron* o marcă a identității, distingând o „nebie divină”, care transcende înțelepciunea omenească și „nebiea” lipsei de înțelegere a păgânilor față de taina Crucii, părând a distribui nebiea pe toate palierele. Evanghelia ne cheamă la viața lui Hristos, folosind uneori forme neobișnuite sau șocante. Tot așa și sfințenia pretinde adesea formule extreme, care par nebie în ochii lumii. Astfel este și cazul nebiei întru Hristos, unul dintre reprezentanți zicând chiar că fără nebie nu se intră în Împărăția lui Dumnezeu. Ba, mai mult, atâta timp cât oamenii vor fi rezonabili și politicoși, Împărăția lui Dumnezeu nu va veni pe pământ¹⁵⁶.

Mulți dintre cercetătorii fenomenului deosebit mai multe caracteristici ale nebiilor întru Hristos. Una dintre cele mai dezvoltate (în 10 puncte) este cea a lui John Seward, el menționând, printre altele, hristocentrismul nebiilor, dornici să participe la batjocura și umilința la care a fost supus Hristos și caracterul simulat¹⁵⁷. În privința participării la umilirea lui Hristos, Spidlik vede în simularea nebiei un mijloc supraeminent de renunțare la „eu” și abordează primatul umilinței nu ca o căutare a disprețului, ci ca o distrugere ascetică a „eu”-lui, ca stadiu suprem al umilinței¹⁵⁸.

Ce este cel mai important, în ceea ce privește această problemă, este faptul că odată cu nebiul întru Hristos se schimbă radical concepția despre sfințenie, deoarece el a înțeles în modul cel mai profund și mai autentic mesajul evanghelic, pe care și reușește să îl materializeze într-un mod deosebit de pertinent. Pentru că izbăvirea lumii înseamnă reînviatarea a o prețui, dar, pentru a-i restaura statutul original, firea păcătoasă trebuie de-naturată prin intermediul „artificiilor calculate”¹⁵⁹.

¹⁵⁵ V. ROCHEAU, „Saint Simeon Salos...”, p. 213.

¹⁵⁶ L. USPENSKY, *Teologia icoanei*, Ed. Anastasia, 1994, p. 172.

¹⁵⁷ J. SAWARD, *Dieu a la folie*, Paris, 1983, p. 84.

¹⁵⁸ T. SPIDLIK, „Fous pour le Christ”, col. 754.

¹⁵⁹ T. BACONSKY, *Răsul Patriarhilor*, p. 335.

Concluzii

În Bizanț, *mimesis*-ul a fost, în orice domeniu, lozinca majoră și stindardul de acțiune. Bizanțul a preluat de la antichitatea târzie sentimentul de a fi un succesori, pe care l-a cultivat în decursul îndelungatei sale istorii. A fost o continuă oscilare între cei doi poli, sentimentul de a fi posesorul unei impresionante bogății, de a te bucura de un adevărat monopol în domeniul spiritului, în artă, în știință, în politică, în religie, și sentimentul de a fi covârșit, penibila conștiință a faptului de a fi așezat în umbra unei măreții atotcopleșitoare, de a simți atârând asupra ta, în orice activitate, tăcută, dar anihilatoare, ca o sabie a dreptății, judecata de valoare a canonului antic¹⁶⁰.

Noi, în prezenta lucrare, nu am încercat decât să observăm cum s-a manifestat această imitare în câteva domenii. În domeniul *paideia*-ei ne-am ațintit atenția asupra caracterului de imitație a vechii *paideia* grecești. În primul rând ne-a interesat influența împăraților asupra acesteia¹⁶¹. Am văzut cum, după crearea capitalei pe malul Bosforului, aceasta a dobândit foarte repede toate mecanismele și atributele unei adevărate capitale, în toate domeniile. La mijlocul sec. al IV-lea, cel mai vestit retor al vremii îl felicita pe împărat pentru faptul că făcuse din Constantinopol orașul de întâlnire al oamenilor de cultură. Acest lucru a fost posibil datorită faptului că au fost căutate pretutindeni manuscrisele vechilor autori greci. Au fost transcrise acele *volumina* de papirus, care erau foarte deteriorate, pe *codices* de pergament, creându-se un *scriptorium* de stat, pentru alcătuirea de noi ediții. Iar aceste colecții au fost depuse într-o bibliotecă publică. A fost o mare operă, cea dintâi, de salvare a elenismului. Apoi, în secolul următor, a fost creată, tot la Constantinopol, în 425, de către Theodosie al II-lea, Universitatea de Stat, după modelul celor antice, mai ales a celor de la Roma, care a deținut monopolul învățământului superior. În secolul următor, deși a închis școala de la Atena, Iustinian a fost inspiratorul vastei întreprinderi de codificare a dreptului. Tocmai în noțiunea de lege stătea moștenirea socio-politică a antichității. Iustinian a adoptat și consacrat idealul clasic al omului „politic”.

După aceea ne-a interesat modul în care Părinții Bisericii au folosit cultura și *paideia* antică. Și am văzut cum creștinismul a reluat și reînsuflețit ceea ce era amenințat de scleroză în școlile vremii, anexând

¹⁶⁰ H.G. BECK, „Theodor Metochites”, în: *Literatura Bizanțului*, ed. cit., p. 195.

¹⁶¹ P. LEMERLE, „Bizanțul și originile civilizației noastre”, în: *Literatura Bizanțului*, pp. 42-43.

gramatica, retorica, întreaga paideia. Noțiunile fundamentale pentru *paideia* greacă au fost adaptate la exigențele și nevoile creștinismului. Dar prin această acceptare și adaptare a moștenirii antichității, în loc de a o respinge și condamna, ei au contribuit la salvarea ei¹⁶². În ultima parte a Capitolului 2 am dorit să vedem cum se prezenta literatura bizantină, mai ales istoriografia. Am observat că, în Bizanț, Cultura avea privirea întoarsă spre trecut, dar ea nu a imitat în chip servil marile modele antice, ci s-a format după modelul lor, dând la iveală și creații originale. Astfel, se poate vorbi despre un *mimesis*, dar în sensul său platonice – de imitație creatoare, de adecvare creatoare la valorile eterne ale cosmosului, întrupate în operele clasicismului, fiind vorba mai mult de zelos decât de *mimesis*¹⁶³. Alți cercetători sunt mai categorici, spunând despre scrierile literaturii bizantine că le lipsește autenticitatea, spontaneitatea, domnind pretutindeni imitarea marilor modele. Ba mai mult, că această imitare se făcea la nivelul formelor, limbii și chiar al conținutului. Era o imitare aproape servilă. Subiectele se restrânseseră la canonul epocii elenistice. Formele antice erau cele imitate cu râvnă și devotament. Același lucru s-a petrecut și la nivelul limbii, care urma cu fidelitate vechile modele, ajungându-se la o totală deosebire între limba cultă și cea populară¹⁶⁴.

În Capitolul 3 am încercat să abordăm o temă care deține un loc foarte important în istoria spiritualității – aceea a imitării lui Hristos.

Lumea greacă atribuia *imitației* o mare însemnătate: în reflecția filosofică, în concepția despre artă (copie a naturii), în pedagogie (valoarea atractivă a exemplului) etc. În tradiția iudaică pare a fi ignorată virtutea imitării, dar, în realitate, această noțiune era exprimată într-un alt registru, în termeni concreți. Vechi nomazi, evreii foloseau mai degrabă tema căii, a drumului, omul trebuind „să meargă în căile Domnului”¹⁶⁵. Tema *imitării* a apărut în gândirea Sf. Apostol Pavel, ca prelungire a principiului unirii credinciosului cu Hristos.

Martiriul poate fi considerat exemplul prin excelență de imitare a lui Hristos. Această temă este predilectă în Epistolele Sf. Ignatie al Antiohiei, spunând că „martirii sunt imitațiile veritabilei iubiri (*agape*)”¹⁶⁶, adică a iubirii ce s-a manifestat în Iisus. Dar tema imitației nu-și găsește

¹⁶² P. LEMERLE, „Bizanțul și originile...”, p. 41.

¹⁶³ H.G. BECK, „Theodor Metochites”, p. 115.

¹⁶⁴ De exemplu, Fr. DOLGER, „Clasicismul bizantinilor, originile și consecințele sale”, în: *Literatura Bizanțului*, pp. 144-150.

¹⁶⁵ T. SPIDLIK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, vol. I, p. 70.

¹⁶⁶ *Scrisoarea către Policarp*, I,1.

sensul decât în speranța de a fi în Hristos, fiind vorba de o prezentă a lui Hristos în noi și a noastră în El¹⁶⁷.

O lecție extraordinară, în legătură cu problema studiată, am primit din analiza „nebiei în Hristos”. Nebunii pentru Hristos, căutând să trăiască după poruncile lui Dumnezeu, urmau întru totul Cuvântului Său, străduindu-se să țină legea Domnului în deplinătatea ei și să o traducă concret în viață, la modul cel mai riguros și profund¹⁶⁸. Nebunii pentru Hristos își alegeau drept țel a face din viața lor un exemplu, pentru ca alții să se preocupe doar de sensul cel mai înalt al vieții. Prin pilda lor, ei reușeau să-i facă pe ceilalți să-și aducă aminte de lucrul cel mai important, mântuirea, și-i făceau să înțeleagă că trăiau în mijlocul unei teribile și nemăsurate minciuni, a simulării înțelepciunii¹⁶⁹. De aceea, ei au reușit să schimbe radical concepția despre sfințenie.

Am văzut, după cum spunea Sf. Grigorie de Nyssa, că „creștinismul este imitare naturii divine”. Și pentru că Hristos este Dumnezeu, nu poate fi imitat ca un erou uman. Între El și imitatorii Săi există o legătură cu totul diferită, cu caracter sacramental și eclezial. Conformitatea cu Hristos nu trebuie înțeleasă ascetic și moral, ci ontologic și mistic. Între viața în Hristos și imitarea lui Hristos nu este nici o opoziție, ele fiind identice¹⁷⁰.

Un creștin este o imitare a lui Hristos, pe cât îi este cu putință omului, în cuvinte, în fapte, în cuget. A imita pe Hristos înseamnă a păzi virtuțile, care nu sunt altceva decât atribute ale Logosului: înțelegere, înțelepciune, adevăr, dreptate. Trebuie precizat că ceea ce se imită nu este decât imitarea Cuvântului Întrupat în misterele vieții pământești. A imita pe Hristos înseamnă a deveni „tot ceea ce El S-a făcut pentru noi”, dar nu o refacere materială a gesturilor, a atitudinii spirituale. Această precizare este necesară pentru a feri de formalism.

Summary: Essay on mimesis of the 4th-6th centuries, foundation of the Byzantine culture and spirituality

Byzantium is the possessor of an impressive culture and spirituality. But, at the same time, it is the heir/inheritor of an equally impressive culture and

¹⁶⁷ L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, p. 249.

¹⁶⁸ De aceea ei au și reușit să îndeplinească în litera ei porunca Domnului. I. KOVALESKY, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, Ed. Anastasia, București, 1997, p. 73.

¹⁶⁹ I. KOVALESKY, *Fericiții nebuni...*, pp. 101-102.

¹⁷⁰ T. SPIDLIK, *Spiritualitatea Răsăritului...*, p. 71.

spirituality – the Greek-Roman one. For the shift from a culture to another is very intriguing (as Rev. Prof. I.G. Coman had observed already in the 4th decade of the last century), the study tries to examine one of the mechanisms that made up the foundation of the Byzantine culture and spirituality. In author's point of view, which is following other scholars, this would be the *mimesis*.

H.G. Beck had remarked that in Byzantium the *mimesis* was in every field the major slogan. On the other hand, the same scholar had shown the overwhelming task for Byzantium to be the heir of Greek-Roman culture. The author searches for this aspect in some domains, focusing primarily on *paideia* and examining the actions undertaken by the Byzantine emperors for the salvation, and in the same time, for the overtaking of antique culture. The basic ideas for the Greek *paideia* were adapted to the exigencies and the needs of Christianity, as P. Lemerle noticed. Studying Theology and Historiography, the author observed that this culture had the view turned towards the past, but it did not slavishly copy the great antique models, but formed itself according to them, showing original creations too, so we can speak about creative imitation, creation adequate to the eternal values of the world, embodied in the classic works.

An important role was played by *mimesis* in the Byzantine Christian spirituality. The author studies its role at one of the most brilliant Theologians – St. Gregory of Nyssa. He gave the well-known definition of Christianity as “imitation of the divine nature”. Another field in which the discovery of these values attempted was that of “madness in Christ”, issued in the 6th century, exactly during the sterile Theological controversies and spiritual decadence. So we can speak about the prototype of the “mad in Christ” – the famous Simeon Salos. This debate brought a radical change in the conceiving of holiness, because “the mad one in Christ” had understood most profoundly and authentically the Gospel message, that he succeeds to materialize in such a pertinent way.

Alexandru PRELIPCEAN

GEMATRIA EBRAICĂ – PARADIGMĂ ERMINEUTICĂ A SFINTEI SCRIPTURI. STUDIU DE CAZ: CIFRELE 1-7 ÎN CARTEA *FACERE* (בראשית)¹

„Numărul este un spațiu vid prin care suflă vântul imaginației, este asemenea unei harfe care, stârnită de vânt, produce sunete magnifice”².

Numerele biblice sunt exprimate clar în expresii din care denotă unitățile, zecile, sutele, miile, zecile de mii și combinații ale acestora. Acestea nu sunt o evidență reală a utilizării simbolurilor aritmetice fie în scriptură, fie în inscripțiile importante din perioada biblică, precum inscripția Siloam (cca. 700 îdHr.) sau *Stela lui Meshah*³, din sec. al IX-lea dHr. Oricum, folosirea cifrelor – mai ales a celor mici – în documentele de zi cu zi, este demonstrată de *ostraca* din *Samaria* (sec. al VIII-lea dHr.) unde cuvintele și cifrele sunt folosite pentru numerale. De asemenea, *scrisorile din Lachis* (sec. al VI-lea îdHr.) conțineau simboluri numerice. Dar, pe când aceste numere par a fi bazate pe modelul egiptean, alte inscripții samarinene expun simboluri care corespund tradiției feniciano-aramaice. *Papirusurile din Elephantine* (sec. al V-lea dHr.) de asemenea, folosesc semnele aritmetice (mai ales trăsăturile verticale pentru unități și linii orizontale pentru zeci). În timpurile mai târzii (perioada hasmoniană și întreaga vârstă talmudică), urmând exemplului grecesc, literele alfabetului au primit o valoare numerică⁴.

Se știe că, de la 1-9 evreeii au folosit primele nouă litere ale alfabetului ebraic (de la א la ט), cifra 10 ca și celelalte zeci erau redade de

Studiul de față a fost prezentat în cadrul Simpozionului Național Studentesc „Sfânta Scriptură, izvor viu al vieții creștine și al teologiei ortodoxe”, organizat de Facultatea de Teologie din Craiova la Mănăstirea Tismana, în perioada 16-17 mai 2008. Țin să mulțumesc pe această cale pr. conf. dr. Constantin PREDA, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, pentru coordonarea prezentului studiu.

Eugen BINDEL, *Mistica numerelor. O cercetare asupra elementelor spirituale ale lumii*, trad. de Radu Dima, Ed. Herald, București, ²2006, coperta a IV-a.

Imagini ale acestor dovezi arheologice a se vedea în *Anexa* de la sfârșitul studiului.

Israel ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, în: *Encyclopaedia Judaica*, second edition, Fred Skolnik (editor in Chief), Michael Berenbaum (executive editor), volume 15, Nat-Per, Thomson-Gale, p. 333.

grupul de consoane dintre *yod-ṭade* (*ṭadhey*) [צ-י], de la 100-400 inclusiv au fost reprezentate de grupul dintre consoanele *kof-taw* [ת-ק], iar de la 500-900 utilizau consoanele grupului *kamnafeṣ*⁵ etc. Singurele numerale care au ridicat probleme au fost 15 și 16, deoarece ar fi trebuit scrise – în mod normal – יה (10+5) și יי (10+6). Din respect față de tetragramul יהוה (YHWH), care conține consoanele necesare alcătuirii numeralelor 15 și 16, evreii au realizat un schimb: 15 = 6+9 [ו + ט], iar pentru 16, 7+9 [ז + ט]⁶.

În cele din urmă, sistemul a sugerat metoda numerică intitulată *gematria* (גמטריה)⁷, pe care Eliezer ben R. Yose a sintetizat-o în 29 de

⁵ Mnemotehnic e denumirea dată celor cinci consoane care au forme finale, și anume: כ [ך], מ [ם], נ [ן], פ [ף] și צ [ץ]. De asemenea, acest grup de consoane cu variante finale mai poartă și numele de *sofit*. Cf. Emilian CORNIȚESCU, Dumitru ABRUDAN, *Limba ebraică biblică. Pentru facultățile de Teologie*, EIBMBOR, București, 2002, pp. 15-17, 19-20; Timothy CROW / Silviu TATU, *Ebraica biblică*, Ed. Cartea creștină, Oradea, ²2001, pp. 71 (nota 1), 243.

⁶ Cf. J. WEINGREEN, *A Practical Grammar for Classical Hebrew*, second edition, Clarendon Press-Oxford, Oxford University Press New-York, 1959, p. 2; Emilian CORNIȚESCU, Dumitru ABRUDAN, *Limba ebraică biblică*, p. 20; Ioan Sorin USCA, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți. I. Facerea*, Ed. Christiana, București, 2002, p. 65; ***, *Hebrew Consonants, Numeric Values for Hebrew Letters*, http://www.hebrew4christians.com/Grammar/Unit_One/Numeric_Values/numeric_values.html (30/07/2007).

⁷ *Gematria* este o ramură a studiului numerologic, care poate fi definită ca una din multele sisteme de calculare a numerelor echivalente cu litere, cuvinte și fraze într-un text particular ebraic. Acest sistem e folosit cu intenția de a descoperi relația dintre cuvinte și concepte. De aceea, ea mai e denumită și „Codul Bibliei” sau „Equi-distant Letter Sequences” (ELS). Pentru detalii, vezi: Cf. ***, *Hebrew Gematria - Finding numerical relationships between words and phrases*, http://www.hebrew4christians.com/Grammar/Unit_Eight/Hebrew_Gematria/hebrew_gematria.html (30/07/2007). În afară de gematria, întâlnim alte două procedee, și anume: *temura* și *notarikon*. **Temura** (תמורה) sau Themurah, derivat de la rădăcina „mour” (מור) care semnifică „a schimba”, „a substitui”, „a înlocui”, este un procedeu de schimbare a literelor utilizând diverse sisteme combinatorice sau *Tserouf*. **Notarikon** (sau Notaricon, cuvânt de origine greacă, trecut apoi în limba latină și împrumutat de cea ebraică) desemnează în latină stenografia romană, iar în ebraică reprezintă o modalitate de codare prin care utilizând un grup de litere inițiale, cetrale sau finale, aparținând mai multor cuvinte, se pot forma alte cuvinte noi. Așa au apărut anumite rugăciuni (cf. *Kabbalei Evreice* de Paul VULLIAUD, care ne dezvăluie această tehnică prin numeroase exemple concludente). Cele trei procedee Gematria, Notarikon și Temura formează (prin Notarikon) cuvântul *guineth*, tradus prin grădină, grădina minunată a cunoașterii ebraice a Cărții. Există de asemenea, și trei

reguli interpretative (din cele 32) cu exemple ale fiecărei reguli, unele găsindu-se deja în Noul Testament (*Ap* 13, 18), la fel ca și în *Talmud* și *Midrash*. În timpurile moderne, G.R. Driver a reînviat idea potrivit căreia în *Biblie* numerele sunt indicate ocazional de către prima literă a numelui lor (sistemul acrofonice) sau de valoarea numerică a literelor alfabetului. Astfel, numărul 318 din *Fc* 14, 14, reprezintă numele אליעזר (1+30+10+70+7+200, vocalizat *Eliazar*)⁸.

Mai mult de atât, consoanele alfabetului ebraic au fost înțelese și ca *simboluri* cu interpretări temporale. Spre exemplu, consoana ך în afara faptului că are valoare numerică 50, simbolizează libertatea, plinătatea vieții și anul Jubileu (serbat odată la 50 de ani)⁹.

În studiul de față, ne propunem să valorificăm gematria ebraică, cu exemplificări din prima carte a Pentateuhului, și anume *Facere* (בראשית). De asemenea, vom încerca să vedem dacă putem vorbi de vreo conexiune între numerologia ebraică și contextele neo-testamentare, în mod concret, dacă numerologia poate arăta vreo prefigurare a evenimentelor soteriologice și dacă ea poate fi o paradigmă ermeneutică a Sfintei Scripturi.

Spre o istorie a gematriei

Regele Babilonului Sargon al II-lea, în sec. al VIII-lea îdHr., se crede că este primul care a utilizat gematria pentru construcția zidului din Khorsabad. El a utilizat la construcția acestuia 16.283 de cărămizi, deoarece aceasta era valoare numerică a numelui său. Grecii antici foloseau gematria pentru interpretarea viselor. De asemenea, ea apare și în literatura despre magie, având o strânsă legătură cu literele alfabetului. Gnosticii au aplicat gematria pentru numele divinităților, precum Abrax și Mitra, ambele nume având valoarea 365, deci a unui an calendaristic.

„Tabele de Substituire” – pătrate cu 484 de căsuțe completate cu litere: „Tabelul de dreapta” (alfabetul este scris pe al doilea rând de la dreapta la stânga începând cu a doua literă Beth (B) și terminând cu prima Aleph (A); pe al treilea rând, se începe cu a treia literă, Ghimel (G) și se termină cu a doua B, etc.), „Tabelul invers” (scriem invers alfabetul de la dreapta la stânga, începând cu Th, etc.) și „Tabelul neregulat”. Pe lângă acestea, mai există metoda numită **Thashraq**, care este pur și simplu scrierea inversă a unui cuvânt și metoda **Kabbalah-ul celor Nouă Camere** sau **Aiq Bekar**. Pentru mai multe informații, precum și bibliografie vezi: <http://ro.wikipedia.org/wiki/Temura>.

⁸ Cf. Israel ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, pp. 333-334.

⁹ ***, *The Letter Nun*, http://www.hebrew4christians.com/Grammar/Unit_One/Aleph-Bet/Nun/nun.html-Advanced (30/07/2007).

Kabbala s-a ocupat la modul cel mai serios de studiul gematriei, realizând o *artă* și un *curent* despre ea. Kabbaliștii din sec. al XIII-lea dHr. credeau cu convingere că Vechiul Testament a fost scris ca un cod ascuns, inspirat de Dumnezeu. Tot în acest al XIII-lea secol, kabbalistul german Eleazar din Worms, a scris un comentariu al gematriei în Biblie¹⁰.

Dincolo de această prezentare lapidară a istoriei gematrice, putem preciza că numerele biblice erau bazate la început pe sistemul decimal, avându-și origine hamito-egipteană. Numerele în Biblie pornesc de la unu (*Fc* 1, 5) și ajung la 100.000.000 (*Dn* 7, 10); cu toate că mai târziu cifrele au fost privite cu exagerare, mai degrabă decât o expresie literală numerică. Numărul cel mai mare înțeles într-o viziune literală este oferit în *1 Par* 21, 5, în legătură cu recensământul lui David: 1.100.000 de oameni din Israel plus 470.000 din regatul lui Iuda la începutul războiului (*cf. 2 Rg* 24, 9). Ideea infinitului în sens matematic (în contrast cu conceptul teologic despre atotputernicia lui Dumnezeu) nu e găsit în Biblie¹¹.

Israelii din timpul biblic nu au acordat un interes special pentru matematică. Cunoștințele lor erau limitate, se pare doar la metodele esențiale și erau bazate pe sistemul de calculare egiptean și babilonian. Cele patru operațiuni de baze sunt prezentate în Biblie (*Nm* 11, 26; *Fc* 18, 28-33; *Lv* 25, 8), însă numai rezultatele sunt oferite – nu și metodele de calcul¹².

Metodele gematriei

Pentru popoarele semite a existat o adevărată preocupare pentru numere. Astfel, în textul mistic *Sefer Yitzirah (Cartea Creației)* din epoca medievală, literele alfabetului erau descrise precum pietrele folosite la construirea unei case. Erau intitulate „cele 22 de litere ale bazei (fundației)”¹³. Există o puternică credință și convingere că între cuvinte,

¹⁰ Vezi: <http://www.themystica.com/mystica/articles/g/gematria.html> (4/07/2008).

¹¹ I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 333.

¹² I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 333.

¹³ *Cf. ***; Hebrew Gematria – Finding numerical relationships between words and phrases.* http://www.hebrew4christians.com/Grammar/Unit_Eight/Hebrew_Gematria/hebrew_gematria.html (30/07/2007). Toate celelalte metode, precum și tabelele numerologice au fost preluate de la aceeași adresă. Există și acum diferite împărțiri ale metodelor gematrice. Spre exemplu, Eve's SHIEL (în lucrarea *14K Fine Gold. For gematria lovers*) vorbește doar de patru sisteme: valoarea absolută, valoarea ordinală,

itere și procesul creator poate fi o conexiune. Acest interes pentru numere a dus la studiul gematriei.

Toate exemplele oferite în *preliminariii* urmează **metoda standard (ragil)** a gematriei, unde fiecare literă a alfabetului primește o valoare: de la א la ט cifrele 1-9, cifra 10 ca și celelalte zeci erau redată de grupul de consoane dintre *yod-țade* (*țadhey*) [צ-י] etc.

100 = ק	10 = י	1 = א
200 = ר	20 = כ	2 = ב
300 = ש	30 = ל	3 = ג
400 = ת	40 = מ	4 = ד
	50 = נ	5 = ה
	60 = ס	6 = ו
	70 = ע	7 = ז
	80 = פ	8 = ח
	90 = צ	9 = ט

În mod normal, pentru cuvântul שלום [*šālôm*, pace], gematria ne propune calculul $300+30+6+40 = 376$, corespunzător consoanelor ש, ל, ו, ו și מ care alcătuiesc cuvântul¹⁴.

Tot legată de metoda *standard* e metoda ***mispar mussafi***, unde valoarea cuvintelor (sau a frazelor) e dată de valoarea metodei *standard* a gematriei la care se adaugă *numărul literelor cuvântului (sau a frazei)*. Astfel, pentru שלום avem $376+4=380$.

Metoda ***mispar gadol*** are la bază tot metoda *standard*, însă folosește formele finale ale grupului *kamnafeț* (*sofit*) ca o continuare a succesiunii numerare a alfabetului. Acest forme finale primesc valori între 500 și 900:

valoarea redusă și valoarea integral redusă [vezi: ***, *Introduction to Gematria. Hebrew Numerology*, <http://www.inner.org/gematria/gematria.php> (14/04/2008)].

¹⁴ În metoda *standard* se ia în considerație vocala proprie începutului sau cuvântului și nu cea din categoria *sofit*.

100 = ק	10 = י	1 = א
200 = ר	20 = כ	2 = ב
300 = ש	30 = ל	3 = ג
400 = ת	40 = מ	4 = ד
500 = ך	50 = נ	5 = ה
600 = ם	60 = ס	6 = ו
700 = ן	70 = ע	7 = ז
800 = ף	80 = פ	8 = ח
900 = ץ	90 = צ	9 = ט

După această metodă, cuvântul **שלום** are valoarea: $300+30+6+600 = 936$. E o metodă care poate fi aplicată numai cuvintelor care conțin aceste consoane cu formă finală.

Metoda ***mispar katan*** e forma simplificată a metodei *standard*, prin omiterea tuturor zerourilor întâlnite. Astfel, dacă după metoda *standard* **שלום** avea valoarea de 376, după metoda *mispar katan* nu vom mai avea $300+30+6+40$, ci $3+3+6+6 = 18$. Dacă în metoda *standard* se socotea litera de la începutul sau din interiorul cuvântului (cum e cazul lui **מ**), în metoda *mispar katan* se calculează doar cea finală (cea din grupul *sofit*). De aici și valoarea de 6 acordată lui **מ** *sofit*.

1 = ק	1 = י	1 = א
2 = ר	2 = כ	2 = ב
3 = ש	3 = ל	3 = ג
4 = ת	4 = מ	4 = ד
5 = ך	5 = נ	5 = ה
6 = ם	6 = ס	6 = ו
7 = ן	7 = ע	7 = ז
8 = ף	8 = פ	8 = ח
9 = ץ	9 = צ	9 = ט

$$3 = 3\text{א} = 5$$

Metoda ***valorii ordinale*** ne propune o simplificare radicală. Dacă în metoda *standard* avem de a face cu un sistem destul de complicat pentru zeci și sute, metoda *valorii ordinale* merge cu valoarea numerică a literelor în ordine crescătoare:

19 = ק	10 = י	1 = א
20 = ר	11 = כ	2 = ב
21 = ש	12 = ל	3 = ג
22 = ת	13 = מ	4 = ד
23 = ך	14 = נ	5 = ה
24 = ם	15 = ס	6 = ו
25 = ן	16 = ע	7 = ז
26 = ף	17 = פ	8 = ץ
27 = ץ	18 = צ	9 = ט

Astfel, pentru cuvântul שלום avem valoarea $21+12+6+24 = 63$.

O întoarcere a sistemului *standard* este metoda *athbash*, care propune o inversare a alfabetului ebraic. Astfel, prima literă cu valoarea 1 nu mai e א ci ת, a doua literă cu valoarea 2 este ש și nu ב ș.a.m.d.

După metoda *athbash* שלום are valoare $2+20+80+10 = 112$.

4 = ק	40 = י	400 = א
3 = ר	30 = כ	300 = ב
2 = ש	20 = ל	200 = ג
1 = ת	10 = מ	100 = ד
	9 = נ	90 = ה
	8 = ס	80 = ו
	7 = ע	70 = ז
	6 = פ	60 = ץ
	5 = צ	50 = ט

O metodă destul de dificilă prin abordarea ei este *mispar hakadmi*. Ea presupune următorul calcul: fiecare literă a alfabetului e suma metodei *standard* a fiecărei litere precedente ei. Astfel, א are valoarea 1, ב va avea valoarea $1+2^{15} = 3$, ג va avea valoarea $1+2+3^{16} = 6$ etc.

¹⁵ Pentru că e a doua literă a alfabetului și aceasta e valoarea dată de metoda *standard*.

¹⁶ Pentru că e a treia literă a alfabetului și aceasta e valoarea dată de metoda *standard*.

595 = ק	55 = י	1 = א
795 = ר	75 = כ	3 = ב
1095 = ש	105 = ל	6 = ג
1495 = ת	145 = מ	10 = ד
	195 = נ	15 = ה
	255 = ס	21 = ו
	325 = ע	28 = ז
	405 = פ	36 = ח
	495 = צ	45 = ט

După acest sistem, cuvântul **שְׁלוֹם** va avea astfel valoarea de 1366 (1095+105+21+145).

Metoda ***mispar haperati*** plecând de la metoda *standard* înmulțește valoarea numerică standard cu propria valoarea. Altfel zicând, este pătratul valorii gematriei *standard*. Cuvântul **שְׁלוֹם** are deci valoarea de 90000+900+36+1600 = 92536.

10000 = ק	100 = י	1 = א
40000 = ר	400 = כ	4 = ב
90000 = ש	900 = ל	9 = ג
160000 = ת	1600 = מ	16 = ד
	2500 = נ	25 = ה
	3600 = ס	36 = ו
	4900 = ע	49 = ז
	6400 = פ	64 = ח
	8100 = צ	81 = ט

Ultima metodă se numește ***mispar shemi***. Valoarea fiecărei litere e egală cu valoare consoanelor care alcătuiesc acea literă (ortografia acestora provine din Talmud). Spre exemplu, prima literă a alfabetului ebraic este א, vocalizată אֵלֶּף (fără vocale אַלֶּף). Valoarea ei este 1+30+80 = 111.

Pentru cuvântul **שְׁלוֹם** valoarea este 360+74+22+80 = 536.



186 = קוף	20 = יוד	111 = אלף
510 = ריש	100 = כף	412 = בית
360 = שין	74 = למד	83 = גמל
416 = תיו	80 = מס	434 = דלת
	106 = נון	6 = הא
	120 = סמך	22 = ויו
	130 = עין	77 = זיין
	81 = פא	418 = חית
	104 = צדי	419 = טית

Toate sistemele gematriei ebraice ne arată importanța pe care evreii o dădeau numerelor. Se observă în mod evident că sistemul de bază al gematriei este cel *standard*, care s-a amplificat sau simplificat de-a lungul timpului. Se ridică totuși două întrebări. În ce măsură aceste sisteme ale gematriei pot fi uzitate pe textul biblic? Care e cel mai apropiat/cel mai uzitat sistem de/pe textul biblic? Răspunsul poate fi oferit numai interpretând raportul cifră-literă, precum și diferitele contexte ale gematriei. Interpretând corect vom avea o apropiere a numărului față de limbaj, mai mult de atât o înțelegere a raportului cifră-limbaj, limbaj-cifră.

Symbolismul cifrei 1

Unu (אָדָּן, *'ehād*) e folosit uneori ca articol nehotărât și adesea ca un pronume nehotărât: *cineva, oricine, un om oarecare*. Cu toate că este un numeral cardinal, este de asemenea folosit și ca unul ordinal (*Fc* 1, 5 [ziua *întâi*, אָדָּן יוֹם, ἡμέραν μίαν]; *Rut* 1, 4 [pe *una o chema*, אָדָּן חֵמָה, ὄνομα τῆ μιᾶ]). Semnifică de asemenea, *unitatea și indivizibilitatea*. Prin urmare, este și expresia *unității căsătoriei* (*Fc* 2, 24 [un trup, אָדָּן לְבָשָׁר, σάρκα μίαν]) și a *doctrinei monoteliste* (*Dt* 6, 4, [este *singurul Domn*, אָדָּן | יְהוָה, κύριος εἷς ἐστίν])¹⁷.

¹⁷ Cf. I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 334. Pentru trimerile biblice am folosit: ***, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 2001 [de aici înainte: ***, *Biblia. Bartolomeu*]; ***, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, editio quarta emendata opera H. P. Rüger, Deutsche Bibelgesellschaft, 1990; ***, *Septuaginta*, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes editit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft; NESTLE-ALAND (ed.), *Novum Testamentum*.

Pentru Sfinții Părinți cifra una reprezintă entitatea sufletească:

„Iar numărul unu însemnează sufletul cel simplu după ființă, chip al unității treipostative și supra-naturale după ființă” [Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre diferite locuri grele în Sf. Scriptură (Răspunsuri către Talasie)”, 54.11, în: *Filocalia sfințelor nevoiște ale desăvârșirii*, vol. 3, trad. din grecește, introd. și note de Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, 1994, pp. 280-281].

Simbolismul cifrei 2

Datorită faptului că unele organele ale trupului sunt pereche (ochii, mâinile, etc.) cifra **doi** (שְׁנַיִם, *š'nayim*) a căpătat o valoare certă. Exemplele vetero-testamentare despre cifra doi sunt extrem de numeroase: protopărinții realizați ca bărbat și femeie, animalele au urcat în arca lui Noe ca pereche, Decalogul a fost inserat pe două table de piatră, adesea două sacrificii erau cerute la templu (*Lv 14, 22* [și **două** turturele – sau **doi** pui de porumbel..., וּשְׁתֵי תְרִים אֶו שְׁנַיִ בְּנֵי, καὶ δύο τρυγόνας ἢ δύο νεοσσούς περιστερῶν]) etc. De asemenea, preocuparea reală a evreilor pentru a descoperi expresii pentru cifra doi, s-a materializat și prin folosirea idiomatice a cifrei doi pentru *câteva*, *câțiva*, *destui*, *destule* (*3 Rg 17, 12*). Uneori este adăugată și cifra trei pentru a accentua caracterul aproximativ (de apropiere) al numerelor (*4 Rg 9, 32* [*se uitau de sus doi eunuci*, καὶ κατέκυσαν πρὸς αὐτὸν δύο εὐνοῦχοι]; *Iov 33, 29* [**trei** căi, שְׁלוֹשׁ עַם-גְּבֵר, ὁδοὺς τρεῖς μετὰ]; *Is 17, 6*, **două-trei** pe vârf, שְׁנַיִם שְׁלֹשָׁה, δύο ἢ τρεῖς ἐπ' ἄρχου). Mențiunea poate fi de asemenea, făcută de aici în expresia *temoi shilshom*, *până acum* (literal: *ieri*). Deloc comună este folosirea accentuată a repetițiilor (cu cifra doi „virtuală” sau „latentă”¹⁸) a unui

Graece et Latine, Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁷1984; ***, *BibleWorks*, v.6, CD-Rom edition.

¹⁸ Expresia doi „virtual” sau „latent” se referă la posibila adunare a repetiției așa cum se poate observa clar în *3 Rg 13, 2*: „... O jertfelnicule, jertfelnicule...” (nu avem două jertfelnice, ci unul singur, însă repetiția ar sublinia pluralul). În mod concret, prin „latent” sau „virtual” înțelegem numărul întrebunțărilor unei anumite expresii sau a unui anumit concept.

cuvânt sau a unei fraze (3 Rg 13, 2; Is 43, 25, [Eu sunt, chiar Eu, אֲנִי אֲנִי, ἐγὼ εἰμι, ἐγὼ εἰμι])¹⁹.

În gândirea patristică numărul doi – alături de numărul șapte – semnifică trupul sau cele legate de partea trupezască:

„Chiar și trupul e neînțeles. Căci are o alcătuire compusă, întreită în tot chipul, dar ține într-o unică armonie mădularele și părțile sale. Pe de altă parte, în trup stăpânește numărul șapte și numărul doi, care arată vremea și firea, după cei învățați în ale numerelor. Astfel și el este o uneală a firii...” [Sf. GRIGORIE SINAITUL, „Capete după acrostih”, cap. 80, în: *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 7, trad. din grecește, introd. și note de Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, 1999, pp. 119-120]²⁰.

Simbolismul cifrei 3

Trei (שְׁלֹשָׁה, *s'losā*) este o cifră foarte cunoscută în limbajul biblic. Este greu de precizat când este folosit cu precizie sau când este citit doar ca un mic număr (Fc 30, 36 [cale de trei zile, דְּרֹךְ שְׁלֹשָׁה יָמִים, ὁδὸν τριῶν ἡμερῶν]; Is 2, 2 [vreme de trei luni, יְרֵחַ יְרֵחַ שְׁלֹשָׁה יָרְחִים, μῆνας τρεῖς]). Pe lângă numerele care îi succed capată un caracter aproximativ (Is 20, 5 [până la al treilea și al patrulea neam, עַל-שְׁלֹשָׁה וְעַל-אַרְבַּעַיִם, ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς]; Ir 36, 23 [trei sau patru foi, שְׁלֹשָׁה וְאַרְבָּעוֹת]). O importanță specială este acordată în contextele sacre. Cifra

¹⁹ Cf. I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 334.

²⁰ Interpretarea părintelui Stăniloae este la fel de profundă ca și textul patristic în sine: „Numărul doi care stăpânește în trup arată firea lui dependentă. Căci doi sunt ochii, două urechile etc. Dar în trupul trecător stăpânește și numărul trei și șapte, care reprezintă timpul. El are trecut, prezent și viitor și viața lui se repetă în cicluri de șapte zile. Se mai spune că toată materia trupului se schimbă în curs de șapte ani. Mișcarea timpului în cicluri de șapte unități o exprimă și Facerea, unde se spune că Dumnezeu a creat lumea în șapte zile. Șapte reprezintă împlinirea a ceea ce se mișcă în timp. Numărul trei arată poate și ființa, puterile și lucrările” (Dumitru STĂNILOAE în: *Filocalia...*, vol. 7, nota 36, p. 120). Aceeași valoare pentru cifra 2 o dă și Sf. Maxim Mărturisitorul: „Numărul doi indică aici materia și forma, a căror întâlnire cauzează facerea (alcătuirea) trupului și a căror desfacere provoacă stricarea lui. Prin urmare lucrurile care există prin împreunarea materiei și a formei, au un sfârșit contrar începutului natural odată ce stricarea nimicește facerea. Pentru facere și pentru stricare luptă două puteri: cea a poftii și cea a mâniei” (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, 54.11, în: *Filocalia...*, vol. 3, p. 280).

trei transmite idea întregimii (început, mijloc și sfârșit). Chiar și în antichitatea îndepărtată, popoarele păgâne venerau *triade* ale binelui (în Babilon: Anu, Bel și Ea; în Egipt: Isis, Osiris și Horus). Universul a fost divizat în *cer, pământ și abis* (iad), care reprezentau în esența lor, trei zeități. Chiar viziunea asupra familiei (tată, mamă și copil) a contribuit la semnificația cifrei.

În *Biblie*, numărul trei are asociații religioase diferite: este vârsta pentru purificare (*Fc* 15, 9 [*de trei ani*, מִשְׁלֹשָׁם, τριετι(ζουσαν)], după ieșirea din Egipt trei sărbători în cinstea lui Iahve s-au impus (*Iș* 23, 14 [*de trei ori*, שְׁלֹשׁ, τρεῖς καιρούς]), fructele pomilor noi plantați în țara Făgăduinței erau necurate timp de trei ani (*Lv* 19, 23 [שְׁלֹשׁ שָׁנִים, τρία ἔτη ἔσται]), ritualul purificării săvârșit a treia zi (*Nm* 19, 12; 31, 19 [בְּיֹמֵי הַשְּׁלִישִׁי, τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη]); profetul Daniel se ruga de trei ori pe zi (*Dn* 6, 11 [יְרוּשָׁלַם, τρεῖς τῆς ἡμέρας]) etc²¹.

Următoarele întrebuițări ale cifrei trei sunt de asemenea interesante. În *Fc* 40, numărul trei are un semnificație simbolică. Cifra are o putere mistică în episodul învierii unui copil de către Ilie (*3 Rg* 17, 21 [*a suflat de trei ori*, הִילֵד שְׁלֹשׁ]). În *Deuteronom* sunt menționate trei cetăți de refugiu (*Dt* 19, 7,9 [לְאַמָּר שְׁלֹשׁ עָרִים, τρεῖς πόλεις]); trei fiice (plus șapte fii) pare a fi un număr ideal (*Iov* 1, 2; 42, 13 [*șapte feciori și trei fete*, בָּנוֹת וְשִׁלּוֹשׁ בָּנִים, υἱοὶ ἑπτὰ καὶ θυγατέρες τρεῖς]).

Cifra trei este „virtuală” într-un număr de pasaje unde exprimă un număr complet și perfect sau este folosit pentru subliniere. Expresia „și Dumnezeu a binecuvântat” se întâlnește, spre exemplu, de trei ori în *Facere* (1, 22, 28; 2, 3). Templul sfânt avea trei despărțituri: curtea, sfânta și Sfânta Sfintelor (*Iș* 26, 33; 27, 9; *3 Rg* 6, 16-17). În binecuvântarea aronitică (*Nm* 6, 24-26) tetragramatonul Iahve se întâlnește de trei ori, și trei perechi de binecuvântări sunt exclamate. Pe de altă parte, trisaghionul din *Is* 6, 3 (Sfânt, Sfânt, Sfânt) este o formă a superlativului²².

Multiplul cel mai important al cifrei 3 prezent în Scriptură este treizeci (שְׁלֹשִׁים, *sālōšim*). Se referă la vârsta la care Mântuitorul a

²¹ Cf. I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 334.

²² În manuscrisele descoperite în complexul de peșteri de la Qumran, pergamentul notat 1QIs^A conține doar de două ori cuvântul „Sfânt” (cf. I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 334).

început propovăduirea (*Lc* 3, 23), la roadele spicelor (*Mt* 13, 8, 23), la cei treizeci de arginți – prețul dat pentru capturarea Mântuitorului sau prețul dat pentru capturarea unui tâlhar (*Mt* 26, 15; 27, 3, 9). În mod concret, există numeroase calcule pentru 30: fie ca 3×10 , 15×2 sau 5×6 . Dacă am încerca să le adunăm am avea mult mai multe variante. Teologia maximiană preferă însă calculul lui 30 prin adunare de produse: $(5+7) + (8+10)$, fiecare cifră având câte o însușire: 5 pentru că Iisus Hristos este Domn al firii, Care și-a enipostaziat firea umană, 7 că El este Domn al vremii și al timpului²³, că El este peste cele inteligibile (prin 8) și Proniator al lumii (10). În concluzie, cifra 30 reprezintă pe Domnul ca „Făcător și Proniator al timpului, al firii și al celor inteligibile de deasupra firii văzute”²⁴. Se vede în mod clar aici gematria din perspectiva „cheii” hristologice, atât de întâlnită în viziunea Sfinților Părinți.

Pentru Ortodoxie cifra trei simbolizează fără nicio îndoială simbolul Sfintei Treimi. Însă, atunci când vorbim de dogma creștinătății nu putem omite aici și valoarea cifrei unu. Este singura dogmă a cărei relație „matematică” $3=1^{25}$ se împlinește:

Τρίαξ [trei]: „Acest cuvânt unește pe cele unite prin fire și nu îngăduie să se risipească cele ce sunt cu neputință de despărțit printr-un număr care să despartă”²⁶.

Teologul rus Vladimir Lossky sublinia în lucrarea *Essai sur la théologie mystique de l’Eglise d’Orient* că: „doi este numărul care desparte, trei, numărul care trece dincolo de separare: unul și multiplu se află adunate și cuprinse în Treime”²⁷ și că în fond, „când este vorba de ipostasurile dumnezeiești unite în chip nedespărțit și al căror ansamblu

²³ Interesantă aici conexiunea dintre ziua a șaptea (cinstit la evrei ca Sabat) și textele neo-testamentare (*Mc* 2, 28; *Lc* 6, 5) care îl arată pe Hristos și ca Domn al Sâmbetei (al zilei a șaptea).

²⁴ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Fiului lui Dumnezeu. Suta întâia”..., 79, p. 200.

²⁵ Această relație nu trebuie privită ca având o cantitate, așa cum se înțelege, în genere. Pentru Sfânta Treime, nu există cantitate, pentru că Ea este deasupra firii și a cantităților create.

²⁶ Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Oratio XXIII*, 10, PG 35, 1160C.

²⁷ Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere de Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, București, 1998, p. 44.

(«sumă»²⁸, ca să ne exprimăm în mod impropriu) dă întotdeauna unitatea, 3=1, numărul trei nu este o cantitate cum înțelegem în mod obișnuit: el vădește ordinea cea negrăită din dumnezeire»²⁹.

Despre relația dintre unitate/unicitate (reprezentată de cifra 1) și Persoanele treimice (3) a vorbit extrem de convingător „teologul Sfintei Treimi”, și anume, Sf. Grigorie de Nazianz: „Nici nu am început să cuget la Unitate și Treimea mă scaldă în slava Sa. Nici nu am început bine să cuget la Treime și Unitatea mă și cuprinde din nou. Când unul dintre Cei Trei mi se înfățișează îmi vine să cred că este totul... Când aduni pe Cei Trei în aceeași cugetare, văd o singură flacăra, fără a putea împărți sau analiza lumina unificată»³⁰.

Studiul nostru de caz se va opri asupra două texte. Primul este *Fc* 6, 15-16^a (care cuprinde și un multiplu al cifrei trei): ¹⁵*Și iată cum să faci corabia: lungimea corabiei să fie de trei sute de coți, lățimea ei de cincizeci de coți, iar înălțimea de treizeci de coți. Corăbiei să-i faci acoperiș pe care-l vei încheia la un cot deasupra...* [וְהָיָה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה ¹⁵ וְשָׁלְשִׁים אַמָּה אֹתָהּ שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אַמָּה אָרְבָּה הַתְּבָה חֲמִשִּׁים אַמָּה רַחְבָּהּ וְקוֹמָתָהּ: ¹⁶ צֶהָר // καὶ οὗτος ποιήσεις τὴν κιβωτὸν· τριακοσίων πήχεων τὸ μῆκος τῆς κιβωτοῦ καὶ πεντήκοντα πήχεως τὸ πλάτος καὶ τριάκοντα πήχεων τὸ ὕψος αὐτῆς· ἐπισυνάγων ποιήσεις τὴν κιβωτὸν καὶ εἰς πῆχυν συντελέσεις αὐτὴν ἄνωθεν...]³¹.

Dimensiunile arcei au prilejuit numeroase interpretări. Astfel, Clement Alexandrinul în lucrarea *Stromate* ne spune: „Unii spun că cei trei sute de coți sunt simbolul semnului Domnului; cei cincizeci de coți

²⁸ Sf. VASILE CEL MARE: „Noi nu numărăm adunând, pornind de la unitate spre pluralitate prin creștere, pentru că nu zicem: unu, doi, trei, nici primul, al doilea, al treilea. Căci Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă și nu există alt dumnezeu afară de Mine. Niciodată până astăzi nu s-a spus «al doilea Dumnezeu», dar, adorând pe Dumnezeul din Dumnezeu, mărturisind individualitatea ipostasurilor fără a împărți firea în mai multe părți, rămânem la credința într-un singur Dumnezeu” (*Liber de Spiritu Sancto*, 45, PG 32, 149B).

²⁹ V. LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 44-45.

³⁰ Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *In sanctum baptisma, oratio XL*, 41, PG 36, 417BC.

³¹ Traducerea propusă de IPS Bartolomeu nu ni se pare a fi corectă, deoarece forma καὶ οὗτος se traduce în mod evident și așa (o traducere apropiată vezi în: ***, *Septuaginta I: Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, volum coordonat de: Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi, Colegiul Noua Europă, Polirom, 2004, p. 69. [de aici înainte: *Septuaginta I*]).

sunt simbolul nădejdiei și al iertării date în ziua Cincizecimii; iar cei treizeci de coți, sau doisprezece metri, cum este scris în unele texte, arată predicarea Evangheliei, că Domnul a început predica Sa când era de 30 de ani, iar 12 sunt Apostolii. Construcția corabiei se înalță deasupra apei cu un cot, simbol al propășirii dreptului, care își sfârșește viața în monadă, adică în unitatea credinței³².

Rezumând cele prezentate în *Stromate* avem:

300 מְאוֹת שְׁלֹשׁ [š'los mē'ot] – simbolul Domnului;

50 חֲמִישִׁים [hāmīšim] – simbolul Cincizecimii;

30/12 שְׁלֹשִׁים / שְׁנֵי עָרָר [š'losim] / [š'nēy 'āsār] – simbolul vârstei la care a început activitatea Mântuitorul Iisus Hristos/simbolul numărului Apostolilor.

Atât incipitul formei grecești *τριακοσίων*, cât și celei ebraice מְאוֹת שְׁלֹשׁ [š'los mē'ot] indică direct valoare numerică 300: τ (tau, taf, tav) și ψ, Ψ. Ceea ce duce direct la semnul Crucii este valoarea grecească și nu cea ebraică³³. Litera **T**, τ (tau, taf, tav) cu care grecii notau numărul 300 simbolizează **crucea**³⁴. Corespondentul ebraic pentru **cruce** este ultima consoană a alfabetului, și anume ט, ת (tau)³⁵. Și în ebraica veche (sec. al IX-lea îdHr.) grafemul ט, ת avea corespondent un X și se traducea cu **semm** sau **cruce**. În acest acord merge și Sf. Maxim Mărturisitorul, care arată că cifra 300 este și un semn Providențial:

„Iar numărul de trei sute înfățișează aici idea Providenței, întâi pentru că prin forma literei care îl indică, e închipuită puterea care, venind de sus, străbate cele de jos și cuprinde extremitățile celor două laturi, prin ceea ce se arată Providența care strânge totul în chip negrăit. Al doilea, pentru că acest număr a fost cinstit prin chipul crucii, pe care s-a săvârșit taina cea mare, cea dintâi și cea ascunsă a Providenței. Căci taina întrupării lui Dumnezeu a fost un mod de lucrare negrăită a

³² CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate. Scrieri II*, traducere de Dumitru Fecioru, (PSB, 5), EIBMBOR, București, 1982, VI, 87, 2 [*Septuaginta 1* (pp. 69-70, nota 6,15) dă o altă trimitere: VI, 86, 1].

³³ Traducerea consoanei ψ, Ψ este *dinte*.

³⁴ I.S. USCA, *Facerea*, pp. 60-61.

³⁵ Singura diferență este corespondența numerică: τ avea corespondentul 300, iar ט, ת 400. De asemenea, se poate observa și identitatea fonetică.

Providenței. Poate că în acest semn al crucii și al numelui Celui ce a fost pironit pe ea pentru noi a îndrăznit marele patriarh Avraam, când a ieșit și a biruit puterile vrăjmașe indicate prin regi. Căci se spune că a ieșit cu 318 slujitori, adică cu acest semn și cu numele lui Iisus... Deci adăugând cineva la două sute o sută, capătă trei sute. Iar prin acest număr se indică natura și virtutea” [Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre diferite locuri grele în Sf. Scriptură (Răspunsuri către Talasie)”, 55, p. 294]³⁶.

Sf. Chiril al Alexandriei aduce în vizor un atribut al Sfintei Treimi, socotind cifra 300 drept referință directă despre desăvârșirea Ei: „Privește deci în cele trei sute de coți închipuită desăvârșirea Sfintei Treimi. Căci aceasta este lungimea corăbiei... fiindcă Sfânta Treime lărgindu-Se în trei ipostasuri și Persoane deosebite, e concentrată oarecum într-o singură fire a Dumnezeirii”³⁷.

Cifra 50 Ⲁⲱⲛⲓⲙ (*hāmīššim*) este după Clement Alexandrinul drept simbolul nădejzii și al iertării date în ziua Cincizecimii, deci ar putea reprezenta întreaga perioadă a *Penticostarului*. În mod evident simbolul iertării a fost preluat de la instaurarea anului jubileu (sau al cincizecilea an)³⁸, deoarece și pogorârea Duhului Sfânt a deschis un timp al harului și al împăcării omului cu Dumnezeu, prin Fiul în Duhul Sfânt. Numitorul comun dintre anul jubileu și Cincizecime este cifra 50.

Un al doilea simbolism al cifrei 50 este semnul răscumpărării păcatelor³⁹. Dacă am face un calcul matematic având în perspectivă

³⁶ Un aspect important legat de tema noastră îl deține ridicarea de către Moise a șarpelui de aramă (*Nm* 21). Ebraicul נֶסֶךְ (*nēs*) (din TM) a fost tradus în LXX cu σφημεῖον = *semn* (*Nm* 21, 8-9; [***. *Biblia. Bartolomeu* traduce cu **stâlp**. Pentru întreaga problematică a traducerii a se vedea: ***. *Biblia. Bartolomeu*, p. 181, nota e; *Septuaginta 1*, p. 484, nota 21.8]. Se poate observa ca traducerea lui ⲛ , ⲛ (semn) s-a păstrat. Mulți autori patristici (*Epistola lui Barnaba*, XII, 6; Sf. IRINEU DE LYON (LUGDUNUM), *Adversus haeresis [Împotriva ereziilor]*, IV, 2, 7 și 24, 1; ORIGEN, *Περὶ Πάσχα [Despre Paști]*, XIV, 29-31 etc.) patristici au interpretat ridicarea șarpelui de aramă pe un semn (stâlp, prăjină) ca fiind semnul Crucii și răstignirea Mântuitorului pe cruce, spre care vor privi neamurile.

³⁷ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri II. Glafire*, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, (PSB, 39), EIBMBOR, București, 1992, II, 5, 41 [o interpolare în textul oferit de I.S. USCA, *Facerea*, p. 61: „Privește deci în cele trei sute de coți închipuită desăvârșirea Sfintei **Cruci** (subl.n.)”].

³⁸ *Lv* 25, 9-12 [“*Al cincizecilea an să fie pentru voi, timp de un an, semnul iertării... ἀφέσεως σημασία αὐτή, τὸ πεντηκοστὸν ἐνιαυτὸν ἔσται ὑμῖν*].

³⁹ *Septuaginta 1*, p. 69, nota 6,15.

multiplul de șapte, atunci 50 poate fi redat simplu ca: $7 \times 7 + 1^{40}$. Cifra 7 [שבעה, *šib'ā*] este privită ca cifră a desăvârșirii, a împlinirii, iar 1 [אחד, *'ehād*] simbolul unității și al unicității. Aceeași simbolistică asupra unității/unicității se răsfrânge asupra versetului 16^a: *Corăbiei să-i faci acoperiș pe care-l vei încheia la un cot deasupra*.

În mod evident relația desăvârșire-unitate are legătură cu teologia chirilică și mai puțin cu cea clementină:

„Iar că desăvârșirea desăvârșirilor este, ca să spunem așa, Dumnezeu în unitate, o arată lărgimea corăbiei, care se întinde pe cincizeci de coți, dat fiindcă la cele șapte șeptimi (7×7 , *n.n.*) se adaugă și unitatea întrucât firea lui Dumnezeu este una. Căci ea termină a treia decadă a coților, sfârșind iarăși în cel Unul aflat deasupra tuturor și cel mai sus. «Căci de treizeci de coți, zice, va fi înălțimea ei și o vei sfârși într-un cot». Fiindcă Sfânta Treime lărgindu-Se în trei ipostasuri și Persoane deosebite, e concretizată oarecum într-o singură fire a Dumnezeirii. Căci Elinii prețuiesc calea spre rătăcirea politeistă; dar noi cugetând și afirmând ca adevăr pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh în ipostasuri proprii, obișnuim să-l vedem uniți în unitatea firii” [Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri II. Glafire*, II, 5 (PSB, 39), p. 41]⁴¹.

Nu omitem nici interpretarea clementină. Dacă 300 reprezintă Crucea sau simbolul Domnului, în mod evident ea e legată de Înviere. Nu putem vorbi decât de o Înviere legată în mod direct și suprem de jertfa Mântuitorului. Prin cruce se ajunge la Înviere și Învierea se trăiește ca biruință a Crucii asupra morții, „celor din morminte viață dăruindu-le”.

Întreaga perioadă a *Penticostarului* se trăiește în fond ca o pregătire pentru venirea și sălășluirea Duhului Sfânt, care ne hristomorfizează și ne face conformi chipului lui Hristos. Relația 300-50 poate fi înțeleasă și ca relația Cruce-Înviere-Cincizecime. Crucea duce la Înviere, iar Învierea deschide porțile pogorării Duhului Sfânt.

⁴⁰ „Iar numărul cincizeci, cuprinzând în sine o unitate fără soț, adăugată după înmulțirea lui șapte cu sine însuși, adică sfârșitul împlinirii virtuților de către cei drepti. Căci nu se mai mișcă spre săvârșirea virtuților cel ce-a ajuns la Binele prin fire și a primit în sine imobilitatea. Pentru că unitatea este începutul și sfârșitul oricărei mișcări. Iar numărul «cinci» indică știința despre acestea” (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, 55.38, pp. 313-314).

⁴¹ Interpretarea părintelui Stăniloae merge spre același sens: „Tot timpul celor de șapte ori șapte zile, sau șapte săptămâni, sfârșește se împlinește în veșnicia lui Dumnezeu cel Unul...” [Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri II. Glafire*, II, 5 (PSB, 39), p. 41), nota 51^{bis}]. Se poate observa în textul chirilian relația unu-trei, monadă-triadă.

Mai puțin de comentat avem asupra cifrelor 30 și 12 (שְׁנֵי עָשָׂר) *s̄nēy* (*āsār*), considerate drept simbolul vârstei la care a început activitatea Mântuitorul Iisus Hristos, precum și simbolul numărului Apostolilor. Sf. Maxim Mărturisitorul consideră 12 ca produsul sumei 5+7, adică a trupului și a timpului⁴².

În concluzie, pentru versetele 15-16^a avem următoarele valențe ale numerologiei:

300 – simbolul Crucii și al Sfintei Treimi;

50 – simbolul nădejdiei și al iertării oferite de Cincizecime, semnul răscumpărării păcatelor, simbolul unității și al desăvârșirii;

30/12 – simbolul vârstei la care a început activitatea Mântuitorul Iisus Hristos / simbolul numărului Apostolilor.

Cât privește cel de al doilea text pe care ni-l propunem în studiul de caz el este Fc 14, 14: ¹⁴*Auzind Avram că Lot, rudenia sa, a fost luat în robie, a adunat oamenii săi de casă, trei sute optsprezece, și a urmărit pe vrăjmași până la Dan* [וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אַחִיו וַיֵּרָק // אֶת־חַנְיָכִיו יְלִידֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנֶה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּרְדְּף עַד־דָּן // άκούσας δὲ Ἀβραμ ὅτι ἠχμαλώτεται Λωτ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, ἠρίθμησεν τοὺς ἰδίους οἰκογενεῖς αὐτοῦ, τριακοσίους δέκα καὶ ὀκτώ, καὶ κατεδίωξεν ὀπίσω αὐτῶν ἕως Δαν].

În mod evident, numeralul 318 se desfășoară ca 300+10+8. Despre numărul 300 am discutat mai sus, arătând că în gândirea patristică simbolizează Crucea și Sfânta Treime. Dacă suma 18 am prelua-o ca produs din 10+8 și am aplica teologia Sf. Maxim Mărturisitorul privind aceste numere, vom vedea că ea simbolizează pe Iisus Hristos ca Proniator și ca Cel ce este peste cele inteligibile.

Mergând pe filiera grecească a gematriei vom avea: 300 – Τ, 10 – Ι (ι), 8 – Η (η), iar pe filiera ebraică: 300 – שׁ/שׁ, 10 – י, 8 – ח. Combinând simbolurile pentru 10 și 8 vom avea IH , respectiv חׁי. În mod concret, prescurtarea IH se referă la Iisus Hristos, fiind primele două litere ale numelui transliterat în limba greacă (Ἰησοῦς). Incluzând aici și simbolismul literei T – atât în iudaism cât și în cultura greacă – se poate

⁴² Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, 55, p. 290.

face o corelație între numele lui Iisus (tradus prin *mântuire*⁴³) și actul mântuirii prin Cruce. Astfel, sub cifra 318 stă ascunsă Crucea Domnului și însuși Domnul. Extrem de expresivi în această direcție sunt Clement Alexandrinul, în lucrarea *Stromate*⁴⁴, și *Epistola lui Barnaba*⁴⁵.

Simbolismul cifrei 4

Importanța numărului patru (אָרְבָּעָה, 'ārbo'â) derivă probabil din cele patru puncte cardinale ale unei busole. Este privit ca sacru în diferite părți ale lumii, și semnifică întregimea și suficiența:

În istoria religiilor, numărul patru avea corelație a dreptății, dat fiind și relația cifrei 4 cu unghiul drept (numit de greci *gnomon* sau *indicator*) și cu pătratul (singura figură geometrică cu 4 laturi perfect egale⁴⁶). Mai mult de atât, inclusiv scrierea evreilor avea o formă pătratică, fiind denumită astfel. În ebraică, א (cea de a patra cifră a alfabetului) era tradus cu *ușă* sau *poartă*. Se poate înțelege astfel dorința de *cunoaștere*, de *pătrundere* care se realizează doar în lumină. Pornind de la lumină, putem observa ca în ziua a patra a creației, Dumnezeu a făcut Soarele, luna și luminătorii de pe cer.

Revenind la pătrat, putem observa că la baza unei piramide este un pătrat, astfel că pentru giganticele piramide pătratul și cifra patru era o manifestare a cultului. Pentru vechii greci, cifra 4 avea un cult suprem. Chiar și în scrierile vechi este pomenită această cifră, având conotații mistice și sacre: „Fie ca Providența să fie cu noi, o, număr slăvit, care crezi oamenii și zeii, tetradă sacră ce cuprinzi rădăcina și sursa creației ce curge neîncetat! Căci numărul originar divin pleacă din străfundul întregului, și cu nimic nu se amestecă până ce nu ajunge la sacrul patru” (*Hieros Logos*)⁴⁷.

⁴³ Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, X, 11, p. 233: „Iisus Hristos este numit cu două nume: cu numele de Iisus, pentru că *mântuiește* (subl.n.), și cu numele de Hristos, pentru că este Preot”.

⁴⁴ „Deci slugile lui Avraam (numărul 318, subl.n.) arată mântuirea; cu alte cuvinte: cei ce aleargă la semn și la nume ajung domni ai prizonierilor și ai multor neamuri necredincioase care au urmat acestora” [CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate. Scrieri II...*, VI, 84. 4, (PSB 5), p. 434].

⁴⁵ *Epistola lui Barnaba*, IX.8.

⁴⁶ Deși și dreptunghiul are tot 4 laturi, acestea sunt în mod direct egale doar două câte două (aceeași lungime, aceeași lățime).

⁴⁷ Apud E. BINDEL, *Mistica numerelor*, p. 217.

Având patru laturi, crucea (privită fie X sau +) are și ea valori religioase, pentru creștinism ea reprezentând semnul eliberării și al iertării.

În dialogul *Timaos*, Platon considera universul ca având la bază patru elemente vitale: focul, aerul, apa și pământul, și acestor patru elemente le adaugă cele patru solide regulate⁴⁸.

În imaginile vetero-testamentare, exemplele sunt concludente: râul din Eden se împărțea în patru brațe (*Fc* 2, 10, [לְאַרְבַּעַה רְאשִׁים], εἰς τέσσαρας ἀρχάς)⁴⁹, fiica lui Ieftae era plânsă de fiicele lui Israel de patru ori pe an (*Jd* 11, 40 [אַרְבַּעַת יָמִים], τέσσαρας ἡμέρας), în *Ir* 15, 3 oamenii erau divizați în patru grupe, fiecare suferind un alt tip de moarte (אַרְבַּע מְשָׁפְחוֹת, τέσσαρα εἴδη), patru vânturi se vor porni asupra Elamului (*Ir* 49, 36 [אַרְבַּע רוּחוֹת], τέσσαρα εἴδη), patru pedepse cumplite vor fi asupra Ierusalimului (*Iz* 14, 21 [כִּי־אַרְבַּעַת שְׁפָטַי], etc)⁵⁰.

Multiplii lui patru sunt deosebiți în lungimea și lățimea perdelei Tabernacolului – 28 de coți (4x7), respectiv 4 coți (*Iș* 26, 2), precum și în largul numeral 400 (*Fc* 15, 13 [אַתָּם אַרְבַּע מְאוֹת], τετρακόσια ἑτη); *Jd* 21, 12 [patru sute de fecioare, אַרְבַּע מְאוֹת, τετρακοσίας νεάνιδας]) sau în numărul 400.000 (*Jd* 20, 2, 17; *2 Par* 13, 3 [אַרְבַּע־מְאוֹת, τετρακοσίαις χιλιάσον])⁵¹.

Simbolismul cifrei 5

Cifra 5 (חַמִּישָׁה, *hāmiššā*) semnifică simplu „câțiva” în *4 Rg* 7, 13, poate de asemenea, și în *Fc* 43, 34 (cf. 47, 2). Ca un număr esențial se găsește în îndepărtata antichitate. Există un sistem hamitic primitiv având la bază cifra 5, înainte de sistemul decimal. Este evident că numărul ar fi

⁴⁸ E. BINDEL, *Mistica numerelor*, p. 94.























⁴⁹ SAINT-MARTIN în lucrarea *Greșeli și adevăr* susține că Paradisul avea o formă pătrată: „Fără nicio îndoială, pătratul a fost adevăratul semn al acestui loc încântător pe care religiile îl cunosc sub numele de Paradis pământesc, adică locul despre care toate popoarele au o anumită idee și pe care fiecare îl descrie în felul ei, dând naștere la fabule și legende, după cum este luminat sau orb...” (apud E. BINDEL, *Mistica numerelor*, p. 216).

⁵⁰ Cf. I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 335.

⁵¹ I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 335.

putut deriva din numărul degetelor de la mână, folosite de oameni în calcule simple.

O formă primară de scriere a fost pictograma, care constituia mai mult o reprezentare cantitativă. Egiptenii au folosit pictograma vreme îndelungată, dar, cu puțin timp înainte de încheierea perioadei pre-dinastice, au descoperit principiul rebusului sau al șaradei⁵². Valorile numerice și vechile pictograme erau uneori folosite pentru a sugera „mai profund” înțelesurile din oarecare cuvinte ebraice întâlnite în Scriptură. Spre exemplu, în alfabetul paleo-ebraic, litera *kaf* (כ) avea ca pictogramă simbolul mâinii cu cele 5 degete și era tradus prin *a deschide (palmă)*⁵³:

Name	Pictograph	Meaning	Name	Pictograph	Meaning
Aleph		Ox / strength / leader	Lamed		Staff / goad / control / "toward"
Bet		House / "In"	Mem		Water / chaos
Gimmel		Foot / camel / pride	Nun		Seed / fish / activity / life
Dalet		Tent door / pathway	Samekh		Hand on staff / support / prop
Hey		Lo! Behold! "The"	Ayin		Eye / to see / experience
Vav		Nail / peg / add / "And"	Pey		Mouth / word / speak
Zayin		Plow / weapon / cut off	Tsade		Man on side / desire / need
Chet		Tent wall / fence / separation	Qof		Sun on horizon / behind
Tet		Basket / snake / surround	Resh		Head / person / first
Yod		Arm and hand / work / deed	Shin		Eat / consume / destroy
Kaf		Palm of hand / to open	Tav		Mark / sign / covenant

De asemenea, în cultura ebraică cifra 5 simboliza esența spirituală, precum și o atitudine care puna lumea divin-spirituală în fața greșelilor omului⁵⁴. Iudaismul a arătat prin acestea „un sentiment uniform pe care îl înțelege mai mult ca pe un sentiment de justiție”⁵⁵. În cultura greacă, datorită radicalului πέντε (*tot*) din numeralul πέντε valoarea cifrei era

⁵² Timothy CROW, Silviu TATU, *Ebraica biblică*, p. 21.

⁵³ Toate acestea, precum și tabelul preluate de pe site-ul: http://www.hebrew4christians.com/Grammar/Unit_One/Pictograms/pictograms.html (30/09/2007).

⁵⁴ Cf. E. BINDEL, *Mistica numerelor*, p. 33.

⁵⁵ E. BINDEL, *Mistica numerelor*, p. 33.

legată de întreg universul. Atitudinea grecilor față de acest număr este similară cu cea a egiptenilor și a evreilor⁵⁶.

O curiozitate extremă față de cifra 5 o întâlnim în opera lui Goethe, *Faust*. În *scena* bucătăriei vrăjitoarei, incantațiile acesteia au o relevanță și o legătură organică cu toate cifrele în general, și cu 5, în mod special:

Trebuie să pricepi: fă zece din unu,
Dă la o parte doi și fă la fel cu trei,
Atunci vei fi bogat.
Alungă așadar pe patru,
Și ia aminte la spusa vrăjitoarei:
Din cinci și șase fă șapte și opt
Și totul va fi împlinit.
Căci nouă face unu
Și zece nu face nimic.
Aici este-a vrăjitoarelor

Formulă: „una-ori-unu”⁵⁷.

Rezolvând această „integramă” Eugen Blindel este de părere că ea s-ar rezuma simplu la pătratul cu următoarele valori⁵⁸:

1 2 3
4 5 6
7 8 9

Interesant că indiferent de diagonala luată în calcul, va rezulta aceeași cifră (15): $1+5+9=7+5+3$. Mai mult de atât, dacă vom analiza medianele vom avea aceeași valoare 15: $4+5+6=2+5+8$. Atât în textul incantației cât și în rezolvarea acesteia cifra 5 este mijlocul. Ar putea de aici deriva o valoare mistică, însă și una de mijloc, o valoare de echilibru dintre cele cerești și cele pământești, dintre cele divine și cele telurice.

În Biblie, cifra 5 e prezentată atât în sistemul decimal cât și sexagesimal. Era trăsătura arhitecturii de la Templul sfânt (3 Rg 7, 39, 49). Este de asemenea, întâlnit în conexiune cu pedepsele (Iș 21, 37

⁵⁶ E. BINDEL, *Mistica numerelor*, p. 33.

⁵⁷ GOETHE, *Faust*, Ed. Științifică, București, p. 39.

⁵⁸ E. BINDEL, *Mistica numerelor*, p. 39. La p. 40 Bindel oferă încă două rezolvări, toate având ca centrul cifra 5 și dând aceeași valoare.

[כָּרָף הַשָּׁמַיִם, πέντε μόσχους])⁵⁹, răscumpărarea (*Nm* 3, 47 [שְׁלֵשִׁים וְשֵׁשׁ חֲמִשָּׁה, πέντε οἴκλους], cf. 18, 16) și cu darurile (*Fc* 43, 34, cf. 45, 22). Împărțirea 1 la 5 este de asemenea, comună limbajului biblic (*Lv* 5, 16 [a cincea parte, חֲמִשָּׁה חֵטְא], τὸ ἐπιπεμπτον προσθήσει], cf. 22, 14). Este adesea folosit ca un mic număr ciclic (*Lv* 26, 8; *Is* 19, 18). De asemenea, multiplul 500.000 se întâlnește frecvent în Biblie (*Fc* 5, 32; cf. *Is* 30, 23-24)⁶⁰.

În gândirea patristică cifra 5 este privită sferic și ciclic și reprezintă fie știința generală⁶¹, fie simțurile⁶². Numărul 5 legat de cifra sau de multiplii cifrei 6 capătă un sens profund al unirii stării trupesti cu facultățile sufletești:

Numărul 5 reprezintă simțurile, numărul 6 fiind alcătuit din 2x3, reprezintă cele trei puteri (facultăți) sufletești. „Legarea”, „adunarea”, sau „împreunarea” acestor numere reprezintă o unire tot mai deplină. Lor le corespunde „alăturarea”, „adăugarea” și „combinarea” puterilor sufletești cu simțurile, de asemenea într-o gradăție. De pildă 5 „legat” cu 6, ca unimi simple, reprezintă simpla „alăturare” potențială a simțurilor cu puterile sufletului; multiplul lui 6 „adunat” cu 5 (de pildă 180+5)

⁵⁹ În ediția românească a Bibliei versetul 37 este versetul 1 din capitolul 22. Am optat pentru trimiterea *TM* și *LXX*.

⁶⁰ Cf. I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 335.

⁶¹ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, 55.49, în: *Filocalia...*, vol. 3, pp. 317-318: „Numărul cinci este rotund și prin înmulțire cu orice număr fără soț se regăsește pe sine. Căci înmulțind cu oricare număr fără soț pe cinci sau multiplii lui cinci, vei afla că numărul rezultat se sfârșește în cinci. De pildă: 5x3=15; 5x5=25; 5x7=35; 5x9=45. Tot așa înaintând la infinit, vei afla că cinci ori cina înmulțit cu fiecare număr fără soț, sau cinci zeci ori cinci zeci, sau cinci sute ori cinci sute, sau cinci mii ori cinci mii, dau numere în care se regăsesc în sensul că se sfârșesc în ele însele. Dar acest lucru e propriu mișcării circulare și sferice. Deci cu drept cuvânt învățaii în știința numerelor au numit numărul cinci sferic și ciclic, ca unul ce nu iese niciodată din sine, prin înmulțirea cu numerele fără soț. Dar el simbolizează și știința generală, care nu iese niciodată din sine în mișcarea fără de sfârșit în jurul totului și cuprinde toate prin puterea cuvântului”.

⁶² „Cel ce de bunăvoie mi-ai dat mie spre hrană Trupul Tău, foc fiind, care arde pe cei nevrednici... curățește-mi sufletul; sfințește-mi gândurile și oasele; numărul deplin al celor **cinci simțuri** (*subl.n.*) îl luminează...” (***, *Ceaslov*, EIBMBOR, București, ⁵1992, p. 303). Se vede din rugăciunea Sf. Simeon Metafrastul că cifra 5 e una deplină, simbolizând în mod evident trupul. Sf. Nicodim Aghioritul își intitulează una din cărțile sale drept: *Paza celor cinci simțuri*. De asemenea, a se vedea și interpretarea părintelui Stăniloae: „Numărul 5 reprezintă simțurile...” (Dumitru STĂNILOAE, în: *Filocalia...*, vol. 3, nota 1, pp. 186-187).

reprezintă „adăugarea” simțurilor la puterile sufletești și înseamnă deprinderea acestora de-a lucra prin simțuri. Iar multiplul lui 6 „împreunat” cu multiplul lui 5, reprezintă „combinarea” puterilor sufletești cu simțurile în sinteza deplină a împlinirii faptei bune sau a păcatului, în baza potenței și a deprinderii (vezi și Scoliile [18] și [19] din *Răspunsuri către Talasie*)⁶³.

Inclusiv unii din multiplii lui 5 au atras interes în gândirea patristică. Astfel, Clement Alexandrinul a dezvoltat simbolismul cifrei 25 (ca un cub al lui 5) spunând despre el că este „simbolul seminției levitice” (*Nm* 8, 24), alături de 35 (6+8+9+12) și 45 (6+9+12+18), primul înțeles ca ziua când ia înfățișare chipul pruncului născut la 7 luni, iar al doilea la 9 luni⁶⁴.

Un multiplu deosebit de important este 15 (חמשת עשר). În mod normal 15 trebuia scris יה, dar pentru a nu se rosti numele divin YHWH, evreii au realizat un schimb: 15 = 9+6 (ט), iar matematic zis: $3 \times 3 + 3 \times 2 = 3 \times 5$. Corelând aceste informații și aplicându-le la textul *Fc* 7, 20 *Și a acoperit apa toți munții cei înalți, ridicându-se cu cincisprezece coți mai sus de ei* [חמשת עשרה, δέκα πέντε] s-ar părea că sub numărul coților să fie inserat numele divin al lui Yahweh, nepronunțat de evrei. „Sudarea” numeralului de partea *mai sus de ei*, poate semnifica că Dumnezeu este superior tuturor sau că „tot cel unit cu Dumnezeu suie deasupra stihilor”⁶⁵.

Legat de un multiplu compus atât al lui 5 cât și a lui 10 este textul *Fc* 7, 24: *Iar apa a crescut mereu pe pământ, o sută cincizeci de zile* [חמשים ומאת, ἑκατόν πεντήκοντα]. La o primă analiză 150 se reduce ca produsul 100+50, redat ca prescurtare קנ. Prescurtarea numeralului

⁶³ Dumitru STĂNILOAE, în: *Filocalia...*, vol. 3, nota 1, pp. 186-187.

⁶⁴ CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate. Scrieri II...*, VI. 86. 1, (PSB 5), p. 435. Deși cifra 35 este înțeleasă de Clement Alexandrinul ca produsul dintre 6+8+9+12, ultima cifră poate fi redusă la procesul 5+7, ceea ce ar conduce la supoziția că 35 este produsul a cinci numere consecutive: 5+6+7+8+9 (sau $14 \times 2 + 7$, 5×7 , 7×5). La fel și cu cifra 45, produs al șase numere consecutive: 12 – redus la 5+7, ar 18 – redus la 8+10, astfel avem: 5+6+7+8+9+10 (15×3 , 5×9 , 9×5). În textul precizat de Clement Alexandrinul pentru cifra 45 („este format din numerele: 7, 9, 12 și 18”) apare în mod evident o eroare, pentru că produsul nu e 45, ci 46! Am corectat în trimitere după forma considerată de noi ca fiind cea corectă.

⁶⁵ I.S. USCA, *Facerea*, p. 65.

este în fond, prima și ultima literă a numelui lui Cain nevocalizat: קַיִן – קִי. Deci, la o primă analiză prin metoda standard (ragil) a gematriei se poate înțelege că în acest număr 150 s-a ascuns întreaga descendență a lui Cain, care a dispărut în urma potopului. În mod cert, cifra în sine și contextul folosit este real, însă se poate admite și o încifrare a unui nume nedorit de pronunțat.

Symbolismul cifrei 6

Numărul 6 (הַשֵּׁשִׁי, *šiššā*) face parte din sistemul decimal, însă are puține valori simbolice în Biblie. Exemplele unde se întâlnește sunt: în șase zile a creat Dumnezeu lumea⁶⁶, șase de zile de muncă pe săptămână (*Iș* 20, 9 [șase zile, שֵׁשֶׁת יָמִים, ἕξ ἡμέρας]; cf. *Lc* 13, 14)⁶⁷, maximum de ani pentru slujire a unui sclav la vreun evreu (*Iș* 21, 2 [să-ți lucreze șase ani, שֵׁשׁ שָׁנִים, ἕξ ἔτη δουλεύσει)), tronul lui Solomon avea șase trepte (3 *Rg* 10, 19-20 [שֵׁשׁ מַעְלֹת, ἕξ ἀναβαθμοὶ τῷ θρόνῳ]), cele șase aripi ale serafimilor (*Is* 6, 2 [שֵׁשׁ כַּנְּפִיַם, ἕξ πτέρυγες]; cf. *Ap* 4, 8) etc⁶⁸. Cel mai cunoscut multiplu al cifrei 6 este „numărul fiarei” – 666 (*Ap* 13, 18)⁶⁹.

Ca o curiozitate, singura cifra care are divizori pe 1, 2, 3 și al cărui produs (fie prin adunare, fie prin înmulțire) este același, e indubitabil, cifra 6. Acest fapt a condus la supranumele de ἀριθμὸς τέλειος, număr perfect sau împlinit, închis în el însuși⁷⁰. Cu o importanță majoră se găsește în hexagrama lui David, la ora actuală ca simbol de pe drapelul

⁶⁶ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, 40, p. 165: „Iar prin numărul șase se înțelege puterea de făptuire a firii, nu numai pentru că Dumnezeu a făcut cerul și pământul în șase zile...”; IDEM, „Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu...”, în: *Filocalia...*, vol. 2, 51, p. 185: „Ziua a șasea, după Scriptură, arată împlinirea celor ce sunt sub fire...”; 55, p. 187: „Ziua a șasea este ultima împlinire a faptelor naturale ale virtuții...”; 56, p. 188: „Ziua a șasea indică ideea existenței simple a făpturilor...”.

⁶⁷ Dumitru STĂNILAOE, în: *Filocalia...*, vol. 3: „Numărul șase simbolizează cele șase zile de lucru de peste săptămână, deci activitatea în general”.

⁶⁸ Cf. I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 335.

⁶⁹ O interesantă perspectivă de interpretare a acestei cifre, vezi: E. BINDEL, *Mistica numerelor*, pp. 183-189.

⁷⁰ Cf. E. BINDEL, *Mistica numerelor*, p. 91. Interesantă este traducerea lui τέλειος = ajuns la desăvârșire, terminat, isprăvit, desăvârșit. Inclusiv folosit ca adverb (τελείως) are sensul de desăvârșire (în chip...).

israelian. Cifra 6 este privită și cu rol în dezvoltarea plantelor și în construcția genurilor de calcul.



În gândirea patristică, unul dintre interpreții cifrei 6 este Sf. Maxim Mărturisitorul, în lucrarea *Despre diferite locuri grele din Sf. Scriptură (Răspunsuri către Talasie)*⁷¹. Comentând anumite versete dificile și oferindu-le un conținut pnevmatic, Maxim Mărturisitorul precizează despre cifra șase ca fiind „puterea de făptuire a firii”, „numărul cel mai desăvârșit înlăuntrul lui zece”⁷² și „puterea de activitate a firii”⁷³.

În gândirea maximiană cifra șase e legată uneori de cifra cinci, combinația rezultată având diferite înțelesuri:

„Căci numărul șase, fie că e alcătuit din unimi, fie din zeci, fie din sute, fie din alți mulți ai acestora, indică celor familiarizați cu știința numerelor deprinderea făcătoare de virtute sau păcat, în proporție cu multiplul din care se alcătuiește, adică cu dispoziția ce stă la baza deprinderii acesteia sau aceleia. Cu acest număr șase «legându-se», «adunându-se», sau «împreunându-se», numărul cinci, se indică simțurile, adică puterea, sau deprinderea, sau lucrarea lor, închinată celor sensibile, alăturată, sau «adăugată», sau «combinată» cu puterile naturale ale sufletului. De pildă dacă «se leagă» cinci cu șase ca unimi, adică simplu cu simplu, se arată ca putere (ca potență) capacitatea de lucru prin simțuri. Iar dacă «se adună» la numărul șase înmulțit aparte numărul cinci alcătuit numai din unimi, se arată deprinderea de a lucra prin simțuri în baza puterii sufletului. Dacă în sfârșit «se împreună» cu numărul șase înmulțit aparte numărul cinci înmulțit aparte, se indică înfăptuirea efectivă a unui lucru în baza puterii, deprinderii și lucrării prin simțuri, adică aducerea la îndeplinire a

⁷¹ PG 90, 1177-1400. Traducere românească: Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre diferite locuri grele în Sf. Scriptură (Răspunsuri către Talasie)”, în: *Filocalia...*, vol. 3.

⁷² Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre diferite locuri grele în Sf. Scriptură (Răspunsuri către Talasie)”, 40, p. 165.

⁷³ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre diferite locuri grele în Sf. Scriptură (Răspunsuri către Talasie)”, 55, p. 295.

virtuții sau a păcatului, precum, va avea numărul fie un înțeles rău, fie un înțeles de laudă, după locul respectiv din Scriptură” [Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, 49, pp. 216-217].

În mod evident această unire, „legătură”, „adunare”, „împreunare” sau „combinare” a celor două cifre este reflectată extrem de bine în *Fc* 5, 21-23: ²¹*Enoh a trăit o sută șazeci de ani și atunci i s-a născut Matusalem.* ²²*Și după nașterea lui Matusalem a umblat Enoh cu Dumnezeu două sute de ani și i s-a născut fii și fiice.* ²³*Iar de toate, zilele lui Enoh au fost trei sute șazeci și cinci de ani* [יְהִי כָל־יְמֵי [שְׁנָה וְשָׁשִׁים וְשָׁלֹשׁ חֲמֵשׁ עָשָׂר וְשָׁנָה : חֲמֵשׁ עָשָׂר וְשָׁנָה // και ἐγένοντο πάσαι αἱ ἡμέραι Ἐνωχ τριακόσια ἑξήκοντα πέντε ἔτη].

Din adunarea 165 (v. 21) cu 200 (v. 22) se ajunge la cifra 365 (v. 23). Numeralul 365 are conexiune cu împlinirea unui an calendaristic; „dacă a trăit doar 365 de ani, aceasta ar fi cea mai scurtă durată de viață indicată până acum, reprezentând însă un număr perfect, acela al unui an solar”⁷⁴.

Pe de altă parte, cifra 365 ar putea fi analizată și dintr-o altă perspectivă, ca 3-6 (produs ca 2x3 sau 36 ca multiplu al lui 6 [6x6]) și 5. Interpretând această cifră după teologia maximiană se poate ajunge la următoarele concluzii: cifra 6 subliniază depinderea spre cele bune ale sufletului; unirea dintre cifre (65) ar sublinia capacitatea de lucruri prin simțuri (prin cele ale trupului dacă ținem cont de valoarea cifrei 5), iar rezultatul 3x2 (6) ar duce cu gândul la sporirea virtuților. Vârsta lui Enoh nu e precizată direct, ci doar ca produs „aritmetic”. Deloc întâmplătoare este și varianta de a prezenta vârsta prin două numerale divizibile cu 5: 165 și 200, posibil interpretate prin 50x4 (200) și 50x3 + 5x3 (165). Numitorul comun – ca și în cazul produsului – este evident cifra cinci, care prefigurează trupul și simțurile. Este posibil ca vârsta să se refere la ridicarea cu trupul la cer al lui Enoh.

În mod evident numeralul 200 raportat ca rezultat al produsului 50x4 poate avea ca interpretare viziunea maximiană:

„Înmulțind acum pe patruzeci cu cinci, sau pe cincizeci cu patru, căpătăm numărul două sute. Iar numărul o sută înseamnă virtutea desăvârșită, ca unul ce cuprinde decada poruncilor dumnezeiești înzecită. La aceasta ajungând Avraam, devine tată al marelui Isaac, căci fiind mort după fire s-a făcut după duh născător al vieții și al

⁷⁴ I.S. USCA, *Facerea*, p. 55.

bucuriei” [Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, 55, p. 295].

Pe de altă parte, numeralul 165 se poate rezuma și ca produsul dintre 100 (10x10) + 60 (10x6) + 5. În această privință – vorbind de legătura dintre zecimi și cifra în cauză – Sf. Maxim Mărturisitorul preciza:

„Iar numărul șasezeci⁷⁵ înseamnă puterea naturală care împlinește poruncile și s-a desăvârșit prin rațiunile virtuților. Căci numărul șase înseamnă puterea de activitate a firii, ca unul ce constă din părțile proprii. Din această pricină s-a scris că și Dumnezeu a făcut lumea în șase zile. Iar numărul zece arată desăvârșirea virtuții prin împlinirea poruncilor. Prin urmare numărul șasezeci indică limpede puterea naturală care primește rațiunile dumnezeiești aflătoare în porunci” [Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *op. cit.*, 48, pp. 216-217].

În concluzie, vârsta lui Enoh ar putea sublinia nu numai perfecțiunea (prin comparația cu împlinirea unui an solar), cât și unirea tot mai deplină a simțurilor cu mintea înaintată cu și spre Dumnezeu. Toate valențele cifrei 6 scot în evidență viața virtuoaasă a lui Enoh, a celui care prin împlinirea poruncilor și prin făptuire s-a ridicat la nepătimire.

Simbolismul cifrei 7

Un număr cu totul special în istoria religiilor și cu valori dintre cele mai variate este 7 (שִׁבְעָה, *šib'ā*). Este sacru pentru popoarele semitice și pentru alte neamuri, incluzând aici pe egipteni („număr al templului”)⁷⁶, asirieni, perși și cultura vedică din India. Importanța sa derivă adesea din venerația celor șapte corpuri cerești: soarele, luna și cinci planete

⁷⁵ Într-un alt loc, Sf. Maxim preciza: „Iar numărul șasezeci înseamnă puterea naturală care împlinește poruncile și s-a desăvârșit prin rațiunile virtuților” (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, 55, p. 295). Interesantă este și scolia 55.29: „Numărul șase este indicația desăvârșită a existenței lucrurilor. Iar numărul zece înseamnă puțința existenței fericite a lucrurilor. Deci înzecind cineva pe șase, sau înșesind pe zece, capătă pe șase zeci, care arată starea faptică a existenței fericite a lucrurilor”.

⁷⁶ Cifra 7 era redată printr-un cap de om. De asemenea, are legături cu cultul morților. În ansamblu, se pare că cifra 7 are mai multe semnificații în arhitectura egipteană (ex. numărul 7 are rol determinant în stabilirea proporțiilor templului lui Horus de la Edfu). Cf. E. BINDEL, *Mistica numerelor*, pp. 146-147.

(Mercur, Venus, Marte, Jupiter și Saturn)⁷⁷. Sub o altă interpretare, cifra 7 rezultă din combinația a altor două numere sacre: trei și patru⁷⁸.

Alte valori ale cifrei 7 sunt legate de ființa umană și în construirea genurilor de calcul (sistemul septimal [7, 14, 21, 28...]). Valoarea supremă acordată cifrei 7 de simbol al timpului sau a vremurilor a fost proprie poporului evreu, care „a avut menirea de a transforma macrocosmosul lumii exterioare în microcosmosul lumii interioare”⁷⁹. Există o adevărată fascinație pentru această cifră. Mai mult de atât, legătura dintre forma lingvistică a cifrei 7 (שֶׁבַע) și verbul *a jura* (שָׁבַע) este izbitoare⁸⁰.

În Vechiul Testament⁸¹ numărul 7 are conexiuni cu fiecare aspect al vieții religioase din fiecare perioadă: șapte perechi de animale curate în arca lui Noe (*Fc* 7, 2), convenția dintre Avraam și Abimelec (*Fc* 21, 28-30), stropirea de 7 ori a celui ce s-a curățat de lepră (*Lv* 14, 7), Sabatul ca zi de odihnă (*Lv* 23, 3), cinstirea sărbătorilor în ziua a șaptea (*Lv* 23, 8), cele 7 jertfelnice ale lui Balaam (*Nm* 23), intrarea preoților și consacrarea lor la altar (*Iș* 29, 35-37), sacrificiile (*Fc* 8, 20, cf. *Nm* 28, 11; *Iov* 42, 8; *1 Par* 15, 26), cele 7 candelă (*Iș* 25, 37), cele 7 trepte ale Templului (*Iz* 41, 3) etc⁸². De asemenea, cifra în cauză are legături cu pedepsele (*Fc* 4, 24; *Lv* 26, 18; *Dt* 28, 7, 25; *2 Rg* 21, 6; *Pr* 6, 31; *Dn* 4, 13, 20, 29; 9, 27). În relație cu timpul, șapte reprezintă o perioadă sacră (*Fc* 1, 3 ș.u.; 8, 12; 50, 10; *Lv* 8, 33). În trimiterea *Dt* 7, 1 [șapte neamuri, שֶׁבַע עַמִּים, ἑπτὰ ἔθνη] cifra este echivalentă cu forma „mulți/multe”. Alte trimiteri interesante sunt: *Fc* 29, 20; 27, 30 și *Jd* 14, 12, 17 (despre căsătorie), *Iz* 9, 2 (despre îngeri) și *Fc* 33, 3 (prosternarea)⁸³.

⁷⁷ Informații privind scăderea importanței cifrei 7 din cauza descoperirii unor noi planete și trecerea Lunei din astru în satelit natural al Pământului, vezi: E. BINDEL, *Mistica numerelor*, pp. 108-109.

⁷⁸ Cf. I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 335.

⁷⁹ E. BINDEL, *Mistica numerelor*, p. 148.

⁸⁰ Interpretând oarecum simbolul cifrei 7 ca fiind timpul (sau vremea) și aplicându-l la verbul în sine se poate observa o raportare a jurământului în viitor sau cu efecte în timp. Se acordă așadar o valoare jurământului. Pe de altă parte, Bindel consideră că jurământul „ca recurs la o lume spirituală”, era legat de cifra 7 pentru că este inevitabil un număr ce aparține acestei lumi superioare (Cf. E. BINDEL, *Mistica numerelor*, p. 148).

⁸¹ Nu vom mai preciza aici și formele în limba ebraică sau greacă, deoarece majoritatea trimiterilor se referă la conținutul semantic al cifrei în cauză.

⁸² Cf. I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 335.

⁸³ I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 335. De asemenea, Israel Abrahams consideră că texte paralele se găsesc și în tăblițele de la Tell El-Amarna și în scrierile ugarite.

Nu mai puține valori s-au acordat și jumătății lui 7 (3,5 sau 3½), întâlnite în textele *Dn* 7, 25; 12, 7 (*o vreme și vremi și o jumătate de vreme*, עַד-עַרְבָּיָה וְעַד-עֶרְבָּיָה וְחֵצֵי יוֹם, καιροῦ καὶ καιρῶν καὶ ἕως ἡμίσεος καιροῦ) și 9, 27 (*mijlocul săptămânii*, מִלְּשֶׁבַע יְשֻׁבָּעַת, ἐν τῷ τέλει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται)⁸⁴.

În Noul Testament, cifra 7 este inserată în multe locuri. Legat de aspectul de timp acordat cifrei 7 este și expresia neo-testamentară *de șaptezeci de ori câte șapte* (*Mt* 18, 22, ἕως ἑπτάκις ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ), care indică în sine sensul *veșniciei*.

În practica liturgică există 7 momente pentru rugăciune, ca împlinire a trimerii vetero-testamentare: „De șapte ori pe zi (שֶׁבַע בְּיוֹם, ἑπτάκις τῆς ἡμέρας) Te-am lăudat pentru judecățile dreptății Tale” (*Ps* 118, 164). Alături de acestea, anul liturgic conține săptămâni speciale, precum săptămâna Patimilor, săptămâna Luminată, săptămâna albă etc. De asemenea, unele sărbători religioase au odovania după 7 zile (exemplu, *Înălțarea Sfintei Cruci* [14 sept.], *Întâmpinarea Domnului* [2 febr.]).

Cât privește atitudinea patristică față de numărul 7 ea va rezulta oarecum din analiza următorului pasaj vetero-testamentar, pe care ni-l propunem pentru studiul de caz: *Fc* 4, 15 ¹⁵Și i-a zis Domnul Dumnezeu: „Nu așa, ci tot cel ce va ucide pe Cain **înșeptit** se va pedepsi”... [וַיֹּאמֶר לּוֹ יְהוָה לִבְנֵי קַיִן כָּל-הַרְגָּאָה לְכֵן שֶׁבַע-עֲתִים וְאַרְבָּעִים וְשֵׁשׁ יָמִים // καὶ εἶπεν αὐτῷ κύριος ὁ θεός Οὐχ οὕτως· πᾶς ὁ ἀποκτείνας Καὶν ἑπτὰ ἔκδικούμενα παραλύσει].

În interpretarea Sf. Chiril al Alexandriei multiplu lui 7 întâlnit în text s-ar referi în mod direct la „de multe ori”⁸⁵ sau cele „șapte pedepse” de care s-a făcut răspunzător Cain prin uciderea fratelui său⁸⁶. O primă observație a cifrei 7 este legătura cu pedepsele (argumentate și în *Fc* 4, 24; *Lv* 26, 18; *Dt* 28, 7, 25; *2 Rg* 21, 6; *Pr* 6, 31; *Dn* 4, 13, 20, 29; 9, 27).

⁸⁴ Referitor la această valoare de „jumătate de săptămână” (3½) s-au cristalizat mai multe ipoteze. C.H. Cornill considera că această valoare reprezintă 3½ ani și are originea în cei 3½ a persecuției lui Antioh. Un alt cercetător, H. Gunkel sublinia că expresia își are valoarea în exprimarea babilonică (jumătate Kisleb, Tetev, Shevat și Adar), reprezentând începutul celor 3½ luni dintre solstițiul de iarnă și sărbătoarea zeului Marduk (I. ABRAHAMS, „Numbers, typical and important”, p. 335).

⁸⁵ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire*, I.2. (PSB, 39), p. 22.

⁸⁶ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire*, I.2. (PSB, 39), p. 23: nu a deosebit în chip drept, nu și-a îndreptat greșeala, a pizmuit, a fost viclean, a ucis, l-a mințit pe Dumnezeu, a socotit că va scăpa fără voia lui Dumnezeu de pedeapsă.

După Sf. Ioan Hrisostom, cifra șapte din acest pasaj este „un număr mare”⁸⁷. O adevărată teologie a numărului 7 se întâlnește din nou la Sf. Maxim Mărturisitorul.

Ecouri ale gematriei și ale utilizării sale în lumina Noului Testament

Un fapt absolut interesant este ecoul gematriei ebraice în contextele neo-testamentare. Astfel, luând ca exemplu proto-capitolul evangheliei lui Matei, numele lui David și cifra 14 ocupă un rol central:

- a) de la Avraam la David au fost paisprezece neamuri;
- b) de la David la strămutarea în Babilon paisprezece neamuri;
- c) de la strămutarea în Babilon până la nașterea lui Iisus din nou paisprezece neamuri (*Mt* 1, 17⁸⁸).

Legătura dintre numele lui David și cele 14 seminții este dată tocmai de întrebuițarea sistemului ebraic de numerotare. Fără sistemul masoretic de vocalizare a consoanelor numele **David** [דָּוִד] se rezumă la radicalul *dwd* [דּוּד] care are corespondent în ebraică cu ד (4) – ו (6) – ד (4) = 14!⁸⁹

Întregul context ar putea fi simplificat la operațiunea 6x7, ceea ce face ca nașterea lui Iisus să fie la începutul celei de a șaptea hebdomadă. Ulrich Luz crede că evanghelistul Matei nu s-a inspirat din relația gematriei, ci din calendarul ebraic, din faptul că numărul 14 este jumătatea unei luni sinodice; prin aceasta după primele 14 generații se ajunge cu David la echivalentul lunii pline, apoi la robia babiloniană la dispariția lunii, ca apoi cu Hristos din nou la lună plină⁹⁰.

O nouă legătură cu numărul sacru 7 îl întâlnim în ultima carte a Bibliei, și anume în *Apocalipsa* lui Ioan. Structura acestei cărții se bazează pe 7 hebdomade, șase dintre hebdomade având în construcția ei referire la numărul 7: scrisorile către 7 biserici, cartea cu cele 7 sigilii, cele 7 trompete, cele 7 viziuni ale istorie, cele 7 cupe, cele 7 viziuni de la sfârșitul lumii. Dacă am face o corelație cu prologul evangheliei lui Matei,

⁸⁷ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Facere*, XIX.5.

⁸⁸ Cf. *Lc* 3:34-38.

⁸⁹ Vezi întreaga problematică alături de alte posibile variante la: Alexandru MIHĂILĂ, „Sabatul. Spre o teologie a timpului sacru”, în: *StTeol* 2/2006, p. 90, nota 66.

⁹⁰ Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Mattäus (Mt 1-7)*, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn, 1997 (EKK I/1), p. 95, apud A. MIHĂILĂ, „Sabatul”, p. 90, nota 66.

atunci vom putea spune că atât incipitul cât și finalul Noului Testament se desfășoară în structura 6x7.

De asemenea, în minunile săvârșite de Mântuitorului Iisus Hristos și în parabolele rostite de El se reflectă cantitativ și calitativ cifrele: înmulțirea celor 5 pâini și a celor 2 pești (*Mt 14, 17, 19; cf. Mc 6, 41; Lc 9, 13*) care au hrănit 5000 de bărbați, în afară de femei și copii, o nouă înmulțire a pâinilor în număr de 7 (*Mt 15, 34, 36; cf. Mc 8, 6*)⁹¹, strângerea celor 12 coșuri de fărâmituri (*Mt 14, 20; cf. 16, 9; In 6, 13*) și altădată a 7 coșuri (*Mt 15, 37*), împărțirea talanților (unuia 5, altuia 2, iar altuia unul singur: *Mt 25, 15*), rodul spicelor: una o sută, una șazeci și cealaltă treizeci (*Mt 13, 8, 23*), 10 fecioare nebune și 10 înțelepte (*Mt 25*), cei 10 leproși (*Lc 17, 12*), 7 pilde despre Împărăția cerurilor (*Mt 13*), cele 5 izvoare de la Vitezda (*In 5, 2*) etc.

Interpretarea patristică asupra acestor texte este din nou pusă pe aspectul duhovnicesc. Mai mult de atât, textele patristice arată și o continuitate a simbolismelor vetero-testamentare. Un exemplu al clarificării lucrurilor. Precizam mai sus – la simbolul cifrei 5 – că ea are o conotație a trupului, simbolizând simțurile (trupului). Interpretând versetul de la *Mc 8, 6* Sf. Teofilact, arhiepiscopul Bulgariei, precizează următoarele:

„Iar la prima minune, a celor cinci pâini (*Matei 14, 19; Marcu 6, 41; Luca 9, 16*), douăsprezece coșuri au fost și multe prisosințe, căci „**cinci mii**” erau, adică slujeau celor cinci simțuri...” [Sf. TEOFILACT, Arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Marcu*, ed. îngrijită de R.P. Sineanu și L. S. Desartovici, Editura *Σοφία*, București, 2002, p. 95]⁹².

Iată, deci că nu ne situăm în afara interpretărilor patristice precedente!

⁹¹ Despre înmulțirea minunată, Eugen Bindel leagă numărul 5 de 7 (produs 12) și recunoaște că „Odată cu venirea acestui Domn atotputernic, Hristosul, Binele a învins pentru totdeauna Răul. Începând din acest moment constituția cosmică a lui doisprezece s-a schimbat complet...” (E. BINDEL, *Mistica numerelor*, p. 113).

⁹² Nu este de neglijat nici interpretarea Sfântului Ioan Gură de Aur: „Nu este o minune mai mică a scoate din pământ roade, iar din apă vietăți, ca a face din cinci pâini un număr atât de mare de pâini, iar din doi pești, o mulțime de pești. Acesta era un semn că Hristos stăpânește și pământul și marea” (Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri. Partea a treia: Omilii la Matei*, trad., introd. și note de D. Fecioru, (PSB, 23), EIBMBOR, București, 1994, XLIX.2, p. 569).

În loc de concluzii: spre o gemetrie a adevărului

Cifrele au fascinat dintotdeauna pe om. Fie că le-a dat o încărcătură simbolică sau fie că a încifrat misterele, ele au fost întotdeauna aproape de om. Nevoile economice l-au determinat să învețe să le „joc”. De la simplii oameni până la intelectualii lumilor dispărute și actuale, cifrele au primit diverse valori și simboluri. Simboluri care să răspundă și să ofere adevărul! Se impune totuși două interogații: în ce măsură cifrele pot să ne confirme adevărul? Este o problemă extrem de delicată. Până unde merge rațiunea și speculația și de unde începe credința? Aici e și mai greu de răspuns. Însă, „de multe ori Scriptura descoperă celor curați gândul ei prin forma literelor”⁹³. Și inevitabil, „cei curați” care primesc „gândul Scripturii” nu sunt altcineva decât sfinții.

Părinții și scriitorii Bisericești au oferit mai mult sau mai puțin interpretări ale numerelor și/sau cifrelor. Aspectul care îi leagă pe toți este cel al viziunii duhovnicești, precum și ideea de continuitate. Nu vom întâlni o perspectivă la un sfânt și o alta la alt sfânt. Divergențele care pot apărea duc în fond la completare. Raportarea pneumatică duce la analiza „în și din spatele” cifrelor. Exemplu îl avem pe Sf. Maxim Mărturisitorul care ne arată în lucrarea sa *Despre diferite locuri grele din Sfânta Scriptură* – redusă la titlul *Răspunsuri către Talasie* – că este posibil să analizăm un text biblic și din perspectiva gematriei. Doar în măsura în care raportarea la cifră are o încărcătură duhovnicească, doar atunci țelul și scopul gematriei își are sens. Altfel, se transformă într-o simplă speculație, un simplu „joc” al cifrelor în care miza nu e decât una singură: *pieirea trupului și a sufletului în rațiune ne-cugetătoare!*

Studiul de caz ne-a putut oferi un mic aspect din ceea ce conține de fapt Biblia. Apariția cifrelor în Biblie, a operațiunilor aritmetice – numai ca produse – și interpretarea lor în gândirea patristică ridică un semn de întrebare: există așa numitul *Cod al Bibliei*? Răspunsul... numai după înțelegerea a ceea ce este, a ceea ce semnifică, a ceea ce conține, a ceea ce valorifică cartea numită *Biblie*! Și, poate, chiar mai mult, gematria își propune *adevărul*.

⁹³ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, 55, p. 294.

Anexe

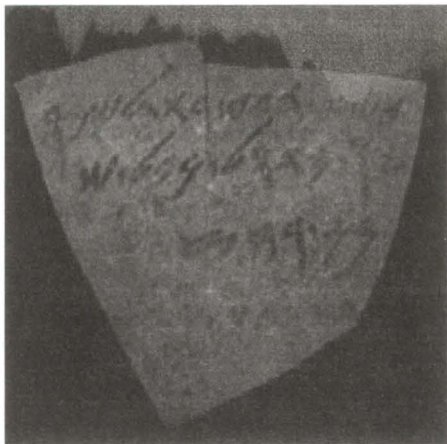


Fig. 1 Ostrakon din Samaria (sec. VIII)

Fig. 2 Stela lui Mesha (sec. IX)

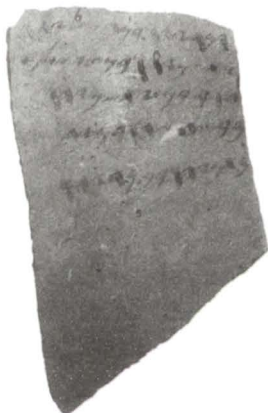


Fig. 3 Scrisoare din Lachis (sec. VI)

Fig. 4 Papyrus din Elephantine (sec. V)

1	A, α	Alpha (A)	1	א	Aleph (A, E)	A
2	B, β	Beta (B)	2	ב	Beth (B, V)	B
3	Γ, γ	Gamma (G)	3	ג	Gimel (G)	G
4	Δ, δ	Delta (D)	4	ד	Daleth (D)	D
5	E, ε	Epsilon (E)	5	ה	He [Heh] (E, A)	H
6	F, F	Digamma (V, W)	6	ו	Vau (O, U, V, W)	V
7	Z, ζ	Zeta (Z)	7	ז	Zayin (Z)	Z
8	H, η	Eta (Ē)	8	ח	Cheth (Ch)	Ch
9	Θ, θ	Theta (Th)	9	ט	Teth (T)	T
10	I, ι	Iota (I)	10	י	Yod (I, J, Y)	I
20	K, κ	Kappa (K)	20	כ	Kaph (K, Kh)	K
30	Λ, λ	Lambda (L)	30	ל	Lamed (L)	L
40	M, μ	Mu (M)	40	מ	Mem (M)	M
50	N, ν	Nu (N)	50	נ	Nun (N)	N
60	Ξ, ξ	Xi (X)	60	ס	Samekh (S)	S
70	O, ο	Omicron (O)	70	ע	A'ayin (A'a, O)	O
80	Π, π	Pi (P)	80	פ	Pe (P, Ph)	Ph
90	Ϙ	Coph (Q)	90	צ	Tzaddi (Tz)	Tz
100	P, ρ	Rho (R)	100	ק	Qoph (Q)	Q
200	Σ, σ, ϸ	Sigma (S)	200	ר	Resh (R)	R
300	T, τ	Tau (T)	300	ש	Shin (Sh, S)	Sh
400	Υ, υ	Upsilon (Y, U)	400	ת	Tau (Th, T)	Th
500	Φ, φ	Phi (Ph)	500	ך	Kaph-final (K, Kh)	K
600	Χ, χ	Chi (Ch)	600	ם	Mem-final (M)	M
700	Ψ, ψ	Psi (Ps)	700	ן	Nun-final (N)	N
800	Ω, ω	Omega (Ō)	800	ף	Pe-final (P, Ph)	Ph
900	א	Sanpi	900	ץ	Tzaddi-final (Tz)	Tz

G. M. Kelly

Fig. 5 Gematria grecească vs. Gematria iudaică

Summary: Hebrew *gematria* as hermeneutic paradigm of the Holy Scripture. Case study: figures 1-7 in the book of *Genesis* (בראשית)

Figures have always fascinated man. They have always been close to man, whether he ascribed them symbolic significance, or considered they encyphered mysteries. Economic needs taught man to „play” with figures. From ordinary people to the intellectuals of past and present cultures, all have attributed various values and symbols to them.

The present study aims to capitalize on Hebrew *gematria*, providing examples from the first book of the Pentateuch – *Genesis* (בראשית). We also sought to establish whether one can find any connection between Hebrew numerology and New Testament texts – more specifically, whether numerology could foreshadow the soteriological events and whether it could provide a hermeneutic paradigm of the Holy Scripture.

Gematria has a long history. We certainly can speak of *gematria* (a branch of numerologic study, beside **themura** and **notarikon**, intended to reveal the

relationship between words and concepts) starting with the 13th century, when Hebrew *Kabbalah* first attempted to elucidate Bible's „encoding”. History, however, informs us that the Jews had imported this method from Babylonians and Egyptians, just as the Greek were to take it over from Jews.

To Judaic culture, figures had a certain value. Moreover, the respect Jews showed to the tetragrammaton YHWH, made them alter the original deriving of numbers 15 and 16, which contained letters of the divine name. The various *gematria* methods (of which we mention: *mispar shemi*, *mispar haperati*, *valorii ordinale*, *athbash* etc.), reveal the importance attached by Jews to the numbers. Obviously, *gematria*'s basic system is the **standard** one, which has been either elaborated upon, or simplified, throughout the times. Two questions, however, can be raised. To what extent can be these *gematria* systems employed with the Biblical account? Which system is the closest to/the most widely used with the Biblical texts? The answer can be provided only by interpreting the figure-letter relationship, as well as *gematria*'s various contexts. A correct interpretation will bring the figures closer to language, and moreover will illuminate the figure-language, language-figure relationship.

The second part of the present study attempts to capitalize on the symbolism of 1-7 sequence, both with respect to lay culture and to Patristic writings and thought. The figures 3 and 7 are especially important to Orthodoxy: 3 stands for the Holy Trinity, while 7 refers to perfection. The case study attempts at a Biblical exegesis (for the texts of *Genesis* 4:15, 5:21-23, 6:15-16³, 7:24, 14:14), based on the *gematria* methods and the writings of the Holy Fathers.

On the other hand, we might consider the study of *gematria* as relevant only for Old Testament texts, which is wrong. Echoes of Judaic *gematria* may be found with the New Testament as well. Thus, the Prologue of the Gospel according to Matthew is centered on the number 14, and the name of David. The latter, if unvowelled, amounts to 14 (!), which prompted certain biblicists to consider the number 14 as referring – by extension – to Jesus Christ, Who belongs to David's lineage. Others saw in the number 14, the half of a synodic month; thus, after the first 14 generations, the equivalent of a full moon is reached with David, then the moon is no longer visible – with the Babylonian exile, to reach full moon again with Christ.

What the study of *gematria* should demonstrate is its **capacity** of being a hermeneutic paradigm for the Biblical texts. While Biblical exegesis often analyzes the texts, starting from the chiasmic devices of hysteron-proteron type, it completely ignores *gematria*'s manner of looking at the text in itself. This was the very purpose of the present study: an attempt at a genuine comprehension of *gematria*'s contribution to Biblical study. However, we should not think that any verse can be interpreted in *gematria*'s key. Only insofar the reference to figures has a spiritual load, the aim and purpose of *gematria* makes sense. Otherwise, it becomes mere speculation, a „game” of figures with a single stake: reducing body and soul to unthinking ratiom!

T
E
O
L
O
G
I
C
E

D IN SFINȚII PĂRINȚI AI BISERICII

Fer. AUGUSTIN

PREDICĂ DESPRE CĂDEREA ROMEI

La data de 24 august 410 d.Hr., vizigoții lui Alaric au prădat Roma, trecând-o prin foc și sabie. În urma acestui eveniment, mulți dintre păgâni au început să cârtească împotriva lui Dumnezeu și să îi acuze pe creștini că toate nenorocirile Imperiului Roman li se datorau lor, deoarece, părăsind cultul vechilor zei, au atras mânia olimpienilor asupra întregii cetăți. Fericitul Augustin a încercat să combată aceste acuzații și să apere religia creștină în tratate (*e.g. De civitate Dei contra paganos*) și în numeroase predici (*e.g. Sermo*, 81, 8-9).

Dezbaterii acestui eveniment i-a fost consacrată o predică de dimensiuni ample, *De Urbis excidio sermo (Predică despre căderea Romei)*, a cărei traducere o prezentăm pentru prima oară în limba română. Paternitatea acestei opere, viu disputată în trecut, printre contestatarii numărându-se chiar și Erasmus, îi este atribuită Fericitului Augustin de către cercetătorii contemporani¹. Ediția de text pe care am urmat-o este cea a abatelui Migne, din *PL* 40, 715-724, unde sunt menționate și trimiterile spre textul biblic. Am urmărit să realizăm o traducere cât mai apropiată de textul latinesc, dar fără a încălca normele limbii țintă și încercând să-i asigurăm textului românesc o cât mai bună fluență, pentru ca cititorul să poată sesiza felul în care ideile beneficiază de *invelișul* unor fraze, construite cu multă măiestrie. Am încercat să păstrăm, pe cât posibil, și trăsăturile de oralitate ale textului, căci este cunoscut faptul că episcopul Hipponei nu-și redacta el singur predicile, ci erau notate de către scribi, în timp ce el le rostea, motiv pentru care întâlnim numeroase elemente de limbă vorbită, repetiții, menite să atragă atenția auditoriului asupra unui anumit punct de vedere. Dar Fer. Augustin emerge, din acest fragment, drept un maestru neegalat al retoricii clasice, care îl studiase și îl admirase pe Cicero. Putem decela în text o întreagă serie de comparații ingenioase și

¹ Cf. S.L. GREENSLADE, „Review: Sancti Aurelii Augustini De Excidio Urbis Romae Sermo by Marie O'Reilly”, *The Classical Review*, New Series, Vol. 8, No. 3-4, 1958, p. 289.

figura retorică *anticipatio*, des întâlnită în discursurile ciceroniene², ce are drept scop preîntâmpinarea contraargumentelor adversarului și respingerea lor.

Am optat pentru traducerea *Predicii despre căderea Romei*, deoarece conținutul său ideatic este unul mereu actual pentru oamenii de pretutindeni. Pledoaria episcopului Hipponei are rolul de a scoate în prim plan faptul că pedeapsa ce s-a abătut asupra *Cetății eterne* nu este una injustă și cu un scop strict punitiv, ci una menită să-i întoarcă pe cei necredincioși la adevărata credință, iar pentru creștini se constituie într-o probă și într-un prilej de a-și dovedi tăria credinței, asemenea lui Iov. Fragmentul dă seama, totodată, de marea schimbare de mentalitate pe care a adus-o creștinismul, fiindcă, de data aceasta, rolul primordial nu îl mai deține cetatea, ci omul și felul în care el se poate mântui. *Mutatis mutandis*, valorile și soluțiile menționate aici (e.g. întoarcerea la Dumnezeu, statornicia în credință, etc.) rămân valabile și în vremea noastră, unde căderea Romei apare sub chipul calamităților și războaielor ce macină lumea. Toate aceste evenimente sunt o încercare și, totodată, o posibilitate oferită oamenilor, pentru a înfrânge egoismul și egocentrismul, prin înțelegere, compasiune, întrajutorare și, cel mai important, prin asumarea Crucii, după cum ne sugerează finalul cuvântării, construit în antifrază cu mentalitatea păgână.

I.1. Prin exemplul lui Daniel, care-și mărturisește propriile păcate, îi combate, arătându-le greșeala lor, pe cei care cârtesc împotriva lui Dumnezeu, din pricina căderii Romei. Pe cine simbolizează Noe, Daniel și Iov.

Să ne îndreptăm atenția asupra primului pasaj din sfântul profet Daniel, unde l-am auzit rugându-se și l-am admirat că mărturisește nu doar păcatele poporului său³, ci chiar și pe ale sale. Într-adevăr, în urma rugăciunii sale – cuvintele rugăciunii îl arătau <pe Daniel ca fiind> nu numai o persoană care se roagă pentru alții, ci și un om care își mărturisește păcatele – așadar, în urma rugăciunii: „*Pe când mă rugam – spune el – și pe când mărturiseam păcatele mele și păcatele poporului meu, în fața Domnului Dumnezeului meu*”⁴. Oare există cineva care ar putea spune public că nu are păcat, din moment ce până și Daniel își mărturisește propriile păcate? Căci unui oarecare trufaș⁵ i s-a spus prin profetul Iezechiel: „*Oare tu ești mai înțelept decât Daniel?*”⁶. Astfel, <Iezechiel> l-a așezat chiar pe acest Daniel între cei trei bărbați sfinți, prin care Dumnezeu a închipuit trei categorii de oameni, pe care le

² CICERO, *Pro Caelio*, 39.

³ Este vorba despre poporul lui Israel.

⁴ *Dn* 9, 20.

⁵ Augustin se referă la regele Tirului, care avusese pretenția de a fi egal cu Dumnezeu.

⁶ *Iz* 28, 3.

va scăpa, când va veni o mare suferință peste neamul omenesc; și a spus că nimeni nu va fi scăpat de acolo în afară de Noe, de Daniel și de Iov⁷. De fapt, s-a arătat că prin aceste trei nume Dumnezeu a simbolizat, după cum am spus, trei categorii de oameni. Căci cei trei bărbați au adormit⁸ și duhurile lor sunt la Dumnezeu și trupurile lor s-au întors în pământ. Și au fost așezați de-a dreapta lui Dumnezeu și nu se tem de vreun chin din această lume, de care să dorească să fie scăpați. Așadar, cum vor fi scăpați de acea suferință Noe, Daniel și Iov? Pe când Iezechiel spunea acestea, poate, doar Daniel se mai afla în trup⁹. Noe și Iov adormiseră de vreme îndelungată și au fost puși lângă părinți, în somn de moarte. Cum puteau să fie eliberați de chinul iminent, din moment ce erau eliberați deja de trup? Dar prin Noe sunt simbolizați bunii *păstori* care conduc și guvernează Biserica, precum Noe și-a condus arca, pe timpul potopului. În Daniel sunt simbolizați toți sfinții înfrânați, iar în Iov toți cei căsătoriți și care trăiesc după dreptate¹⁰. Dumnezeu va elibera aceste trei categorii de oameni din acel chin. Totuși, cât de mult a fost lăudat Daniel rezultă din faptul că numai el dintre cei trei a meritat să fie chemat pe nume; și, cu toate acestea, și-a mărturisit păcatele. Așadar, dacă Daniel și-a mărturisit păcatele, a cui mândrie nu va începe să tremure, a cui îngâmfare nu va da înapoi, a cui aroganță și semeție nu se va înfrâna?¹¹

⁷ Iz 14, 14.

⁸ Verbul *dormio, -ire* are în acest context sensul de *a dormi somnul de veci, a fi mort*. Este interesant de remarcat faptul că nu se folosește verbul *mori*, *-ri* sau *occido, -ere* (ambele înseamnă „a muri”), ci *dormio, -ire*, al cărui sens de bază este acela de *a dormi*, dorindu-se astfel să se sugereze faptul că, prin viața lor îmbunătățită, cei trei au învins până și moartea, ei fiind doar adormiți, în așteptarea Judecării.

⁹ În legătură cu Daniel menționăm și următorul punct de vedere: „(...) Cât despre Daniel, acesta nu este profetul care a scris cartea ce-i poartă numele, ci un celebru erou al virtuții (în fapt *Danel*), preluat din tradiția feniciană și admirat la evrei. Teologic, aici nu este vorba de cei trei ca mijlocitori (rugători pentru popor), ci de simpla lor (ipotetică) prezență (ca în *Facere*, 18, 23-32). Iezechiel pune din nou accentul pe răspunderea personală a fiecărui om, în sensul că păcătosul nu se poate acoperi cu meritele cuiva care l-a precedat (*Iezechiel*, 14, 12-23 – Judecata ce va să vină)” – *Biblia sau Sfinta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită cu binecuvântarea și prefața Prea Fericitului Părinte *Teoctist*, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 2001, p. 1059, n. a.

¹⁰ Formula *bene viventes* („cei care trăiesc bine”) nu trebuie interpretată în sensul politic actual și care este specific lumii secolului al XXI-lea, ci ea se referă la cei care duc o viață cu adevărat creștinească, fiindcă acest fel de viață, care urmează exemplul lui Hristos, este adevărata bunăstare și autenticul trai bun, plăcut lui Dumnezeu.

¹¹ În această frază Fericitul Augustin folosește un procedeu stilistic numit *variatio*. Toți cei patru termeni folosiți (*superbia, inflatio, tumor, elatio*) care se află în opoziție cu

Cine se va fâli că are o inimă castă sau cine se va fâli că este curat de păcate¹²?

II.1. *De ce nu a cruțat Dumnezeu Roma pentru cei drepti.*

Și totuși, oamenii se miră – o, dacă doar s-ar mira și nu ar aduce blasfemie – când Dumnezeu muștră neamul omenesc și îl pedepsește cu chinurile unei pedepse drepte, aplicând corectarea înaintea judecării și, adesea, nealegând pe cine să pedepsească, deoarece nu vrea să găsească pe cine să condamne. Căci îi pedepsește în același timp și pe cei drepti și pe cei nedrepti¹³, deși cine este drept, dacă până și Daniel își mărturisește propriile păcate?

II.2. Cu puține zile înainte am citit un fragment din cartea *Facerii*¹⁴, care, dacă nu mă înșel, v-a trezit atenția în mod deosebit, în care Avraam îi spune Domnului că, dacă ar găsi în cetate¹⁵ cincizeci de drepti, ar cruța cetatea pentru ei sau ar pierde-o împreună cu ei. Dumnezeu îi răspunde că, dacă ar găsi în cetate cincizeci de drepti, ar cruța-o. Pe urmă, Avraam întreabă din nou și cercetează, anume că, dacă ar fi mai puțin cu cinci și ar rămâne patruzeci și cinci, ar cruța cetatea. Dumnezeu îi răspunde că o cruță pentru patruzeci și cinci de drepti. Ce să adaug mai multe? Tot întrebând și scăzând din acel număr <de cincizeci de la început>, Avraam ajunge la zece și îl întreabă pe Dumnezeu că, dacă s-ar găsi zece drepti în cetate, i-ar pierde pe aceștia cu ceilalți nelegiuiți al căror număr e fără de sfârșit sau ar cruța mai degrabă cetatea pentru zece drepti. Dumnezeu îi răspunde că nu va pierde cetatea chiar numai pentru zece drepti. Așadar, ce să mai spunem, în aceste condiții, fraților? Căci și noi am fost întrebați, mai ales, de oameni care caută să găsească greșeli în Scripturile noastre, din necredință, și nu de către cei care le cercetează spre folos; și ei spun mai ales în legătură cu căderea recentă a unui Oraș¹⁶ atât de mare: „Oare nu erau la Roma cincizeci de drepti? Într-un atât de mare număr de credincioși, de monahi, de oameni înfrânați, de slujitori și slujitoare ale lui

smerenia dovedită de Daniel, se referă la păcatul mândriei, păcat capital și de o gravitate extremă, acest păcat fiind cel care a provocat căderea îngerilor și a dat naștere la următoarea sintagmă din *Cartea Pildelor lui Solomon*: „înaintea prăbușirii merge trufia și semeția înaintea căderii”.

¹² *Pr* 20, 9.

¹³ *Evr* 12, 6.

¹⁴ *Fc* 18, 23-32.

¹⁵ Este vorba despre cetatea Sodomei.

¹⁶ Termenul *Urbs* (Orașul) este denumirea obișnuită a Romei, pe când celelalte cetăți, orașe întărite, se numeau *oppida*.

Dumnezeu, nu au putut să fie găsiți nici cincizeci de dreptți, nici patruzeci, nici treizeci, nici douăzeci, nici zece? Dacă, însă, este de necrezut că nu s-au găsit, de ce n-a cruțat Dumnezeu vestita cetate pentru cincizeci, ba chiar pentru zece dreptți?” Scriptura nu înșală, dacă omul nu se înșală singur. Când se cercetează dreptatea divină, Dumnezeu răspunde în ceea ce privește dreptatea că El caută dreptții după dreptatea dumnezeiască, nu după dreptatea omenească. Așadar, eu răspund pe dată: „Fie a găsit acolo atâția dreptți și a cruțat cetatea, fie, dacă n-a cruțat cetatea, n-a găsit dreptții.” Dar mi se va răspunde că este clar că Dumnezeu n-a cruțat cetatea <Romei>. Eu, însă, ripostez: „Ba, din contră, mie nu îmi este clar că Dumnezeu a pierdut cetatea.” Căci Roma nu a fost pierdută precum Sodoma¹⁷. În legătură cu Sodoma, L-a întrebat Avraam pe Dumnezeu. Dumnezeu, însă, i-a spus: „Nu voi pierde cetatea.”, și nu: „Nu voi pedepsi cetatea.” Nu a cruțat Sodoma, ci a pierdut Sodoma. Sodoma a ars în întregime, căci nu a ținut-o până la Judecata de Apoi, ci a arătat în ea ceea ce celorlalți răi le-a pregătit la Judecata de Apoi. Nimeni nu a rămas viu din Sodoma. N-a rămas nicio turmă de animale, niciun om, nicio casă; focul a mistuit absolut totul. Iată cum a pierdut Dumnezeu cetatea <Sodomei>. Însă cât de mulți au ieșit din orașul Roma și se vor întoarce, cât de mulți au rămas și au scăpat, cât de mulți nu au putut fi atinși, în locașurile sfinte¹⁸! „Dar mulți – se va spune – au fost duși prizonieri.” Astfel <a fost dus> și Daniel, nu spre pedepsirea sa, ci spre mângâierea celorlalți <prizonieri>. „Dar mulți – se va riposta – au fost uciși.” Astfel <au fost uciși> și atât de mulți profeți dreptți „*de la sângele dreptului Abel, până la sângele lui Zaharia*”¹⁹; astfel <au pățimit> atâția apostoli, ba chiar însuși Domnul profeților și apostolilor – Iisus Hristos. „Dar mulți – se va spune – au fost chinuiți cu diferite pedepse.” Oare socotim că a fost chinuit cineva atât de mult ca Iov?

II.3. Ne-au fost aduse la cunoștință lucruri îngrozitoare: măceluri, incendii, răpiri, ucideri, schingiuri suferite de oameni. Este adevărat, am auzit multe, toate ne-au întristat, adesea am plâns, cu greu ne-am

¹⁷ Cf. Fc 18, 24-33.

¹⁸ „Scriitorul creștin Orosius consideră că jefuirea Romei [de către avarii lui Alaric, la 24 august, 410 p. Chr. și în următoarele trei zile], pe care o deploră cu oroare, era efectul mâniei lui Dumnezeu. El insistă asupra faptului că vizigoții au cruțat locașurile sfinte și pe cei refugiați acolo. Barbarii ar fi cântat în biserici imnuri pentru gloria lui Dumnezeu alături de romani (Oros., *Hist.*, 7, 30; 40, 1-2)” – Eugen CIZEK, *Istoria Romei*, Ed. Paideia, București, 2002, p. 563.

¹⁹ Mt 23, 35; Lc 11, 51.

consolat; nu tăgăduiesc, nu neg că am auzit multe și că s-au săvârșit multe <nelegiuiri> în acel oraș²⁰.

III.3. *Pustiirea Romei nu a fost cu nimic mai greu de suportat decât nenorocirea lui Iov.*

Dar, frații mei, (Dragostea²¹ voastră să fie cu luare aminte la ceea ce spun) am auzit din cartea sfântului Iov că, după ce și-a pierdut averea și copiii, nici măcar trupul său – singurul bun ce îi mai rămăsese – nu a putut să-l păstreze sănătos, ci lovit de o plagă dureroasă, din cap până în picioare, stătea în mijlocul bălegarului, putrezind din cauza răni, fiind plin de puroi, colcăind de viermi și chinuit de suferințele extrem de crâncene provocate de dureri. Dacă noi am fi anunțați că întreaga cetate suportă așa ceva, că nu mai există acolo niciun om sănătos, că se află toți într-o rană foarte gravă și astfel putrezesc oamenii vii din cauza viermilor, precum au putrezit morții, atunci ce ar fi mai îngrozitor, acest chin sau acel război? Socotesc că sabia chinuiește trupul omului mai puțin decât viermii și că sângele izbucnește într-un mod mai suportabil din răni <provocate de tăișul sabiei> decât picură puroiul dintr-o plagă. Când vezi cum se descompune un cadavru, te sperii; însă chiar din acest motiv pedeapsa este mai mică, ba chiar nu există niciun fel de pedeapsă, fiindcă sufletul²² nu mai este în trup. În schimb, în ceea ce-l privește pe Iov, sufletul său se găsea în trup pentru a simți <durerile>, fiind legat <de

²⁰ Din această ultimă frază reies nobilele sentimente umane pe care le-a trăit Fericitul Augustin, atunci când a rostit acest discurs; vedem că prin întrebarea retorică precedentă nu neagă suferințele celor care se aflaseră în Roma, ci din contră îi compătimește și încearcă să le arate faptul că aceste vremuri grele sunt un prilej pentru a se întoarce la Dumnezeu și la adevărata credință și, nicidecum, o ocazie de a aduce blasfemie.

²¹ *Caritas* este un substantiv derivat de la adjectivul *carus*, *a*, *um* („scump, de mare preț”, de unde sensul de *drag*, *iubit* cuiva) care se folosește în limbajul bisericesc pentru traducerea grecescului *αγαπή* = „iubirea față de aproapele, dragostea creștinească”. Prin formula de față Fericitul Augustin încearcă să trezească cele mai nobile sentimente din sufletul auditorului și să-i capteze atenția, pentru ca mesajul transmis să poată fi înțeles în întregime. (cf. A. ERNOUT – A. MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Ed. Klincksieck, Paris, 2001⁴, s.v. *carus*).

²² *Anima* corepunde gr. *ψυχή* și înseamnă la origine „suflu, aer în calitate de principiu vital, suflet”, pe când *animus* corespunde gr. *θυμός* și desemnează „principiul care gândește” opus lui *corpus* („trup”) pe de o parte și lui *anima* („principiul vital”) pe de altă parte, fiind adesea pus în legătură cu *mens* („minte”); lexemul *anima* poate fi folosit în loc de *animus*, pe când reversul nu este posibil; în limbile romanice s-a păstrat termenul *anima* (cf. A. ERNOUT – A. MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, s.v. *anima*).

trup> pentru a nu fugi, supus lui pentru a suferi, rănit pentru a aduce blasfemie. Iov a răbdat încercarea, fapt pentru care i-a fost destinată o mare dreptate. Așadar nimeni nu observă ceea ce suferi, ci ceea ce faci <atunci când suferi>. Omule, tăria ta nu stă în ceea ce rabzi, ci în ceea ce faci se dovedește voința ta – fie vinovată, fie nevinovată. Iov suferea, lângă el stătea doar soția, singura rămasă, nu spre mângâiere, ci spre ispită; nu ca să aducă tămăduire, ci ca să îndemne mereu spre blasfemie: „*Blestemă pe Dumnezeu și mori!*”²³. Priviți cât de mult i-ar fi fost de folos moartea lui Iov, însă nimeni nu-i dăruia un astfel de bine. Dar în toate aceste <chinuri>, pe care sufletul sfânt le îndura, își exersa iertarea, își dovedea credința, femeia era răvășită, diavolul era învins. O, ce privesc minunată și în grozăvia putreziciunii cărnii, ce strălucită frumusețe a virtuții! Dușmanul îl devasta din interior, dușmanca îl sfătuia la rău în mod deschis, fiind ajutor al diavolului și nu al soțului; ea a fost o nouă Evă, dar el nu a mai fost vechiul Adam²⁴; „*Blestemă – spune ea – pe Dumnezeu și mori!*”²⁵ Obține prin blasfemie ceea ce nu poți dobândi rugându-te! „*Vorbești – îi spune Iov – ca una din femeile nebune. Ce? Dacă am primit de la Dumnezeu cele bune, nu vom primi oare și pe cele rele?*”²⁶ Ascultați vorbele unui credincios statornic, ascultați vorbele unui om care putrezea pe din afară, dar era neprihănit pe dinăuntru: „*Vorbești ca una din femeile nebune. Ce? Dacă am primit de la Dumnezeu cele bune, nu vom primi oare și pe cele rele?*”²⁷ <Dumnezeu> este ca un tată; oare trebuie iubit când este blând și respins când ne pedepsește? Oare nu este El Tatăl Care pe de o parte promite viața, iar pe de altă parte impune ascultarea? Ai uitat <următorul îndemn>: „*Fiule, ajungând în slujba lui Dumnezeu, stăruiește în dreptate și teamă și pregătește sufletul tău în fața ispitelor și rabdă în durere și ai răbdare în umilința ta, fiindcă aurul și argintul în foc își*

²³ Iov 2, 9.

²⁴ Făcând referire la păcatul original, cel care a pricinuit căderea omului, episcopul de Hippona ne arată că omul, prin ajutorul lui Dumnezeu, poate să se îndrepte și să reziste ispitei, chiar dacă aceasta îl înconjoară din toate părțile. Dând dovadă de un extraordinar simț speculativ, Fericitul Augustin folosește o metaforă prin care Iov și soția sa, *mutatis mutandis*, sunt văzuți în ipostaza lui Adam și a Evei, însă de această dată avem de a face cu un nou Adam care nu mai cedează ispitei și nu mai urmează îndemnul Evei. Vedem în acest episod o încercare de îndreptare a omului și de scăpare din lanțurile păcatului, lucru care va fi posibil prin jertfa, de mai târziu, a Mântuitorului.

²⁵ Iov 2, 9.

²⁶ Iov 2, 10.

²⁷ Iov 2, 10.

arată tăria, iar oamenii plăcuți <lui Dumnezeu> în cuptorul umilinței."²⁸ Ai uitat că: „*De fapt, Dumnezeu ceartă pe cel pe care-l iubește și, ca un părinte, pedepsește pe feciorul care îi este drag.*”²⁹

IV.4. *Cât de ușoare sunt pedepsele vremelnice în comparație cu Gheena.*

Gândește-te la orice chin, îndreaptă-ți gândul spre ce pedepse omenești vrei; compară-le cu Gheena³⁰ și <vei vedea că> este ușor de suportat tot ceea ce gândești. Aici și cel care chinuiește și cel care este chinuit sunt doar pentru o vreme, pe când acolo sunt pentru totdeauna. Oare nu suferă încă cei care au pățimit în vremea în care Roma a fost pustiiată? Însă acel bogat <nemilostiv >³¹ suferă și acum în iad. A ars, arde și va arde ³²; va veni la judecată, va primi trup, însă nu spre folos, ci spre pedeapsă. De acele pedepse să ne temem, dacă ne temem de Dumnezeu. Orice ar suferi omul aici, dacă se va îndrepta este o corectare, dacă nu se va îndrepta, este o condamnare dublă. Căci, pe de o parte aici va suferi pedepsele vremelnice, iar pe de altă parte acolo le va trăi pe cele veșnice. Spun Dragostei voastre, fraților, fără îndoială, să-i laudăm pe martirii sfinți, să-i glorificăm, să-i admirăm, să sărbătorim zilele lor printr-o sărbătoare pioasă, să cinstim meritele lor și, dacă putem, să le urmăm exemplul. Gloria martirilor este cu adevărat mare, dar nu știu dacă a fost mai mică gloria sfântului Iov; totuși lui nu i se spunea: „Pune tămâie idolilor, adu jertfe zeilor străini, sau renegă-L pe Hristos!” I se spunea oricum: „Blestemă pe Dumnezeu!” Nu i se spunea astfel încât să

²⁸ *Sir* 2, 5.

²⁹ *Pr* 3, 12; *Evr* 12, 6.

³⁰ „**Gheena** (γέεννα=iadul): în evreiește «Valea lui Hinnom» sau «Valea fiilor lui Hinnom». Aceasta este o vale adâncă aflată în sudul Ierusalimului, între muntele Sion și muntele «sfatului celui rău», unde în vechime – pe vremea regilor idolatri din Iuda – se aduceau ca jertfe zeului Moloh, copii (cf. *Ier*: 7, 31; 19, 6; 32, 35). De atunci ea era socotită de evreii credincioși ca spurcată și aruncau în ea, în semn de dispreț, tot felul de gunoaie și necurății din Ierusalim, cărora li se da foc și răspândeau un miros urât. Și fiindcă focul ardea continuu, se considera ca un iad, în care se credea că arde focul nestins. De aceea s-a și numit acel loc «Gheena focului» sau «Valea iadului», a «Focului nestins» sau și «Valea plângerii.» – Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament A-Z*, EIBMBOR, București, 1984, p. 180.

³¹ Cf. *Lc* 16, 19-26 (Pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr).

³² Cele trei forme distincte ale verbului *ardeo* cuprind întreaga arhifuncție temporală: trecut, prezent și viitor – fapt menit să ne arate că pedeapsa bogatului nemilostiv este crâncenă prin cruzimea ei, însă este și mai greu de suportat, deoarece este veșnică și nu mai există nicio cale prin care să i se poată sustrage.

înțelegă: „Dacă vei aduce blasfemie, putrefacția va dispărea în întregime, sănătatea ți se va întoarce”, ci: „Dacă vei aduce blasfemie – spunea soția neghioabă și lipsită de minte – vei muri și murind vei scăpa de chinuri.” Ca și cum morții, în urma blasfemiei, nu i-ar urma durerea veșnică. Muierea smintită se îngrozea de necazul cangrenei din prezent și nu se gândea deloc la focul cel veșnic. El suporta pedepsele prezente, ca să nu ajungă la cele viitoare. Își ținea inima departe de gândul cel rău și limba de blasfemie, își păstra integritatea sufletului, în putreziciunea trupului. Vedea de ce va scăpa în viitor și de aceea suporta ceea ce îndura în prezent. Astfel orice creștin când suferă vreo durere, în trup, să se gândească la <chinurile din> Gheenă și va vedea cât de ușor este ceea ce rabdă. Să nu murmure împotriva lui Dumnezeu, să nu spună: „Doamne, ce Ți-am făcut eu Ție, de ce sufăr aceste <nenociri>?” Ba din contră, să spună ceea ce a spus chiar și Iov, cu toate că era sfânt: „*Ai cercetat toate păcatele mele și le-ai închis ca într-un sac*”³³. Să nu îndrăznească să se numească pe sine fără de păcat, cel care suferă nu ca să fie pedepsit, ci ca să fie încercat. Astfel să-și vorbească fiecare, atunci când suferă.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

V.5. Oare nu au existat drepti la Roma, ca Orașul să fie cruțat pentru ei.

La Roma au fost cincizeci de drepti, ba chiar și o mie de drepti, dacă socotim după măsura omenească; dacă i-am căuta după măsura desăvârșirii nu a fost niciun drept³⁴. Oricine ar îndrăzni să se numească drept, la Roma, nu aude de la mine: „*Oare tu ești mai înțelept decât Daniel?*”³⁵ L-am auzit așadar pe Daniel, mărturisindu-și păcatele sale³⁶. Oare, cumva, pe când mărturisea, mințea? Atunci, din acest motiv ar fi avut păcat, fiindcă Îl mințea pe Dumnezeu, în privința păcatelor sale. Dar uneori oamenii se gândesc și spun: „Trebuie ca și omul drept să-I spună lui Dumnezeu: «Sunt păcătos»; și, deși știe că el n-are niciun fel de păcat, totuși să-i spună lui Dumnezeu: «Am păcat»”. Și cine te-a făcut să nu ai păcat? Dacă nu ai deloc păcat, oare nu Dumnezeu este cel Care ți-a tămăduit sufletul, dacă totuși nu ai păcat? De fapt, gândește-te și vei găsi

³³ Iov 14, 16-17.

³⁴ Această frază vine să ne arate că Roma a fost cruțată datorită bunătății și milei lui Dumnezeu, nu datorită meritelor celor din cetate, pentru că Dumnezeu nu caută sfinți după măsura omenească, ci după regula desăvârșirii, stare la care omul nu poate ajunge prin propriile sale puteri, ci doar cu ajutorul lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos.

³⁵ Iz 28, 3.

³⁶ Dn 9, 20.

mai degrabă <mai multe> păcate decât un <singur> păcat. Oricum, dacă nu ai deloc păcat, oare nu este <această stare de fapt> binefacerea celui Căruia I-ai spus: *Eu am strigat: Doamne ai milă de mine, tămăduiește-mi sufletul, căci am păcătuît împotriva ta.*³⁷ Dacă sufletul tău este fără păcat, sufletul tău s-a însănătoșit întru totul; dacă sufletul tău s-a însănătoșit în întregime, de ce ești lipsit de recunoștință față de doctor, în așa măsură încât spui că încă ești bolnav, când de fapt el te-a vindecat în întregime? Dacă i-ai arăta doctorului că trupul tău este rănit și slăbit și i-ai ruga să-ți acorde îngrijire și el te-ar face sănătos și te-ar lăsa teafăr și tu ai spune: „Nu sunt sănătos”; oare nu ai fi nerecunoscător și ofensator față de doctor? Astfel te-a tămăduit și Dumnezeu și acum tu îndrăznești să spui: „Sunt bolnav”? Nu te temi să nu-ți răspundă: „Așadar Eu n-am făcut nimic sau tot ceea ce am făcut a fost în zadar, nu primesc plată, nu merit laudă.”? Dumnezeu să îndepărteze de la noi această nebunie și această demonstrație zadarnică. Omul să spună: „Sunt păcătos”, fiindcă este păcătos; să spună: „Am păcat”, fiindcă are păcat. De fapt, dacă <spune că> nu are păcat, nu este mai înțelept decât Daniel. Așadar, frații mei, să pun capăt odată acestei probleme. Dacă trebuie numiți dreپți, precum sunt numiți după dreptatea omenească, dreپții sunt cei care trăiesc în pace cu semenii; mulți au fost de felul acesta la Roma și pentru aceștia Dumnezeu a cruțat cetatea și mulți au scăpat, dar Dumnezeu i-a cruțat chiar și pe cei care au murit. Dacă au murit în urma unei vieți bune și în adevărata dreptate și credință, oare nu au fost scăpați de mulțimea necazurilor omenești și nu au ajuns la ușurarea divină? Au murit după suferințe precum săracul Lazăr, înaintea porților bogatului. Dar au suportata foamea? A suportat și el. Au îndurat răni? A îndurat și el: ba mai mult, pe ei nu i-au lins câinii. Au murit? A murit și el, dar ascultă cu ce sfârșit: „*Și a murit săracul și a fost dus de către îngeri în sânul lui Avraam.*”³⁸.

VI.6. ***În ce fel Dumnezeu a cruțat Roma, pentru cei dreپți.***

O, dacă am putea să vedem sufletele sfinților care au pierit în acel război³⁹, atunci ați înțelege în ce fel a cruțat Dumnezeu cetatea <Romei>. Căci mii de sfinți sunt în *pacea eternă*, veselindu-se și spunându-i lui Dumnezeu: „Doamne, îți mulțumim că ne-ai scăpat de greutățile trupești

³⁷ Ps 40, 4.

³⁸ Lc 16, 22.

³⁹ Se face referire la jefuirea Romei de către avarii lui Alaric, la 24 august, 410 p. Chr.

și de suferințe și de torturi. Îți mulțumim că acum nu ne mai temem nici de păgâni și nici de diavol; nu ne mai temem de foame pe pământ, nu ne mai temem de grindină; nu ne mai temem de dușmani, nu ne mai temem de persecutori, nu ne mai temem de asupritori⁴⁰, ci suntem morți pe pământ, dar la Tine, Dumnezeu, nu vom muri <niciodată>, datorită darului Tău și nicidecum datorită meritului nostru”. Ce minunată este cetatea celor smeriți care spune acestea! Oare socotiți, fraților, că o cetate⁴¹ constă din pereți și nu din cetățeni? În fine, dacă Dumnezeu le-ar fi spus locuitorilor Sodomei: „Fugiți, fiindcă am de gând să aprind locul acesta!”, oare nu am spune că au avut un mare merit, dacă ei ar fi fugit și flacăra, coborând din cer, ar fi distrus numai zidurile <cetății> și pereții <caselor>? Oare <atunci> n-ar fi cruțat Dumnezeu cetatea, din moment ce cetatea s-ar fi mutat și ar fi scăpat de dezastrul aceluia foc?

VI.7. *Constantinopolul a fost îndreptat, în mod divin, și salvat, doar prin groaza de flăcările viitoare.*

Oare nu înainte cu câțiva ani, pe când Arcadius era împărat la Constantinopol (poate aud ceea ce spun și unii care cunosc <întâmplarea> și sunt în această mulțime și unii care au fost acolo de față), vrând Dumnezeu să înfricoșeze cetatea și înfricoșând-o, să o îndrepte, înfricoșând-o să o întoarcă <de pe calea greșită>, înfricoșând-o să o curățească, înfricoșând-o să o schimbe⁴², i s-a arătat unui slujitor oarecare credincios Lui, unui soldat – după cum se vorbește – și i-a spus că această cetate va pieri, venind foc din cer, și l-a sfătuit să-i spună

⁴⁰ *hostem...lictorem... oppressorem* – Episcopul de Hippona folosește figura de stil numită sinecdocă, pentru a trece în revistă întreaga paletă a celor din partea cărora, în timpul vieții, sfinții au avut de suferit.

⁴¹ Termenul *civitas* este un derivat abstract de la lexemul *civis* (*membre liber al unei cetăți, prin origine sau prin adopție, cetățean*) și desemnează, ca prim înțeles, *condiția de cetățean, ansamblul cetățenilor*, de unde a primit sens concret, ajungând sinonim pentru *urbs*, cu sensul de „cetate”; în acest context cuvântul desemnează ansamblul cetățenilor care formează o societate și prin urmare ei sunt *cetatea* – o cetate care s-ar cuveni să fie a lui Dumnezeu.

⁴² *terrendo emendare, terrendo convertere, terrendo mundare, terrendo mutare* – această secvență este un exemplu de simetrie în alcătuirea frazei, fiind compusă dintr-un verb (*terreo* – „a face să tremure, a speria”) la gerunziu care se repetă de patru ori, pentru a pune un accent emfatic deosebit asupra faptului că Dumnezeu a vrut doar să înspăimânte cetatea și nu să o nimicească. Verbul *terrendo* este urmat de fiecare dată de către un infinitiv, iar toate aceste infinitive se înscriu în clasa verbelor care arată calea spre pocăință, astfel încât frica pe care Dumnezeu vrea să le-o insufle locuitorilor cetății are scopul de a-i îndrepta pe aceștia din urmă spre adevărata credință.

episcopului. I-a spus, iar episcopul nu a disprețuit <vorba lui> și a vorbit poporului; cetatea s-a întors în plânset de căință, precum odinioară vestita cetate Ninive⁴³. Totuși ca oamenii să nu socotească că cel care a vorbit fie a fost înșelat cu înșelăciune, fie a înșelat prin vreo înșelăciune, a venit ziua cu care îi *amenințase* Dumnezeu. Pe când toți erau încordați și așteptau cu teamă mare sfârșitul, la începutul nopții, întunecându-se lumea, a fost văzut un nor de foc de la Răsărit, mai întâi mic, pe urmă, precum se apropia ușor deasupra cetății, astfel creștea, încât amenința întreaga cetate. Flacăra înspăimântătoare era văzută atârând din cer, iar mirosul de pucioasă nu lipsea. Toți fugeau spre biserică, locul nu cuprindea întreaga mulțime, fiecare cerea botezul, cu forța, de la care putea. Nu numai în biserică, ci și prin case, prin cartiere, prin piețe era cerută salvarea adusă de taina <botezului>, nu ca să scape de mânia <divină> de acum, ci de cea viitoare. Totuși, după acea mare zbatere, când Dumnezeu a dat o dovadă a veridicității cuvintelor sale Sale și a revelației slujitorului Său, norul, după cum crescuse, a început să se micșoreze și, puțin câte puțin, s-a risipit. Recăpătându-și încet siguranța, poporul a auzit din nou <o altă prevestire>: că trebuie să plece toți, fiindcă cetatea va pieri la sabaatul următor. Tot neamul s-a mutat împreună cu împăratul; nimeni n-a rămas acasă; nimeni nu și-a închis casa. Pe când erau departe de zidurile cetății și își priveau dulcile case, și-au luat la revedere cu voce tristă de la preascumpele locuri părăsite. Și, după ce au înaintat câteva mile, toată acea mulțime s-a adunat laolaltă într-un singur loc, pentru a-i înălța rugăciuni Domnului și a văzut deodată un fum mare <deasupra cetății> și a strigat cu glas tare către Domnul și, deoarece au văzut atâta liniște, au trimis pe cineva care să aducă veste. Trecând ora vestită pentru cele prezise și anunțându-i că zidurile cetății și casele au rămas tot în picioare, toți s-au întors cu o mare recunoștință. Nimeni nu și-a pierdut nimic din casa sa, fiecare a găsit-o deschisă, după cum o lăsase⁴⁴.

⁴³ Cf. *Iona* 3, 5-10.

⁴⁴ Această întâmplare este relatată și de către Baronius în lucrarea *Annales ecclesiastici 1 Christi nato ad annum 1198* (*Annalele ecleziastice de la nașterea lui Hristos până în anul 1198*); cardinalul Caesar Baronius a redactat această lucrare în 12 volume *in folio*, tipărită pentru prima dată între 1588 – 1600, ca răspuns la lucrarea lutherană *Historia Ecclesiae Christi* (*Istoria Bisericii lui Hristos*), publicată între 1559 – 1574, care a fost alcătuită de către teologii de la Magdeburg, în fruntea cărora se afla Matthias Flacius, pentru a arăta că Biserica Catolică a deviat de la credințele și practicile Bisericii Primare.

VII.8. *Precum Constantinopolul, Roma a fost mai degrabă îndreptată de către Dumnezeu, decât distrusă.*

Ce să spunem? Oare asta a fost mânia lui Dumnezeu sau mai degrabă mila Lui? Cine se îndoiește că Tatăl preamilosiv a vrut mai degrabă să îndrepte speriiind, nu să pedepsească, din moment ce o atât de mare nenorocire⁴⁵ nu a vătămat niciun om, nicio casă, niciun zid al cetății? Întocmai precum mâna este ridicată, de obicei, pentru a lovi și, înspăimântându-se cel care trebuie lovit, este retrasă, așa s-a făcut acelei cetăți. Totuși, dacă în acea vreme, în care părăsind cetatea întreg poporul a plecat, ruina a năvălit în acel loc și a pierdut tot orașul, precum <s-a întâmplat odinioară cu> Sodoma, încât n-au mai rămas nici măcar ruinele; cine s-ar îndoi că Dumnezeu a cruțat cetatea aceea, din care, deoarece a fost avertizată și speriată, <oamenii> au plecat, îndreptându-se în altă parte, <iar pe urmă> acel loc a fost pustiit? Astfel nu trebuie să ne îndoim deloc cum că Dumnezeu n-a cruțat cetatea Romei, care înainte de izbucnirea focului pus de dușmani, a fost părăsită, în mare parte, de către mulți locuitori. Au scăpat cei care au fugit, au scăpat cei care și-au părăsit trupurile în primele momente. Mulți care au fost de față la <masacru> s-au ascuns pe oriunde, mulți au scăpat vii și nevătămați în locurile sfinte. Cetatea a fost mai degrabă muștrată de către mâna lui Dumnezeu care îndreaptă, decât pierdută; precum sluga care știe voia stăpânului ei și, totuși, face cele demne de pedeapsă, va fi bătută mult⁴⁶.

VIII.9. *Folosul chinurilor vremelnice.*

Și ca <această pedeapsă> să fie un exemplu de teamă, ca mai degrabă pofta rea, avidă de lucruri lumești și doritoare să se bucure de cele mai dăunătoare plăceri, să se înfrâneze decât să cârtească împotriva lui Dumnezeu din cauza pedepselor celor mai drepte, a arătat Dumnezeu cât de nestatornice sunt toate deșertăciunile lumii acesteia și smintelile înșelătoare. Dar o singură unealtă de treierat bate aria ca paiul să cadă la pământ, iar grăunțele să fie curățate; un singur foc se găsește în cuptorul aurarului ca să transforme pilitura în cenușă, iar astfel aurul să nu conțină murdării. Tot așa și Roma a îndurat o singură pedeapsă, prin care cel credincios fie a fost eliberat, fie îndreptat, însă cel păcătos a fost pedepsit, și anume, fie să fie răpit din viața aceasta, acolo unde să-și

⁴⁵ Termenul *calamitas* („calamitate, dezastru”) desemna în latina arhaică *pierderea recoltei din cauza unei plăgi*.

⁴⁶ *Lc 12, 47*.

ispășească pedepsele cele cuvenite, fie să rămână aici, unde să aducă hulă spre năpasta lui sau fie, datorită nemăsuratei sale îndurări, Dumnezeu să îi păstreze pentru căință pe cei care știe că trebuie salvați. Așadar, să nu ne descurajeze truda celor credincioși; ea reprezintă o încercare și nu o pedeapsă. Să nu ne speriem când vedem pe vreun oarecare drept suportând lucruri nedemne și apăsătoare pe acest pământ și să uităm ce a suportat *Dreptul dreptilor și Sfântul sfinților*. Ce a suportat întreaga cetate a suportat un singur om. Dar priviți ce om: „*Împăratul împăraților și Domnul domnilor*”⁴⁷ a fost prins, pus în lanțuri, biciuit, supus la tot felul de ocări, atârnat pe lemn și răstignit, ucis. **Răstignește Roma cu Hristos, răstignește întreg pământul cu Hristos, răstignește cerul și pământul cu Hristos**; nimic creat să nu fie considerat egal cu Creatorul, nicio operă să nu fie comparată cu Făcătorul. „*Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut*”⁴⁸; și totuși a fost trădat de către cei care L-au urmat. Prin urmare, să suportăm ceea ce Dumnezeu a vrut să suportăm; El cunoaște asemenea unui doctor folosul durerii pentru noi, care avem nevoie să fim îngrijiți și vindecați. De bună seamă, a fost scris: „*Iar răbdarea să-și aibă lucrul ei desăvârșit*”⁴⁹; însă care va fi lucrul răbdării, dacă nu am suporta niciun fel de nenorocire? De ce să refuzăm să îndurăm relele vremelnice? Ne temem poate să ducem lucrul la bun sfârșit? Dar să ne rugăm cu ardoare și să începem să plângem cu gemete către Dumnezeu, ca să ne fie hărăzit și nouă ceea ce spune Apostolul Pavel: „*Dar credincios este Dumnezeu; El nu va îngădui ca să fiți ispitiți mai mult decât puteți, ci odată cu ispita va aduce și scăparea din ea, ca să puteți răbda*”⁵⁰.

(trad. din lb. latină și note explicative de Corneliu CLOP)

⁴⁷ Ap 19, 16.

⁴⁸ In 1, 3.

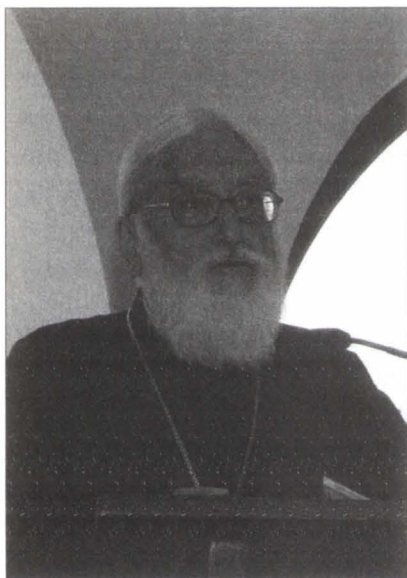
⁴⁹ Iac 1, 4.

⁵⁰ I Co 10, 13.

D IN TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

† **Kallistos WARE**

DUMNEZEU ASCUNS ȘI REVELAT: *CALEA APOFATICĂ*
ȘI DISTINCȚIA ESENȚĂ-ENERGII¹



IPS Kallistos, Mitropolit de Diokleia (Timothy Ware), s-a născut în Bath, Somerset, Anglia, în 1934. A fost instruit la Magdalen College, Oxford, unde a obținut o licență în Limbi Clasice și Teologie. În 1958 s-a convertit la credința creștină ortodoxă (inițial fiind anglican de confesiune), ulterior călătorind în Grecia, unde a petrecut vreme îndelungată la Mănăstirea *Sf. Ioan Evanghelistul* din Patmos. În 1965 a fost hirotonit diacon, iar în 1966 preot, fiind tuns în monahism cu numele Kallistos. În același an, a devenit lector la Universitatea din Oxford, la Catedra de Teologie Ortodoxă, poziție didactică pe care a ocupat-o vreme de 35 de ani, până la retragerea sa. În 1982, a fost hirotonit ca episcop de Diokleia, pentru a sluji ca vicar al

arhiepiscopului Tiatierei și Marii Britanii. De la retragerea sa din 2001, ep. Kallistos a continuat să publice și să susțină conferințe despre Ortodoxie. De asemenea, până de curând a fost co-președinte al Comisiei de dialog teologic anglicano-ortodox. În data de 31 martie 2007 Sfântul Sinod al Patriarhiei Ecumenice l-a ales pentru treapta de mitropolit.

¹ Traducere după „God Hidden and Revealed: The *Apophatic Way* and The Essence-Energies Distinction”, *Eastern Churches Review*, volume VII, edited by George Every, John Seward and Kallistos Timothy Ware, Oxford, 1975, p. 125-36. (n. trad.)

Dintre lucrările sale cea mai cunoscută este *The Orthodox Church*, publicată atunci când era laic, în 1963, ulterior revizuită de mai multe ori. Împreună cu G.E. Palmer și Philip Sherrard a inițiat traducerea *Filocaliei* (fiind publicate deja patru din cele cinci volume). Între lucrările sale traduse în limba română amintim: *Puterea Numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă* (București, 1992); *Istoria Bisericii Ortodoxe* (București, 1993); *Ortodoxia, calea drepte credințe* (Iași, 1993); *Împărăția lăuntrică* (București, 1996); *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă* (București, 2003).

„Necunoscut totuși binecunoscut”

În orice discuție despre revelația divină este necesar să se considere nu doar aspecte precum autoritatea Scripturii și locul său în cadrul Sfintei Tradiții, ci și problema esențială: În ce sens este Dumnezeu revelat? În ce măsură a fost dezvăluită omului natura sa tainică? În cel fel este El cognoscibil minții sau intelectului uman și în ce fel rămâne El pentru totdeauna incomprehensibil? Ce fel de unire este posibilă între Creator și creatură?

În doctrina sa despre Dumnezeu, Biserica Ortodoxă a încercat întotdeauna să apere o antinomie fundamentală. Ceea ce Sf. Pavel a spus despre creștin poate fi afirmat, de asemenea, la un alt nivel, despre Dumnezeu Însuși: El este „necunoscut și totuși binecunoscut” (2 Co 6, 9). Dumnezeu este „Cel cu totul Altul”, anterior și mai presus de creație, transcendent și inaccesibil. Totuși, în baza auto-revelării Sale creatoare, același Dumnezeu este imanent în lume și accesibil omului – în cuvintele lui Nicolae Cabasila, „mai mult o parte din noi decât propriile noastre mădulare, mai necesar nouă decât propria noastră inimă”. Astfel este paradoxul din inima experienței creștine: Dumnezeu este *mysterium tremendum* și totuși este vocația omului să-L întâlnească față către față; Dumnezeu este incognoscibil și totuși sfinții îl cunosc pe El în chip personal. Evelyn Underhill a exprimat acest aspect în cartea sa *Worship* vorbind despre „vecinătatea și totuși deosebirea Eternului”.

Acest paradox al lui Dumnezeu ascuns și totuși revelat este în mod clar enunțat în Noul Testament. În aceeași Epistolă, Sf. Ioan susține atât faptul că „nimeni nu L-a văzut pe Dumnezeu vreodată” (1 In 4, 12), cât și că „Îl vom vedea pe El așa cum este” (1 In 3, 2). Cele două afirmații sunt combinate, chiar, de către Apostol într-o singură propoziție când spune: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut” (In 1, 18). În mod similar, *Epistolele Pastorale* vorbesc despre Dumnezeu ca „Cel Care locuiește în lumină neapropiată, pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu

poate să-L vadă” (1 Tim 6, 16); totuși Sf. Pavel spune corintenilor, „Căci privim acum prin oglindă în ghicitură, iar atunci față către față; acum cunosc în parte, iar atunci voi cunoaște după cum am și fost cunoscut” (1 Co 13, 12).

Au fost făcute numeroase încercări pentru a diminua paradoxul. S-a susținut că, în timp ce Dumnezeu Tatăl nu poate fi cunoscut în mod direct, totuși în Dumnezeu Fiul natura divină a fost cu totul și în întregime dezvăluită; sau altfel că, în timp ce esența lui Dumnezeu rămâne necunoscută nouă în Veacul de acum, totuși în priveliștea fericită a Veacului care va să vină va fi cu adevărat cunoscut de către sfinți. Însă, antinomia nu poate fi atât de ușor rezolvată. Iisus Hristos, ca Logos Întrupat, a revelat într-adevăr Dumnezeirea neamului omenesc; totuși această revelație nu este exhaustivă, căci în chiar actul auto-manifestării, Dumnezeu este ascuns la fel de bine după cum este și dezvăluit. Noi afirmăm, în cuvintele *Sinodului Patru Ecumenic*, faptul că Hristos Întrupat este „Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit/[desăvârșit în Dumnezeire și desăvârșit în umanitate], Dumnezeu adevărat și om adevărat”; dar care dintre noi poate explica în termeni psihologici modul cum o unică și nedivizată persoană poate fi Dumnezeu și om în același timp – poate cunoaște, simți și voi în chip simultan într-un mod cu totul dumnezeiesc și cu totul uman? Nu ar trebui să admitem faptul că există aici o taină mai presus de înțelegerea noastră? Și că antinomia este eliminată printr-un simplu contrast între Veacul de acum și cel viitor. Chiar în Veacul care va să vină – care este, de asemenea, într-o anume măsură deja prezent – deosebirea radicală dintre creat și Necreat nu este abolită; încă mai există și trebuie să existe totdeauna un gol ontologic și epistemologic între Creator și creatură. Deși unit cu Dumnezeu și „îndumnezeit”, omul rămâne om și astfel mai există încă un extrem de important sens în care esența tainică a Dumnezeirii este pentru totdeauna necunoscută lui, chiar în Veacul care Vine.

Această recunoaștere a incognoscibilității radicale a lui Dumnezeu, deși a fost prezentă de la început în tradiția creștină, ajungea să fie mai explicit subliniată la sfârșitul sec. al IV-lea, ca reacție împotriva raționalismului partidei ariene extreme a anomeilor. Unul dintre liderii lor, Aëtius, este creditat cu enunțul, „Eu îl înțeleg și cunosc pe Dumnezeu atât de clar încât nu mă cunosc pe mine însumi precum Îl înțeleg pe Dumnezeu”²; și Eunomie este bănuie că a susținut, „Dumnezeu nu-și

² EPIFANIE, *Haer.*, LXXVI, iv, 2.

cunoaște propria Sa ființă mai bine decât o cunoaștem noi”³. Dumnezeu, de fapt, este tratat de acești gânditori ca un simplu concept filosofic, în întregime comprehensibil rațiunii umane.

În opoziție cu această abordare aridă și arogantă, capadocienii au insistat asupra elementului *tainicului* în credința creștină. Atitudinea lor este în mod succint exprimată într-o frază atribuită Sf. Atanasie: „Un Dumnezeu care este comprehensibil nu este Dumnezeu”⁴. În cuvintele unui discipol al capadocienilor, Evagrie Ponticul († 399): „Dumnezeu nu poate fi cuprins de intelect; căci dacă ar putea fi cuprins, nu ar mai fi Dumnezeu”⁵. „Cel care-și face propriul intelect măsura realității”, observă Sf. Vasile cel Mare, „nu dezaprobă faptul că este mai ușor a măsura întregul ocean cu o cupă mică decât a cuprinde măreția inefabilă a lui Dumnezeu cu intelectul uman”⁶; și celor care pun prea mare bază pe limbajul uman, el le dă sfatul: „Să cinștim lucrurile inefabile prin tăcere”⁷. În același fel învață și Sf. Grigorie de Nazianz: „Ceea ce este Dumnezeu în natura și esența sa niciun om nu a descoperit și nici nu va descoperi vreodată”⁸. Comentând Psalmul 8, 1, „Cât de minunat este numele Tău în tot pământul!”, Sf. Grigorie de Nyssa subliniază faptul că numele sau natura lui Dumnezeu nu pot fi obiectul cunoașterii noastre umane, ci numai al uimirii și evlaviei smerite: „Numele lui Dumnezeu nu este cunoscut, te minunezi de el”⁹.

De aici încolo această credință în incognoscibilitatea lui Dumnezeu rămâne învățătura etalon în creștinismul răsăritean. „Dumnezeu este infinit și incomprehensibil”, susține Sf. Ioan Damaschin († 749), „și singurul lucru care este comprehensibil despre El este infinitatea și incomprehensibilitatea sa... Dumnezeu nu aparține clasei lucrurilor existente; nu pentru că El nu are existență, ci pentru că El este superior tuturor lucrurilor existente și chiar existenței însăși”¹⁰. Sf. Grigorie Palama († 1359) nu este mai puțin tranșant: „Toate naturile sunt în cel mai înalt grad îndepărtate și străine de natura divină. Căci, dacă Dumnezeu este o natură, atunci niciun alt lucru nu este natură; dar dacă

³ SOCRATE, *Hist. Eccl.*, iv, 7, în: *PG* 67, col. 473B.

⁴ PS.-ATHANASIE, *Ad Antiochum*, resp. 1, în: *PG* 28, col. 597D.

⁵ *De octo vitiosis cogit.*, 9, în: *PG* 40, col. 1275C.

⁶ *In Ps.* 115, 2, în: *PG* 30, col. 105D.

⁷ *De spir. scto*, xviii [44].

⁸ *Or.* Xviii (*Theol.* ii), 17.

⁹ *In Cant.*, hom. 12, ed. Jaeger/Langerbeck, p. 358.

¹⁰ *De fid. Orth.*, i, 4, în: *PG* 94, col. 800B.

toate celelalte sunt naturi, atunci Dumnezeu nu este o natură. În același mod, el nu este o existență, dacă alte lucruri sunt existențe; dar, dacă el este existență, atunci alte lucruri nu sunt existențe... Cum ne putem apropia de Dumnezeu? Apropiindu-ne de natura sa? Dar nici măcar un singur lucru din toate cele create nu are sau va avea vreo comuniune cu natura supremă sau apropiere de ea”¹¹.

Cele Două Nivele ale *Via Negativa*

Pentru a proteja această conștiință a Tainei divine, este necesar să negăm afirmațiile noastre despre Dumnezeu; să spunem, împreună cu Charles Williams în piesa sa, *The Seed of Adam*, „Acesta, de asemenea, ești Tu; niciunul din aceștia nu ești Tu”. Pentru a preveni formulele noastre verbale sau conceptele mentale de a deveni idoli care ne țin la distanță de Dumnezeul cel viu, trebuie să utilizăm continuu calea apofatică. Dar „apofatismul” poate fi întrebuințat pentru a denota două lucruri profund diferite; și, astfel, este vital să cunoaștem, în orice context dat, pe ce nivel este utilizat. Dacă semnifică doar negarea tuturor declarațiilor pozitive despre Dumnezeu, aceasta nefiind în sine mai mult decât un exercițiu verbal, un fragment de teologie filosofică sau „naturală”; nu implică în chip necesar vreo trecere dincolo de utilizarea normală a limbajului și a rațiunii discursive. Pentru Părinții răsăriteni, cu toate acestea, apofatismul semnifică mult mai mult decât aceasta. În scrierile lor, procesul de negare nu este doar un exercițiu verbal, ci baza sau trambulina pentru o săritură mai presus de întregul limbajul și întreaga gândire discursivă. Prin negațiile lor ei caută să depășească cuvintele și conceptele, să se întindă spre transcendent și, astfel, să atingă o experiență nemijlocită, supra-rațională a Divinului. La acest mai

¹¹ *Capita 150 physica, theologica, moralia et practica*, 78, în: PG 150, col. 1176BC. Acesta și alte pasaje similare ale Părinților sunt în clară contradicție cu cuvintele de la 2 Ptr 1, 4, „...prin care ni se dau făgăduințele cele cinstite și mărite ca prin acestea să vă faceți părtași dumnezeiești firi (*theias koinonoi physeos*)”, Tradiția patristică răsăriteană a acordat întotdeauna o mare importanță acestei declarații de la 2 Petru, ca indicând posibilitatea unei uniri autentice și nemijlocite între Dumnezeu și om; dar în același timp este clar faptul că termenul *physis*, așa cum este utilizat la 2 Petru, nu poartă sensul mai restrâns și tehnic care va fi asumat în discuțiile ulterioare despre energii și esență. Altundeva în Noul Testament este frecvent afirmat faptul că omul se poate împărtăși de viața sau slava lui Dumnezeu (în special în Evanghelia a Patra), dar nu se spune nicăieri faptul că omul participă la ființa tainică sau esența lui Dumnezeu. Astfel, la 2 Ptr 1, 4 *physis* ar trebui interpretată ca denotând viața sau energiile lui Dumnezeu, nu esența sa transcendentă.

profund sau „mistic” nivel, calea apofatică nu este doar o teorie filosofică, ci este inseparabilă de practica rugăciunii „fără imagini”.

Deși negativă în forma sa exterioară, abordarea apofatică – interpretată în acest sens mai adânc – este în mod suprem afirmativă în năzuința sa ultimă. *Calea negației* este în realitate calea super-afirmației. În cuvintele lui Radhakrishnan, „Ceva nu este semnifică – ceva există”; și tocmai pentru că acest „ceva” este într-un mod atât de copleșitor pozitiv, adevăratul său caracter poate fi exprimat numai prin negații. Pentru a sublinia natura pozitivă a *via negativa*, Sf. Dionisie Areopagitul (? c. 480-500) folosește analogia unui sculptor și a unui bloc de marmură¹². Sculptorul fărâmițează rând pe rând piatra – în sine o acțiune „negativă”, la fel ca operația de negare a formulelor verbale – dar scopul său este pozitiv: nu de a reduce blocul său de marmură într-o grămadă de praf, ci de a revela lent imaginea latentă din interiorul lui. (Deosebită de acțiunea cuiva care curăță foile succesive ale unei cepe până când nimic nu mai rămâne în final.) Teologul, deci, trebuie mai întâi să nege sau să „așchieze” noțiunile sale construite de om despre realitatea divină; dar aceste negații îl conduc pe el nu la un vid, ci la o realizare imediată a prezenței lui Dumnezeu. În acest spirit al negației afirmative scriitori precum Sf. Dionisie sau poetul galez Henry Vaughan vorbesc despre Divinitate ca „întuneric orbitor”. După cum remarcă Jacob Böehme, întunericul semnifică nu absența iluminării, ci teroarea care derivă din lumina orbitoare.

Esență și Energii

Prin urmare, apofatismul are atât un aspect negativ cât și unul pozitiv. El reliefează, pe de o parte, transcendența și incomprehensibilitatea lui Dumnezeu, „pe care niciun om nu L-a văzut sau Îl poate vedea”; proclamă, pe de altă parte, posibilitatea unei întâlniri față către față cu acest Dumnezeu incognoscibil, a unei uniri nemijlocite cu Inaccesibilul. Pentru a exprima acest dublu adevăr potrivit căruia Dumnezeu este atât ascuns cât și revelat, atât transcendent cât și imanent, teologia ortodoxă face o distincție între esența divină (*ousia*) și energiile sau lucrările divine (*energeiai*). Acest din urmă termen, deși posedă o nuanță filosofică, este, în fapt, de asemenea, scriptural. În timp ce termenul *ousia* este utilizat doar într-un singur pasaj al Noului Testament (*Lc 15, 12-13*) – și aici nu se referă la Dumnezeu, dar

¹² *De myst. theol.*, 2.

semnifică „proprietate” sau „avere” – termenul *energeia*, aplicat lui Dumnezeu, se găsește de mai multe ori în *Epistole* (*Ef* 1, 19; 3, 7; *Flp* 3, 21; *Co* 1, 29; 2, 12).

Ousia sau esența semnifică pe Dumnezeu așa cum este el în Sine-Însuși, *energeiai* sau energii semnifică pe Dumnezeu în lucrare și auto-revelare. Potrivit tradiției apofatice creștine, esența divină rămâne pentru totdeauna mai presus și dincolo de orice participare și cunoaștere din partea oricărei creaturi, atât în Veacul de acum cât și în Cel ce va să vină; esența lui Dumnezeu nu poate fi înțeleasă nici de oameni nici de îngeri, ci numai de către cele trei Persoane divine Însele. Dar energiile lui Dumnezeu, *care sunt Însuși Dumnezeu*, umplu întreaga lume și, prin har, totul poate participa la ele. Dumnezeu care este în chip „esențial” incognoscibil este, astfel, în chip „ existențial” sau „energetic”, revelat.

Această doctrină a energiilor imanente implică o viziune intens dinamică a relației dintre Dumnezeu și lume. Întregul cosmos este un imens rug aprins, pătruns dar nu consumat de focul necreat al energiilor divine. Aceste energii sunt „Dumnezeu cu noi”. Ele sunt puterea lui Dumnezeu la lucru în interiorul omului, viața lui Dumnezeu în care El se împărtășește. Datorită omniprezenței energiilor divine, fiecare dintre noi se poate cunoaște pe sine ca fiind creat după chipul lui Dumnezeu. Prin energiile divine, Iisus Hristos încetează de a mai fi pentru noi o figură istorică din trecutul îndepărtat, cu a cărui poveste suntem familiarizați din cărți, și devine o prezentă imediată, Mântuitorul nostru personal. Prin energiile divine Îl cunoaștem nu doar ca un învățător uman, ci și ca Logosul pre-etern.

Distincția între esență și energii – pentru care pot fi găsite anumite paralele în filosofia clasică¹³ – este susținută în termeni categorici de Sf. Vasile cel Mare: „Noi Îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru din energiile sale, dar nu pretindem să ne apropiem de esența sa. Căci energiile sale coboară la noi, dar esența sa rămâne inaccesibilă”¹⁴. Așa cum spune Sf. Grigorie de Nyssa, „Cel care prin natură este invizibil devine vizibil prin energiile sale”¹⁵. Distincția esență-energie este aplicată la hristologie de Sf. Maxim Mărturisitorul († 662) și de Părinții Sinodului VI Ecumenic (680-1). Fiecare *physis* își are propria *energeia* caracteristică, învătă ei, și, astfel, există în Hristos Întrupat două „enerгии naturale” și două voințe,

¹³ Vezi, de exemplu, XENOFON, *Memorabilia*, IV, iii, 13; și compară FILON, *De post. Caini*, 13-16, și *De spec.leg.*, i, 32-36.

¹⁴ *Ep.* Ccxxxiv, 1 (PG 32, col. 869A).

¹⁵ *Hom. vi de Beat.* (PG 44, col. 1269A).

una umană și cealaltă divină, eternă și necreată. Distincția esență-energii este clarificată mai departe de Sf. Grigorie Palama și de Sinoadele ținute la Constantinopol pe parcursul vieții sale și puțin după moartea sa (1341, 1347, 1351, 1368); dintre acestea cel mai important din perspectivă dogmatică este Sinodul din 1351¹⁶. După secole de neglijare, de-a lungul cărei perioade teologia ortodoxă a fost dominată de modele occidentale, învățătura palamită a fost acum redescoperită de teologii ortodocși din zilele noastre și reaşezată într-o poziție centrală¹⁷.

Sinodul din 1351 a rezumat învățătura ortodoxă privind energiile divine în șapte puncte principale¹⁸:

1. Există în Dumnezeu o distincție (*diakrisis*) între esență și energii sau energie. (Este deopotrivă legitim să ne referim la acestea din urmă ori la singular, ori la plural.)

2. Energia lui Dumnezeu nu este creată, ci necreată (*aktistos*).

3. Această distincție între esența necreată și energiile necreate nu strică în niciun fel simplitatea divină; nu există nicio „compunere” (*synthesis*) în Dumnezeu.

4. Termenul „divinitate” (*theotis*) poate fi aplicat nu doar la esența lui Dumnezeu, ci și la energii.

5. Esența se bucură de o anume prioritate sau superioritate în raport cu energiile, în sensul că energiile purced din esență.

¹⁶ Pentru actele Sinoadelor de la 1341, 1347, și 1351, vezi I. N. KARMIRIS, *Ta dogmatika kai synudika mnimeia tis Orthodoxon Katholikis*, vol. I, Athens, ²1960, pp. 354-410. Un text mai bun despre actele de la 1347 este oferit de J. MEYENDORFF, „Le Tome synodal de 1347”, în: *Vizantologykki Institut Zbornik Radova*, Belgrade, 8, 1963, pp. 209-27; retipărit în J. MEYENDORFF, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, Variorum Reprints London, 1974.

¹⁷ Vezi, de exemplu, Pr. (acum Arhiepiscop) Basil KRIVOCHEINE, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas* (retipărit din *The Eastern Churches Quarterly*, 1938, London, f. a. [1955?]); V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1957, și *The Vision of God*, London, 1963; Pr. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959; Pr. Georges FLOROVSKY, „Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 2 (1959-60), pp. 119-31, și în: *Sorbonst*, series 4, no. 4/1961, pp. 165-76; J.S. ROMANIDES, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 6/1960-1, no. 2, pp. 186-205, și 9/1963-4, no. 2, pp. 225-70; G.C. PAPADEMETRIOU, *Introduction to Saint Gregory Palamas*, New York, 1973. Vezi, de asemenea, în românește, studiul de pionierat al Pr. Dumitru STĂNILOAE; în rusă, eseul Pr. Kiprian KERN; și în greacă scrierile Profesorului CHRISTOU și MANTZARIDIS de la Tesalonica.

¹⁸ Tomul sinodal din 1351, §§ 18, 46, în: KARMIRIS, *Ta dogmatika kai synudika mnimeia...*, pp. 385, 400.

6. Omul poate participa la energiile lui Dumnezeu, dar nu la esența sa.

7. Energiile divine pot fi experiate de om în forma luminii – o lumină care, deși văzută cu ochii trupești ai omului, este în sine nematerială, „inteligibilă” (*noeron*) și necreată. Aceasta este lumina necreată care s-a manifestat apostolilor la Schimbarea la Față pe Muntele Tabor, care este văzută în timpul rugăciunii de către sfinți în vremea noastră și care va străluci peste și din cei drepti la învierea lor la Judecata Universală¹⁹. Ea posedă, deci, un caracter eshatologic: este „lumina Veacului ce va să vină”²⁰.

Deși neinclusă în această listă de șapte, mai există o chestiune susținută de mai multe ori în actele Sinodului din 1351: nicio energie nu trebuie asociată cu o singură persoană divină prin excluderea celorlalte două, ci energiile sunt împărțite în comun de toate cele trei persoane ale Trinității. Aici se găsește, desigur, o reafirmare a principiului capadocian fundamental că, în lucrările lor *ad extra*, cele trei persoane ale Dumnezeirii acționează permanent împreună. Așa cum susține Sf. Grigorie Palama în *Mărturisirea sa de Credință* propusă Sinodului de la 1351 și aprobată de Sinod:

«[Dumnezeu] nu este dezvăluit în esența sa (*ousia*), căci nimeni nu a văzut sau descris vreodată natura lui Dumnezeu (*physis*); ci el este revelat în har (*charis*), putere (*dynamis*) și energie (*energeia*) care este comună Tatălui, Fiului și Duhului. Distinctivă fiecăreia dintre cele trei este persoana (*hypostasis*) fiecăreia, și orice aparține persoanei. Împărțită în comun de toate cele trei nu este numai esența – care este cu totul fără nume, nemanifestată și impaticabilă, întrucât este mai presus de toate numele, manifestarea și participarea – ci, de asemenea, harul, puterea, energia, strălucirea, împărăția și necoruperea divine, prin care Dumnezeu intră prin har în comuniune și unire cu îngerii și sfinții²¹».

Se va nota faptul că, în acest pasaj, Sf. Grigorie tratează termenul *energeia* ca echivalent al unor anumite cuvinte găsite în mod frecvent în Noul Testament. Energia lui Dumnezeu este puterea, harul și împărăția sa. Astfel, termenii *energeia* și *dynamis* nu trebuie puși în opoziție, ca în utilizarea aristotelică, ci ar trebui echivalați, așa cum par ei a se găsi, într-

¹⁹ Vezi PALAMAS, *Triade*, I, iii, 43.

²⁰ Tomul sinodal din 1347, §2, ed. Meyendorff, liniile 44-46.

²¹ KARMIRIS, *Ta dogmatika kai synudika mnimeia...*, p. 408.

adevăr, în mai multe texte scripturistice (*Ef* 3,7; *Flp* 3,21; *Col* 1,29). Identificarea lui *energeia* cu *charis* este de o importanță deosebită și arată faptul că învățătura ortodoxă despre energiile divine cuprinde o teologie a harului. Din această identificare a harului cu energia necreată a lui Dumnezeu, Sf. Grigorie Palama și Sinoadele din sec. al XIV-lea par să excludă noțiunea de „grație creată” care se găsește în teologia scolastică occidentală. O investigație atentă ar fi necesară pentru a stabili dacă aici discrepanța este doar una verbală sau implică și o chestiune de semnificație dogmatică²².

Sinodul din 1351, urmându-le Sf. Anastasie din Sinai și Sf. Ioan Damaschin, definește *energeia* ca „puterea și mișcarea proprie a fiecărei *ousia*” și ca cea care „dezvăluie *ousia* ascunsă”²³. Citându-l pe Damaschin, Sinodul face o atentă distincție între patru termeni înrudiți:

«Ar trebui cunoscut faptul că energia (*energeia*) este un lucru, ceea ce energizează (*to energitikon*) este altul, ceea ce este energizat (*to energima*) este altul, și cel care energizează (*ho energōn*) este încă altul. Astfel, energia este mișcarea activă și esențială care purcede dintr-o natură (*physis*); cea care energizează este natura din care purcede *energia*; ceea ce este energizat este consecința (*apotelesma*) energiei; cel care energizează este ipostasul sau persoana (*hypostasis*) care utilizează energia²⁴».

În cazul lui Dumnezeu, natura sau *physis* din care purcede energia divină este esența (*ousia*) lui Dumnezeu, în timp ce *hypostasis*-ul utilizând energia este, în acest exemplu, întreit, întrucât persoanele Trinității acționează întotdeauna împreună. „Consecința” energiei, *energima*, este efectul lucrării lui Dumnezeu în lumea creată. Astfel, există o diferență semnificativă între *energeia* și *energima*: *energima*, ca o consecință a lucrării lui Dumnezeu, constituie o parte a ordinii create, dar energia care face ca această consecință să se petreacă este ea însăși necreată și eternă. Este posibil ca Părinții Răsăriteni timpurii, în anumite pasaje în care vorbesc despre energiile lui Dumnezeu, să se refere doar la

²² Acest punct este discutat pe scurt în C. MOELLER și G. PHILIPS, *The Theology of Grace and the Ecumenical Movement*, 2nd ed., St. Anthony Guild Press, Paterson, NJ, 1969, pp. 13-17.

²³ Tomul sinodal din 1351, §§ 22, 26 (KARMIRIS, pp. 387, 389).

²⁴ Tomul sinodal din 1351, §11 (KARMIRIS, p. 381), citând IOAN DAMASCHIN, *De fid. orth.*, iii, 15 (PG 94, col. 1048A). Ioan adaugă că la anumiți autori *energeia* și *energima* sunt utilizați în mod intersanjabil.

efectele create ale lucrării divine; dar în teologia patristică ulterioară este trasată o distincție clară între efectul creat și *energeia* necreată care îl cauzează și îl susține în existență²⁵.

Pe baza celor trei termeni „esență”, „ipostas” și „energie”, este posibil să marcăm trei nivele diferite de unire în sau cu Dumnezeu. Mai întâi, există o *henosis kat' ousian*, o unire în esență, între cele trei persoane divine ale Trinității, fiecare dintre ele fiind *homoousios*, „una în esență” sau „consubstanțială” cu celelalte două. În al doilea rând, există o *henosis kath' hypostasin*, o unire ipostatică, între cele două naturi ale lui Hristos Întrupat. În al treilea rând, există o *henosis kat' energeian*, o unire „după energie”, între Dumnezeu și sfinți. În prima unire, sunt unite trei persoane distincte pentru a forma o singură *ousia*. În a doua unire, are loc opusul: două *ousiai* sau naturi distincte sunt unite într-o singură persoană. Al treilea tip de unire, prin care o mulțime de persoane umane este unită cu Dumnezeu, este, la rândul său, diferită de celelalte două anterioare. Nu determină o singură *ousia* sau un singur *hypostasis*, întrucât fiecare dintre persoanele umane unite cu Dumnezeu își păstrează *ousia* sa ca ființă umană și deosebirea sa ipostatică. Totuși, există, cu toate acestea, o unire directă și nemijlocită, întrucât creatura umană îndumnezeită participă cu totul și în întregime la energia necreată a Trinității.

În trasarea acestei distincții între formele de unire „esențială”, „ipostatică” și „energetică”, Sf. Grigorie Palama și tradiția spirituală al cărei purtător de cuvânt este caută să afirme posibilitatea unirii mistice autentice între Dumnezeu și om, în timp ce evită panteismul și salvează întregul caracter personal al ființei umane. Deși îndumnezeit prin energiile necreate, sfântul își păstrează propria sa esență ca făptură creată. *Ousia* sa creată este străbătută și transfigurată de focul Divinității; totuși, deși „un dumnezeu prin har”, el nu devine Dumnezeu prin esență și natură. În egală măsură, el își păstrează *hypostasis*-ul său sau identitatea personală distinctivă, care devine mai străvezie, dar nu este înghițită în abisul atotputerniciei lui Dumnezeu. Experiența mistică este o unire fără confuzie – o întâlnire a lui „Eu” și „Tu”, o întâlnire între persoane, nu o anihilare a partenerului uman; și această continuă să fie adevărată, indiferent cât de intim se apropie „Eu”-l de „Tu”, oricât de mult „Eu”-l se știe a fi o parte din „Tu”. În cuvintele *Omiliilor*

²⁵ Pentru consecințele eretice ce pot deriva dintr-o respingere de a permite această distincție, vezi *Tomul sinodal din 1351*, §26 (KARMIRIS, p. 389).

macariene, „Petru rămâne Petru, Pavel rămâne Pavel, și Filip rămâne Filip; fiecare continuă în propria sa natură și persoană, deși umplut de Duhul”²⁶.

Pe toate acestea, și nu numai, Biserica Ortodoxă le afirmă prin învățătura sa despre energiile divine. Omul participă la energiile lui Dumnezeu, dar niciodată la esența sa și, astfel, este păstrată distincția esențială între Creator și creatură; totuși, aceste energii sunt Dumnezeu Însuși și, astfel, omul se întâlnește într-adevăr cu Creatorul său față către față, într-o comuniune nemijlocită, pe cât îi este posibil creaturii s-o facă. Pentru a-l cita încă o dată pe Sf. Grigorie Palama:

„El se manifestă pe sine într-un sens și, totuși, nu se manifestă pe sine; îl cuprindem cu intelectul nostru și, totuși, nu-l cuprindem; participăm la El și, totuși, El rămâne mai presus de toată participarea”²⁷.

„Cei care sunt demni de unirea cu Dumnezeu, cauza a toate, se bucură după merit de ea... El rămâne cu totul în El Însuși și totuși locuiește în întregime în noi, făcându-ne pe noi să ne împărtășim nu de natura sa, ci de slava și strălucirea Sa”²⁸.

Energiile divine și Sfânta Treime

Astfel, distingem în Dumnezeu esența sa, care este una; și persoanele divine sau ipostasurile, care sunt trei; și energia sau energiile necreate, care sunt atât una cât și multe, purcezând din și manifestând *esența* de care sunt inseparabile. Doctrina noastră despre Trinitate trebuie să fie întotdeauna elaborată în contextul acestor trei nivele sau termeni de referință și trebuie manifestată mare grijă pentru a ne asigura că nivele diferite nu sunt confundate. Dacă, de exemplu, ne scapă distincția dintre esență și energii, nu vom putea fixa vreo linie de demarcație clară între ieșirile în afară ale celor trei persoane și creația lumii; ambele vor fi privite deopotrivă ca acte al naturii divine.

Două puncte necesită, în particular, clarificare, unul legat de Întrupare și celălalt de Duhul Sfânt:

i) S-a pus uneori întrebarea: În baza principiilor palamite, energiile divine au fost cele care au devenit întrupate? Firește, nu. Hristos Întrupat ne transmite nouă viața, slava sau energiile lui Dumnezeu; totuși nici

²⁶ *Hom.* xv, 10.

²⁷ *Despre participarea în Dumnezeu*, citat în Meyendorff, *Introduction...*, p. 294.

²⁸ *Triade*, I, iii, 23.

energiile divine, nici esența divină nu au fost cele care s-au întrupat din Fecioara Maria, ci a doua persoană a Trinității, Ipostasul Logosului pre-etern. Hristos Întrupat posedă ca Dumnezeu o energie și voință divine și ca om el posedă o energie și voință umane, dar nu trebuie identificată în niciun caz energia cu ipostasul său.

ii) S-a obiectat din nou: De ce să mai vorbim de energii? Tot ceea ce caută Sf. Grigorie Palama să exprime prin termenul abstract și non-personal „energie” nu poate fi exprimat mai eficace în termeni concreți și personali prin vorbirea despre Duhul Sfânt? Dacă energiile indică Dumnezeu cu noi, Dumnezeu imanent în lume, și intrând în contact direct cu omul, nu este acesta exact rolul atribuit în mod tradițional Duhului? La aceasta se poate răspunde că Sf. Grigorie consideră, într-adevăr, o relație specială între energiile divine și *Paracletul*, căci el vorbește în mod repetat despre energiile ca „har al Duhului Sfânt”. Dar, în același timp, este necesar să facem diferența între *Ipostasul Duhului* și *harismele* sau darurile harului pe care el le conferă; adică, între existența sa personală, care este caracteristică lui Înșuși, și energia sau lucrarea pe care El o împărtășește cu celelalte două persoane. Declarațiile privitoare la har sau energie nu pot fi traduse pur și simplu în declarații despre Duhul, fără adaptări suplimentare.

Problema simplității divine

Teologia ortodoxă a energiilor divine este adesea privită cu rezerve în Occident, în mod special de către gânditorii tomiști. În primul rând, s-a argumentat faptul că distincția esență-energie, cu toate că posedă o anume validitate la nivelul epistemologiei, nu ar trebui proiectată în cel al metafizicii²⁹. Potrivit acestei linii de gândire, Sf. Grigorie și Sinoadele de la Constantinopol din sec. al XIV-lea au avut dreptate să insiste, în comun cu tradiția patristică timpurie, asupra faptului că această cunoaștere a noastră cu privire la Dumnezeu rămâne totdeauna incompletă și că există un aspect al existenței lui Dumnezeu care rămâne pentru totdeauna inaccesibil înțelegerii umane, chiar în Veacul ce va să vină; dar nu aveau dreptate să extrapoleze această limitare la înțelegerea umană și s-o trateze ca o distincție în *Dumnezeu Înșuși*. La toate acestea trebuie răspuns că tradiția ortodoxă privește, în realitate, distincția în termeni obiectivi și nu doar subiectivi. Distincția este una reală, o *pragmatiki*

²⁹ Această linie de gândire este dezvoltată cu pricepere de Dr. Rowan WILLIAMS în a sa Oxford D. Phil. Thesis despre teologia lui Vladimir Lossky.

diakrisis și nu doar una noțională, o *diakrisis kat' epinoian*³⁰. Sinodul din 1351 afirmă deschis faptul că *taxis* sau distincția dintre esență și energie există „nu doar din punctul nostru de vedere”, ci „în ordinea naturală însăși”, adică, în ființa (existența) lui Dumnezeu³¹. În același timp, este, desigur, axiomatic pentru teologia ortodoxă faptul că noi nu avem o cunoaștere directă a ființei tainice a lui Dumnezeu sau *ousia*. Tot ceea ce putem noi înțelege vag este lucrarea Sa și auto-revelarea *ad extra* și, astfel, atunci când vorbim despre lucruri divine nu vom putea trece, realmente, dincolo de nivelul epistemologiei către cel al metafizicii pure; vorbim tot timpul despre Dumnezeu așa cum se dezvăluie El Însuși nouă, nu despre Dumnezeu așa cum este în Sine Însuși. Cu toate acestea, credem că această auto-revelare este o indicație reală a ființei eterne a lui Dumnezeu, în măsura în care vreo indicație poate fi dată vreodată. Dacă nu am crede aceasta, cum am putea trece de la o doctrină „economică” a Trinității la o doctrină a distincțiilor personale eterne în interiorul Trinității? Facem nici mai mult nici mai puțin decât aceasta atunci când afirmăm, pe baza cunoașterii noastre cu privire la Dumnezeu – adică a auto-revelării lui Dumnezeu – că există, de asemenea, în interiorul ființei Sale o distincție eternă între esență și energie. Tot limbajul uman despre Dumnezeu este inadecvat, dar este cu siguranță mai puțin greșit a afirma distincția decât a o nega.

O a doua și fundamentală obiecție privește chestiunea simplității divine – cel de-al treilea din cele șapte puncte formulate la Sinodul din 1351. S-a argumentat faptul că distincția esență-energie Îl transformă pe Dumnezeu într-o ființă compusă. Chiar la începutul controversei hesychaste din sec. al XIV-lea, această învinuire a fost adusă Sf. Grigorie Palama de către principalul său critic, Varlaam Calabrianul, care l-a acuzat de „diteism”³². Aceasta este o chestiune delicată și obscură, care nu poate fi discutată pe deplin aici. Dar ar trebui notate următoarele:

(1) Sf. Grigorie Palama și Sinoadele din sec. al XIV-lea erau cu totul conștienți de obligația lor de a susține doctrina simplității divine și ei au respins, în mod precis, orice sugestie că natura lui Dumnezeu ar putea fi „compusă” (*synthetos*). Ei insistă asupra faptului că esența divină și energiile divine, chiar dacă distincte, sunt cu totul inseparabile. Există

³⁰ Vezi KRIVOCHEINE, *The Ascetic and Theological Teaching...*, p. 32.

³¹ *Tomul sinodal din 1351*, §28 (KARMIRIS, p. 390), citând pe Sf. VASILE.

³² *Tomul sinodal din 1351*, §2 (KARMIRIS, p. 375).

între ele „o unire fără confuzie, o distincție fără împărțire”³³. Energiile „rămân permanent inseparabile de esența divină, coexistând cu ea din veci și în mod indivizibil unite cu ea”³⁴. Distincția esență-energii este similară aceleia, de exemplu, dintre suflet și facultățile sale; aici este făcută o diferențiere în interiorul unui obiect, fără ca prin aceasta să-i distrugă unitatea. Dar Palama este neîncercător cu privire la aceasta și la oricare altă analogie luată din ordinea creată; Dumnezeu este unic și, de aceea, distincția esență-energie este *sui generis* „Dumnezeu-proprriu” și inefabil.

(2) Ca și creștini credem nu doar într-un singur Dumnezeu, ci în Dumnezeu care este unul în trei. Este poate de folos să vorbim mai degrabă de „indivizibilitatea” decât de „simplitate” Lui. Dumnezeul nostru nu este monada nediferențiată a platonistilor, ci o uniune și comuniune de trei Persoane, sălășluind Una în Alta printr-o mișcare neîncetată de iubire reciprocă. Unitatea Lui este o unitate organică sau integrată, o unitate inter-personală. Distincția între esența divină și cele trei Persoane divine nu înlătură simplitatea lui Dumnezeu; deopotrivă această simplitate nu este distrusă de distincția esență-energii. Cum scrie Sf. Grigorie Palama în *Mărturisirea sa de Credință*, acceptată la Sinodul de la 1351: „Dumnezeu nu-și pierde simplitatea Sa nici din cauza divizării și distincției Ipostasurilor, nici din cauza divizării și multiplicității puterilor și energiilor”³⁵.

(3) Energiile nu sunt un intermediar între Dumnezeu și om, nu sunt un „lucru” care există separat de Dumnezeu. Ele sunt, din contră, *Dumnezeu Însuși*, Dumnezeu în lucrare, Dumnezeu în auto-revelarea Sa, Dumnezeu așa cum intră în comuniune nemijlocită cu creaturile sale. Mai mult decât atât, energiile nu sunt o parte sau o diviziune a lui Dumnezeu, ci ele sunt în mod distinct și individual Dumnezeu întreg, *Dumnezeu în totalitatea Sa*. Așa cum întregul Dumnezeu este prezent fără diminuare sau subdiviziune în fiecare din cele trei Persoane, tot astfel este El prezent întreg și nedivizat în fiecare și în toate energiile divine. Asupra acestei probleme, Sf. Grigorie Palama nu ar putea fi mai explicit și categoric. «Fiecare putere sau energie este Dumnezeu Însuși», scrie el³⁶; «Dumnezeu este cu totul prezent în fiecare din energiile sale

³³ Vezi a doua anatemă împotriva lui Varlaam și Akindynos în *Synodikon-ul Duminicii Ortodoxiei* (KARMIRIS, p. 411).

³⁴ *Tomul sinodal din 1351*, §26 (KARMIRIS, p. 388).

³⁵ KARMIRIS, *Ta dogmatika kai synudika mnimeia...*, pp. 408-409.

³⁶ *Epistola către Gabras*, citată în MEYENDORFF, *Introduction...*, p. 294.

dumnezeiești³⁷; «ceea ce-L face manifestat și accesibil intelectului uman și în care el participă nu este o parte din Dumnezeu, căci, dacă ar fi așa, Dumnezeu ar suferi diviziune din cauza noastră»³⁸.

Nu există, deci, nicio *synthesis* sau „compunere” în Dumnezeire. Un singur Dumnezeu viu și lucrător este prezent cu totul și în întregime:

- la nivelul *ousia*, în completa simplitate a ființei Sale divine;
- la nivelul *hypostasis*, în diversitatea treimică a persoanelor divine;
- la nivelul *energeia*, în multiplicitatea indivizibilă a lucrării sale creative și de răscumpărare.

În cuvintele Sinodului de la 1351: «Atunci când vorbim despre Dumnezeu, distingem în timp ce unim și unim în timp ce distingem»³⁹.

Theologumenă sau Dogmă?

Este privită această învățătură despre distincția între esență și energii de Ortodoxie ca nu mai mult decât o teologumenă sau opinie teologică privată, sau este o dogmă, o parte integrantă a Sfintei Tradiții?

Sinoadele de la Constantinopol, care afirmau distincția, erau locale, nu universale, în caracterul lor extern. Totuși, unul dintre ele în mod particular și chiar toate în mod colectiv sunt denumite, ocazional, „Al Nouălea Sinod Ecumenic”⁴⁰; este normal, totuși, a vorbi în Ortodoxie de nu mai mult de șapte *Sinoade Ecumenice*. Dar, în același timp, printr-un proces gradual de „acceptare”, învățătura acestor Sinoade locale de la Constantinopol a devenit acceptată de către Biserica Ortodoxă Universală ca un întreg și, astfel, a dobândit o autoritate ecumenică. Cum observă în mod just Profesorul Karmiris: „În general se poate spune că Sinodul din 1351 a ridicat învățătura lui Grigorie Palama și pe cea mai largă, a isihasmului, la nivelul unei dogme”⁴¹. Deciziile din 1351 au fost încorporată *Synodikon*-ului Ortodoxiei, mărturisirea solemnă de credință programată a fi citită în fiecare an în prima săptămână a Postului Mare.

³⁷ *Triade*, III, ii, 7.

³⁸ *Despre participare în Dumnezeu*, citată în: MEYENDORFF, *Introduction...*, p. 294.

³⁹ *Tomul sinodal din 1351*, §29 (KARMIRIS, p. 391). Asupra problemei simplității divine, vezi tratarea succintă dar perceptivă a lui KRIVOCHINE, *The Ascetic and Theological Teaching...*, pp. 27-32.

⁴⁰ De exemplu, de Neilos din Rodes: vezi KARMIRIS, *Ta dogmatika kai synudika mnimeia...*, p. 351, nota 1. Al Optulea Sinod Ecumenic, în acest calcul, este Sinodul fotian din 879-80.

⁴¹ KARMIRIS, *Ta dogmatika kai synudika mnimeia...*, p. 352.

Pentru creștinătatea ortodoxă, de aceea, distincția între esență și energii nu este doar o speculație privată sau un „accesoriu facultativ”, ci o parte indispensabilă a credinței. Această distincție este fundamentală, asemenea doctrinei Trinității, hristologiei și teologiei „îndumnezeirii” (*theosis*) omului, și este implicată în experiența spirituală a sfinților ortodocși atât din trecut cât și din timpurile noastre. Întrucât diversele părți ale Sfintei Tradiții se unesc într-un singur tot, este imposibil să înțelegem vreun aspect al teologiei sau spiritualității ortodoxe fără a lua în calcul dogma distincției-in-unitate între esența lui Dumnezeu și energiile sale necreate.

(trad. din lb. engleză de Daniel JUGRIN)

DIALOG TEOLOGIC

Ionuț UNTEA

Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris III

UN ASPECT AL POLEMICII STĂNILOAE-BLAGA: CRITICA MATRICEI STILISTICE

În acest studiu este readus în discuție un aspect al criticii Părintelui Stăniloae la adresa filosofiei lui Lucian Blaga: reinterpretarea matricei stilistice. Ideea centrală a studiului este că teologul Stăniloae nu a înțeles greșit această teorie, ci din contră, poate fi considerat un exeget fidel al teoriei blagiene. Diferența între el și Blaga intervine însă când teologul susține că există și altă modalitate, diferită de cea blagiană, de a gândi consecințele acestei teorii. Această a doua modalitate va fi considerată de Părintele Stăniloae ca fiind mai legitimă decât prima, pentru că nu stărnește contradicții și nu prezintă ambiguități.

Apariția volumelor filosofice ale lui Lucian Blaga creaseră la început impresia că în sfârșit s-a ivit o voce prin care ortodoxia românească poate să vorbească în cercurile intelectuale neteologice din țară dar mai ales de peste hotare¹. Curând însă majoritatea teologilor au dezaprobat incompatibilitatea ideilor filosofice în haină teologică cu dogmele tradiției Bisericii neamului. Dar cea mai notabilă critică a filosofiei blagiene o găsim în cartea *Poziția D-lui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, scrisă de Părintele Stăniloae, lucrare ce a văzut

¹ A se vedea Sandu FRUNZĂ, „Aspecte ale polemicii Blaga – Stăniloae în jurul definirii religiei”, în: *Revista de filosofie*, XLVIII, 5-6, Ed. Academiei Române, București, pp. 599-610; Angela BOTEZ, „Blaga și Emerson. Confluente în transcendentalism”, în: *Revista de filosofie*, mai-august 2005, Ed. Academiei Române, București, p. 18; Marius-Vasile LĂCĂTUȘU, *Conceptul de ființă în filosofia lui Lucian Blaga și a lui Dumitru Stăniloae – Autoreferatul tezei de doctor în științe filosofice*, Institutul de filosofie, sociologie și drept, Chișinău, 2001, p. 14.

lumina tiparului în forma finală în anul 1942 [1bis]. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga fata de creștinism și ortodoxie*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1942 (București, Editura Paideia, 1997, pp. 192).

Există diferențe între critica Părintelui Stăniloae și criticile celorlalți teologi. Ceilalți teologi, printre care și Nichifor Crainic atrăgeau atenția lui Lucian Blaga că gândește neromânește *adică neortodox*² (subl. ns.). Acuza Părintelui Stăniloae nu va fi de aceeași natură. Pentru el, a gândi românește nu era echivalent cu a gândi exclusiv ortodox. Originar din Transilvania, unde românismul a crescut înglobând și elemente neortodoxe, Părintele Stăniloae știa să fie realist. Dar tocmai această dorință de a se ghida după realitate a determinat amestecul în dispută.

Cauza directă a cărții lui Stăniloae este *suplimentul de precizare*, pe care Blaga a ținut să-l dea într-un interviu acordat ziarului *Viața* din 26 mai 1942, în ce privește atitudinea sa față de ortodoxie, „în urma nedumeririlor cu care a fost întâmpinată cartea din partea cercurilor bisericești”³ (subl. ns).

Opinia Părintelui Stăniloae este că „acest interviu *demonstrează* că dl. Lucian Blaga *stăruie să încetățenească* la noi anumite vederi greșite asupra ortodoxiei și legăturii ei cu românismul”⁴ (subl. ns.). În ziarul *Viața* Blaga afirma cu un aer științific că ortodoxia „este o religie care a fost asimilată de spiritualitatea românească, originea ei fiind grecească și bizantină”⁵.

Fundamentându-se ideea că ortodoxia este doar o parte a românescului pe ideea de asimilare a ei de către românism, se creează o dificultate în privința considerării locului ortodoxiei în acest românesc.

În critica sa asupra acestei afirmații, Stăniloae arată că aici Blaga, încercând să întemeieze ceva ce nu avea nevoie de întemeiere, creează ambiguități care nu ar fi existat dacă am fi rămas la simpla idee că ortodoxia este doar o parte din sufletul românesc.

Însă ceea ce îl determină pe Blaga să aducă acest argument este pretenția pe care el o atribuie teologilor că specificul neamului ar consta doar în ortodoxie.

Iată câteva ambiguități surprinse de teologul român: „Când a fost asimilată ortodoxia de spiritualitatea românească? A existat o

² Apud D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 7.

³ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 7.

⁴ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 7.

⁵ Apud D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 7.

spiritualitate românească, a existat un popor român înainte de a fi creștin și ortodox? Se poate face cronologic o distincție între spiritualitatea românească și creștinism? Iar dacă a fost *asimilată ortodoxia* – și dl. Lucian Blaga ține la această precizare, pentru a arăta că ortodoxia nu s-a născut ca cealaltă spiritualitate românească din matricea stilistică a ființei etnice românești, ci a fost creația matricei stilistice grecești și bizantine – dacă a fost asimilată așadar, mai face ea parte din acel românesc sau nu?”⁶.

Cu alte cuvinte, încercarea de a fundamenta ideea ca ortodoxia este numai o parte din spiritualitatea românească folosind informația că ea a fost „asimilată” ne face să distingem între momentul apariției conștiinței românești și cel al adoptării sau asimilării de către ea a ceva străin dar care s-a potrivit sau a fost modelat astfel încât să se potrivească specificului românesc. De aceea, Părintele aduce aminte cititorului că nu se poate argumenta pentru ortodoxie ca o etapă ulterioară formării conștiinței românești. Dovezile istorice arată contrariul: creștinismul răsăritean aparține însuși momentului închegării acestei conștiințe; el a luat parte la momentul nașterii noului popor, nu a venit mai târziu doar să-l consolideze.

Prezentarea argumentelor așa cum a fost sintetizată mai sus este făcută de Părintele doar sub formă de întrebări; el nu mai insistă asupra lor, pe de o parte pentru că socotește că nici nu mai e necesar să facă acest lucru datorită poziției istoricilor în această privință, dar, pe de altă parte, datorită faptului că dorește să surprindă de fapt gândul lui Blaga. Cu alte cuvinte, vrea să vadă, în cazul în care considerăm, așa cum consideră Blaga împotriva interpretării istoricilor, că religia creștină răsăriteană a fost doar *asimilată*, unde poate să ducă această idee.

Acceptarea ideii de asimilare deschide calea unei probleme: ce este asimilat aparține unei alte matrice stilistice (în cazul ortodoxiei, cea grecească și bizantină). Dacă este așa, atunci care este locul ortodoxiei în cadrul românismului? Poziția filosofului este ambiguă, susține Stăniloae, deoarece spune că ortodoxia este o parte a românismului, dar în același timp că nu prea este, deoarece această parte e periferică.

Dar Părintele Stăniloae atrage atenția că, chiar omițând problema de mai sus, ce ar impune dificultăți ideii de asimilare, nefiind clar cât și în ce loc al organismului unei culturi a fost asimilat dintr-o altă cultură, o altă problemă este întâlnită: *cum* se fac împrumutul și asimilarea?

⁶ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 8.

Întrebarea aceasta nu era de prisos. Blaga însuși nu precizase în ce fel se fac acestea, ci numai că sunt posibile. Filosoful vorbește în operele *Spațiul mioritic*, în *Ființa istorică* sau în *Aspecte antropologice* de anumite *interferențe stilistice* sau *culturale*. „Nu este explicit însă cât din aceste influențe sunt asimilări organice inconștiente și cât sunt influențe ale conștiinței”⁷.

Dacă filosoful nu oferise un răspuns clar, acest lucru nu înseamnă că porțile cugetării acestui aspect sunt închise. De aceea Stăniloae încearcă să gândească mai departe, dacă nu *în locul* lui Blaga, cel puțin ca cel care își dorește eliminarea unui obstacol ce ar face pe mulți să își abată, neîncredători, atenția de la filosofia blagiană. Un răspuns la această „pată întunecată” în argumentarea blagiană ar putea fi hotărâtor pentru cel care ar dori să înțeleagă mai bine miza teoriei matricei stilistice.

Părintele Stăniloae găsește că răspunsul la această întrebare ar putea invalida întreaga teorie. Poate că alți exegeți ar putea găsi un răspuns care să contribuie la o mai bună înțelegere a acesteia. Pentru teologul român însă nu pot exista decât două variante:

În cazul unei înrudiri între spiritul românesc și cel bizantin, atunci ceea ce s-a manifestat în cazul spiritului bizantin care a creat creștinismul răsăritean a fost latura care s-ar fi manifestat și în cadrul românismului: „Spiritul bizantin a fost atunci, în făurirea acestei religii, exponentul spiritului românesc și prin urmare era inutil să mai accentueze dl. Lucian Blaga asupra originii străine a ortodoxiei”⁸.

Dacă asimilarea este „lucrarea de adaptare a ortodoxiei la ființa românismului, operată prin matricea stilistică românească”(așa interpretează Stăniloae ideea de asimilare la Blaga⁹), atunci avem două posibilități: fie asimilarea să fie deplină, dar în acest caz nu se mai pune problema că ortodoxia e ceva străin românismului, fie nu este deplină, dar atunci nu putem înțelege cum spiritul românesc poate suporta un „corp străin”.

Concluzia Părintelui este că „dl. Lucian Blaga ocolește să dea un răspuns precis alternativei: face sau nu ortodoxia parte din spiritualitatea românească”¹⁰. Această concluzie totuși nu a fost de ajuns pentru teologul român. Mai departe va încerca să arate el poziția lui Blaga față

⁷ Florica DIACONU, Marin DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga, Introducere prin concepte*, Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 173.

⁸ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 9.

⁹ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 9.

¹⁰ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 9.

de creștinism în general și față de ortodoxie în special, folosindu-se de elemente ale filosofiei blagiene.

Teoria matricei stilistice captează atenția teologului. Analizând și reinterpretând această teorie va încerca, pe de o parte, să o folosească, împotriva voinței creatorului ei, pentru a arăta că din ideea centrală a lui Blaga despre stil va rezulta și „altă concluzie în ce privește locul religiei în spiritualitatea unui neam”¹¹. Cu alte cuvinte, își propune să înfrângă pe filosoful Blaga cu propria armă a acestuia, teoria matricei stilistice, așa cum odinioară apologeții încercau să țină piept filosofiei păgâne subliniind ambiguitățile și mai ales contradicțiile acestora.

Această modalitate de a polemiza are avantajul de a deschide poarta către o adevărată comunicare între doi polemști: unul din ei își asumă conceptele celuilalt și încearcă să gândească din interiorul sistemului acestuia. Fără o astfel de metodă dialogul nici măcar nu ar putea începe, pentru că nici unul nu ar fi dispus să înțeleagă valorile în funcție de care își situează celălalt sau ceilalți filosofia.

Cu toate acestea, o astfel de metodă își are și riscurile ei. Unul ar fi că, deși doritor de a înțelege filosofia celuilalt, cel ce va încerca să se situeze în interiorul sistemului acestuia nu va avea la îndemână pentru a interpreta conceptele de bază, mai ales când nu sunt foarte bine precizate de autor, decât tot propriile valori. Așa că, dacă într-o primă etapă exploratorul are dorința de a se lepăda de toate ale sale, pentru a intra gol într-o lume nouă și complet străină, ca și cum s-ar naște din nou acolo, la a doua etapă, adică la întâlnirea primelor obstacole, pentru a institui o ordine în acest amalgam ce i se prezintă ca un haos trebuie să își „reamintească” de coordonatele după care s-a ghidat în „lumea sa anterioară”. Va investi astfel lucrurile pe care le va întâlni cu sensuri poate inexistente în acea lume străină. Dar va avea iluzia că a înțeles perfect acea lume.

De acest pericol nu a scăpat nici Blaga când a interpretat ortodoxia în mod greșit ca fiind un produs al matricei stilistice, și, la prima vedere, nici Părintele Stăniloae, când a împins mai departe unele interpretări în legătură cu care Blaga nu numai că a avut rețineri, dar a fost scandalizat, improșcând cu ocări.

Cu toate acestea interpretările Părintelui Stăniloae sunt legitime. Vom observa că Părintele, plecând de la o idee afirmată clar de Blaga, ne

¹¹ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 13.

va atrage atenția asupra unor consecințe la care filosoful nu s-a gândit sau cel puțin pe care le-a trecut sub tăcere.

Geniul părintelui Stăniloae stă în faptul că, deși renunță de bunăvoie la valorile ortodoxiei pentru a intra în lumea blagiană, el nu le recheamă apoi imediat pentru a înțelege această lume din interior, ci pune cap la cap lucrurile din această lume, astfel încât prin ea să înțeleagă mai bine valorile lăsate în urmă. Cu alte cuvinte, nu interpretează de la început conceptele blagiene prin prisma valorilor ortodoxiei, ci pleacă de la înțelegerea conceptelor așa cum le înțelegea și Blaga, dar drumul sinuos al argumentării blagiene cunoaște și unele cotituri pentru care autorul nu explică îndeajuns de ce argumentarea trebuia să ia acea direcție. Singura explicație pe care teologul o găsește este aceea că filosoful are în minte „o schemă preconceptă”¹² care impune o anumită direcție. Dar cel care se află în lumea blagiană poate să urmeze nu doar direcția mai vizibilă, ci să urmeze și alte direcții, neluate în seamă până atunci. Urmând o astfel de direcție Părintele Stăniloae descoperă că chiar în acea lume există loc pentru un alt sens, care se intersectează cu un altul, atât de mult cunoscut teologului. La această intersecție călătorul își reamintește de sensul teologic pe care l-a abandonat cu bună știință. Acum abia valorile ortodoxiei vor fi readoptate. Acum este timpul ca teologul să părăsească lumea filosofului pentru a reveni la lumea sa. Triumful său stă în aceea că a descoperit o cale în sistemul filosofului, cale care se intersectează cu cea teologică.

Prin aceasta teologul nu alterează sistemul filosofului, ci a găsit doar o cale de comunicare cu cea teologică. Sistemul nu e cu nimic schimbat. Doar că cel care dorește să ajungă la teologic nu va mai trebui să abandoneze filosoficul. Dar odată ajuns la răscrucea dintre cele două căi va trebui să aleagă unde își va plasa el centrul de greutate al propriilor convingeri. Dacă centrul de greutate va sta în filosofic, atunci această cale va putea rămâne ca o curiozitate. În celălalt caz, dezvoltările filosofice vor fi doar „interesante”¹³. În acest din urmă caz se înscrie a doua etapă a criticii lui Stăniloae: deși consideră interesantă teoria matricei stilistice, consideră că este de datoria lui să constate, pentru ca și alții mai puțin pricepuți să înțeleagă, inconsistența acestei teorii.

¹² D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 28.

¹³ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 99.

Părintele Stăniloae posedă cu adevărat un dar de a încreștina ortodox anumite filosofii. Așa s-a întâmplat nu numai cu filosofia lui Blaga, ci și cu cea a lui Heidegger, de exemplu.

Urmează să arătăm în cele ce urmează că ce am prezentat pe scurt mai sus reflectă atitudinea Părintelui Stăniloae. Ideea de la care va pleca în analiza matricei stilistice blagiene este aceea că în filosofia lui Blaga se observă că stilul este mai adânc decât religia, deoarece, în raport cu stilul, religia ocupă un loc mai periferial în spiritualitatea unui neam: „Argumentul pe care l-ar putea aduce dl. Lucian Blaga ar fi acela că stilul fiind, în concepția D-sale, mai adânc decât religia, aceasta, nereprezentând decât una dintre tendințele omenești, structurate și determinate de stil, are un loc mai periferial în spiritualitatea unui popor, centrul ei identificându-se cu stilul”¹⁴.

„Prin teoria matricei stilistice, Blaga întemeiază filosofic ideea privind complexitatea culturii și varietatea imensă a formelor istorice ale acesteia”¹⁵.

În *Orizont și Stil*¹⁶ Lucian Blaga numește matrice stilistică „complexul” sau „constelația” de factori inconștienți ce determină structura stilistică a creațiilor unor colectivități sau a unui individ, cu relativitate istorică sau geografică¹⁷.

Matricea stilistică reprezintă „o „garnitură” sau un „mănunchi” de categorii stilistice, eterogene ca natură, independente una de alta, dar complementare, formând împreună o „vatră” sau o „matcă” inconștientă a creației culturale. Matricea stilistică cuprinde factori fundamentali primari sau categorii fundamentale discontinue, cu posibilități de a varia independent unii de ceilalți (locuri categoriale), dar care prin complementaritate formează o „constelație” de factori cu funcții cosmogenetice; este de o stabilitate relativă și de o rezistență interioară „considerabilă”. Ea determină modelarea creațiilor culturale, indiferent de domeniu, pe o perioadă mai îndelungată sau mai puțin îndelungată”¹⁸.

O matrice stilistică este caracterizată prin „constanță sau consecvență stilistică, determinată de trăsăturile fiecărui mod sau categorie fundamentală. Această constanță sau consecvență este relativă, căci ea funcționează câtă vreme este eficientă pentru o creație culturală.

¹⁴ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 13.

¹⁵ Florica DIACONU, Marin DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici...*, p. 174.

¹⁶ Lucian BLAGA, *Orizont și Stil*, in *Opere 9*, Ed. Minerva, 1985, p. 176.

¹⁷ Cf. Florica DIACONU, Marin DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici...*, p. 172.

¹⁸ Florica DIACONU, Marin DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici...*, p. 172.

În momentul în care se istovesc una sau mai multe dintre categoriile constitutive, ele sunt înlocuite cu altele, cerute de noua conjunctură istorică, geografică, etnică sau individuală, și astfel matricea sau stilul se remaniază, dând naștere unei alte matrice¹⁹.

Astfel, dacă conștiința este schimbătoare, matricea rămâne constantă, pentru că ea face parte din inconștientul omului. Această constanță este însă relativă unei epoci istorice. Am văzut însă și mai sus că felul în care se produc influențele între diferitele matrice stilistice sau între matricea stilistică și conștiință nu este foarte bine pus în lumină de Blaga. Părintele Stăniloae observă acest lucru, adresându-i o critică în ceea ce privește locul ortodoxiei în cadrul românismului; pentru că ambiguitatea ce plutește în jurul problemei locului ortodoxiei în cadrul românismului este sporită și ea: dacă ortodoxia este adoptată pe calea conștiinței, nu cumva aceasta este mai mult un produs al imitației, care, deși integrat românismului, este ceva marginal și de fapt străin, o modalitate prin care matricea stilistică s-ar dilua, admițând altor matrice să își amestece elemente în ea. În acest caz am văzut critica Părintelui: cum poate suporta matricea stilistică românească ortodoxia ca pe ceva străin?

Dar propriu zis, ortodoxia nu face parte din matricea stilistică, pentru că aceasta din urmă este inconștientă. Am putea mai bine să înțelegem de la Blaga că acele categorii care generează religia ca ortodoxie creștină au fost de fapt străine matricei stilistice românești. A existat o perioadă istorică în care acele categorii stilistice nu erau prezente. Dar ele au fost asimilate de către matricea stilistică românească.

Acest lucru ar fi în concordanță cu ceea ce susține Blaga.

Comentând teoria matricei stilistice în *Dicționarul de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga* se spune: „O matrice stilistică este caracterizată prin constanță sau consecvență stilistică, determinată de trăsăturile fiecărui mod sau categorie fundamentală. Această constanță sau consecvență este relativă, căci ea funcționează câtă vreme este eficientă pentru o creație culturală. În momentul în care se istovesc una sau mai multe dintre categoriile constitutive, ele sunt înlocuite cu altele, cerute de noua conjunctură istorică, geografică, etnică sau individuală, și astfel matricea sau stilul se remaniază, dând naștere unei alte matrice²⁰ (subl. ns.).

¹⁹ Florica DIACONU, Marin DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici...*, p. 173.

²⁰ Florica DIACONU, Marin DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici...*, p. 173.

Dar această poziție este criticată încă de la început de Părintele Stăniloae: nu a existat un timp când poporul român nu a fost creștin și ortodox. Deci categoriile ce generează religia creștină ortodoxă trebuie să fi existat încă de la început în matricea stilistică românească. Am mai văzut de asemenea o altă observație a Părintelui: dacă am admite că aceste categorii nu fac parte din românism, ci au fost asimilate mai târziu, acest lucru este totuși în contradicție cu afirmațiile lui Blaga că fiecărui popor îi corespunde întotdeauna o religie.

Observăm deci că nici Părintele nu reușește să surprindă finețea argumentelor blagiene, pentru că de fapt nu ortodoxia face parte din matricea stilistică a poporului român la Blaga, ci acele categorii care o fac posibilă, dar nici Blaga nu este consecvent cu teoria matricei stilistice atunci când afirmă că ortodoxia a fost asimilată ulterior de către românism. Iar din acest punct de vedere Părintele Stăniloae surprinde foarte bine ambiguitatea ce însoțește ideea asimilării unor elemente din alte matrice, fie pe calea conștientă, fie pe cea inconștientă.

Să vedem în continuare cum religia este produsă de către o matrice stilistică.

„O matrice stilistică presupune gruparea acelor categorii fundamentale care ocupă cea mai potrivită așezare din cele patru „locuri categoriale”, fixate de Blaga în *Geneza metaforei și sensul culturii*, cărora li se adaugă cele secundare, care fac parte din „masa flotantă și labilă” a complexului stilistic”²¹.

Locurile categoriale fundamentale sunt:

1. Orizontul spațial (spațiul infinit – inzi, etiopieni; spațiul boltă – hamiti, spațiul mioritic – români etc.);

2. Orizontul temporal: timpul-havuz, cascadă, etc.;

3. Accentul axiologic (afirmativ-negativ);

4. Atitudinea anabasică, catabasică sau neutră;

5. Năzuința formativă (individualul, tipicul, stihialul);

„Există și alți factori secundari ca: dragostea de nuanță, de liniște, de mișcare”²².

Aceste cinci locuri categoriale nu sunt înrudite, nu se poate deduce niciunul din celălalt, și sunt independente, fiecare putând evolua independent și fără să influențeze pe celălalt²³.

²¹ Florica DIACONU, Marin DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici...*, p. 173.

²² Clasificarea este luată după Daniel BĂILBA, „Filosofia culturii și fenomenul cultural românesc la Lucian Blaga”, în: Pamfil MATEI, Ilie GUȚAN, Andrei TERIAN, *Caietele Lucian Blaga*, vol. VI, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2005, p. 299.

„Ele sunt eficiente, active, funcționale într-o perioadă istorică dată, într-o zonă geografică determinată și în cadrul unei colectivități și chiar în cazul unor indivizi. Ea constituie nucleul stilului existent la un moment dat”²⁴. Acest nucleu acționează ca un „cod generator”²⁵, el fiind mijlocul prin care popoarele creează o cultură proprie. În introducerea la *Religie și spirit* Blaga arată clar că esența religiei poate fi înțeleasă mai bine dacă o gândim cu ajutorul ideii de matrice stilistică. De fapt, în această carte dorește să aplice teoria matricei la fenomenul religios.

De aceea el va declara:

„Sub raport filosofic scopul nostru este:

1. Să arătăm varietatea fenomenului religios, mai ales sub raportul unor aspecte foarte puține sesizate până acum.
2. Să ajungem încetul cu încetul la o definiție a religiei, mai cuprinzătoare și mai adecvată obiectului ei.
3. Să punem în lumină importanța fundamentală a factorilor "stilistici", pentru constituirea *valorilor religioase* (sublinierea autorului – n.n.).
4. Să dovedim că și fenomenul mistice, în aparență atât de straniu și de excepțional, se integrează în ordine umană ca și alte fenomene ale spiritului creator”²⁶.

La Blaga deci „factorul stilistic apare ca principal agent de configurare inconștientă a spiritualității unei colectivități în diferitele ei forme de manifestare, inclusiv în cea religioasă”²⁷. Dar configurarea aceasta inconștientă nu este ea însăși rădăcina sau impulsul primar al creației. „Matricea stilistică nu explică izvorul sau creația în sine. Acesta rămâne pentru Blaga un mister, cu totul insondabil, plasat ca origine în inconștientul eului omenesc; el ține de originea misterele cosmologice. Matricea stilistică explică doar de ce creațiile poartă o pecete stilistică”²⁸.

Misterul creației umane, întrebarea de ce omul este creator, trebuie legată de altă idee fundamentală a filosofiei blagiene: omul creator se

²³ D. BĂLBA, „Filosofia culturii...”, p. 299.

²⁴ Florica DIACONU, Marin DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici...*, p. 173.

²⁵ Cf. Raluca ARSENIU, „Lucian Blaga: raportul hermeneutic dintre matricea stilistică și Biserica Ortodoxă”, în: *Caietele Lucian Blaga*, vol. III, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2002, p. 362.

²⁶ L. BLAGA, *Religie și Spirit...*, p. 8.

²⁷ Dorin OANCEA, „Lucian Blaga – filosof al religiei – fenomenul religios văzut din exteriorul său”, în: Pamfil MATEI, Ilie GUȚAN (coord.), *Caietele Lucian Blaga*, vol. IV, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2003, p. 21.

²⁸ Florica DIACONU, Marin DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici...*, p. 172.

situează în orizontul misterului, iar creația reprezintă impulsul de a-și revela misterul existenței.

De unde vine acest impuls? Am văzut că acest impuls este tainic, este un mister insondabil. El este posibil totuși în virtutea înrudirii omului cu acest transcendent. Cu alte cuvinte omul este în același timp și creație, dar și transcendent. Această idee este exprimată magistral prin expresia „transcendentul care coboară”. În *Pustnicul* Blaga va scrie: „Din veci mă arde același gând: să fii pământ și totuși să lucești ca stea”²⁹.

Marea problemă a acestei viziuni, pe care i-o va reproșa și Părintele Stăniloae, e că impulsul spre creația religioasă nu este dat de această transcendență în mod personal, ci el există independent de voința acesteia, în virtutea „înrudirii” omului cu ea.

Dacă, din punctul de vedere al esenței, omul este atras spre transcendent, spre ceea ce îi este asemenea, din punctul de vedere al identității personale a acestui transcendent el este respins. El este confruntat cu două porniri ale transcendentului, aceea a naturii sale care cheamă, și aceea a voinței care respinge. De aceea Blaga va spune: „Transcendența este țara promisă omului, țară în care însă omul nu intră”³⁰. Ironia este că omul nu găsește alt mijloc de căutare, de avansare și de revelare a transcendentului decât acel mijloc prin care transcendentul îl face să se îndepărteze de cunoașterea sa. De aceea, „din punct de vedere metafizic, o matrice stilistică constituie factorul frenant, cel ce apără misterele de încercările omenеști revelatorii care aspiră, prin creație, să le prindă în mod adecvat și absolut. Din punct de vedere filosofic, din perspectiva omului, matricea stilistică devine „vatra” profundă a inconștientului, constituită la un moment dat, care are o „funcție cosmogenetică” de a impulsiona creația culturală”³¹.

Matricea prelungește astfel spre conștient impulsul venit din abisul inconștientului. Această prelungire, dedublare a impulsului religios de către matricea stilistică, este singura cale prin care omul devine conștient de acest impuls. Dar este singura cale „fixată” de Absolut. Am putea spune că Absolutul nu a lăsat altă cale omului, sau nu l-a lăsat să-și croiască singur o cale, sau să-și prelungească într-un mod autentic chemarea tainică din inconștient înspre conștient.

²⁹ Apud V. FANACHE, *Chipuri tăcute ale veșniciei în lirica lui Blaga*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2003, p. 77.

³⁰ Apud V. FANACHE, *Chipuri tăcute...*, p. 77.

³¹ Cf. Florica DIACONU, Marin DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici...*, p. 174.

Această chemare trebuie să treacă prin filtrul stilului, în același timp salvator, pentru că este singura modalitate prin care impulsul religios devine conștient, dar și izolator, pentru că este fixat ca cenzor de către Transcendent. Din acest punct de vedere observația Părintelui este în consonanță cu ideea filosofului român: din perspectiva omului stilul ar fi mai adânc decât religia din planul conștiinței. În plan metafizic însă stilul este secundar impulsului spre absolut. Blaga, în introducerea la *Religie și Spirit*, afirmă că și mistica, oricât de neobișnuită ar părea, ea este tot o creație culturală, adică tot un efect al stilului.

Această afirmație va atrage și alte critici din partea celor ce susțineau punctul de vedere teologic³².

Tot în capitolul despre stil Stăniloae face o altă critică asupra căreia trebuie să ne fixăm atenția, pentru că prin ea se conturează și mai mult poziția Părintelui față de filosofia lui Blaga.

În concordanță cu teoria matricei stilistice, pe care am prezentat-o mai sus, Stăniloae afirmă:

„Cunoașterea noastră, modelată de factorii stilistici, nu cuprinde nimic pozitiv din realitate, dar totuși e un semn al realității, e o dovadă că realitatea există obiectiv. Prin aceasta [Blaga] recunoaște că manifestările noastre religioase și metafizice nu sînt exclusiv produsul matricei stilistice, ci impulsul mai adânc dar deviat al ființei noastre după realitate”³³.

Prin urmare, „ortodoxia noastră nu reprezintă numai un produs arbitrar al stilului românesc, care prin urmare s-ar putea dispensa de asemenea producție, ci în ea este un element mai adânc decât stilul, dar necesar pentru existența și funcționarea stilului”³⁴.

³² „Pentru dl. Lucian Blaga religia și mistica sunt creațiuni omenești, pur omenești, care curg la vale, determinate fatal de matca stilului. Inițial și esențial este stilul Religia și mistica deopotrivă sunt tendințe omenești structurate și dirijate de stil, sunt plâsmuiri subiective care nu redau deloc conținutul realității. Și cum stilul variază în timp și în spațiu, ba chiar are nenumărate variante, religia și mistica realizându-se fatal în aceleași coordonate stilistice ca și plâsmuirile de cultură, vor prezenta tot atâtea variante ca și arta, metafizica și mitul. Cunoașterea mistică nu este deci decât tot o cunoaștere sugrumată de stil, cu tot strigătul misticilor că ei cunosc într-un mod suprauman și supranatural, că nu cunosc ci suferă, trăiesc profunzimirile divine”. Mariana E. VASILESCU, *Mistică și Stil*, 1944, p. 8.

³³ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 17.

³⁴ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 17.

Pe lângă această concluzie mai apare un element care nu pare să fie o urmare firească a analizei teoriei matricei stilistice: „Esențialitatea românească *are formă ortodoxă*”³⁵ (subl. ns.). Această frază nu putea fi extrasă din teoria lui Blaga, deoarece conform acesteia nu există o esențialitate a unui popor mai adâncă decât matricea stilistică³⁶, și mai ales să aibă o „formă” complexă (așa cum ortodoxia o are), care putea să fie dată numai de către un stil. Dincolo de matricea stilistică este doar acel „elan adânc înrădăcinat în chiar *actul transcendent*” prin care „cunoașterea individuală tânjește după adevăr”³⁷. Acest elan nu are trăsături specifice unui popor. El este „năvala spre realitate”³⁸ ce caracterizează pe om în general.

Din punctul de vedere al elanului spre transcendent cele două concepții sunt incomensurabile. Părintele Stăniloae analizează concepția lui Lucian Blaga și prezintă concluzia acestuia că spre deosebire de metafizică, prin care omul „participă preponderent sau exclusiv pe calea cunoașterii” la revelarea misterului transcendenței, „prin religie ființa umană se autototalizează în fața ordinii ce și-o revelează”³⁹. Iar mai departe afirmă propria convingere: faptul că religia „nu se mulțumește cu orice realitate, ca știința, ci tinde după ultimele coordonate, arată mai mult decât o deosebire accidentală între ea pe de o parte și artă, știință și metafizică pe de alta; arată o deosebire esențială, pe care dl. Lucian Blaga n-a explicat-o câtuși de puțin, ci s-a mulțumit să constate cele două note caracteristice ale ei”⁴⁰.

³⁵ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 18.

³⁶ Cu toate acestea Blaga nu merge până la a afirma că stilul este de fapt miezul de taină al omului. El este doar un filtru prin care impulsul autentic uman este filtrat în creații de cultură. De aceea Traian Pop nu are dreptate când spune că „stilul reprezintă o emanație a spiritului uman, o exteriorizare a năzuințelor spirituale umane într-o anumită perioadă sau etapă istorică, în calitatea sa de entitate ideală, de adevăr cultural”. Pentru că stilul nu e emanația spiritului. El este *altceva*, este străin spiritului, este o cenzură. Dacă omul se exprimă prin stil, acest lucru nu e un caz tocmai fericit. Cenzura stilului este din nefericire singura unealtă lăsată de Marele Anonim, unealtă înadins improprie sau defectuoasă, pentru ca omul să înțeleagă realitatea și să se exprime imperfect. Traian POP, *Introducere în filosofia lui Lucian Blaga*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 179.

³⁷ Lucian BLAGA, *Censura Transcendentă, încercare metafizică*, Ed. Cartea Românească, București, 1934, p. 203.

³⁸ Expresia aparține Părintelui Stăniloae. Prin aceasta se vede încă o dată că el a înțeles că acest elan nu are trăsături caracteristice unui popor, ci e caracteristic omului în general. D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 15.

³⁹ L. BLAGA, *Religie și Spirit...*, pp. 180-181.

⁴⁰ D. STĂNILOAE, *Poziția D-lui Lucian Blaga...*, p. 16.

Dacă Părintele Stăniloae vede în această calitate a religiei de a angaja omul mai plenar un indiciu că între religie și celelalte modalități de revelare a misterului existenței este o deosebire esențială, adică religia este *altceva* decât arta, știința, metafizica, pentru Blaga religia este doar o modalitate între alte modalități de cunoaștere. Faptul că prin religie omul se autototalizează, pentru Blaga are alt sens decât pentru Stăniloae: ieșită din *atracția* omului spre transcendent, ea este una din modalitățile prin care acesta încearcă să cucerească transcendentul, să se instaureze ca transcendent. Acesta este până la urmă scopul tuturor modalităților de cunoaștere, chiar dacă, de exemplu, în artă „încercările revelatorii nu privesc neapărat elementele ultime sau coordonatele înseși ale misterelor existenței”⁴¹. Prin modalitatea de cunoaștere numită religie se exprimă, într-adevăr, „mai radical, mai pasionant năvala ființei umane după realitate, adică adâncurile ei, substanța ei”⁴², dar în concepția blagiană religia nu se poate exprima decât tot în cadrul coordonatelor stilistice, de fapt ea este un efect al acestora, și de aceea un instrument impropriu pentru cucerirea realității absolute, așa cum improprii sunt toate celelalte instrumente: arta, metafizica, știința.

Pentru Părintele Stăniloae însă faptul că în religie omul trăiește „cea mai pasionantă năvală” spre realitate este un indiciu că religia se apropie cel mai mult de substanța autentică a omului. Dar dacă se apropie cel mai mult înseamnă că ea este modalitatea cea mai plenară prin care omul trăiește chemarea spre absolut. Religia păstrează deci și după filtrarea prin matricea stilistică ceva din chemarea originară. Dar acest ceva nu este ca în cazul celorlalte modalități de cunoaștere, ci este destul pentru a arăta omului calea spre acest absolut.

Acest lucru înseamnă că arta, știința, metafizica, nu există ca atare originar, adică în omul neacoperit de straturile matricei stilistice. Dar religia, chiar dacă ar fi ceva mai mult decât apare ea azi, ar fi existat și înainte de cenzură, în sensul că ea era de fapt acea sete după absolut, întrezărind perfect ținta spre care se îndrepta; cu ajutorul unei astfel de religii primordiale și pure, omul în mod sigur ar fi ajuns la atingerea scopului său: cunoașterea absolutului.

Din teama de a nu fi cunoscut, absolutul, Marele Anonim cenzurează năvala omului spre sine, aplicându-i peste ființa sa autentică

⁴¹ L. BLAGA, *Religie și Spirit...*, p. 180.

⁴² D. STĂNILOAE, *Poziția D-lui Lucian Blaga...*, p. 15.

un strat gros de stil, ce va fi filtrul prin care impulsul religios original va fi sărăcit prin pierderea clarității și purității lui.

„Religia fiind cea mai pasionantă năvală a ființei umane spre realitate și anume spre cea mai principală realitate, iar în general năvala spre realitate fiind substanța fundamentală a omului, urmează că religia e cea mai centrală expresie a acestei substanțe fundamentale umane. Ea e mai adâncă decât stilul, mai una cu ființa umană. ... Cauza pentru care Marele Anonim pune în om frânele stilului este tendința religioasă a acestuia. Religiozitatea omului este prin urmare cauza mai adâncă a stilului și nu viceversa”⁴³.

Această interpretare corespunde din punctul de vedere al cenzurii transcendenței cu viziunea lui Blaga. Mariana Șora ne dă informația că din *Știință și Creație* reiese că „rolul factorilor stilistici e enorm chiar atunci când e vorba numai de observarea fenomenelor, aceasta fiind în genere „îmbibată de o teorie prealabilă”. Însăși observarea se face dintr-un unghi de vedere dat de o concepție, deci e condiționată de „factori stilistici”. Deci știința se relativizează de asemenea”. În continuare, M. Șora redă o afirmație a lui Blaga: „Vederile metafizice ale spiritualismului sau ale materialismului sunt mituri, și mit este cutare ipoteză a științei moderne”⁴⁴.

Interpretarea Părintelui nu corespunde însă din punctul de vedere al conținutului de cenzurat. După Blaga impulsul cenzurat de Marele Anonim nu este în nici un caz religios. Acesta se datorează pur și simplu înrudirii de natură dintre om și Marele Anonim; este o simplă atracție *magnetică*. Pentru Părintele această atracție magnetică este de neconceput. De fapt întregul efort al teologului de a „atinge” concepția blagiană stă sub imperiul acestui scop: convertirea atracției magnetice în chemare din partea transcendentului. Părintele Stăniloae dorește să arate că mai degrabă trebuie să concepem acest impuls ca fiind de fapt o *chemare* decât simplă atracție legată de înrudirea esențială dintre om și ființa absolută.

Părintele Stăniloae nu elimină aspectul înrudirii, ci numai pe cel al atracției ființiale, inconștiente. Pentru că dacă este o atracție inconștientă omul nu poate da o valoare acestei chemări, el până la urmă nu are un

⁴³ D. STĂNILOAE, *Poziția D-lui Lucian Blaga...*, p. 16.

⁴⁴ Mariana ȘORA, *Cunoaștere poetică și mit în opera lui Lucian Blaga*, Ed. Minerva, București, 1970, p. 207.

merit, pentru că nu ține de voința lui, și până la urmă, chiar dacă ar reuși o cucerire a absolutului, în om nu s-ar întâmpla nimic pozitiv: chiar dacă cunoașterea ar exploda spre absolut, el tot nu ar fi acest absolut, pentru că ar fi încă guvernat de legea care l-a împins la uzurparea absolutului. Atunci ar deveni propriu-zis un Mare Anonim, care la rândul său s-ar feri de alți mici anonimi ce vor voi să îi ia locul. Și astfel am avea succesiuni nesfârșite de uzurpări. Dar bineînțeles, după Blaga acest lucru nu este posibil, pentru că cenzura stilului nu dă greș. La Stăniloae, din contră, în cazul religiei, aceasta nu a reușit să voaleze complet elementele esențiale ale acesteia. Aceste elemente sunt adevărate indicii pentru viața adevărată pe care trebuie să o ducă omul.

Vedem deci că în concepția Părintelui, cenzura poate da greș, infinita succesiune de uzurpări fiind deci, cel puțin în principiu, posibilă.

Blaga vede în această izolare pe care a înfăptuit-o Marele Anonim un semn că omul ar fi putut mai mult, dar îi este refuzat un destin măreț:

„Faptul că nu suntem cristale imobile sau făpturi hieratice, ci configurații larvare, în spațiu și timp, faptul că nu suntem zei în acord permanent cu ei înșiși, ci molecule neîmplinite, bolnave de-un lăuntric dezechilibru, faptul că nu suntem statice oglinzi, ci ființe urzite din instabilitate și efort, constituie o dovadă că suntem creaturi inadins refuzate de adevăr, spre a fi cu atât mai mult creaturi destinate creației”⁴⁵.

Dar oare cruzimea Marelui Anonim care ne „izgonește” din cele ale sale prin creație nu produce o înfrângere totală a omului? Pentru Blaga, în ciuda efortului infinit de a cunoaște realitatea, în ciuda eșecului său perpetuu, omul are o măreție pe care Marele Anonim nu i-o poate lua.

De aceea la întrebarea *ce rost are o cunoaștere care nu e cunoaștere?* filosoful poate răspunde mândru: o realizare a spiritului⁴⁶. Simbolul înfruntării destinului hărăzit de Marele Anonim este Sfântul Gheorghe înfruntând Balaurul, atât de venerat în popor, ceea ce arată o presimțire românească a unui destin creator al omului⁴⁷.

⁴⁵ L. BLAGA, *Censura transcendentă...*, p. 96.

⁴⁶ L. Blaga, *Censura transcendentă...*, p. 195. A se vedea și D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 63, Andreea BRĂTAN, „Creștinismul lui Blaga în context gândirist”, în: *Caietele Lucian Blaga*, vol. IV, pp. 225 ș.u.

⁴⁷ Cf. Ioana FLOARE, „Ipostaze blagiene ale unui motiv religios: Sfântul Gheorghe”, în: Pamfil MATEI, Ilie GUȚAN (coord.), *Caietele Lucian Blaga*, volumul IV, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2003, p. 216.

Dintr-o astfel de înfruntare, chiar zdrobit, omul câștigă o putere pe care Marele Anonim nu i-o poate lua: puterea de a-și revela sensuri noi pentru lumea în care trăiește. Neavând posibilitatea să cunoască lumea în realitatea ei, așa cum a fost creată, el *re-crează* lumea conform noilor sensuri pe care însuși le dă. În acest fel învinsul se transformă în învingător, pentru că deși Marele Anonim are *iluzia* victoriei, de fapt omul îi răpește creația. Omul se înstăpânește peste un univers fără sens pentru el (un haos), pentru a-l reordona după propria voință. El se face învingător pentru că devine un demiurg care, deși în planul fizic creează lumea dintr-o materie preexistentă, în cel metafizic o creează *din nimic*, pentru că el nu poate accede la nicio informație despre ceea ce stă la baza universului, ci totul este creație proprie. De aceea în cartea *Religie și Spirit* Blaga se exprimă în felul următor:

„Cât privește revelația divină, la care se referă atâtea dintre religiile trecute și prezente, în definitiv aceasta rămâne o problemă de natură metafizică, iar sub unghi metafizic atitudinea noastră orice cititor o poate deduce din concepția pe care am dezvoltat-o altădată cu privire la censura transcendentă și la frânele transcendente. De vreme ce după concepția noastră toată grija Marelui Anonim este tocmai aceea de-a împiedica ființa umană (prin censura transcendentă și prin frânele transcendente) de a-și tălmăci în termeni adecvați și pozitivi misterele existenței, nu prea vedem ce rol ar mai putea avea o revelație a cărei inițiativă ar trebui să o ia același Mare Anonim. Nu ne prea putem închipui că Marele Anonim ia cu o mână ca să dea cu cealaltă”⁴⁸.

Dar la limită, chiar concepția despre un Mare Anonim care cenzurează cunoașterea este tot creație pur umană și nimic nu poate garanta că un astfel de Mare Anonim chiar există sau că există un sens instituit de acesta în univers. Acest lucru nu împiedică rațiunea umană să alcătuiască *dogme*.

Acesta este aspectul pe care teologul Stăniloae îl tăgăduiește; de aceea el întreabă: „de unde știe dl. Lucian Blaga măcar atâta cât știe, că există anume o realitate transsubiectivă?”⁴⁹. Răspunsul filosofului ar fi că nu știe, dar numai cu ajutorul unor astfel de dogme omul poate să instituie sensuri în materialul brut al mediului ce ne înconjoară. Cunoașterea, după Blaga, nu trebuie să caute deci un sens considerat ca dinainte stabilit, la care să se poată ajunge prin uzul riguros al rațiunii. O

⁴⁸ Apud D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 25.

⁴⁹ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 56.

astfel de căutare este sortită dinainte eșecului pentru că un sens al lumii, dacă există, nu va putea fi niciodată cunoscut de om. Aici probabil că se simte influența operei *Faust* tradusă de el.

Omul trebuie să înțeleagă posibilitățile spiritului său creator care nu stau doar în prelucrarea exclusiv pe calea rațiunii a informațiilor externe ce s-ar prezenta în mod obiectiv conștiinței; ci spiritul uman trebuie să creeze unitar, în totalitatea sa, neatrofiind aspecte poate chiar mai importante decât rațiunea. De aceea, filosofia blagiană prelucrează în mod genial tradițiile populare românești, unde autorul a văzut pulsul autentic al spiritului creator nesărăcit de rațiune.

Concluzia este că, într-un univers plin de mister, cunoașterea omului ar fi imposibil să se realizeze numai pe calea noncontradicției. De aceea Blaga își îndreaptă atenția asupra dogmei, care prezintă încă posibilități neexplorate. Deși, după filosoful român, o *dogmă* care să aibă un conținut „revelat” ar fi un nonsens, el „afirma că dogmaticul ca articulație de gândire sau ca formulare intelectuală a unui *ce* metafizic a apărut și în afară de creștinism și că poate apărea oricând, cu alt conținut, construit din alte concepte, în cadrul metafizicii profane. Prin aceasta el se disocia critic de gânditori precum Kierkegaard, K. Barth etc. care excludeau conceperea dogmaticului în legătură cu cunoașterea intelectuală”⁵⁰.

În *Eonul Dogmatic* dogma era definită în felul următor: „o formulă, deși, contradictorie, conștient enunțată ca atare”⁵¹. În *Filosofia Stilului* o definește după cum urmează: „formulă a iraționalului, în fața căruia trebuie să te apleci, fiind ireductibil la alte elemente”⁵².

„Pentru Blaga, ea este o formulare intelectuală ce transcende înțelegerea logică și vizează prinderea într-o expresie antinomică a iraționalului. La origine, dogma presupune o criză a intelectului, o neputință a acestuia de a explica realitatea existentă. În consecință, sufletul se refugiază în credință, iar intelectul recurge la formulări inaccesibile unei explicații logice”⁵³.

⁵⁰ Traian POP, *Lucian Blaga, Sistemul Cunoașterii*. Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003, p. 46.

⁵¹ L. BLAGA, „Eonul Dogmatic”, în: IDEM, *Trilogia cunoașterii*. Ed. Minerva, București. 1983, p. 206.

⁵² L. BLAGA, *Filosofia Stilului*, apud Florica DIACONU, Marin DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici...*, p. 100.

⁵³ Florica DIACONU, Marin DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici...*, p. 100.

Pentru Blaga Părinții primelor secole creștine nu au epuizat posibilitățile dogmaticului (modalitate de gândire mai timpurie decât creștinismul), „dovadă că filosoful român încearcă să lărgască posibilitatea de a gândi metafizic cu un nou mod: cel dogmatic”⁵⁴. Dar el face aceasta eliminând ideea de revelație, lăsând cugetării omenești completa libertate de a construi sensuri și de a revela sau spori misterul lumii.

Avându-și originea exclusiv în om (chiar dacă și pe baza înrudirii de esență cu absolutul) *religia* despre care vorbește filosoful de la Lančrăm este de fapt o metafizică: „Lucian Blaga nu vede între religie și metafizică decât o deosebire de ordin extensiv. Religia este o metafizică la care se asociază și celelalte facultăți ale spiritului uman. Și în metafizică și în religie este vorba de o revelare produsă de om prin cunoașterea auto-revelatorie, religia are ca centru, după dl. Lucian Blaga, tot metafizică”⁵⁵.

Părintele Stăniloae simte nevoia acestei precizări pentru a nu stărni ambiguități; iar tocmai ambiguitățile erau ținta criticii sale:

„Religia de care vorbește dl. Lucian Blaga nu mai e religie. În sistemul D-sale nu este loc pentru religie. Ceea ce am desprins în capitolul Religie și Stil ca elan mai adânc decât stilul, nu e religie, ci metafizică. Dl. Lucian Blaga numește în chip greșit acel elan religie și noi am evidențiat natura lui mai adâncă decât a stilului numai pentru a arăta o altă contradicere a d-lui Blaga, care face pe de altă parte religia subordonată stilului”⁵⁶ (subl. ns.).

Datorită acestei din urmă precizări înțelegem grija Părintelui pentru a nu stărni ambiguități: el a încercat să gândească teoria matricei din interior și a dus firul gândirii pe alte tărâmurii neexplorate de filosof. Întâmplător sau nu, această interpretare făcută de teolog conduce spre concluzia unei revelații a divinității. Această a doua cale descoperită de teolog se datorează faptului că filosofia blagiană conține elemente creștine care însă au fost voit denaturate pentru a corespunde schemei filosofice preconceptuate⁵⁷. Dar aceste elemente puse într-o ordine fie ea și străină de duhul evanghelic își pot regăsi totuși semnificația originară. Cu alte cuvinte, Părintele Stăniloae vrea să arate că însăși filosofia blagiană

⁵⁴ Florica DIACONU, Marin DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici...*, p. 102.

⁵⁵ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 30.

⁵⁶ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 34.

⁵⁷ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 29.

tinde să revină la matca creștină din care a fost luată. Dacă descoperă o a doua cale de a gândi această filosofie nu înseamnă că teologul denaturează voit de la început termenii filosofici pentru a încăpea în schema sa teologică, ci că aceștia, fiind la început denaturați, încadrați într-o filosofie nu pot decât să stârnească contradicții pe care filosoful le aplanează prin gândirea dogmatică.

Teologul însă nu consideră ca fiind sănătoasă o gândire dogmatică fără o revelație. Dogmaticul nu înseamnă a trece sub tăcere o contradicție de dragul realizării spirituale sau de dragul unui sens care hrănește viețile oamenilor. Ci înseamnă păzirea unui adevăr, revelat de către o conștiință superioară în care ne încredem, dar pe care nu putem să o înțelegem în totalitate. Iar scopul dogmaticului nu este pur omenesc, ci este înțeles treptat de oameni prin credința ce se manifestă în creațiile de zi cu zi.

Pentru a ne feri de ambiguități, după ce ne face să avem imaginea unei religii care are rădăcini de dincolo de matrice, adaugă în capitolul următor ca această religie nu este în nici un caz religia pe care o concepe Blaga. Interpretarea lui Stăniloae a matricei stilistice a avut scopul de a evidenția o „contrazicere” a lui Blaga, deoarece, încercând să arate că orice produs cultural se datorează stilului, el sărăcește cu bună știință definiția religiei, ca de altfel întreaga realitate „ca să intre în cadrul strâmt al ideii sale preconceptuate”⁵⁸. Nepornind de la realitate, concepția lui Blaga nu poate să fie o interpretare „a realității”, ci doar o combinare „interesantă” de artă, filosofie, poezie.

„Filosofia d-lui Blaga e o poezie, construită de un suflet cu predispoziții de poet și tinzând să explice cu deosebire creația poetică. Ea își va păstra, desigur, o importanță în istoria filosofiei din România, ca un sistem interesant în rând cu alte sisteme interesante. În nici un caz însă ea nu poate fi privită ca o expresie autentică a spiritului românesc și deci ca un punct de plecare pentru cugetarea românească viitoare”⁵⁹.

Motivul criticii teoriei matricei stilistice este însă în special următorul: dacă Dumnezeu nenumit⁶⁰, dar cunoscut în Hristos, devine în

⁵⁸ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 28.

⁵⁹ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 98.

⁶⁰ A se vedea mai pe larg Angela BOTEZ, „Blaga și Emerson...”, p. 18.

opera lui Blaga un Mare Anonim, un „demiurg rău”⁶¹, care cenzurează elanul omului spre el, dacă energiile necreate devin „diferențiale divine”⁶² și dacă elanul spre realitatea ultimă nu este o chemare, ci un impuls inconștient, atunci pentru cine va vrea să adopte „explicația” lui Blaga asupra lumii nu va fi loc de viață morală:

„Viața omului pe pământ numai cu această condiție a putut deveni serioasă. Dacă toată viața omului în lume și în special întreaga problemă divină se reduce la un pretext al construirii de basme, dacă Dumnezeu nu vine aproape, dându-ne certitudinea acestei apropieri și a obligațiilor ce ni le impune, viața noastră nu are nici un temei de seriozitate. Un basm croit de mintea mea, pe lângă păstrarea conștiinței că e simplu basm, nu-mi poate impune nici mie, nici altora o riguroasă linie etică în viață”⁶³.

Prin afirmarea libertății individului de a construi un sens pentru lumea în care trăiește Lucian Blaga nu este un inovator. Această idee este o caracteristică a filosofiei occidentale moderne și o idee de o extremă actualitate. El este însă fascinant prin modul în care prezintă această idee, îmbrăcând-o într-o argumentare unică.

O asemenea idee însă nu poate fi redusă la o morală, în primul rând pentru că din punct de vedere filosofic ea nu este prezentată în cadrul unei etici. Ea trebuie înțeleasă ca atare. Pentru Părintele Stăniloae însă morala este tocmai norma prin care un sistem filosofic poate fi judecat. O astfel de atitudine într-o epocă a libertății de exprimare poate cu greu să fie considerată demnă de luat în seamă. De aceea, critica lui Blaga, în ochii cititorului contemporan, nu este cu totul deplasată pentru că filosoful și-a văzut într-adevăr sistemul judecat și catalogat ca „mit meschin”⁶⁴.

Această expresie a Părintelui pare destul de dură, în comparație cu tonul general al cărții. Ea este însă izvorâtă dintr-o dorință sinceră de a respinge avântul tot mai mare al curentelor care pun un accent exagerat pe om și pe măreția creației lui. Filosofia modernă nu știe că măreția omului nu stă doar în ceea ce poate acesta cuceri prin cunoaștere, ci mai

⁶¹ Mai pe larg a se vedea Aurel CODOBAN, „Ființă și persoană, glose despre relația dintre filosofia occidentală și religia creștină”, în: *Persoană și comuniune...*, pp. 230-231.

⁶² Mai pe larg vezi Ștefan AFLOROAEI, „Blaga și tradiția răsăriteană”, în: *Eonul Blaga...*, p. 370.

⁶³ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 87.

⁶⁴ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Blaga...*, p. 56.

ales în smerenie. Meritul filosofiei blagiene este că face cunoscută într-o manieră românească ideea smereniei pe care trebuie să o aibă omul: pentru filosof omul nu poate cunoaște adevărata față a creației. Cu toate acestea smerenia este curând transformată de filosof în orgoliu metafizic: individul va refuza orice revelație, preferând să instituie el însuși sensuri ce îi convin. Această formă de dogmatism este motorul progresului. Astfel, deși vorbește cu un limbaj oriental, Blaga este mai mult un fiu al occidentului.

Valoarea filosofiei blagiene este de netăgăduit. Dar Părintele nu pune sub semnul întrebării această valoare, pentru că el însuși afirma că filosofia blagiană poate fi cercetată ca un sistem „interesant”. Pentru teologul român tot ce nu îndeamnă la o viață morală poate fi interesant și respectat, dar nu depășește statutul unui mit. Pentru o conștiință occidentală însă viziunea Părintelui Stăniloae este de neînțeles, și chiar ceva de care trebuie să ne ferim.

Viziunea Părintelui Stăniloae asupra creațiilor culturale merită însă cea mai mare atenție: autorul este liber să pună ce va dori în creația sa, cu toate acestea el trebuie să țină cont de un criteriu: felul în care opera sa poate contribui la progresul moral al cititorilor și chiar al comunităților în general; a face un sistem care comunică, sub o formă fascinantă, un relativism al valorilor înseamnă a înșela mințile tuturor celor care, din admirație față de uriașa și impunătoarea construcție, în „împrejurările concrete ale vieții” vor uita care sunt datoriile morale față de cel poate mai puțin avansat intelectual: „O filosofie trebuie să se aproprie de problemele mari ale vieții, dând răspunsuri egale cu seriozitatea lor. Unde sînt răspunsurile d-lui Blaga la atâtea fețe și probleme ale vieții, de care se ocupă atât de magistral religia creștină?”⁶⁵.

Summary: An Aspect of the Polemic Staniloae-Blaga: The Critique of the Stylistical Matrix

In this study the author presents an aspect of the critique that Father Dumitru Staniloae raised against the philosophy of Lucian Blaga: the reinterpretation of the *stylistical matrix*. The main idea of this essay is that the theologian Staniloae didn't misunderstand this theory. Instead, it is a virtue of the great theologian to have been one of the first precise exegetes, with little deviation.

⁶⁵ D. STĂNILOAE, *Poziția D-lui Lucian Blaga...*, p. 84.

of this philosophy. The difference between Staniloae's reading and Blaga's theory might be noticed from the moment when the theologian observes that there can be another way of thinking the consequences of the *stylistical matrix* theory. This second way has the advantage, according to Staniloae, of being more legitimate than the original one, due to the absence of contradictions and of ambiguities set off by the theologian in the first one. Staniloae's predilection to underline the inconsistencies of the philosophical thinking can be understood not as a default of comprehension, like a series of exegetes have done, but as a way to argue, characteristic to great apologists, by which Blaga's philosophy is forced to unveil its ultimate consequences, that maybe not even the Romanian philosopher didn't think of. This is the point of departure of the violent response of the latter. The critique emphasizes one more time that the Father Dumitru Staniloae has the genius to lead a philosophy to its Christianization, without altering the main terms, because this Christianization remains simply an open possibility for the Christian that sees a contradiction between the fundamental principles of Christianity and those of Blaga's philosophy. However, the aspect that can be questioned is Staniloae's tentative to catalogize Blaga's philosophy as a *paltry myth*; this opinion must be understood in the frame of Staniloae's thought, according to which the ways of thinking that do not contribute to the moral progress of communities have a certain value, and they can be considered *interesting*, but this trump is matchlessly to the value of those creations that give answers to the great moral problems of life.

CRONICA

Facultatea de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian* din București

Doctorate acordate:

În data de 26 mart. 2008, Ilie Boitan a susținut teza de doctorat cu titlul: „Încercări de unire între greci și latini între 1054-1453”, iar Ionuț-Alexandru Tudorie teza de doctorat cu titlul: „Dialogul teologic anglicano-luteran: Acordul bisericesc Porvoo (perspectivă ortodoxă)”, ambii sub îndrumarea științifică a pr. prof. dr. Viorel Ioniță.

În data de 26 iun. 2008, Saso Nakov a susținut teza de doctorat cu titlul: „Cultul divin public ortodox ca expresie a învățaturii de credință”, sub îndrumarea științifică a pr. prof. dr. Nicolae Necula.

Organizare de manifestări științifice:

Între 16-24 mart. 2008, Catedra de Artă Sacră din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București în colaborare cu ASCOR, filiala București, a organizat expoziția iconografică intitulată *Zilele icoanei bizantine*, care a reunit lucrările a zece meșteri iconari. În completarea acestei expoziții, conf. dr. Mihaela Palade a susținut prezentarea cu titlul: *Biserica, icoană a împărăției cerurilor*, iar asist. Alexandru Nicolau și prep. drd. Ștefan Ionescu-Berechet au organizat masa rotundă cu tema: *Iconografia ortodoxă în societatea românească contemporană*.

La inițiativa Catedrei de Teologie Istorice, Facultatea de Teologie Ortodoxă din București a organizat simpozionul național cu titlul: *Profesorul Teodor M. Popescu: teolog, istoric și mărturisitor al credinței ortodoxe*, în zilele de 19-20 mai 2008. Sesiunea omagială a inclus trei prezentări din partea unor foști profesori ai Facultății noastre: acad. Emilian Popescu (*Teodor M. Popescu în amintirile unui fost student*), pr. acad. Dumitru Popescu (*Martirii creștini în prelegerile profesorului Teodor M. Popescu*) și pr. prof. dr. Gheorghe Drăgulin (*Teodor M. Popescu: omul, savantul ortodox și apologetul creștin*). Sesiunea științifică a inclus o serie de comunicări susținute atât de cei invitați special pentru acest eveniment științific (consilier prezidențial dr. Bogdan Tătaru-

Cazaban și consilierii CNSAS Adrian-Nicolae Petcu și George Enache), cât și de reprezentanți ai facultății noastre: pr. prof. dr. Adrian Gabor (*Prof. Teodor M. Popescu: date biografice și direcții de cercetare*), pr. conf. dr. Daniel Benga (*Provocările prof. Teodor M. Popescu pentru teologia istorică contemporană*), pr. conf. dr. Mihai Săsăujan (*Discursul anticomunist al prof. Teodor M. Popescu*), asist. dr. Vasile Crețu (*Teodor M. Popescu, paradigmă a laicului catehet în Biserică*), asist. drd. Ionuț-Alexandru Tudorie (*Disputa dintre prof. Teodor M. Popescu și acad. Zenovie Păclișanu în contextul relației dintre Ortodoxie și Catholicism în România interbelică*) și stud. Marius Portaru (*Non scholae, sed vitae discimus: misiunea culturală a studenților în teologie. Studiu de caz: Raze de lumină, 1929-1938*). Expoziția fotodocumentară, care a inclus documente inedite din arhivele Securității, a fost completată de două portrete în ulei cu chipul profesorului omagiat realizate de prep. Dan Rusen.

În zilele de 22-23 mai 2008, la propunerea Catedrei de Teologie Sistemetică a Facultății de Teologie Ortodoxă din București a avut loc al II-lea Colocviu național de Teologie Dogmatică, care a reunit toți profesorii de specialitate de la Facultățile de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română. Acest eveniment științific a fost organizat cu sprijinul Arhiepiscopiei Bucureștilor și al Secretariatului de Stat pentru Culte. Tema centrală a acestui colocviu a fost: *Metode de cercetare în Teologia Dogmatică*. Între referatele prezentate cu ocazia acestui colocviu amintim doar pe cele susținute de cadrele didactice din Facultatea noastră: *Metoda antinomică de cercetare și predare în Teologia Dogmatică ortodoxă* (pr. prof. dr. Ștefan Buchiu), *Actualitatea gândirii patristice și importanța ei pentru cercetarea dogmatică actuală* (pr. prof. dr. Sterea Tache), *Metode de predare a Teologiei Dogmatice la nivelul seminarial și universitar* (pr. prof. dr. George Remete), *Metoda cercetării în Teologia Dogmatică ortodoxă* (pr. prof. dr. Ștefan Sandu), *Raționalitatea lumii și rațiunea omului exprimate în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae, punți de legătură în dialogul dintre teologie și știință* (conf. dr. Adrian Lemeni) și *Experierea în viața duhovnicească și importanța ei pentru Teologia Dogmatică* (pr. lect. dr. Gheorghe Holbea). În contextul acestui colocviu național al specialiștilor în Teologie Dogmatică, în ziua de 22 mai 2008, în sala Centrului de Studii și Documentare *Societate, Drept, Religie*, a avut loc și prima dezbatere la nivel național asupra Teologiei Sociale. Moderatorul acestei întâlniri a fost lect. dr. Laurențiu Tănase, titularul acestei discipline la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București. Au fost prezenți 14 profesori specialiști, reprezentând opt Facultăți de Teologie Ortodoxă din țară.

În perioada 14-17 mai 2008, *Centrul de studii interreligioase și interdisciplinare* din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, partener în grantul de cercetare de excelență intitulat: *Implicațiile religiilor asupra securității în contextul extinderii uniunii Europene*, l-a avut ca invitat pe prof. dr. Jean-François Mayer de la Universitatea din Fribourg (Elveția). Cu

această ocazie, prof. Mayer a susținut la Facultatea noastră o conferință cu tema: *Noi mișcări religioase: provocarea internetului.*

Participări la manifestări științifice:

În perioada 21-24 febr. 2008, pr. lect. drd. Alexandru Gabriel Gherasim a participat la întâlnirea anuală a Comitetului mixt de lucru între Conferința Bisericilor Europene (CEC) și Consiliul Conferințelor Episcopale Europene (CCEE), care s-a desfășurat la Londra (Anglia).

În perioada 27-30 mart. 2008, pr. conf. dr. Daniel Benga și asist. drd. Ionuț-Alexandru Tudorie au participat la a doua întâlnire a Comisiei de dialog teologic între Bisericile Ortodoxe Răsăritene – Bisericile Comuniunii *Porvoo*, găzduită de *Academia* mănăstirii Brâncoveanu (Sâmbăta de Sus), cu suportul financiar al Conferinței Bisericilor Europene (*Conference of European Churches*). Cu această ocazie, asist. drd. Ionuț-Alexandru Tudorie a prezentat referatul: *Update of the Anglican-Orthodox Theological Dialogue.*

Cu ocazia Consultației teologice dintre Biserica Evanghelică din Germania și Biserica Ortodoxă Română, desfășurată la Neuendettelsau (Germania), în perioada 10-11 apr. 2008, cu titlul: *Orice diaconie începe de la Altar...*, pr. conf. dr. Daniel Benga a susținut referatul: *Asistența socială în istoria Bisericii din perspectiva Bisericii Ortodoxe Române.*

În perioada 7-9 mai 2008, asist. dr. Octavian Gheorghe Gordon a participat la ediția a II-a a Colocviului internațional *Filologia modernă. Realizări și perspective în context european*, organizat la Chișinău de către Institutul de Filologie al Academiei de Științe a Moldovei. Cu această ocazie a prezentat comunicarea cu titlul: *Traducere sau parafrază? Probleme de transpunere a înțelesurilor din limba sursă (e.g. latina) în limba țintă (e.g. româna).*

În perioada 8-9 mai 2008, conf. dr. Mihaela Palade a reprezentat Facultatea de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian* din București la Simpozionul internațional dedicat conservării și restaurării operelor de artă religioasă, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași în colaborare cu Societatea Europeană pentru Studiul Științei și Teologiei (*European Society for the Study of Science and Theology - ESSST*). Cu această ocazie, conf. dr. Mihaela Palade a susținut următorul referat: *Cititori și restauratori – implicarea domnitorilor români la dănuirea ctitoriilor.*

În perioada 8-11 mai 2008, la Kalamazoo, MI (SUA), s-a desfășurat cel de-al 43-lea Congres internațional de Studii Medievale, organizat de *Western Michigan University*. Facultatea de Teologie Ortodoxă din București a fost reprezentată de către asist. drd. Ionuț-Alexandru Tudorie, care a susținut referatul: *The Religious and Ethnic Role of the Metropolitan Diocese of Ungrovlahia in the History of the Romanians and Vlaho-Romanians, before and after the Fall of Constantinople.*

Cu ocazia Simpozionului național studentesc cu titlul: *Sfânta Scriptură, izvor viu al vieții creștine și al teologiei ortodoxe*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova, desfășurat la mănăstirea Tismana în zilele de 16-17 mai 2008, Facultatea noastră a fost reprezentată de studenții Alexandru Prelipcean (anul IV) și Ion-Draagoș Vlădescu (anul III), ambii sub îndrumarea științifică a pr. conf. dr. Constantin Preda. Studentul Alexandru Prelipcean, cu referatul intitulat: *Gematria ebraică ca paradigmă ermeneutică a Sfintei Scripturi. Studiu de caz: cifrele 1-7 în cartea Facere*, a obținut premiul pentru *Cea mai bună prezentare*, iar studentul Ion-Draagoș Vlădescu, cu referatul: *Biblia sau Sfânta Scriptură în limba română de la Ediția Princeps (1688) la Ediția Jubiliară a Sf Sinod (2002)*, a obținut premiul al II-lea.

În zilele de 23-24 mai 2008, la Simpozionul național *Biblia de la București - 1688, monument de cultură, limbă și spiritualitate românească*, organizat de Episcopia Dunării de Jos, Facultatea noastră a fost reprezentată de următoarele cadre didactice: pr. prof. dr. Nicolae Necula (*Sfânta Scriptură în cultul liturgic ortodox*), diac. prof. dr. Ioan Caraza (*Lectionarul liturgic ortodox și importanța lui pentru interpretarea și traducerea Sfintei Scripturi*) și asist. dr. Alexandru Mihăilă (*Observații asupra traducerii Bibliiei de la 1688*).

În perioada 26-29 mai 2008, la sesiunea finală a proiectului internațional *Contextualizing Classics: Renewal of Teaching Practices and Concepts*, organizat la Sofia (Bulgaria) sub egida Departamentului de Studii Clasice al Universității de Stat din capitala bulgară, Facultatea de Teologie Ortodoxă din București a fost reprezentată de către asist. dr. Octavian Gheorghe Gordon, care a prezentat un raport despre necesitatea elaborării unui document cu privire la reforma academică de la Bologna.

În ziua de 20 iun. 2008, pr. prof. dr. Emanoil Băbuș a participat la Madrid la Colocviul internațional *Tradiții și moșteniri bizantine*, organizat de Institutul Cultural Român din Madrid (Spania) și Universitatea din Alcalà de Henares. Cu această ocazie, părintele Băbuș a susținut următoarea comunicare: *Rolul femeii în societatea bizantină*.

Între 23-25 iun. 2008, la Pullach/München (Germania) a avut loc Consultația pentru evaluarea dialogurilor teologice în care este implicată Biserica Ortodoxă (la nivel mondial și local), organizată de Conferința Bisericilor Europene (*Conference of European Churches*). Facultatea de Teologie Ortodoxă din București a fost reprezentată de pr. conf. dr. Daniel Benga și asist. dr. Ionuț-Alexandru Tudorie, care au susținut următoarele referate: *Assessment of the Dialogue between the Romanian Orthodox Church and the Evangelical Church in Germany (1979-2006)* și, respectiv, *Orthodox Evaluation of the Porvoo Communion – Oriental Orthodox Churches Dialogue Process*.

În perioada 25-27 iun. 2008, pr. conf. dr. Daniel Benga a participat la lucrările Comisiei *Biserici în dialog* din cadrul *Conferinței Bisericilor Europene*, care s-a desfășurat la Pullach/München (Germania).

Participări la proiecte de cercetare (granturi):

Începând din oct. 2007, asist. dr. Octavian Gheorghe Gordon este membru într-un proiect de cercetare CNCISIS (PN II – „Idei”: ID_949 / 2007) cu titlul: *Toponimia mitică europeană. Glosar și bază de date interactivă pentru studiul toponimelor cu relevanță mitologică din spațiul greco-latin*, sub conducerea conf. dr. Florica Bechet. Termenul de finalizare și publicare a rezultatelor cercetării este sept. 2010.

Aniversări și comemorări:

În ziua de 19 febr. 2008, ca un preambul la împlinirea vârstei de 80 de ani de către acad. Emilian Popescu, fost profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București (1978-2000), Catedra de Teologie Istorică a organizat o festivitate de omagiere a personalității reputatului profesor. Prelegerea festivă pe care cel omagiat a fost invitat să o susțină în fața studenților a fost dedicată imaginii împăratului bizantin Justinian I (527-565).

(Ionuț-Alexandru TUDORIE)

Facultatea de Teologie Ortodoxă Dumitru Stăniloae din Iași**Organizare de manifestări științifice:**

În perioada 8-9 mai a.c., Facultatea de Teologie Ortodoxă Dumitru Stăniloae din Iași, în colaborare cu Societatea Europeană pentru Studiul Științei și Teologiei (*European Society for the Study of Science and Theology - ESSST*), a organizat un simpozion internațional dedicat conservării și restaurării operelor de artă religioasă. Cu această ocazie, cadrele didactice ale Facultății au susținut următoarele referate: *Icoana Schimbării la Față – vederea Nevăzutului Dumnezeu* (pr. prof. dr. Viorel Sava), *Fractal Analysis on Chemical Degradation of Natural Protector Film* (conf. dr. Nicoleta Melniciuc-Puică), *Coloranți folosiți în perioada Vechiului Testament* (conf. dr. Nicoleta Melniciuc-Puică), *Sensul și conținutul imaginii sacre în perspectivă pedagogică* (conf. dr. Carmen-Maria Bolocan), *Imagini în textul biblic și texte scripturistice în imagini* (pr. lect. dr. Ilie Melniciuc-Puică), *Imagini în Apocalipsa Sfântului Ioan* (pr. lect. dr. Ilie Melniciuc-Puică), *Secvențe neo-bizantine în arta eclezială ieșeană* (lect. dr. Merișor Dominte, lect. drd. Stelian Onica și asist. Bogdan Cojocea), *Despre conservare și inovare artistică în pictura eclezială ortodoxă* (lect. dr. Merișor Dominte și lect. drd. Stelian Onica), *Influence of resizing treatments on ageing behavior of old documents* (lect. drd. Elena Ardelean), *Studiu asupra activității antifungice și antibacteriene a unor agenți utilizați în tratamentele de restaurare a documentelor vechi* (lect. drd. Elena Ardelean) și *Aspecte privind conservarea bunurilor de patrimoniu de la Mănăstirea Bogdana (Bacău)* (lect. drd. Mina Moșneagu).

În perioada 20-27 mai a.c., la invitația Facultății de Teologie Ortodoxă *Dumitru Stăniloae* din Iași prof. Robert Calvert de la Universitatea Bakke din Seattle (USA) a susținut o serie de conferințe cu titlul generic: *Educație pentru pastorația urbană*. De asemenea, în perioada 20-23 mai a.c., sub coordonarea aceluiași oaspete s-a desfășurat proiectul *Misiunea urbană*, în care au fost implicați din partea Facultății pr. prof. dr. Gheorghe Petraru și pr. conf. dr. Ioan Vicovan.

Participări la manifestări științifice:

În perioada 7-9 febr. a.c., pr. prof. dr. Petre Semen a susținut la Institutul Saint-Serge din Paris comunicarea cu titlul: *La traduction de la Bible, un exercice hermeneutique et une responsabilité missionnaire*.

În perioada mar.-apr. a.c., lect. dr. Merișor Dominte și lect. drd. Stelian Onica au participat cu exponate grafice la Festivalul internațional itinerant de umor, cu tema generală: *Offside*, desfășurat în Italia.

În perioada 1-4 apr. a.c., lucrările prof. dr. Ion Sandu prezente în cadrul Salonului internațional de Proprietate Industrială și Creativitate Tehnică *Archimedes 2008*, desfășurat la Moscova (Rusia), au primit o largă recunoaștere prin numeroase medalii și distincții.

În perioada 1-4 apr. a.c., prof. dr. Ion Sandu a participat ca membru în comitetul de organizare la salonul internațional de invenții *Proinvent*, desfășurat în Cluj-Napoca. Cu această ocazie, soluțiile tehnice prezentate de profesorul ieșean au fost medaliat și recunoscute pe plan internațional.

În ziua de 3 apr. a.c., în cadrul conferinței organizate de Protopopiatul Moinești, Episcopia Romanului, pr. prof. dr. Viorel Sava a susținut referatul intitulat: *Sfânta Liturghie – icoana împărăției lui Dumnezeu*.

În perioada 7-9 apr. a.c., pr. conf. dr. Ioan Vicovan a participat la Simpozionul internațional: *Problematika europeană din perspectiva Bisericilor din România*, organizat de Fundația *Konrad Adenauer* la Academia Evanghelică Transilvania din Sibiu.

În ziua de 13 apr. a.c., în cadrul ciclului de conferințe: *Tu, Doamne, ai cuvintele vieții veșnice*, conferințe organizate de Protopopiatul Iași I, parohia *Sfântul Apostol Toma*, pr. prof. dr. Viorel Sava a susținut referatul intitulat: *Postul Mare – „Praznicul vieții noastre”*.

În perioada 16-17 apr. a.c., pr. prof. dr. Petre Semen, pr. prof. dr. Gheorghe Petraru și pr. conf. dr. Ioan Vicovan au participat la Simpozionul internațional *Omul și piața*, organizat în Iași de Institutul Teologic Romano-Catolic și Confederația Caritas România, unde au prezentat următoarele referate: *Protejarea claselor defavorizate – grija față de bătrâni* (pr. Semen), *Alternative ecumenice la procesul de globalizare politică, economică și socială* (pr. Petraru) și, respectiv, *Lucrarea slujitoare a Bisericii. Modele și repere ale filantropiei Bisericii Ortodoxe Române în trecut și astăzi*.

În perioada 16-18 apr. a.c., pr. prep. drd. Cezar Hărlăoanu a participat la Simpozionul internațional cu tema: *Orașul Social – Deviză sau poruncă a momentului? Șansele și provocările planificărilor urbane social compatibile în România*, desfășurat la Academia Evanghelică Transilvania din Sibiu.

În ziua de 17 apr. a.c., în cadrul conferinței cu tema: *Tânărul contemporan între Răstignire și Înviere*, organizată de ASCOR, filiala Iași, pr. prof. dr. Viorel Sava a susținut referatul: *Sfânta Liturghie – fereastră deschisă către cer*.

În perioada 30 apr. – 5 mai a.c., pr. prof. dr. Gheorghe Petraru a participat la cea de-a XII-a conferință europeană Știință-Teologie cu tema: *How do we know? Understanding in Science and Theology*, care a avut loc la Sigtuna (Suedia). Cu această ocazie părintele Petraru a susținut referatul intitulat: *The Theology and the Knowledge of God*.

În luna mai a.c., pr. prof. Nicolae Achimescu a fost invitat de Facultatea de Teologie a Universității *Albert Ludwigs* din Freiburg im Breisgau pentru a susține o serie de prelegeri academice în domeniul *Istoriei Religioilor*. Titlurile acestor prelegeri științifice sunt următoarele: *Was ist der Mensch aus buddhistischer Sicht?*, *Leiden und Erlösung im buddhistischen und christlichen Verständnis*, *Buddhistische Meditation. Bewertung aus christlicher Sicht* și *Buddhismus und Christentum. Verwandtes und Unterscheidendes*.

În perioada 2-12 mai a.c., lect. dr. Merișor Dominte și lect. drd. Stelian Onica au participat cu exponate grafice la Salonul european de desen (*European Cartoon Contest „Woman”*), desfășurat în orașul Aalter (Belgia).

În perioada 6-8 mai a.c., prof. dr. Ion Sandu a participat la conferința internațională *Global Climate Change and its Impact on Structures of Cultural Heritage*, desfășurată în Macao (China).

În perioada 9-10 mai a.c., prof. dr. Ion Sandu a participat ca membru în comitetul științific la conferința internațională *Art Cast 2008*, organizată de Universitatea *Dunărea de Jos* din Galați.

În perioada 12-16 mai a.c., prof. dr. Ion Sandu a participat la al 37-lea Simpozion internațional *Arcaeometry*, ce a avut loc la Siena (Italia).

În perioada 13-24 mai a.c., lucrările prof. dr. Ion Sandu prezente în cadrul Salonului internațional de invenții *Inventica 2008*, desfășurat în Iași, au primit o serie de medalii și distincții.

În perioada 24 mai – 1 iun. a.c., prof. dr. Ion Sandu a participat la conferința internațională *Art 2008*, care a avut loc la Ierusalim (Israel).

În perioada 29-31 mai a.c., corul Facultății de Teologie Ortodoxă din Iași, dirijat de pr. lect. dr. Alexândrel Barnea, a participat la Festivalul internațional de Muzică Bisericească Ortodoxă desfășurat la Hajnówka (Polonia), unde a obținut locul al II-lea.

În perioada 2-6 iun. a.c., pr. prof. dr. Petre Semen și pr. lect. dr. Ilie Melniciuc-Puică au participat la o conferință internațională desfășurată în Chania (ins. Creta, Grecia), unde au susținut următoarele referate: *The Right for*

Property and Its Limits According to the Holy Scripture (pr. Semen), *Protecting the Unfavoured – Care for the Elders* (pr. Semen) și *The Growing of Creation due the Falling of Human*.

În perioada 4-7 iun. a.c., prof. dr. Ion Sandu a participat ca membru în comitetul științific la *8th International Conference on Physics of Advanced Materials (ICPAM)*, desfășurată la Iași.

În perioada 16-17 iun. a.c., pr. conf. dr. Ioan Vicovan a participat la Simpozionul spiritual-academic intitulat: *Iași – orașul bisericilor*, organizat de Mitropolia Moldovei și Bucovinei, unde a prezentat referatul: *Sfânta Parascheva-un hram de suflet al bisericilor ieșene-Sf. Vineri (azi dispărută) și Sf. Parascheva, str. Păcurari*.

(Ioan VICOVAN)

Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea

Organizare de manifestări științifice:

În perioada 27-28 mai a.c., Centrul de Studii teologice interdisciplinare din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Oradea în colaborare cu Fundația *Gojdu* din Sibiu a organizat Simpozionul național cu tema: *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873) – personalitate marcantă a vieții bisericești, culturale și politice a românilor din Transilvania. La împlinirea a 200 de ani de la nașterea sa*. Au conferențiat cadre didactice de specialitate din Facultățile de Teologie Ortodoxă din țară.

De asemenea, în cadrul acestei manifestări, la propunerea Facultății noastre Universitatea din Oradea a conferit titlul de *Doctor Honoris Causa* părintelui academician Mircea Păcurariu, profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă *Andrei Șaguna* din Sibiu.

Participări la manifestări științifice:

În perioada 7-9 aprilie a.c., diac. conf. dr. Pavel Cherescu a participat la Conferința interconfesională și internațională *Healing of Memories*, care a avut loc în Oradea (România) și Biharkeresztes (Ungaria). În fiecare dintre cele două părți ale conferinței, părintele Cherescu a susținut câte un referat principal: *Viața bisericească a românilor ortodocși din Bihor până la 1920* (Oradea) și *Viața bisericească a românilor ortodocși din Ungaria între anii 1920-2008* (Biharkeresztes).

În perioada 7-9 mai a.c., pr. prof. dr. Nicu Dumitrașcu a participat la Simpozionul internațional cu tema: *Itinerarul și conținutul formării ecumenice*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă *Sfânta Muceniță Filofteia*, din cadrul Universității din Pitești, în colaborare cu Institutul de Studii Ecumenice *San Bernardino* din Veneția, unde a prezentat referatul intitulat: *Ecumenism și limitele confruntării (identitate, națiune și cultură)*.

În perioada 19-20 mai a.c., pr. conf. dr. Miron Erdei și pr. lect. dr. Viorel Popa au participat la Simpozionul național: *Aspectele Cuvântului revelat și importanța acestuia în viața credincioșilor în mileniul al III-lea*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Constanța. Cu această ocazie au prezentat următoarele referate: *Valoarea cuvântului în actul mântuirii* și, respectiv, *Dimensiunea teologic-hristologică a titulaturii Iisus Logosul*.

În perioada 22-23 mai a.c., pr. prof. dr. Dumitru Megheșan a participat la cel de-al doilea Colocviu național de Teologie Dogmatică organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, cu tema generală: *Metode de cercetare în Teologia Dogmatică Ortodoxă*, unde a prezentat referatul intitulat: *Dimensiunea apologetică a Dogmaticii*.

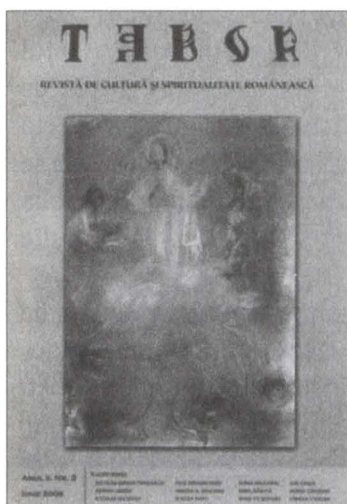
În ziua de 19 iunie a.c., pr. lect. dr. Emil Cioară a participat la întrunirea profesorilor de Teologie Liturgică de la toate Facultățile de Teologie Ortodoxă din țară, organizată la Mănăstirea Brâncoveanu – Sâmbăta de Sus, jud. Brașov, pentru stabilirea unei tematici unitare pentru programa analitică a disciplinei teologice menționate.

(Viorel POPA)

R

REVISTE DE TEOLOGIE

Tabor. Revistă de cultură și spiritualitate ortodoxă. Anul II (2008), nr. 3 (iunie)



Tabor sau *Tradiție și Actualitate în Biserica Ortodoxă Română* este „o tribună a dialogului dintre teologie, filosofie, științele exacte, naturale, umaniste și politice, un spațiu în care să se poată întâlni colaboratori din țară și din străinătate, vârstnici și tineri, bărbați și femei, ortodocși și prieteni ai acestora, creștini și necreștini cu deschidere ecumenică”¹.

Revista *Tabor* apare lunar din apr. 2007, ca urmare a hotărârii Sinodului Mitropolitan al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, întrunit în ședință de lucru în 8 nov. 2006 la Mănăstirea Râmeț². Astfel

din colegiul director al revistei fac parte IPS Arhiepiscop și Mitropolit *Bartolomeu Anania* (membru fondator), episcopii *Andrei Andreicuț*, *Sofroniu Drincec*, *Justinian Chira*, *Irineu Pop*, *Vasile Fluieraș*, *Petroniu Florea* și *Iustin Hodea*; coordonarea activității redacționale fiind îndeplinită de pr. Cătălin Pălimaru, în calitate de Redactor-șef, în consultare cu pr. Ștefan Iliaie.

Apelului pastoral făcut de ierarhii sinodului mitropolitan i-au răspuns în mod pozitiv importanți oameni de cultură clujeni și nu numai, aceștia devenind colaboratori de marcă ai revistei *Tabor*, printre care amintim pe domnul profesor *Andrei Marga* – Președintele Consiliului Academic al Universității Babeș Bolyai din Cluj Napoca, domnul profesor

¹ † Bartolomeu ANANIA, „Prolegomene la un dialog interior”, în: *Tabor*, 1/2007, p. 7.

² <http://www.arhiepiscopia-ort-cluj.org/wordpress/?p=262>

Nicolae Bocșan – Rectorul Universității clujene, profesorii Doina Curticăpeanu, Mircea Mutu, Aurel Sasu și de asemenea alți oameni importanți cum ar fi Mihail Șora, Părintele Rafail Noica, Paul Brusanowski, pr. Ioan Chirilă, Dan Ciachir, Bogdan Tătaru-Cazaban, Adrian Lemeni, pr. Ilie Trif, pr. Patriciu Vlaicu și părinții profesori Ioan Ică sr. și Ioan Ică jr. și mulți alții.

Prin această revistă, Biserica Ortodoxă Română cheamă la dialog oameni de cultură, nu numai din mediul teologic, ci și din mediul științelor sociale, umaniste și politice cu scopul creării unui mediu de discuții în care valorile culturale tradiționale, alături de principiile morale creștine se întâlnesc cu diferitele provocări ale modernității, cu scopul de a face accesibil cititorului drumul spre „plaiurile veșnicului Tabor”. IPS Mitropolit Bartolomeu amintea în „Argument-ul” primului număr faptul că deși este editată de Mitropolie, revista nu va avea un profil de publicație strict bisericească sau eminentamente teologică și nu va afecta nicicum existența și rolul revistelor eparhiale existente. Chiar dacă ea se adresează în primul rând preoților și credincioșilor din Mitropolia Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, revista se regăsește și în multe alte locuri cu carte religioasă din întreaga țară.

Structura revistei este împărțită pe mai multe secțiuni, în funcție de tematica fiecărui număr în parte, printre principalele rubrici numărându-se: eseu, patristica, theologica, cronica, actualitatea panortodoxă, interviu și recenzii. Fiecare fascicul în parte însumează aproximativ 100 de pagini, din care spațiul cel mai important îl ocupă cu precădere studiile și eseurile.

Printre principalele teme pe care le-a propus revista *Tabor* cititorilor săi în decursul primului an de la apariție amintim: analiza fenomenului religios în contextul românesc și european actual, accentul fiind pus pe latura vie a credinței, apoi evaluarea patrimoniului evanghelic moștenit de Biserica Ortodoxă din Transilvania, problema identității ortodoxe românești, subiecte de reflecție socială și istorică asupra unor subiecte sensibile cum ar fi diaspora ortodoxă occidentală sau limbajul bisericii în perioada comunistă și postcomunistă.

Pe lângă eseurile, atitudinile, studiile teologice și recenziile de carte își fac apariția și numerele tematice, printre care amintim numărul 9 (dec. 2007), care marchează „Anul Mircea Eliade” printr-o serie de eseuri și prezentări de documente. Temele sunt abordate în mod interdisciplinar și din perspectiva dialogului dintre teologie și celelalte științe. În contextul anului 2008, an dedicat Sfintei Scripturi, Ioan Ică Jr. ne prezintă un

studiu intitulat „Înapoi la Septuagintă – ordinea cărților Scripturii și uitatele ei semnificații teologice” (nr. 11 – febr. 2008). Studiul subliniază importanța Septuagintei în Tradiția Bisericii, legăturile și diferențele dintre canonul biblic iudaic și cel creștin al cărților.

Nu în ultimul rând trebuie remarcată seria de interviuri cu diferite personalități teologice contemporane, astfel în numărul 10 (ian. 2008) este publicat un interviu cu părintele profesor John Breck, cu titlul „Moartea este un intrus în creația lui Dumnezeu”, iar numărul 11 (febr. 2008) este încheiat cu un interviu luat de Florin Cătălin-Ghiț specialistului în drept canonic ortodox de la Institutul Saint Serge din Paris, părintele Arhim. Grigorios Papatthomas, având titlul „Biserica națională, Biserica mamă și Biserica locală”.

Nivelul studiilor prezentate în revista *Tabor* sunt de o înaltă ținută academică atât prin conținut și varietatea temelor abordate, dar și prin valoarea recunoscută a autorilor semnatari, fapt ce face din această publicație o invitație pentru cititorul contemporan la lectură teologică și culturală de calitate.

*

Ultimul număr al revistei *Tabor* (nr. 3/2008) este împărțit în patru secțiuni: *Patristica*, *Theologica*, *Eseu* și *Recenzii*. Acest număr propune cititorului o serie de patru studii și cinci eseuri cu o largă tematică, de la istorie bizantină, la probleme de cosmologie contemporană, soteriologie, istorie ecleziastică, filosofie și literatură, toate acestea fiind urmate de câte un rezumat în limba engleză.

Secțiunea *Patristica* aduce în prim plan traducerea profesorului bizantinolog **Nicolae Șerban Tanașoca**, făcută unui fragment de literatură bizantină intitulat „Sfaturile Diaconului Agapet pentru Împăratul Justinian”³. Traducerea cuprinde o serie 72 de învățături creștine pe care diaconul Agapet le scrie într-un acrostih Împăratului Justinian, cu scopul de a-l povățui, în spiritul doctrinei creștine, cu referire la primejdiile și păcatele în care poate cădea, precum și la căile pe care trebuie să le

³ Nicolae Șerban TANAȘOCA, „Sfaturile Diaconului Agapet pentru Împăratul Justinian”, în: *TABOR*, 3/2008, pp. 5-15.

urmeze un împărat creștin care dorește să-și ajungă la mântuire „în condiția existențială particulară în care se găsește”⁴.

În secțiunea Theologica, prezentul număr cuprinde următoarele articole: „Cosmologia contemporană – interfață în dialogul dintre teologie și știință” semnat de **Adrian Lemeni** (pp. 19-23); „Perspectiva salvării și desăvârșirii omului în Hristos, în viziunea Părintelui Dumitru Stăniloae. Coordonate antropologice” semnat de **Nicolae Leasevici** (pp. 24-38)⁵; „Episcopiile Sufragane ale Bisericii Ortodoxe din «teritoriile ungurene» până la 1848” autor **Paul Brusanowski** (pp. 39-54).

În primul articol, **Adrian Lemeni** problematizează în jurul premiselor dialogului dintre teologie și știință în contextul cosmologic actual, ajungând la concluzia simplă că actuala cosmologie poate fi văzută ca o interfață între teologie și știință. Spre sfârșitul articolului, autorul este tentat spre o posibilă deschidere a științei contemporane către apofatism prin evidențierea relației structurale dintre natural și supranatural, această concluzie bazându-se pe concepția despre *creația continuă* existentă în cosmologia contemporană⁶. Demersul antropologic al domnului **Nicolae Leasevici** se înscrie pe linia dialogală dintre Dumnezeu și om, evidențiată cu precădere de Părintele Stăniloae în întreaga sa operă. Hristos este figura emblematică a antropologiei creștine, Cel care salvează, ordonează și reorientează raportul dintre om și Dumnezeu. Prin Hristos, omul este destinat unei existențe eterne pentru că inițial a fost creat ca ființă nemuritoare. Ultimul studiu, semnat de **Paul Brusanowski**, constituie o veritabilă lecție de istorie ecleziastică cu referire directă la dezvoltarea episcopiiilor ortodoxe din Banat și Ungaria din sec. al XVI-lea până în sec. al XVIII-lea, în perioada Otomană și cea Habsburgică. De asemenea, autorul analizează câteva diplome imperiale care cuprind așa-numitele privilegii ilire/ilirice, pentru ca spre

⁴ Despre *Sfaturile* lui Agapet și destinul lor, v. Ihor SEVCENKO. „Agapetus East and West. The Fate of a Byzantine « Mirror of Princes »”, *Revue des Etudes Sud-est Européennes*, 16 (1978), pp. 3-44; Renate FROHNE, *Agapetus Diaconus. Untersuchungen zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte des ersten byzantinischen Fürstenspiegels*. Diss. Tübingen, 1985.

⁵ Nicolae Leasevici este cercetător principal gr. III la Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer” – București; doctor în teologie al Facultății de Teologie din București cu teza: *Concepția antropologică a Părintelui Prof. Dr. Acad. Dumitru Stăniloae*, sub conducerea d-lui prof. dr. Remus Rus.

⁶ Fohn POLKINGHORNE, „Kenotic Creation and Divine Action”, în: *The Work of Love: Creation as Kenosis*, p. 76.

sfârșitul studiului să fie aduse în prim plan relațiile dintre conducătorii Mitropoliei din Carloviț și autoritățile imperiale din Viena și Ungaria.

Secțiunea de eseuri este dedicată unor mari personalități ale culturii românești, filosofului *Emil Cioran*, surprins în încercarea lui de a-L descoperi pe Dumnezeu în textul lui **Mircea Diaconu** – „Cu Cioran, în marginea lui Dumnezeu” (pp. 57-63), și lui „George Coșbuc – Poetul tainelor și al credinței” semnat de **Mircea Popa** (pp. 64-66). Următorul eseu este de fapt o recenzie a filmului rusesc *Ostrov* făcută de **Elena Dulgheru** – „Despre actualitatea nebuniei întru Hristos: Ostrovul” (pp. 67-69).

Prin analiza diferitelor forme de expresie ale Tradiției (sinoadele ecumenice, monahismul, Părinții Bisericii, Sf. Liturghie, icoana etc.) și ale memoriei religioase ortodoxe, **Mirel Bănică** încearcă să înțeleagă „Tradiția și transmiterea memoriei religioase în Ortodoxie” (pp. 70-81). Ultimul eseu vine din sfera literaturii. Astfel, „Jurnalul Fericirii – Expresie a destinului individual și a destinului istoric” (pp. 82-88), semnat **Irina Ciobotaru**, reprezintă o privire de ansamblu asupra operei reprezentative a lui Nicolae Steinhardt, prin parcurgerea principalelor evenimente din biografia călugărului de la Rohia și observarea influenței acestora asupra personalității sale. În viziunea autoarei, „Jurnalul fericirii este reconfigurarea literară a destinului individual și a celui istoric, expresia unui flux proustian al conștiinței religioase și al predestinării. Înțelegerea sa prin prisma integratoare a destinului uman și literar poate fi un punct de plecare în analiza temelor, a alegerilor stilistice, a substratului religios sau a celui *laic*”.

În sfârșit, la secțiunea Recenzii, sunt prezentate patru cărți și anume: Maciej Bielawski, *Monahismul bizantin*; Rainer Maria Rilke, *Povestiri despre Bunul Dumnezeu*; Sfântul Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu: *papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul – „Vieți” – actele procesului – documentele exilului*, traducere diac. Ioan I. Ică; *Paradoxul creștin și cartea tinereții*, volum coordonat de pr. Ilie Trif.

(Ion-Dragoș VLĂDESCU)

Editura Institutului Biblic și de
Misiune al
Bisericii Ortodoxe Române



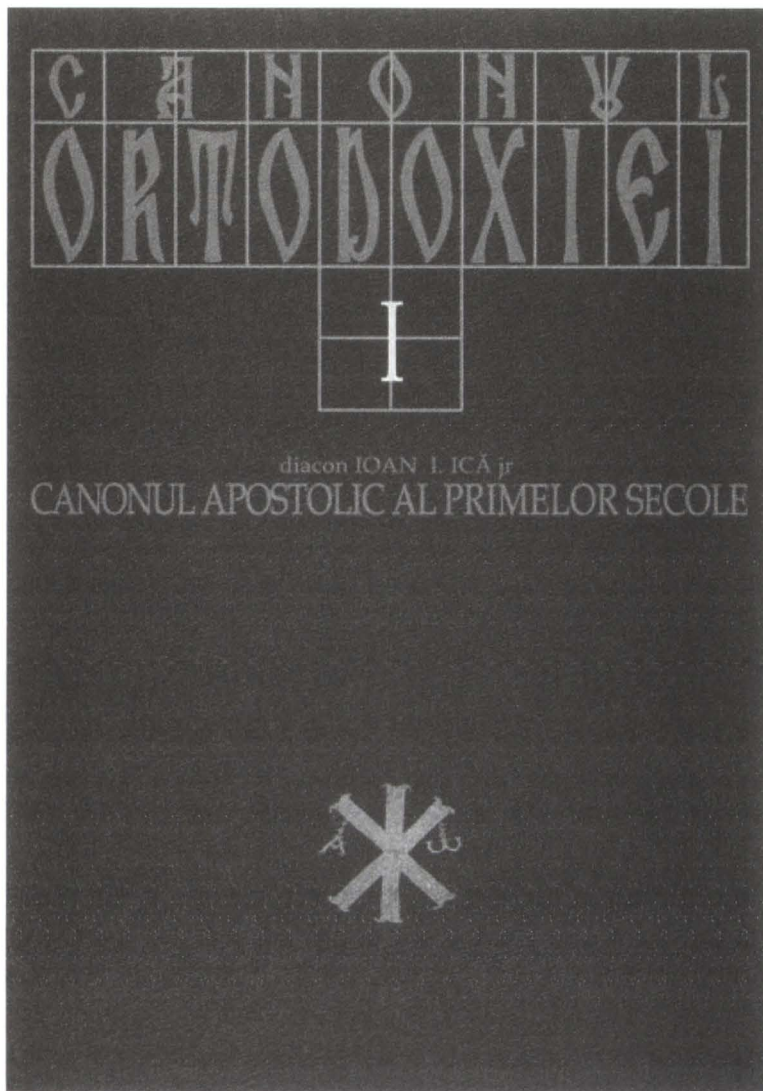
Intrarea Miron Cristea, nr. 6, sector 4, 040162 București

Tel.: **031 4052 313**

e-mail: **magazin@editurapatriarhiei.ro**

web-site: **www.editurapatriarhiei.ro**

Editura Deisis, Sibiu



Str. Timotei Popovici, nr. 21, 550164 Sibiu

tel./fax: **0269 214 272**

e-mail: **contact@edituradeisis.ro**

web-site: **www.edituradeisis.ro**

Colaboratorii acestui număr:

Remus Dragoș ALBU, licențiat în Teologie Ortodoxă al Universității din București, student în cadrul Facultății de Matematică și Informatică a Universității din București. Ultimele studii publicate: „Imitarea lui Dumnezeu și a Sfinților sau calea și frumusețea desăvârșirii creștine”, în: *Ort*, 3-4/2005, pp. 191-240; „*Lecția* orei de Religie sau despre oferta ei educațională”, în: *Ort*, 1-2/2006, pp. 171-191. Contact: dragos_albu@yahoo.com

Ilie CHIȘCARI, masterand la specializarea *Exegeză și ermineutică biblică* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București. Ultimele publicații: „Cel mai mic în împărăția lui Dumnezeu este mai mare decât el”, în: *AFTOUB*, 2007, pp. 135-168; „Două simpozioane biblice internaționale desfășurate în România (31 iul. – 8 aug. 2007)”, în: *StTeol* 4/2007, pp. 181-195 (în colaborare cu Marian Vild). Contact: iliechiscari@yahoo.com

Corneliu CLOP, licențiat în Limbi Clasice al Universității din București. A publicat câteva traduceri din limba latină în periodicele *Buna Vestire* și *Legea românească* din jud. Bihor. Contact: corneliu_clop@yahoo.com

Stelian IONAȘCU, preot, lector la disciplina *Muzică bisericească* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității din București. Ultimul volum publicat: *Paul Constantinescu și muzica psaltică românească* (București, 2005). Contact: ionascust@yahoo.com

Daniel JUGRIN, doctorand al Universității *Alexandru Ioan Cuza* din Iași. Ultimele studii publicate: „Fundamentele teologiei negative. I (Apophysis și Steresis), II (Apophysis și Aphaireisis)”, în: Tudor Ghiddeanu (coord.), *Învățătura adevărată. Adversus Haeresis. Filozofie creștină și dialog cultural*, Ed. Lumen, Iași, 2007, pp. 310-343; „Metafizica Sinelui în Advaita Vedanta”, în: *Theologus*, 1-6/2007, pp. 393-408. Contact: apofatism@yahoo.com

Alexandru PRELIPCEAN, licențiat în Teologie Ortodoxă al Universității din București, câștigător al concursului anual de Patrologie *Prof. Ioan G. Coman* (anul universitar 2005-2006). Ultimul studiu publicat: „Sensul și întrebuințarea conceptului de *metanoia* (pocăință) în *Canonul cel Mare* al Sfântului Andrei Criteanul”, în: *AFTOUB*, 2007, pp. 641-643. Contact: axu_prel@yahoo.com

Nicolae Răzvan STAN, preot, doctor în Teologie al Universității *Ovidius* din Constanța, director al editurii *Mitropolia Olteniei* și redactor responsabil al periodicului bisericesc cu același nume. Ultimele volume publicate: *Antropologia din perspectivă hristologică: bazele doctrinare ale vieții duhovnicești* (Constanța, 2007); *Călător spre veșnicie. Imne teologice* (Craiova, 2007). Contact: nicolaerazvanstan@yahoo.com

Ionuț UNTEA, licențiat în Teologie și Filosofie al Universității din București, masterand al Universității Paris III. Ultimul studiu publicat: „Conceptul de

intenționalitate în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae”, în: *AFTOUB*, 2005, pp. 621-638. Contact: ionutz1tea@yahoo.com

Ion-Dragoș VLĂDESCU, student în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București. Câștigător al premiului al II-lea la Simpozionul național studentesc (măn. Tismana 2008). Contact: dragos_vladescu@yahoo.com

**TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE**

Intrarea Miron Cristea, nr. 6; 040162, București
Telefon 406.71.93; 406.71.94; Fax 300.05.53

e-mail: eibmbor@rdslink.ro
tipogr.inst.biblic@rdslink.ro
magazin@editurapatriarhiei.ro
www.editurapatriarhiei.ro

CUPRINS:

Studii

Stelian IONAȘCU

Teme majore din istoria muzicii bisericești aflate în dezbaterea marilor personalități ale sec. XIX-XX (partea a II-a)

Nicolae Răzvan STAN

The Relation between Human Dignity and Human Rights in the Orthodox Perspective

Ilie CHIȘCARI

Împărăția lui Dumnezeu, între aparență și potență. Pilda grăuntelui de muștar și a aluatului

Remus-Dragoș ALBU

Încercare asupra mimesis-ului sec. IV-VI, temelie a culturii și spiritualității bizantine

Alexandru PRELIPCEAN

Gematria ebraică – paradigmă ermineutică a Sfintei Scripturi.

Studiu de caz: cifrele 1-7 în Cartea Facere

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

Fer. AUGUSTIN

Predică despre căderea Romei

Din Teologia ortodoxă contemporană

† Kallistos WARE

Dumnezeu ascuns și revelat: Calea apofatică și distincția esență-energii

Dialog teologic

Ionuț UNTEA

Un aspect al polemicii Stăniloae-Bлага: Critica matricei stilistice