

# STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

*Manuscript*  
*1111*

SERIA A III-A, ANUL VI, NR. 2, APRILIE-IUNIE 2010, 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 VI, NR. 2, APRILIE-IUNIE, 2010  
BUCUREȘTI

## COLEGIUL DE REDACȚIE:

*Președinte:* Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

*Membri de onoare:* Acad. pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU (SIBIU); 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. Ștefan BUCHIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Viorel SAVA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; IPS prof. dr. Laurențiu STREZA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Țaguna” din Sibiu; IPS prof. dr. Irineu POPA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova; Pr. prof. dr. Ioan CHIRILĂ, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Ioan TULCAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad.

*Redactori corespondenți:* Asist. dr. Vasile CARABĂ, București; Pr. conf. dr. Ion VICOVAN, Iași; Conf. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. asist. drd. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; Conf. dr. Mihai-Valentin VLADIMIRESCU, Craiova; Lect. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. lect. dr. Ionuț HOLUBEANU, Constanța; Pr. lect. dr. Radu TASCOVICI, Pitești; Pr. conf. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Pr. lect. dr. Jan NICOLAE, Alba Iulia; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. conf. dr. Ionel ENE, Galați; Pr. lect. dr. Teofil STAN, Baia-Mare; Dr. Mihai GRIGORE, Erfurt; Marius PORTARU, Roma; Dr. Marian SIMION, Boston; Alexandru PRELIPCEAN, Tesalonic.

*Redactor șef:* Prof. dr. Remus RUS

*Redactori:* Prof. dr. Adrian MARINESCU, Lect. dr. Alexandru MIHĂILĂ, Asist. drd. Sebastian NAZĂRU

*Secretar de redacție:* Lect. dr. Ionuț-Alexandru TUDORIE

*Corectură:* Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog)

*Traducere în lb. engleză:* Asist. Maria BÂNCILĂ (filolog)

*Tehnoredactare:* Lect. dr. Alexandru MIHĂILĂ

*Administrator redacție:* Mrd. Ion-Dragoș VLĂDESCU

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

*Director:* Vasile BĂNESCU

Tipografia Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

*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  
Tel. (+40) 722 620 172; (+40) 21 335 61 17; Fax: (+40) 21 335 07 75;

*Adresă de corespondență:* OP 53, CP 125, sect. 4, București, România  
e-mail: [studiiteologice@yahoo.com](mailto:studiiteologice@yahoo.com) / [studiiteologice\\_expeditie@yahoo.com](mailto:studiiteologice_expeditie@yahoo.com)  
[www.studiiteologice.ro](http://www.studiiteologice.ro)

Materialele trimise la redacție nu se inapoiază.

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.ro](http://www.studiiteologice.ro) – rubrica „Condiții de publicare”.

# CUPRINS

**Prolog** ..... 5

## **Studii**

Pr. Vasile RĂDUCĂ

*Paternitate și asceză în scrisorile Sfântului Vasile cel Mare (I)* ..... 9

Pr. Constantin PEDA

*„Saul – care se numește și Pavel” – Apostolul evreu al ne-evreilor* .... 31

Pr. Theodor DAMIAN

*Câteva aspecte ale teologiei despre puterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa* ..... 67

Alexandru L. ARION

*Considerații asupra conceptului zoroastrian de divinitate* ..... 89

Ștefan IONESCU-BERECHET

*Τὸ ἅγιον μανδήλιον: istoria unei tradiții* ..... 109

Pr. Bogdan-Aurel TELEANU

*Mesajul credinței împărtășit prin mijloace moderne de comunicare* ..... 187

## **Din Sfinții Părinți ai Bisericii**

Fericitul IERONIM

*Epistola 57 către Pammachius. Despre cel mai bun mod de a traduce* (trad. Constantin RĂCHITĂ) ..... 211

**Dialog teologic**

Dorin-Demostene IANCU / Oana-Mădălina POPESCU

*Între spirit critic și revelație. Comentarii pe marginea unei lucrări recente* ..... 241**Recenzii**

Aθανάσιος Β. Γλαρος, *Θεία παιδαγωγία. Παιδαγωγικά στοιχεία στο Μεγάλο Κανόνα του Ανδρέα Κρήτης*, Σειρά: «Ψυχολογία, Παιδαγωγική, Ποιμαντική» αρ.10, Εκδόσεις Ακρίτας, 2000, 508σ., ISBN: 960-328-153-0 [Athansios B. Glaros, *Dumnezeiasca pedagogie. Elemente pedagogice în Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul*, coll. *Psihologie, Pedagogie, Pastorală*, nr. 10, Ed. Akritas, 2000, 508pp. (Alexandru PRELIPCEAN) ..... 257

Mary B. CUNNINGHAM, Elizabeth THEOKRITOFF (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 321pp. (Adrian AGACHI) ..... 267

Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, Ed. Evangelismos, București, 2010, 440pp. (Cristian ANTONESCU) ..... 270

Olga LOSSKY, *Vers le jour sans declin. Une vie d'Élisabeth Behr-Sigel*, coll. L'histoire à vif, Éditions du Cerf, Paris, 2007, 464pp. (Paul SILADI) ..... 278

# P ROLOG

Așa cum făgăduiam în urmă cu doi ani, iată că am reușit până acum ca „fiecare al patrulea număr al anului să fie unul tematic, cu un caracter pronunțat unitar, deopotrivă retrospectiv și prospectiv”. Pentru anul acesta ne propunem ca numărul tematic, 4/2010, să fie dedicat comunicării și mass mediei bisericești. În acest scop, ca de fiecare dată, îi invităm pe toți foștii sau viitorii noștri colaboratori să ne trimită studii, articole, traduceri sau recenzii legate de acest subiect, unul de actualitate și de mare importanță pentru publicul larg.

În ceea ce privește numărul de față, acesta debutează cu prima parte din studiul părintelui Vasile Răducă, intitulat „Paternitate și asceză în scrisorile Sfântului Vasile cel Mare”, care încearcă să înfățișeze activitatea de călăuzitor în viața ascetică și de părinte duhovnicesc a Sfântului Vasile, așa cum reiese aceasta din corespondența lui de dinaintea hirotonirii ca episcop. Autorul subliniază faptul că autoritatea sfântului părinte provine și se bazează pe forța exemplului personal și pe cunoașterea desăvârșită a învățăturilor Bisericii.

Părintele Constantin Preda repune în discuție profilul biografic și creștin-misionar al Sfântului Pavel într-un studiu intitulat „Saul – care se numește și Pavel” – Apostolul evreu al ne-evreilor». Cercetarea este cu atât mai interesantă cu cât se bazează nu numai pe izvoarele documentare canonice și apocrife, dar și pe o bună cunoaștere a bibliografiei recente în acest vast domeniu.

Cel de-al treilea studiu aparține părintelui Theodor Damian și analizează „Câteva aspecte ale teologiei despre puterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa”. Demersul întreprins – nu lipsit de dificultăți –, de problematizare și definire a conceptului de putere a lui Dumnezeu în gândirea Sfântului Grigorie, este cu atât mai important cu cât lucrările acestuia au servit direct la elaborarea formulărilor dogmatice ale celui de-al II-lea Sinod Ecumenic de la Constantinopol din 381 și indirect la întreaga viață a Bisericii.

Apoi, în domeniul istoriei religiilor, dl Alexandru L. Arion ia în discuție câteva „Considerații asupra conceptului zoroastrian de divinitate”. Studiul cercetează viziunea etică și forma cosmică a dualismului zoroastrian, expune poziția unor cercetători care au ajuns să afirme chiar configurația teologică monoteistă a acestei religii și în cele din urmă comentează critic soluția de compromis propusă de filozoful K.D. Irani.

Conștient de complexitatea subiectului abordat, dl Ștefan Ionescu-Berechet încearcă să rezume istoria Sfintei Mahrame a Domnului și să compare diversele versiuni referitoare la originea acesteia („Τὸ Ἅγιον Μανδύλιον: Istoria unei tradi-

ții”). Autorul identifică două tradiții principale, cea a lui Abgar și cea a Veronicăi, și conchide că, „deși originea istorică a Sfintei Mahrame este greu de precizat, nu poate fi negată existența reală a unei Icoane-relicvă ce a inspirat deopotrivă numeroase copii fidele, tipuri iconografice similare în Răsăritul și Apusul creștin, precum și o tradiție relativ unitară”. Într-o anexă ne este oferită, pentru prima oară într-o traducere românească, o interesantă didascalie rostită de diaconul Constantin Stilbes, probabil în anul 1195, referitoare la Sfântul Mandylion și Sfântul Keramion.

Pornind de la teoria de opinie publică „Spirala tăcerii” a cercetătoarei de origine germană Elisabeth Noelle-Neumann, părintele Bogdan-Aurel Teleanu își propune să evedențieze influența mijloacelor moderne de comunicare asupra opiniei publice cu scopul declarat de a crește „calitatea, proactivitatea și eficiența” mesajului de credință al Bisericii Ortodoxe Române. Studiul său este intitulat „Mesajul credinței împărtășit prin mijloace moderne de comunicare”.

La secțiunea **Din Sfinții Părinți ai Bisericii**, domnul Constantin Răchită propune cititorilor noștri traducerea din limba latină a unei foarte interesante scrisori (57) a Fericitului Ieronim, care dezbate „cel mai bun mod de a traduce” (*de optimo genere interpretandi*); textul recuperează și valorifică în mod original experiența retoricii clasice și subliniază îndatoririle ori dificultățile suplimentare la care se expune traducătorul de texte sacre, constituindu-se într-un *sui generis* micro-tratat de traductologie. Scopul traducătorului, afirmă Fericitul Ieronim, este de a transpune „adevărul simplu”, nu de a „văna” cuvinte.

Sub rubrica **Dialog teologic**, Dorin-Demostene Iancu și Oana-Mădălina Popescu prezintă critic *Purgatoriul misionarilor. Contrareforma în Țările Române în secolul al XVII-lea*, București, Ed. Academiei Române, 2008, lucrare realizată de d-na Violeta Barbu, cercetător la Institutul de Istorie „Nicolae Iorga” din București. După o minuțioasă analiză a lucrării, autorii ajung la concluzia că d-na Barbu „utilizează în mod impropriu metoda critică” și îi reproșează nu numai diverse erori de detaliu, ci și raționalismul excesiv în tratarea unor chestiuni teologice fundamentale.

În sfârșit, la secțiunea **Recenzii**, dl Alexandru Prelipcean semnalează apariția unei lucrări „sintetizatoare în spațiul elen”, cartea teologului grec Athanasios B. Glaros, cu titlul „Dumnezeiasca pedagogie. Elemente pedagogice în Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul”. Mai mult decât atât, dl Prelipcean folosește acest prilej pentru a sublinia necesitatea apariției și în teologia românească a unor studii valoroase privind *Canonul cel Mare* al Sf. Andrei Criteanul. Tot aici, dl Adrian Agachi prezintă volumul de studii *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology* (eds. Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff), care se adresează cu precădere occidentalilor doritori să descopere tradiția ortodoxă (prima parte) și să-i cunoască pe cei mai reprezentativi teologi ortodocși contemporani (a doua parte). Efreim Filotheitul este autorul unei lucrări intitulate „Starețul meu Iosif Isihastul”, despre care recenzorul Cristian Antonescu afirmă că poate fi o adevărată piatră de încercare pentru cititorul neavizat, pentru că multe din lucrurile și învățăturile cuprinse aici „depășesc cu mult... firescul cu care am fost și suntem obișnuiți în ceea ce privește viața duhovnicească”.



Tot aici, dl Paul Siladi prezintă biografia Élisabethei Behr-Sigel (*Vers le jour sans declin. Une vie d'Élisabeth Behr-Sigel*), probabil cea mai cunoscută femeie din teologia ortodoxă a sec. al XX-lea – care a călătorit inclusiv în România comunistă a anului 1976 (!) – , lucrare realizată de tânăra scriitoare Olga Lossky, nepoata teologului rus Vladimir Lossky.

C.G.

E

O

L

O

G

I

C

E



# S TUDII

**Pr. Vasile RĂDUĂ**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă - București*

## PATERNITATE ȘI ASCEZĂ ÎN SCRISORILE SFÂNTULUI VASILE CEL MARE (I)

**Keywords:** *fatherhood, asceticism, watchfulness, monastic lifestyle, ascetic struggle, pathos, pathēma.*

### Abstract

Studiul de față prezintă activitatea de călăuzitor în viața ascetică și de părinte duhovnicesc a Sf. Vasile cel Mare, așa cum este înfățișată de corespondența premergătoare hirotonirii sale întru episcop. Considerabila experiență ascetică și vrednicie sacerdotală pe care Sf. Vasile cel Mare le vâdește în această corespondență confirmă vocația sa de îndrumător duhovnicesc, cu adevărat exemplu și dascăl în toate.

După trecerea la cele veșnice a mitropolitului Dianios, în locul acestuia a fost ales și hirotonit mitropolit al Cezareii Capadociei senatorul Eusebios, ortodox în convingeri, dar neteolog. Acesta îl va hirotoni preot pe tânărul Vasile și-i va da o serie de responsabilități corespunzătoare treptei sale clericale. Între acestea, activitatea didactică, se pare, era principală. Preotul Vasile se distinge în mod deosebit pe această latură a activității sale, dar între el și mitropolit apar o serie de neînțelegeri, a căror cauză nu o cunoaștem. Vorbind despre acest episod din viața sfântului Vasile, Sf. Grigore de Nazianz spune că Eusebios era un bărbat distins și cu o credință vrednică de admirat în persecuția din acele vremuri, însă «stăpânit de patimă împotriva lui Vasile. Mamona nu atrage doar pe oamenii de rând, ci și pe unii dintre cei buni»<sup>1</sup>. Se pare că Eusebios nu se făcuse politician din generozitate față de popor, ci, ca cei mai mulți dintre politicieni, și din

---

<sup>1</sup> SF. GRIGORE DE NAZIANZ, *Panegiric (cuvânt de laudă) la Sfântul Vasile cel Mare*, 28, trad. Pr. Prof. Nicolae Donos, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2009, p. 100.

interese economice. Ajuns mitropolit, nu s-a putut desprinde de motivul pentru care devenise politician. Interesele lui pecuniare veneau în contradicție însă cu idealul de viață creștină pentru care optase Vasile, care-și vânduse o parte din avere în interesul săracilor. Situația era delicată, deoarece oamenii, mai ales asceții (monahii, care-și lăsaseră averile sau le vor fi dat săracilor pentru a îmbrățișa viața ascetică), țineau foarte mult la preotul Vasile. Asceții din întreaga eparhie s-au revoltat împotriva mitropolitului, nevoind ca Vasile să fie înlăturat și invocând modul necanonic în care Eusebios fusese ales mitropolit. Aceștia au plănuit o ruptură în sânul cel mare și netulburat al Bisericii. Nu era de dorit ca asemenea neînțelegeri să ducă la scindarea Bisericii, de aceea, preotul Vasile, după ce s-a sfătuit cu prietenii sinceri, între care bunul său prieten, Grigore, s-a retras cu aceștia în Pont, unde a luat conducerea monahilor. Acestora, spune Sfântul Grigore, le-a dat îndrumări vrednice de ținut minte, îmbrățișând și el pustiul «ca altădată Ilie și Ioan, cei mai de seamă eremiți, socotind că este mult mai bine așa, decât să-și frământă mintea cu probleme incompatibile cu filosofia (asceza) și să piardă, astfel, în vreme de furtună, cârma pe care o purtase așa de bine în vreme de liniște»<sup>2</sup>. În toamna anului 362 preotul Vasile s-a întors în Pont cu discreție, lăsând comunității din Cezareea o scrisoare (scrisoarea cu numărul 8 din viitoarea colecție a Epistolelor Sfântului Vasile), care este o adevărată mărturisire de credință.

La scurt timp, Valens va dezlănțui persecuția împotriva ortodocșilor din imperiu. Grigore va fi chemat de tatăl său să-l ajute în activitatea pastorală. Acesta socotește că de un real folos în lupta împotriva ereziei semiariene este Vasile. De aceea va merge în Pont și va cere lui Vasile să vină și să se alăture luptei pentru ortodoxie. Vasile nu pregetă să se întoarcă. Revine în Cezareea în primăvara anului 364, comportându-se de așa manieră, încât să înlătore bănuielile mitropolitului,

«dând la o parte toate vrășmășiile, obstacolele și piedicile ce i se puneau în cale, încuraja pe ceilalți la luptă împotriva noastră (va spune același Sfântul Grigore). Pe unii îi atrage, pe alții îi dă la o parte, pentru unii se face zid puternic și val de întărire (*Jr* 1, 15), pentru alții ciocan ce sfărâmă stâncă (*Jr* 23, 29) sau foc în spini (*Ps* 117, 12), care mistuie ușor mărăcinii care hulesc Dumnezeu»<sup>3</sup>.

În acest mod se va comporta preotul Vasile până în anul 370, când va fi ales mitropolit, după trecerea la cele veșnice a lui Eusebios. De fapt, de îndată ce alesese viața ascetică, Vasile a fost recunoscut drept autoritate morală. Această autoritate era dată de strălucirea minții, de cultura și superioritatea sa intelectuală, de cunoașterea învățăturii oficiale a Bisericii (pe care o înțelegea și o ex-

<sup>2</sup> SF. GRIGORE DE NAZIANZ, *Panegiric la Sfântul Vasile*, 29, p. 101

<sup>3</sup> SF. GRIGORE DE NAZIANZ, *Panegiric la Sfântul Vasile*, 34, p. 104.

plica cu mare competență), de forța exemplului și de seriozitatea cu care privea calitatea de creștin, viața morală fundamentată pe principiile creștine și mai ales de calitatea sa de monah și părinte duhovnicesc. Bazându-se pe această autoritate, preotul Vasile va începe foarte devreme o deosebită activitate pentru reformarea vocațiilor monahale numeroase, care au dus la apariția unui monahism popular, care se manifesta haotic și, uneori pe lângă ortodoxie, cultivat oarecum de Eustatie de Sevasta. În același timp va desfășura o activitate de instruire a celor care aleseseră monahismul drept cale spre desăvârșire sau doreau să înceapă viața ascetică promovată de monahi.

Realizarea unui corp serios de asceți în rândul monahilor a fost una dintre preocupările Sfântului Vasile, nu numai ca episcop, ci și înainte de episcopat, de aceea, în cele de mai jos, vom înfățișa activitatea de călăuzitor în viața ascetică și părinte duhovnicesc a Sfântului Vasile, așa cum reiese ea din scrisorile de dinainte de episcopat.

Proaspăt intrat în viața monahală, tânărul Vasile îi scria prietenului său Grigore (prin anii 360-361), precizându-i câteva condiții ale vieții ascetice pe care și le asumase, și anume: retragerea din lume și liniștirea, atât de zgomotul lumii, cât și de „zgomotul” dezordinii din suflet, rugăciunea individuală și cultul comun, concentrarea minții asupra obiectivului propus la începerea vieții ascetice, lecturile sfinte, cumpătarea în vorbă, smerenia și smerirea modului de comportare, virtute care trebuia demonstrată până și în uniforma specific monahală<sup>4</sup>.

### Sfătuitor al celor doritori de viață ascetică

După ce activase în Cezareea mai bine de patru ani, revenit în Pont, de data aceasta nu simplu monah, ci preot, Vasile făcea dovada unei considerabile experiențe ascetice și vrednicii sacerdotale. Avea toate calitățile să confirme vocația sa de îndrumător duhovnicesc.

Într-una din scrisorile din această vreme<sup>5</sup>, trimisă unei comunități monahale, preotul Vasile va înfățișa pe scurt, sub formă de reguli, o serie de rânduieli discutate deja cu respectiva comunitate. Acestea nu sunt împrumutate sau preluate de la asceții din Egipt, Palestina sau Siria pe la care trecuse cu câțiva ani mai devreme. Nu le-a preluat nici de la asceții care existau deja și în Asia Mică și care îl impresionaseră tot atât de mult ca cei din Egipt. Pentru alcătuirea lor s-a inspirat exclusiv din Scriptura Vechiului și a Noului Testament. Sfântul Vasile combină 55 de citate scripturistice, formând o listă întregă de exigențe pentru viața ascetică, semnalând că asceza nu este responsabilitatea exclusiv a monahului, ci a oricărui creștin. Din modul în care comunică aceste reguli, socotim că

<sup>4</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολὴ 2”, in: *Βασίλειος ὁ Μέγας*, Μετάφρασις ὑπὸ Π.Κ. Χρήστου, coll. *Ἕλληνας Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας*, Πατερικαὶ Ἐκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», Θεσσαλονίκη, 1972, pp. 58-74.

<sup>5</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολὴ 22”, in: *Βασίλειος ὁ Μέγας*, τόμος 3, pp. 460-472.

ele au fost expuse totuși unei comunități monahale. Regulile prezentate succint în această scrisoare erau, de fapt, un rezumat al discuțiilor pe care Sfântul Vasile le avusese deja cu respectiva comunitate, de aceea spune destinatarilor scrisorii: «am socotit că acum este nevoie să notez într-o scurtă listă numai pe acelea care au fost abordate deocamdată între voi»<sup>6</sup>. El le precizează că amănunte cu privire la cele pe care el le semnala acum rezumativ puteau fi găsite mai pe larg în Scripturi de către cei care erau obișnuiți cu citirea Scripturii.

Exigențele programului său ascetic încep cu cele referitoare la puterea de judecată a creștinului. Acesta trebuie să facă dovada unei *gândiri adecvate vocației sale cerești*, căreia să-i corespundă *un mod de comportare adecvat* modului de gândire. Pe scurt, asctul creștin trebuie să ducă o viață vrednică de Evanghelia lui Hristos. Aceasta înseamnă că: nu trebuie să aibă mintea risipită și nici să se lase atras de ceva care l-ar îndepărta de statornica amintire a lui Hristos, de ceea ce El vrea de la noi și de ceea ce El a socotit că este păcat (anume, jurământul, minciuna, defăimarea aproapelui sau ura față de acesta, hula, mânia, răsplătirea răului cu rău, răzbunarea), dimpotrivă, asctul creștin trebuie să fie răbdător, iar atunci când va fi pus în situația de a mustra, s-o facă nu din dorința de răzbunare, ci, ca să-l îndrepte pe cel care a greșit față de el. Creștinul trebuie să evite vorba deșartă și să nu asculte pe cei care spun răutăți despre confrății lor; trebuie să muncească cu responsabilitate (încât, cel care nu vrea să muncească, să nu mănânce) și să învețe cu blândețe pe cel care i-a fost încredințat spre învățare.

Creștinul trebuie să fie cumpătat în toate, în mâncare, în băutură, în vorbă. Trebuie să se raporteze cu dreptate la bunurile pământești, conștient că toate sunt, de fapt, proprietatea lui Dumnezeu. Creștinul trebuie să aibă conștiința că aparține unei comunități în cadrul căreia va avea un comportament corespunzător, adică, nu se va comporta de așa manieră, încât să facă în ciudă cuiva și nici să dea impresia că are preferințe pentru cineva anume; să nu caute manifestările frivole, luxul (despre care spune că este un fel de abuz) și onorurile sau să fie nesupus, ca și cum Dumnezeu n-ar fi de față.

Creștinul nu trebuie să invidieze, ci să se întristeze de neajunsurile confratelui său și să se bucure de succesele celorlalți, ca și cum ar fi ale sale. Nu poate fi nepăsător față de greșelile altora, dând impresia că le aprobă prin tăcere. În situația când va ajunge să mustre pe cineva, s-o facă cu toată dragostea, cu teamă de Dumnezeu și cu gândul de a schimba în bine pe cel care a greșit.

În situația în care un frate greșește față de alt frate, apare delicata problemă a iertării. Actul iertării trebuie să aibă la prima vedere caracterul de spontaneitate care iese din dragostea pe care creștinii o au, în mod principial, unii față de alții. Iertarea nu se dă însă fără ca cel care a păcătuit față de fratele său să nu conștientizeze că aceasta (iertarea) este un act personal, o faptă morală care presupune evaluare, voință liberă și perspectivă. Iertarea este un act gratuit

<sup>6</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολῆ 22”, ed. cit., p. 460.

din partea celui care o dă. Nu este însă necondiționată, din partea celui care cere să o primească: primul trebuie să-l ierte pe celălalt din toată inima (2 Co 2, 7), al doilea trebuie să se pocăiască. Ascetul nu poate urî pe cel care a *păcătuit dar se pocăiește* (τῷ ἁμαρτήσαντι καὶ μετανοοῦντι). Mai precis, cel care se găsește în situația de a ierta va fi obligat să ierte, dar, la rândul său, cel care a păcătuit nu va putea invoca dreptul la iertare *pe considerentul că ceilalți au obligația să ierte*. Iertarea presupune nu simpla și banala cerere formală a iertării, ci *metanoia* – evaluarea de cel care a păcătuit a propriei greșeli și schimbarea mentală a atitudinii sale față de păcat și de raporturile cu cel față de care a greșit. Între frații din comunitate, iertarea presupune pocăința celui iertat. Pocăința celui care a păcătuit precede actul iertării. O iertare a celui care nu simte nevoia pocăinței sau care nu face dovada pocăinței nu are finalitate. Finalitatea iertării este îndreptarea celui care a păcătuit, nu este un simplu exercițiu de mărinimie, larghețe de suflet și generozitate pentru cel care este pus în situația de a ierta. Iertarea ca act gratuit, nemotivată de pocăință și de finalitate (îndreptarea celui-lalt) poate cel mult să nu-l încarce pe cel ce iartă cu răul degajat de comportamentul rău al aproapelui, dar este departe de împlinirea scopului ei. Iertarea ca atare, dezinteresată de calitatea vieții celui iertat va cultiva indiferența acestuia și-i va încuraja recidiva. Pentru aceasta Sfântul Vasile va formula și *Rânduielei canonice* (și va fi mai târziu scrisoarea 217), pe care le va aplica, însă, în mod concret cu duh pastoral, potrivit gradului de pocăință reală pe care-l va constata la penitent.

La rândul ei, pocăința pentru păcat nu este sinonimă cu părerea de rău pentru păcatul comis (δεῖ τὸν λέγοντα μετανοεῖν ἐφ' ἁμαρτήματι μὴ μόνον κατανυγῆναι ἐφ' ᾧ ἥμαρτεν, ἀλλὰ καὶ καρποὺς ἄξιους τῆς μετανοίας ποιῆσαι), ci penitentul trebuie să facă fapte vrednice de pocăință (Lc 3, 8)<sup>7</sup>.

Cel care va cere iertare va face dovada, nu numai a regretului pentru faptă, ci și a pocăinței, care, la rândul ei, presupune fapte corespunzătoare pocăinței. Iertarea celui ce-ți greșește, potrivit Evangheliei, este necesară, întrucât ar putea apărea riscul ca noaptea să-i despartă pe cei doi pentru totdeauna, iar mânia unuia față de celălalt să ajungă o cauză de neiertat la judecata lui Dumnezeu. Motivația necesității iertării este justificată de Sfântul Vasile astfel: «Nu trebuie să amânăm prilejul potrivit pentru îndreptare, întrucât nu suntem siguri pentru ziua de mâine, dat fiind că mulți care au dorit multe pentru a doua zi nu au mai ajuns acea zi»<sup>8</sup>. În rânduiala propusă aici de Sfântul Vasile, iertarea este condiționată de atitudinea față de situația creată prin fapta comisă de cel care are nevoie de iertare. Mai este condiționată de gravitatea fetei comise. Așadar, există un nivel al greșelii care se încadrează în limitele care fac pe cel care a greșit vrednic de iertarea spontană. Există alt nivel al iertării care presupune pocăință. În cazul recidivei, celui care a păcătuit i se pregătește o judecată mai

<sup>7</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολὴ 22”, III, ed. cit., p. 470.

<sup>8</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολὴ 22”, ed. cit., p. 470.

aspră. Dacă cel iertat însă în așa fel va stăruie în păcat, spre a nu fi rușinat de judecata întregii comunități, se va semna cazul său superiorului. Dacă, chiar după această intervenție, respectivul frate va persista în greșală, nedând importanță dispozițiilor superiorului, nefăcând fapte vrednice de pocăință, va fi exclus din comunitate spre a nu contamina pe cei care respectă cu sârguință rânduiala. Sfântul Vasile precizează că excluderea cuiva din comunitate nu va fi privită de ceilalți cu dispreț, autosuficiență sau cu triumfalism, ci, va sugera tănărul preot Vasile, cel exclus trebuie deplâns «intrucât este un mădular al trupului nostru»<sup>9</sup>.

Atitudinea aceasta față de iertare reflectă și practica Bisericii din Orientul creștin în ceea ce privește administrarea Tainei Mărturisirii. În cadrul acesteia, în anumite cazuri, absoluțiunea nu se acorda îndată după mărturisirea păcatului, chiar dacă aceasta s-a făcut cu regretul real sau formal, ci se aștepta ca penitentul (rămas în rugăciunea comunității ecleziale) să facă dovada *nu numai a căinței, ci și a pocăinței prin fapte corespunzătoare*. Așa se explică prezența odinioară a penitenților în tinda bisericii, așa se explică de ce dezlegarea de păcate se dădea după penitența cerută de disciplina bisericească instituită foarte devreme în administrarea Sfintelor Taine. Cu începere din sec. al VI-lea, în Occident a început să fie adoptată practica monahilor irlandezi, care dădeau absoluțiunea imediat după ce penitentul făcea mărturisirea păcatelor. Această practică se va extinde și în spațiul ortodox. Este una care poate crea anumite riscuri din cauza insuficienței pregătiri pentru iertare a celui iertat, chiar dacă, în momentul iertării, el se prezintă sincer în fața duhovnicului. Practica Sfântului Vasile este mult mai realistă și eficientă, pocăința nefiind doar un fapt psihologic de moment, iar absoluțiunea un act administrativ-canonic, ci și unul existențial. Pocăința nu este un act ocazional și împlinit doar la anumite soroace, ci un demers și un proces continuu. Este aportul fiecăruia dintre noi la procesul de îndreptare. Prin punctul de vedere formulat în scrisoarea aceasta, Sfântul Vasile deschide direcții noi în ceea ce privește iertarea propriu-zisă și viitoarea practică a tainei Mărturisirii, afirmând calitatea lui de îndrumător duhovnicesc.

Această calitate a Sfântului Vasile o vedem și în scrisoarea către ucenicul său Hilos. Era un tânăr dornic să intre în viața monahală. Se pare că era foarte entuziast, poate chiar prea optimist în hotărârea de a deveni monah. Acestuia Sfântul Vasile îi dă o serie de sfaturi pline de realism. Îi va semna că au fost mulți care s-au încumetat să înceapă viața ascetică, dar îi atrage atenția că nu sunt mulți cei care au reușit s-o ducă la îndeplinire așa cum s-ar fi convenit. Sfântul Vasile semnaleză că, pentru a ajunge la desăvârșire duhovnicească, nu este suficient nici să plănuiești să duci o asemenea viață, nici chiar să pui început bun. De aceea nu au niciun folos din viața monahală nici cei care «limitează doar la început viața duhovnicească (monahală)» și nici cei care nu se ostenesec cu

<sup>9</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολή 22”, ed. cit., p. 472.



stăruință spre scopul propus<sup>10</sup>. Observațiile acestea scot în evidență două aspecte ale celor care nu vor izbuti niciodată să fie cu adevărat monahi: (a) cei care încep bine, entuziast, dar superficial, ca mai târziu să slăbească, să neglijeze sau să uite entuziasmul începutului și (b) cei care niciodată n-au trăit idealul monahal la standardul real al acestuia, ci s-au mințit atât pe ei înșiși, cât și pe alții.

Acestea sunt forme de superficialitate, care, va spune Sfântul Vasile, constituie motiv de răs chiar pentru păgâni. Sfântul Vasile se referea desigur la școlile filosofice păgâne, care nu erau doar ceea ce am înțelege noi astăzi prin cuvântul „școală filosofică” – spațiu unde se gândește abstract sau unde se teoretizează, unde se studiază principiile fundamentale ale existenței etc. În școlile filosofice antice se căuta nu numai descoperirea și înțelegerea principiilor fundamentale, ci mai ales ajungerea la filosofia practică (φρόνησις) prin intermediul capacității spiritului, ca, în actul de alegere (προαίρεσις), binele să fie ales, iar răul evitat (σωφροσύνη). Ca să facă din cei care le frecventau oameni cu asemenea calități, școlile filosofice aveau un program foarte sever. Aveau aproape un caracter mănăstiresc, mai ales dacă respectiva școală se găsea sub auspiciile vreunei zeități. După cum în limbajul Părinților Bisericii deseori găsim denumirea de «viață filosofică» pentru viața ascetică sau viața monahală, nu de puține ori filosofiei păgâne i se putea atribui pe drept cuvânt termenul de «viață ascetică», iar școlile filosofice erau deseori centre ascetice. De multe ori acestea aveau deja o tradiție, comparativ cu centrele ascetice creștine incipiente. Așadar, nu era de mirare ca noul tip de viață filosofică (ascetică) propus de creștinism să stârnească curiozitatea școlilor filosofice și evaluarea critică, mai ales în cazul nereușitelor ascetilor creștini. De aceea Sfântul Vasile (grijă pe care o vedem mai târziu și la Sf. Ioan Hrisostom) era interesat ca noile forme de viață filosofică din centrele ascetice creștine să nu ofere mai puțin decât școlile filosofice păgâne cunoscute. Pentru acest motiv, Sfântul Vasile va semnala lui Hilos că începutul trebuie urmat și de «sânguința de a înainta în bine... pentru că nu cel care începe bine este desăvârșit, ci cel care sfârșește bine este bine încredințat și plăcut înaintea lui Dumnezeu»<sup>11</sup>. Importantă este maturizarea întru bine.

De remarcat că binele în care trebuie să se împlinească ascetul creștin nu este unul teoretic, contemplativ sau unul legat exclusiv de comportamentul social, ci cel prin care se face dovada împlinirii concrete a poruncii lui Dumnezeu. Aceasta va fi criteriul obiectiv în care se exprimă voința lui Dumnezeu și în funcție de care ascetul creștin va ajunge să placă lui Dumnezeu. Este un alt tip de înțelepciune practică în care filosofarea nu este numai expresia performanțelor sau a excelărilor teoretice sau sociale individuale sau de grup (ca în școlile filo-

<sup>10</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Epistola 42”, I, în: *Scrieri III*, studiu introductiv, traducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornitescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, coll. *Părinți și Scriitori bisericești* 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 190.

<sup>11</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Epistola 42”, I, II, pp. 190-191.

sofice păgâne), ci și, sau, mai ales, a comuniunii cu Dumnezeu cel viu, Dumnezeu creștin. Prin urmare, numai având o concepție clară despre Dumnezeu, ascetul va înțelege care va trebui să fie modul său de gândire și de comportare adecvate exigențelor iubirii lui Dumnezeu. Una este asceza de unul singur sau în grup având drept mobil și obiectiv concepte abstracte și alta va fi tipul de asceză al cărei mobil îl constituie porunca unui Dumnezeu personal, iar obiectivul va realizarea comuniunii desăvârșite cu Hristos cel viu și cu semenii.

A-ți asuma un tip de asceză, fie el și cel mai autentic, nu este suficient, în sensul că te supui rânduielilor ascetice și totul va fi rezolvat. Asceza este un mod de viață care presupune și impune trezvia continuă. Spre a scoate în evidență aceasta, Sfântul Vasile aseamănă viața ascetică cu mersul pe partea superioară a unui zid înalt, de unde oricine poate cădea oricând.

«Așadar, va spune lui Hilos, nu te avânta prea repede pe culmele nevoinței, nu te încrede orbește în tine însuși pentru ca, nefiind încă destul de iscusit, să nu cazi de la înălțimea nevoinței. Căci mai bine este să înaintezi în bine puțin câte puțin»<sup>12</sup>.

Efortul ascetic nu este nici ocazional sau sezonier și nici excepția din cadrul unor deprinderi rele, ci modul obișnuit al celui interesat ca ținta vieții sale să fie statornicirea în bine. Pentru aceasta ascetul va trebuia să aibă o altă atitudine față de viitor. Dacă, din punct de vedere fizic și filosofic viitorul nu există (Cf. Sfântul Augustin), Sfântul Vasile va afirma că:

«viața omenească nu se va împlini cu cele trecute, ci se hrănește, nu atât din trecut, cât mai degrabă din viitor. Căci, ce va folosi omului săturarea pântecelui cunoscută ieri, dacă astăzi, flămânzind din nou, nu va găsi hrană pentru a se sătura? Tot așa nici sufletul nu are niciun folos din fapta bună de ieri, dacă astăzi el s-a lăsat de lucrarea dreptății. Căci, zice Scriptura: „Cum te voi afla, așa te voi judeca” (Lc 19, 22)»<sup>13</sup>.

Viitorul nu-l constituie spațiul imaginar și timpul teoretic în care punem în lucrare idealurile, ci timpul și spațiul Împărăției lui Dumnezeu, în care vom avea parte de bunătățile cele veșnice. Acestea nu sunt proiecții ideale, ci realități, pe de o parte promise, pe de altă parte văzute în Hristos cel înviat, «nădejdea noastră» (1 Tim 1, 1). Iar eforturile ascetice sunt tot atâtea modalități de conformare a omului la realitățile nădăjduite și pregătite de Dumnezeu celor care îl iubesc. Dovedim că îl iubim, printr-o viață virtuoasă, virtutea nefiind excepția față de obișnuitul tren și anonim sau uneori rău, ci excelarea statornică într-un mod de viață din ce în ce mai adecvat împlinirii dreptății (prin dreptate înțelegându-se în limbajul Scripturii totalitatea virtuților).

<sup>12</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Epistola 42”, II, p. 191.

<sup>13</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Epistola 42”, I, p. 190.

Sfântul Vasile va spune lui Hilos că înfăptuirea treptată a binelui, obiectivul imediat al ascetului creștin, presupune înainte de toate stărpirea relex obșnuințe și biruirea plăcerii pe care o provoacă patima. Obșnuința rea este viciul, expresia formală a statornicirii în păcat, patima este starea de spirit în care te hrănești anticipat din savoarea seacă a păcatului încă necomis, sau care ar putea să nu fie săvârșit niciodată, dar care va putea întina sufletul prin diverse forme de plăcere imaginară. Scăparea de patimi și mai ales de plăcerile diverse care sunt acoperite de noțiunea de „patimă” va fi posibilă printr-o igienă specială a minții realizată prin: «cugetarea reverențioasă (și totodată temătoare) cu privire la Dumnezeu, gândul cel bun și adevărata pricepere»<sup>14</sup>.

Aceasta arată că îndepărtarea de lume, cu toată gama ostenelilor fizice, împreună cu o înțelegere specială a acestora dată de conștiința care se teme de Dumnezeu, creează tipul ascetului creștin, omul în care aspirațiile date de nădejdea în cele viitoare devin pregustări concrete ale bunătăților viitoare chiar în modul de comportare dat deodată de ostenelile fizice și de gândirea statornică la cele dumnezeiești. Și este așa, pentru că bunătățile viitoare sunt reale, dar se concretizează pentru noi nu ca recompense pentru gradul și rigoarea ascezei, ci datorită gradului de comuniune realizată cu Dumnezeu pe care ascetul trebuie să-l perceapă nu ca pe un concept sau punct de referință maxim, ci ca pe realitatea vie din viața și din preajma sa la care face continuu referință, cu venerație și teamă, în modul său de practicare a ascezei. Conștiința că ostenelile ascetice te așază într-o intimitate din ce în ce mai sporită cu Dumnezeu face să crească și gradul de percepere anticipată (de pregustare) a bunătăților viitoare promise și de înțelegere a lor ca realități obiective și nu ca proiecții ideale subiective. Aici este una dintre deosebirile fundamentale dintre asceza creștină și toate celelalte tipuri de asceză. Dacă celelalte sisteme ascetice caută să supună firea omului la o serie de rigori ca aceasta să scoată din ea o serie de puteri latente în intimitatea structurii psiho-somatice numită „om”, asceza creștină, prin tot ceea ce înseamnă această noțiune urmărește pregătirea firii umane pentru o comuniune din ce în ce mai sporită cu realitatea vie a lui Dumnezeu și prin această comuniune sau în cadrul acestei comuniuni să se împărtășească (să aibă parte) de cele care există în mod real și obiectiv și care au fost văzute de om pentru prima dată în Hristos cel înviat. Asceza creștină nu urmărește „stoarcerea” posibilităților latente ale firii (ca în mistica extrem-orientală) sau educarea firii pentru obținerea unor stări ideale (iluminarea mistică din sistemele ascetice grecești), ci îmbogățirea până și a latențelor firii cu ceea ce aceasta primește în procesul de participare dinamică la realitățile, pe de-o parte promise, pe de altă parte văzute, constatate în Hristos cel înviat (în cadrul nevoițelor ascetice, nu ca plată pentru ele).

După o prezentare oarecum teoretică a vieții ascetice, Sfântul Vasile va da lui Hilos o serie de sfaturi practice, tot atâtea căi, ocazii și modalități de participare la bunătățile promise de Dumnezeu celor care-L iubesc. Între acestea am

<sup>14</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Epistola 42”, IV, p. 194.

putea aminti pe următoarele: răbdarea în ispite (prin ispite este pus la încercare cel credincios); petrecerea în liniște; cumpătarea în vorbă (fără vorbă multă, ci treaz și scurt la cuvânt, gata să înveți de la alții, fără să te institui învățătorul lor); lipsa îndărătniciei și a plăcerii de a răstălmăci orice; fuga de slava deșartă și de bogăție; fidelitatea (față de angajamentul inițial; necăutarea informațiilor din viața lumească și negrăirea de deșertăciuni: căci cel căruia-i face plăcere să grăiască despre cele ale oamenilor păcătoși, va trezi cu ușurință în sine pofta plăcerilor; dorința de a cunoaște viețile oamenilor dreți pentru că aceasta-i va fi de folos; evitarea impresiei că faci misiune, aflându-te, de fapt, fără rost prin orașe și sate, pe la casele oamenilor sau prin locuri aglomerate; nepărăsirea locului de osteneală ascetică de dragul rudelor: cel care a murit pentru rudele sale după trup nu mai poate dori să trăiască din nou cu ele<sup>15</sup>).

Preocuparea centrală a monahului este rămânerea în singurătate, concentrarea și nerisipirea minții, rugăciunea și cântarea psalmilor. Monahul nu va trebui să devină pentru nimeni prilej de sminteală, ci să fie bucurios, iubitor de frați, smerit cu mintea, ospitalier în limita celor de care dispune și, mai ales, să lupte pentru adevăr până la moarte și să nu fie viclean, fără să se mândrească vreodată cu faptele sale bune, care, comparativ cu păcatele, se aseamănă cu picătura de apă curată care este împrăștiată și prăfuită de vânt<sup>16</sup>.

Acestea sunt sfaturile pe care preotul Vasile i le încredința ucenicului Hilos, dornic să înceapă viața ascetică. În ceea ce-l privea, Sfântul Vasile era un entuziast. Și a rămas toată viața un asemenea entuziast, stare de spirit pe care i-o dădea, credem noi, întâlnirea concretă și statornică cu Dumnezeu în cadrul propriului său program ascetic și faptul participării anticipate la bunătățile viitoare. Cu privire la cei care doreau să se dedice ascezei, era însă foarte circumspect precizându-le exigențele pe care le presupunea asceza. Întâmpina cu ospitalitate prudentă entuziasmele celor doritori de o asemenea viață. De aceea sfaturile lui erau precise, categorice și foarte realiste, proprii unui adevărat îndrumător de suflete și încercat ascet.

Aceeași prudență și pricepere le vedem atunci când scrie unui superior de mănăstire cu privire la modul în care trebuie să se poarte cu cineva care dorea să intre în mănăstire. Este vorba de scrisoarea care poartă numărul 23<sup>17</sup>. În ea este vorba de un bărbat care dorește să părăsească lumea cu plăcerile ei (care nu numai că sunt scurte, dar nu fac altceva decât să pregătească hrană pentru focul cel veșnic) și să intre în mănăstire în care vedea «calea care duce la lăcașurile Domnului»<sup>18</sup>. Sfântul Vasile intenționează să-l trimită pe acesta într-o mănăstire unde exista un stareț priceput, dar înainte de a face aceasta îl pregătește pe stareț,

<sup>15</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Epistola 42”, II, III, pp. 192-193.

<sup>16</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Epistola 42”, IV, V, pp. 194, 195.

<sup>17</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολή 23”, în: Βασίλειος ὁ Μέγας, τόμος 3, pp. 472-475.

<sup>18</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολή 23”, ed. cit., p. 472.

dându-i câteva sfaturi privind integrarea în programul mănăstiresc a solicitantului. Din această scrisoare aflăm sumar condițiile privind acceptare cuiva în mănăstire.

Superiorul mănăstirii trebuie să se încredințeze, așadar, de două aspecte fundamentale pentru viața ascetică, și anume: (1) dacă solicitantul s-a hotărât realmente să părăsească lumea și plăcerile trupului și dacă s-a lăsat condus *în chip firesc* de dorința după viețuirea cu adevărat fericită și (2) dacă a dobândit în sufletul său dragostea cea bună și lăudabilă, aceea de a iubi pe Dumnezeu din toată inima, cu toată tăria și cu toată puterea de judecată (*Lc 10, 27*). Sfântul Vasile este foarte atent cu privire la hotărârea cuiva de a intra în monahism. Ea poate fi bună și eficientă numai dacă nu va fi urmarea vreunei traume, a vreunui accident din viața acelei persoane, a vreunui entuziasm superficial sau a vreunei emoții de moment și, cu atât mai puțin, ca urmare a anumitor frustrări, ci va fi o hotărâre luată în urma unei reflecții cu privire la ceea ce înseamnă viața monahală, iar determinantă în luarea hotărârii să fie dragostea totală față de Dumnezeu și nu ura față de lume. Dacă va fi altfel, în sensul că omul vine la mănăstire dintr-un sentiment de aversiune față de lume, vecin cu ura, viața în mănăstire nu va fi cătuși de puțin «viețuire cu adevărat fericită», cum o numește Sfântul Vasile, ci una marcată de eșecuri, insatisfacții și frustrări repetate, nevoitorul nemaigăsindu-și rostul în acest tip de viață, ci căutând diverse interese folosindu-se de calitatea pe care i-o conferă, din punct de vedere formal, nu și calitativ, viața monahală.

După edificarea cu privire la motivația deciziei cuiva de a deveni monah, superiorul mănăstirii va trebui să arate solicitantului «greutățile și asprimile căii celei strâmte și înguste» (*Mt 7,13*), ca, după aceea, să se edifice el însuși cu privire la «nădejdea bunătăților pe care nu le vede acum, ci pe care făgăduințele Domnului le ține pentru cei care vor fi vrednici de ele». Intrarea în monahism, pe vremea aceea, presupunea cel puțin patru etape: aflarea motivației solicitării intrării în monahism, informarea solicitantului cu privire la rigorile vieții monahale și hotărârea viitorului novice în vederea acceptării exigențelor ascetice. Hotărârea aceasta nu era ușoară, de aceea ea presupunea un anumit timp și o anumită pregătire. Pregătirea de dinaintea pronunțării hotărârii de intrare în monahism impunea introducerea novicelui în rânduiala vieții mănăstirești prin instruirea mai întâi în doctrina Bisericii, încât acesta să-și însușească hotărârile Sfinților Părinți care au fost formulate în scris (probabil că Sfântul Vasile făcea referire la cunoscutele *Reguli mici*, pe care el le redactase încă de prin anul 360), apoi i se vor arăta toate cele care se potrivesc într-un tot cu viața ascetică, încât să fie condus către acest tip de viață după ce și-a asumat în mod liber (*αὐθαίρετως*) lupta pentru credință și jugul lui Hristos, în sensul că va trăi urmând pe Cel Care, bogat fiind, a sărăcit pentru noi și a luat trup pentru noi și având drept țintă spre care să privească premiul chemării de sus, adică accesul la bucuria Domnului<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολή 23”, ed. cit., p. 474.

I se va explica doritorului de monahism că această cale nu este o formă comodă de viețuire creștină, ci una eroică. Dacă, după aceste stagii de inițiere, candidatul la viața monahală va decide să se integreze în comunitatea ascetică, el va fi primit printr-o ceremonie, apoi va fi încredințat unui îndrumător direct (care poate fi chiar cel solicitat de noul novice) care să-l deprindă realmente cu viața mănăstirească de-așa manieră, încât el să devină un luptător exersat. Obiectivul vieții monahale nu era în viziunea tânărului preot Vasile numai excelarea în viața ascetică, încât monahul să fie un model de viață creștină între ceilalți creștini sau necreștini; nu era nici numai acela de a face din monah un aspirant serios la lăcașurile veșnice, ci mai ales acela de a face «un luptător încercat, care printr-o exersare asiduă și fericită, să rănească și să doboare la pământ pe căpetenia întunericii și, împreună cu ea, duhurile răutății, cu care avem de luptat»<sup>20</sup>. Acest eroism nu era unul de tip războinic și cavaleresc (adoptat mai târziu de unele ordine călugărești occidentale), ci unul ale cărui arme erau instruirea corectă și virtuțile specific creștine, cum ar fi: cunoașterea corectă a doctrinei oficiale a Bisericii, iubirea de Dumnezeu și integrarea totală în etosul monahal a cărui finalitate este urmarea lui Hristos, ca imitare a acestuia (μίμησις Χριστοῦ). Numai așa monahul va fi tipul de soldat care, nemaivând dușman decât pe satana, va putea să-l biruie. Și în felul acesta satana va fi biruit de omul pe care cândva el l-a înșelat.

Monahismul este un tip de eroism pentru care nu are vocație oricine. Mulți se înșală în deciziile luate, alții se pierd din cauza neluării în serios a rânduielilor la care au consimțit inițial, alții se rătăcesc din cauza anumitor perspective pe care le oferă starea monahală, iar alții din lipsa îndrumătorilor autentici și încercați. De aceea Sfântul Vasile repetă acelui stareț încercat (căruia i se adresează cu apelativul «Desăvârșirea ta») condițiile cerute la intrarea în monahism și rânduielile de după intrarea în monahism ca monahul să fie monah autentic și nu un om a cărui viață creștină să fie de fapt ratată.

### **Atitudinea părintelui duhovnicesc față de cei căzuți în păcat**

Autoritatea tânărului preot Vasile în domeniul îndrumării ascetice se vede și din scrisorile adresate unor monahi căzuți de la înălțimea zidului osteneților ascetice. Scrisoarea nr. 44 este trimisă unui monah, fiul său duhovnicesc, despre care a auzit că a încălcat disciplina ascetică. Fusese cu acesta la Ierusalim, mărturisind cât de impresionat a fost văzându-l angajat pe calea aleasă. Își exprimă consternarea la aflarea veștii că acest monah, de altfel provenind dintr-o familie înstărită, a căzut într-un păcat rușinos. Se pare că era vorba de furt. Nu a tratat administrativ căderea în păcat a acelui fiu duhovnicesc. Din scrisoare, înțelegem cum Sfântul Vasile suferea efectiv, părintește, de căderea în păcat a aceluia. În suferința pentru căderea în păcat a monahului transpare nu numai calitatea

<sup>20</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολή 23”, ed. cit., p. 474.

preotului Vasile de îndrumător, ci și vocația de părinte. Părintele duhovnicesc naște într-un anume fel fiul duhovnicesc pentru Dumnezeu. Aceasta îi conferă o anumită autoritate asupra fiilor duhovnicești. Dar ea nu este totul. Autoritatea pe care i-o dă acest nivel al paternității duhovnicești nu trebuie să-l pună pe părintele duhovnicesc în situația de a-și exersa prin ea instinctul patern, impunându-și autoritatea dată de acest instinct (uneori marcată de frustrările de a nu fi părinte firesc) asupra fiului duhovnicesc. Paternitatea duhovnicească este dată de faptul că părintele duhovnicesc face să transpară prin el dragostea Tatălui ceresc, uneori lezată de modul nostru de comportare. Paternitatea duhovnicească depășește limitările paternității naturale, deși presupune un tip de „dureri ale facerii” cu totul specifice, care nu sunt deloc teoretice. Suferința Sfântului Vasile față de fiul său duhovnicesc este una reală, existențială. Nu este numai compasiune, adică împreună-suferință cu fiul duhovnicesc, ci suferință pentru un fiu care, pe moment, nu suferă pentru că nu realizează starea în care se găsește:

«Nu mă mai opresc din plâns – spune Sfântul Vasile – fața mi s-a posomorât, m-au părăsit toate puterile, în loc de pâine mănânc parcă cenușă, ci, punându-mi sac peste răni, nu mai prididesc... alcătuiindu-ți cuvânt de înmormântare, fără să cer să mă mângâie cineva sau să-mi ușureze suferința... Nu-ți este frică de Dumnezeu și n-ai nici rușine de oameni, nu ți-a păsă de prietenie, te-ai inecat dintr-odată. Și acum, iată-mă din nou supărat, vrednicule de milă. Tu, care spuneași la toți că vrei să prinzi împărăția cerurilor, iată, acum, ai căzut din ea»<sup>21</sup>.

Sunt cuvinte care arată că duhovnicul este realmente părinte, nu simplu director de conștiință sau administratorul unei instituții ascetice sau al stărilor de conștiință ale monahului. Paternitatea duhovnicească este o realitate existențială, nu contract în care o parte deține dreptul de a-și exersa autoritatea, iar cealaltă parte obligația de a asculta. Autoritatea părintelui duhovnicesc nu se confundă cu dreptul de a impune coerciția și uneori acțiuni punitive; nu se identifică nici cu autoritatea administrativ-canonică, chiar dacă uneori o presupune, sau de care fac uz unii administratori de bunuri, mobile și imobile, obiecte și oameni, în comunitățile eclesiale. Părintele duhovnicesc este realmente iconomul, nu administratorul celor duhovnicești. Administratorul rezolvă dilemele administrative prin calcule contabil-administrative, duhovnicul încearcă rezolvarea dilemelor fiilor duhovnicești înainte de toate cu funcția cugetătoare a inimii, cu dragostea de semeni, prin dragostea și frica de Dumnezeu în toate acțiunile lui. Părintele duhovnic se bucură, dar și suferă pentru fiii săi duhovnicești ca orice părinte, ceea ce nu se întâmplă în cazul directorului de conștiință (care nu simte obligația să sufere pentru eșecul celui care nu se încadrează în exigențele fixate drept standard pentru ajungerea la obiectivul propus prin metodele expuse

<sup>21</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Epistola 44”, I, în: *Scieri III*, p. 198.

de el sau de vreo autoritate superioară) și nici în cazul administratorului (care nu face altceva decât să presteze servicii către comunitate și să aplice rigorile de ordin administrativ-canonic în cazul încălcării de cineva a codului bunei-comportări în comunitate). Directorul de conștiință și administratorul programelor duhovnicești pot chiar să nu-l vadă pe cel considerat ucenic și membru al comunității sau chiar fiu duhovnicesc; este suficient ca ei să dea instrucțiuni corecte (care trebuie îndeplinite întocmai spre buna funcționare formală, colectivă, a comunității), să asigure crearea cadrului adecvat bunei desfășurări a programului ascetic și să se achite de obligațiile administrative, chiar și atunci când consideră că au responsabilitatea administrării celor duhovnicești. Nu este nevoie să sufere pentru eșecurile unor membri ai comunității. Alta este situația în cazul părintelui duhovnicesc: el trăiește pentru fiul său duhovnicesc pe care-l vrea maturizat în căutările sale. Relația lui cu fiul duhovnicesc nu se exercită de la distanță sau când acela cere audiență în timp util și i se aprobă audiența. Părintele duhovnicesc nu acordă audiență, administratorul, da! Directorul de conștiință și administratorul pot da direcții, uneori bune, nu pot crea însă perspective. La părintele duhovnicesc ușa este continuu deschisă pentru fiii săi. Lui nu-i este nici frică, nici silă de întâlnirea cu fiul său duhovnicesc. Nu evită întâlnirea cu el, dimpotrivă, o cultivă, așa cum tatăl firească cultivă relația cu fiii și fiucele sale. Timpul părintelui duhovnicesc sau al celui socotit, ori autosocotit ca atare, este timpul celor pe care el îi consideră *fii* sau care îl consideră pe el *părinte*.

Ca orice părinte, duhovnicul vrea ca fiul său duhovnicesc să prospere, să avanseze pe drumul ales, trăgând foloase din toate procedeele pe care le utilizează orice părinte (îndemnul, ajutorul, sprijinul moral, muștrarea, când este cazul, etc), spre a-l menține pe acesta în normalitate. Părintele duhovnic uneori poate depăși ceea ce părintele natural oferă prin firea lucrurilor. În îndrumarea duhovnicească, părintele va depăși «atenția firească pe care o arată și viețuitoarele necuvântătoare față de puii lor», fiind dator să intensifice iubirea printr-un efort de voință<sup>22</sup>. Părintele duhovnicesc nu se face părinte prin instinct, așa cum un mascul devine părinte prin actul procreerii. Părintele duhovnicesc se face prin educație, prin lucrarea de către el însuși la propria-i educație și la eventuala calitate de părinte duhovnicesc. Părintele duhovnicesc nu are satisfacții atunci când fiul duhovnicesc primește sancțiuni, ceea ce nu este valabil pentru administratorul stărilor sufletești ale penitenților sau pentru directorul de conștiință. Omul duhovnicesc trebuie să fie realmente educat spre a exercita calitatea de părinte duhovnicesc, calitate cu complexă responsabilitate. Potrivit celor spuse mai sus cu privire la raportul: părinte – fiu duhovnicesc, modul de comportare arătat de Sfântul Vasile este mai potrivit Ortodoxiei, decât confesiunilor creștine occidentale unde directorul de conștiință (în Biserica Romano-Catolică) și administratorul (în protestantism) au prevalat în detrimentul instituției părintelui duhovnicesc.

<sup>22</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολῆ 24”, în: *Βασίλειος ὁ Μέγας, τόμος 3*, p. 242.



Sfântul Vasile nu consideră ca întoarcere la normalitate ideea monahului care a păcătuit grav de a se retrage din viața monahală și a reveni în lume, ci o mai mare cădere. Cu măiestrie retorică și tact pedagogic el va arăta monahului căzut gravitatea căderii, dar, ca un părinte autentic, îl cheamă la adevărata normalitate, care constă în refacerea a ceea ce a pierdut, dându-i astfel acestuia încredere în el și speranță în Dumnezeu, mai ales că în acel tip de cădere diavolul avusese rolul său.

«Revino la viața de înfrânare, ridică-ți privirile spre cer, revino-ți în fire, scutură-ți amorțeala simțurilor, fugi de patimi, îndepărtează amorțeala care te-a cuprins, ridică-te împotriva celui care te-a doborât [satana]... Domnul nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu (*Iz 18, 32*). Nu fi indiferent la gândul că ai căzut și că de acum ai rămas în prăpastia răutăților. A venit vremea să te ridici..., e vremea să te îndrepti. Ai alunecat? Trezește-te! Ai păcătuit? Ușurează-te! Nu mai umbla pe calea păcătoșilor, ci ieși afară din ea! După ce vei fi revenit și vei fi plâns păcatele te vei mântui, căci sănătatea ne-o dă munca, iar mântuirea, sudorile»<sup>23</sup>.

Cel căzut în păcat este firesc să sufere, dar nu trebuie să deznădăduiască. Intenția lui Dumnezeu nu este pedepsirea celui căzut în păcat, ci recuperarea lui. Aceași este și intenția părintelui duhovnicesc. Condiția recuperării este fuga de păcat. Nu se va mântui nimeni dacă se va izola de ceilalți, rămânând de unul singur, ci în comunitatea celor care se mântuiesc. Căderea este individuală, mântuirea presupune comunitatea și comuniunea. De aceea Sfântul Vasile va spune monahului căzut în păcat:

«Nu sta la îndoială, ca, din pricina unor calcule omenești, să uiți să vii la mine. Eu îmi voi primi mortul, îl voi jeli, îl voi îmbălsăma, îl voi îngriji, îl voi plânge cu amar pentru loviturile suferite de fiica neamului meu (*Ir 11, 1*). Toți te vor primi, toți vor fi alături de tine în suferințele tale. Nu te lăsa abătut, adu-ți aminte de zilele de altădată! Există mântuire, există îndreptare. Ai încredere, nu deznădădui! Nu există lege care să osândească la moarte, ci o iertare care amână pedepsirea, așteptând îndreptarea. Ușile nu s-au închis încă, mirele așteaptă (*Mt 25, 1-12*), nu păcatul este stăpân. Începe din nou lupta, nu mai sta la îndoială, fie-ți milă de tine și de noi toți în Hristos Iisus Domnul nostru căruia i se cuvine slava și puterea acum și în vecii vecilor»<sup>24</sup>.

Textul acesta scoate în evidență două aspecte ale atitudinii Sfântului Vasile față de monahul căzut în păcat. Găsim în el ideea exprimată de Marele Capadocian în preambulul la prima *Cuvântare ascetică*, potrivit căreia monahul este un ostaș pus în slujba Marelui Împărat, Hristos. Acesta poate repurta victo-

<sup>23</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Epistola 44”, II, pp. 199-200.

<sup>24</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Epistola 44”, II, pp. 199-200.

rii, se poate întoarce din luptă, însă și înfrânt, rănit; poate fi adus mort. Sfântul Vasile, după ce în prima parte a scrisorii îl consideră pe monahul căzut ca pe un mort căruia îi pregătește necrologul, în încheierea scrisorii (care surprinde prin stil pe unii specialiști), se întoarce părintește spre cel căzut, îndemnându-l cu toată stăruința să nu dispere, să nu deznădăduiască pentru că el are încă șansa mântuirii. Dintr-un asemenea text și într-o asemenea atitudine se vede diferența dintre părintele duhovnicesc, pe de o parte, și directorul de conștiință și administratorul de instituție, pe de altă parte. Directorul de conștiință ar fi considerat căderea monahului un simplu insucces al programului pe care el îl propusese, un rateu, doar mulți sunt cei care nu pot duce până la capăt angajamentele asumate. Administratorul l-ar fi sancționat prin intermediul vreunui mijlocitor, s-ar fi dezis de cel păcătos și ar fi refuzat să-l mai vadă, l-ar fi scos din comunitate, confundând arta păstoririi sufletelor cu administrarea bunurilor. Părintele duhovnicesc procedează în maniera în care a făcut-o Sfântul Vasile prin cuvintele de mai sus, în mod surprinzător pentru mulți, dar părintește.

Rănille de moarte ale celui căzut în păcat sunt reale, la fel și suferința părintelui duhovnicesc și a comunității din care cel căzut face parte. Perspectiva căderii este reală, dar există și spațiu (comunitatea) și timp pentru vindecarea celui rănit, chiar pentru învierea celui aruncat în brațele morții prin păcat. Ultimul cuvânt nu-l are păcatul, ci mântuirea. Pentru aceasta este necesară întoarcerea și asumarea pedagogiei îndreptării. În îndreptarea celui căzut comunitatea are rolul ei semnificativ. Problema ambianței este una dintre cele mai importante pentru orice tip de vindecare, chiar în cazul vindecării de răul săvârșit prin păcat. Aici el va fi înconjurat de puterea acesteia. Ambianța din cadrul comunității este locul unde cel căzut se poate ridica, cel bolnav se poate tămădui, cel păcătos se poate mântui. De aceea Sfântul Vasile nu-l supune pe cel căzut penitenței prin izolare, ci penitenței în cadrul comunității. El este un mădular bolnav al trupului care nu se va vindeca rupt de acesta, ci în relație cu acesta, articulat la modul de funcționare normală a trupului. Într-un asemenea text se vede suplețea unui mare pedagog și îndrumător duhovnicesc.

Omului bogat devenit monah (calitate în care s-a bucurat de o cinste deosebită) și care căzuse în păcatul desfrânării, Sfântul Vasile îi va scrie, spunându-i, printre altele: «În primul rând mă copleșește o stare de scârbă lipsită de milă, în al doilea rând,... atât de tare mă apasă rușinea, din pricina greșelii tale, încât deodată mi s-au slăbănogit trăsăturile gurii și buzele au început să-mi tremure»<sup>25</sup>. După ce va face un rechizitoriu amănunțit stării în care l-a aruncat păcatul pe bogatul devenit călugăr, după ce va arăta aceluia situația delicată în care i-a pus pe confrății săi (încât păgânii și iudeii rād de ei în comediile lor), iar cei căldicei în credință au fost smintiți (luându-se la întrecere cu desfrânații), Sfântul Vasile îl va chema la pocăință și la speranță pe cel căzut spunându-i:

<sup>25</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολὴ 45”, în: *Βασίλειος ὁ Μέγας, τόμος 3*, p. 476.

«Nu te situa mai prejos de orice formă de răutate, nu te duce cu gândul până a te face ucigaș! Domnul știe cum să ridice pe cel care a căzut. Nu fugi departe, ci revino la mine! Reia-ți din nou faptele din tinerețe, și prin fapte virtuozitate, nimicește voluptatea libidinoasă care face să te târâști pe jos. Îndreaptă-ți privirea spre ziua sfârșitului, cea atât de aproape de viața noastră, nu fugi departe de Mântuitorul lumii»<sup>26</sup>.

Sunt scoase din nou în evidență rolul duhovnicului, mila lui Dumnezeu și posibilitatea pocăinței prin fapte virtuozitate.

Scrisoarea 46 este trimisă unei călugărițe care a căzut în păcatul desfrânării. În cazul acesteia nu era vorba numai de păcatul săvârșit, ci și de urmarea lui: deznădejdea care a făcut-o pe călugăriță să nu se mai rușineze de păcat. Ba, mai mult, considerând de acum totul pierdut pentru ea, a decis că nu-i va mai rămâne decât o viață promiscuă și afundarea în păcat ca singura posibilitate de supraviețuire în societate. Spre a-și justifica în fața lumii anormalitatea, ea va declara că nu avea obligații speciale în comunitatea monahală, dat fiind că, de fapt, nu se angajase solemn să respecte votul fecioriei, prin urmare, în mintea ei rătăcită, ea nu considera desfrâul un rău prea mare, mai ales că prin declarația publică făcută nu afecta calitatea morală a comunității din rândul căreia ieșise prin păcat, chiar dacă antrenase în păcatul ei și alta persoane<sup>27</sup>. Comportamentul călugăriței era cu adevărat rușinos.

Din începutul scrisorii, Sfântul Vasile va încerca să demonteze strategia adoptată de tânăra păcătoasă spre a-și justifica pasiunea erotică. Călugărița voia ca în mintea celor ce o cunoșteau să acrediteze ideea că ea nu pronunțase voturile monahale, prin urmare ar fi putut să aibă parte de înțelegere din partea lor. De fapt, păcatul desfrâului nu are parte de circumstanțe atenuante (așa cum ar fi dorit călugărița) chiar dacă trăiești în lume și nu ai viață consacrată. Că ai sau nu viață consacrată, păcatul desfrânării rămâne păcat. Sfântul Vasile îi va aminti totuși destinatarului scrisorii că, în realitate, aceasta se angajase solemn în fața rudelor sale – bunica, sora, mama – și în fața sa să păstreze fecioria. La rândul său, el depusese eforturi deosebite ca tânăra monahie să se maturizeze în calea ascetică unde promitea că va reuși.

Relatarea că tânăra se angajase solemn la intrarea în monahism, precum și referințele din epistolele 44, II și 45, II sunt dovezi că Sf. Vasile cel Mare reușise să dea monahismului capadocian un statut clar. Nu mai era o angajare populară de mase cum era altădată, când Eustatie de Sevasta reușise să convingă mulți oameni să practice un monahism oarecum de-a valma, cu reguli minime. Monahismul reformat de tânărul preot Vasile se constituia deja într-o categorie eclezială cu ținută și responsabilități. Nu mai era o formă de entuziasm laic mai mult sau mai puțin evlavios. Presupunea deja intrare solemnă, rânduieli și res-

<sup>26</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολή 45”, II, ed. cit., p. 480.

<sup>27</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολή 46”, în: *Βασιλείος ὁ Μέγας, τόμος 3*, pp. 488-490.

ponsabilități. Reiese din scrisoarea 46 că solemnitatea intrării în viața monahală era socotită drept legământ încheiat cu Mirele ceresc (*Ep.* 46, II), iar călugărița era socotită mireasă a lui Hristos (*Ep.* 46, IV). Călugărița având calitatea de mireasă a lui Hristos, păcatul ei nu era numai desfrânare, ci și adulter, păcat de care va fi responsabil și cel cu care a păcătuit: «Dacă cineva necinstește căsătoria unui bărbat ar putea fi omorât fără milă în prezența a doi-trei martori. Cu o pedeapsă de câte ori mai mare va fi judecat cel care va fi călcat la picioarele Fiului lui Dumnezeu pângărindu-i mireasa, care se unise cu el prin făgăduințe, batjocorind duhul fecioriei?»<sup>28</sup>.

Adulterinul motiva păcatul comis de faptul că fusese solicitat să-l comită, cu alte cuvinte, dacă tânăra nu ar fi păcătuit cu el, ar fi făcut-o cu altul. Acestuia Sfântul Vasile îi spune că pentru acest motiv, chiar dacă ar fi real, nu este mai puțin vinovat că el nu s-a dovedit virtuos, precum altădată Iosif în Egipt: «Fiind lipsită de minte, stăpâna casei a poftit frumusețea lui Iosif, dar nebulia unei depravate nu a putut birui virtutea acestui bărbat nevinovat și, cu toate că aceea a pus mâinile pe el, nu l-a putut sili la nelegiuire»<sup>29</sup>. Sfântul Vasile continuă ideea, semnalând printr-o afirmație a Mântuitorului care trebuie să fie atitudinea creștinului în ocaziile spre păcat: «sminteala trebuie să vină, dar vai aceuia prin care vine sminteala» (*Mc* 14, 21; *Mt* 18, 7).

Comportamentul călugăriței a produs decepții profunde Sfântului Vasile, de aceea îi va spune:

«acest rău pentru tine și amărăciune pentru mine a fost sfârșitul atâtor dulci strădanii (depuse de rudele ei - bunica, mama și sora -, de ea și chiar de el însuși, ca părinte duhovnicesc), așa că n-am avut încotro și a trebuit să plâng tocmai din cauza aceleia pentru care ar fi trebuit să mă bucur»<sup>30</sup>.

Marele părinte duhovnicesc îi va vorbi păcătoasei despre judecata lui Dumnezeu și despre pedeapsa celor păcătoși, susținându-și ideile cu argumente scripturistice. Îi va semnală chinurile de care vor avea parte păcătoșii, spunându-i: «de acestea nu vei scăpa nici după moarte, și nu există nici născocire sau vicleșug care să ajute pe cineva să scape de aceste nemiloase pedepse» (*Ep.* 46, V). Dacă nu vom putea scăpa de pedepsele pentru păcate în viața viitoare, vom putea scăpa de ele aici. Prin urmare, nu trebuie să ne pierdem nădejdea. În ciuda pedepselor amintite în Scriptură pentru păcătoși, înfățișate cu arta și persuasiunea unui iscusit retor, Sfântul Vasile va schimba registrul discursului determinat de căldura și compasiunea părintelui duhovnicesc, spunând celei căzute în păcat:

<sup>28</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολή 46”, IV, ed. cit., p. 492.

<sup>29</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολή 46”, IV, ed. cit., p. 492.

<sup>30</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολή 46”, III, ed. cit., p. 490.

«În Dumnezeiasca Scriptură vei găsi multe mijloace care să te ferească de rău și multe medicamente pentru scăparea din pierzare; tainele care înconjoară moartea și învierea, cuvintele despre judecata cea înfricoșătoare și pedepsele veșnice, învățăturile despre pocăință și despre iertarea păcatelor, nenumărate pilde despre îndreptare; drahma, oaia, fiul care și-a mâncat averile cu desfrânatele, care era pierdut și s-a aflat, mort și a înviat. Să folosim aceste pilde ca ajutor împotriva răului nostru și prin ele să ne vindecăm și sufletul»<sup>31</sup>.

Cu o artă deosebită Sfântul Vasile îi va descrie nefericitei călugărițe momentul judecății din urmă, ca după aceea să încerce să o determine să creadă în posibilitatea iertării și a mântuirii, cu condiția să se pocăiască.

«Există cale de mântuire dacă dorim. Moartea a înghițit prada, pentru că ea a fost cea mai tare, dar, să știi bine, Dumnezeu a șters toate lacrimile de pe fața tuturor celor ce se pocăiesc. Domnul este credincios în toate cuvintele sale. El nu minte atunci când zice: „De vor fi păcatele voastre precum smoala, ca pe zăpadă le voi albi și de vor fi ca purpura, le voi face ca lâna albă” (Is 1, 18). Marele doctor al sufletelor este gata să vindece și răul tău»<sup>32</sup>.

Calea mântuirii de păcat este Hristos. Tot El este și cel care ne scoate din păcatul individual. Condiția este ca omul să-și asume responsabilitatea pentru starea în care a ajuns prin păcat și să încerce revenirea la normalitate prin disponibilitatea la lucrarea mântuitoare al lui Iisus.

«Mântuitorul vrea să te curețe de rana ta cea dureroasă și să arate lumina după întuneric. Păstorul cel Bun te caută, după ce a lăsat oile care nu s-au rătăcit. Dacă tu te redai ție pe tine însuși, el nu va mai sta la îndoială și acest prieten al oamenilor nu se va da înapoi să te ia pe umerii lui, fericit că a găsit oaia cea pierdută»<sup>33</sup>.

Cu cuvinte tot atât de meșteșugite cu care i-a arătat călugăriței starea de păcat și judecata din urmă, în încheierea scrisorii, Marele Capadocian îi va descrie bucuria pe care o va avea Hristos însuși și îngerii Săi la revenirea ei din păcat:

«Vino numai, iar pe când vei fi încă departe, El va alerga și se va arunca pe grumajii tăi și, cu îmbrățișări prietenești sufletul curățit deja prin pocăința sa.... El va îmbrăca în haina dintâi un suflet care s-a dezbrăcat de omul cel

<sup>31</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολὴ 46”, V, ed. cit., p. 494.

<sup>32</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολὴ 46”, VI, ed. cit., p. 498.

<sup>33</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολὴ 46”, VI, ed. cit., p. 498.

vechi.... Va înștiința pe oameni și pe îngerii săi că aceasta este ziua bucuriei și a veseliei, prăznuind în tot felul mântuirea ta<sup>34</sup>.

Scrisoarea aceasta se termină ca și ultimele două analizate mai sus cu un optimism deosebit dat de încrederea sfântului în cuvintele Mântuitorului privind iertarea păcatelor, iertare care nu este condiționată de puterea lui, ci de calitatea întoarcerii noastre. În egală măsură, Sfântul Vasile are încredere în posibilitatea omului de a se întoarce de la păcat.

Am expus mai sus maniera în care Sfântul Vasile înțelegea viața ascetică (monahală) și calitatea părintelui duhovnicesc încă înainte să ajungă episcop. Deși el și-a văzut împlinirea în acest tip de viață, era foarte prudent în a îndemna pe alții pentru viața monahală. Era circumspect și prudent cu vocațiile monahale. Căuta să-l determine pe viitorul monah să recepteze cu maturitate exigențele monahale. O dată ajuns în mănăstire, tânărul nevoitor creștin trebuia să-și asume rânduielile după care trăiau toți ceilalți confrăți ai săi. Viața monahală se desfășura sub ochiul atent și părintesc al părintelui duhovnicesc.

Sfântul Vasile a arătat foarte de tânăr reale calități de părinte duhovnicesc: știa să se bucure de performanțele fiilor săi duhovnicești, știa să intervină cu o pricepere matură în eșecurile progresului duhovnicesc al altor fii duhovnicești și făcea acest lucru în perspectiva îndreptării. Suferea mult pentru eșecurile fiilor săi duhovnicești, dar nu-i lăsa să deznădăjduiască. Îi încredința că pentru toți păcătoșii care se întorc de la păcat există mântuire. Din scrisorile de dinainte de episcopat Sfântul Vasile se adeverește nu numai un mare ascet, ci și un mare îndrumător și iscusit părinte duhovnicesc, cu adevărat exemplu și dascăl în toate.

### **Summary: Fatherhood and Asceticism in the Writings of St. Basil the Great (I)**

The present study addresses St. Basil the Great's activity as a spiritual director and ascetical father, as described by his correspondence prior to his ordination as bishop. His considerable ascetic experience and sacerdotal worth evinced by this correspondence, confirm his calling as a spiritual director, an example and a teacher in every way.

Although St. Basil was fulfilled in his monastic life, he was very cautious in proposing it to others. The postulant has to fully comprehend the monastic requirements. The ascetic must think according to his heavenly calling, and behave according to his way of thinking. In brief, the ascetic must lead a life worthy of the Gospel of Christ. His main concern is solitude, watchfulness and guard of his mind, prayer and psalm chanting. The ascetic must not allow himself to be distracted from the constant remembrance of Christ, of what He expects us to do and what He deems to be sinful. On the contrary, the ascetic must acquire patience in fighting temptations, peace of mind, moderation in eve-

<sup>34</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, „Ἐπιστολῆ 46,” VI, ed. cit., p. 498.

rything, he must not seek vainglory and wealth, avoid idle talking, and never leave his place of ascetic struggle. A monk must not cause trouble but love his brethren, be humble and not scheming or envious, neither proud or boastful of his good deeds, never seek any frivolity or luxury, and not ignore others' mistakes.

St. Basil offers realistic advice to those willing to embrace monastic life. There are many who engage in ascetical struggles, but not many succeed in carrying them out. Spiritual perfection is only attained by those who persist in struggling to achieve their aim, those who progress in the good direction. Asceticism is a way of life requiring permanent watchfulness. The ascetic effort is not occasional, but a regular lifestyle for those interested in leading a constantly good and righteous life. The gradual attainment of goodness, the immediate goal of the ascetic, presupposes abolishing all evil practices and denying the pleasure brought about by vice. Freedom from vice and the various pleasures is attainable through a discipline of the mind, obtained by "remembering God with veneration (and awe), righteous thinking and the true discernment".

As regards those aspiring to monasticism, St. Basil recommended that the abbot should establish whether the postulant really intends to leave the world and the bodily pleasures out of his thirst for monastic life, and whether he has acquired the love for God with all his heart, all his strength and all his mind. The key factor in the postulant's decision must be his deep love for God. After establishing the motivation of this decision, the monastery's abbot must present to the postulant the difficulties of monastic life, which is not a convenient way of Christian living, but a heroic one. The decision of the novice-to-be to accept ascetical hardships entailed a preparatory period during which he was introduced to the monastic lifestyle. After he freely assumed the struggle for faith and accepted the yoke of Christ, he was integrated into the ascetic community and entrusted to an elder who actually taught him the monastic ways, so that he might become an "experienced fighter" able to fight the devil who had once deceived him.

But which was the treatment of the monks who had been deceived by the devil? St. Basil knows how to manage the failures in the progress of his spiritual sons, so as to correct them. He tactfully showed the fallen monks the seriousness of their fault, he spoke of God's judgment and the punishment deserved by sinners, but as a true father, he inspired their trust in God's mercy and the possibility of repentance through virtuous deeds. He was deeply affected by the failures of his spiritual sons, but never allowed them to lose hope. It is natural for the sinners to suffer, but they must not despair. God expects them to recover from sin. The prerequisite for such recovery is avoiding sin; for all sinners who turn away from sinning, salvation is possible.





**Pr. Constantin PREDA**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă - București*

## „SAUL – CARE SE NUMEȘTE ȘI PAVEL” – APOSTOLUL EVREU AL NE-EVREILOR

**Keywords:** *Paul of Tarsus, Paul the Apostle, Saul of Tarsus, Saoul, Saulos, Paulos, Paulus, Paullus.*

### **Abstract**

Studiul de față încearcă să reconstituie într-o manieră credibilă, prin interogarea izvoarelor documentare, profilul uman și creștin al Sfântului Pavel, lucrarea lui de misionar itinerant, precum și mesajul său teologic și spiritual.

### **Izvoarele documentare**

Materialul de care dispunem pentru a descrie un cadru al vieții și teologiei Sfântului Pavel este cel pe care ni l-a transmis Noul Testament: epistolele atribuite apostolului și Faptele Apostolilor scrise de Sfântul Luca, primul său biograf. Acestea constituie ceea ce numim izvoarele directe sau izvoarele creștine canonice. Pe lângă acestea, trebuie să menționăm și izvoarele indirecte creștine apocrife și necreștine. Între cele *creștine apocrife* putem aminti: *Faptele lui Pavel și Tecla* – jumătatea sec. al II-lea d.Hr., unde Sfântul Pavel este protagonistul primului „roman” creștin, *Apocalipsa lui Pavel* datată în secolele III-IV d.Hr., *Martiriul lui Pavel* – sec. IV-V d.Hr. Datele pe care le oferă aceste scrieri apocrife depind în mod substanțial de scrierile canonice. Același lucru se poate spune și despre cele ce sunt redată în *Omiliile* atribuite Sfântului Clement Romanul, cunoscute sub numele de *Pseudo-clementine*, scriere anonimă din primele secole creștine. Toate aceste izvoare confirmă impactul pe care l-a avut personalitatea Sfântului Pavel asupra primelor generații creștine, după cum reiese și din culegerea și interpretarea controversată a epistolelor sale, despre care vorbește epistola a II-a a Sfântului Petru (2 Ptr 3, 15-16). Un ecou al personalității de excepție a Sfântului Pavel îl constituie și *corespondența apocrifă dintre Sfântul Pavel și Seneca*, care cuprinde 14 scrieri, dintre care opt epistole trimise de Seneca și 5 răspunsuri scurte ale Sfântului Pavel, ceea ce reflectă preocupările apologetice din mediul lor de origine (sec. IV d.Hr.). La fel și *Rugăciunea Sfântului Pavel*, descoperită în Egipt, în Biblioteca gnostică de la Nag Hammadi, resimte influența gnostică a ereticului Valentin. Toate aceste scrieri și întreaga documentație de texte ale scriitorilor creștini din primele secole sunt utile pentru a reconstitui istoria interpretării personalității Sfântului Pavel în mediul creștin.

În sfârșit, pentru a înțelege contextul istoric, cultural și religios al vieții și activității Sfântului Pavel, trebuie ținut seama și de izvoarele literare, epigrafice, papirologice și arheologice. Între acestea merită semnalate operele lui *Flavius Josephus*, *Filon din Alexandria*, *scrierile de la Qumran*, apocrife precum *1-2 Enoh* și *4 Ezdra*, care ne ajută să lămurim anumite aspecte specifice teologiei pauline, ca morala sa, sau legate de Adam și de „păcatul originar” (*Rm* 5, 12-21). Față de acest tip de izvoare este necesar, oricum, să nu cădem în pericolul „paralelomaniei”, pentru care este de ajuns un simplu element în comun cu scrierile eseniene de la Qumran pentru a-l considera pe Sfântul Pavel un esenian. Mai degrabă, izvoarele indirecte pot numai să recunoască folosirea aceluiași cărămizi pentru construirea unor edificii diferite care, în alcătuirea lor finală, pot să nu aibă nimic în comun între ele.

La această documentație literară trebuie adăugate *inscripțiile* găsite în cetățile antice, în particular cele care se referă la misiunea paulină<sup>1</sup>. Împreună cu resturile arheologice și documentele găsite, toate acestea ne oferă informații legate de condițiile economice, viața socială, culturală, religioasă și despre structura administrativă a cetăților din Orientul Apropiat, din Asia Mică și Grecia. Analiza și comparația acestor izvoare diferite ne permit să reconstituim într-o manieră credibilă profilul uman și creștin al Sfântului Pavel, lucrarea sa de misiionar itinerant, precum și mesajul său teologic și spiritual.

## Repere ale cronologiei pauline

Perioada cea mai sigură a vieții sale este cea cuprinsă între momentul „convertirii” sale și sosirea la Roma ca întemnițat pentru Hristos. Rămân întrebări la care nu putem da un răspuns definitiv cum ar fi: Cum a fost viața sa înainte de convertire? Ce s-a întâmplat după cei doi ani petrecuți la Roma? Vom încerca în cele ce urmează să semnalăm punctele fixe, și în același timp, controversate, care ne permit să susținem structura biografiei Apostolului, fără a avea pretenția descrierii exhaustive a „vieții lui Pavel” (există de altfel numeroase studii și cărți<sup>2</sup>), iar apoi vom încerca să trasăm un profil biografic al Apostolului însuși.

<sup>1</sup> A se vedea în acest sens, M. ADINOLFI, *Da Antiochia a Roma. Con Paolo nel mondo greco-romano*, San Paolo, Milano, 1996; L. BOFFO, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Paideia, Brescia, 1994.

<sup>2</sup> Dintre biografiile cele mai cunoscute azi merită amintite următoarele: Marie-Françoise BASLEZ, *Saint Paul*, Fayard, Paris, 1991 (trad. rom.: *Sfântul Pavel*, Ed. Compania, București, 2001); J. BECKER, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Mohr, Tübingen, 1989, <sup>2</sup>1992 (trad. engl.: *Paul. Apostle of the Gentiles*, Westminster John Knox, Louisville, 1993; trad. fr.: *Paul l'apôtre des nations*, Médiaspaul/Cerf, Paris/Montréal, 1995; trad. it.: *Paolo. L'apostolo dei popoli*, coll. *Biblioteca biblica* 20, Queriniana, Brescia, 1996); Günther BORNKAMM, *Paulus*, coll. *Urban Bücher* 119, Kohlhammer, Stuttgart, 1969, <sup>7</sup>1993 (trad. engl.: *Paul: Paulus*, Harper & Row, New York, 1971; trad. fr.: *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, Labor et Fides, Genève, 1971; trad. it.: *Paolo apostolo di Gesù Cristo. Vita e pensiero alla luce della critica storica*, coll.

Datele cronologice prezente în cartea Faptele Apostolilor și Epistolele pauline nu ne permit să elaborăm o cronologie absolut completă și sigură. De aceea suntem constrânși la o serie de ipoteze adeseori contrastante. Potrivit stadiului actual al cercetărilor, punctul de vedere tradițional, în ceea ce privește cronologia paulină, întrunește consensul cel mai amplu în rândul specialiștilor. Punctele de referință cele mai bine documentabile, dar și disputate, pentru o biografie paulină sunt următoarele<sup>3</sup>:

### 1. „*Inscripția proconsulului Gallion*”

Faptul cel mai sigur este dat de aducerea lui Pavel înaintea *proconsulului Gallion* la Corint (*FA* 18, 12-17). Dintr-o scrisoare a împăratului Claudiu (41-54 d.Hr.) descoperită la Delfi în 1905, coroborată cu un text din *Corpus inscriptionum latinarum* (*CIL* 1256) și cu informațiile lui Dio Cassius LX 17, 3, se poate deduce, cu o posibilă dar improbabilă eroare de un an, că Gallion, frate-

---

*Nuovi studi teologici*, Claudiana, Torino, <sup>2</sup>1982; trad. span.: *Pablo di Tarso*; coll. *Biblioteca de Estudios Bíblicos* 24, Sígueme, Salamanca, 1982); F.F. BRUCE, *Paul. Apostle of the Free Spirit*, Paternoster, Exeter, 1977; A. DECAUX, *L'avorton de Dieu. Une vie de Saint Paul*, Éd. Perrin/Desclée de Brouwer, Paris, 2003 (trad. rom.: *Viața Sfântului Pavel*, Ed. Humanitas, București, 2007); R. FABRIS, *Paolo. L'Apostolo delle genti*, Milano, 1997; Martin HENGEL, *The Pre-Christian Paul*, SCM/Trinity Press International, London/Philadelphia, 1991 (trad. it.: *Il Paolo precristiano*, coll. *Studi biblici* 100, Paideia, Brescia, 1992); J. HOLZNER, *Paulus*, Herder, Freiburg in Breisgau, 1964 (trad. rom.: *Paul din Tars*, Ed. Sapientia, Iași, 2002); Simon LÉGASSE, *Paul Apôtre. Essai de biographie critique*, Cerf, Paris, 1991; Gerd LÜDEMANN, *Paul, the Founder of Christianity*, Prometheus, Amherst, 2002; J. MCRAY, *Paul. His Life and Teaching*, Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2003; B.J. MALINA, J.H. NEYREY, *Portraits of Paul. An Archaeology of Ancient Personality*, Westminster/John Knox Press, Louisville, KY, 1996; D. MARGUERAT, *Paul de Tarse. Un home aux prises avec Dieu*, Éditions du Moulin, Poliez-le-Grand, 1999 (trad. it.: *Paolo di Tarso. Un uomo alle prese con Dio*, Claudiana, Torino, 2004); Wayne A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven, <sup>2</sup>2003 (trad. it.: *I Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo, Collezione di testi e di studi. Storiografia*, Il Mulino, Bologna, 1992); Jerome MURPHY-O'CONNOR, *Paul. A Critical Life*, Clarendon, New York, 1996 (trad. it.: *Vita di Paolo*, Brescia, 2003); J. MURPHY-O'CONNOR, *Histoire de Paul de Tars. Le Voyageur du Christ*, Cerf, Paris, 2004; J. MURPHY-O'CONNOR, *Jesus and Paul. Parallel Lives*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2007 (trad. it.: *Gesù e Paolo. Vite parallele*, Milano, 2008); R. PENNA, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Milano, 1992; R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1991, <sup>2</sup>1994 (trad. engl.: *Paul the Apostle*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1996); E.P. SANDERS, *Paul*, Oxford University Press, Oxford, 1991 (trad. it.: *San Paolo*, Il melangolo, Genova, 1997); Udo SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, W. de Gruyter, Berlin/New York, 2003 (trad. engl.: *Apostle Paul. His Life and Theology*, Baker, Grand Rapids, 2005); Étienne TROCMÉ, *Saint Paul*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003 (trad. it.: *San Paolo*, Queriniana, Brescia, 2005); *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, A. VANHOYE (ed.), coll. *Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium* 73, University Press/Peeters, Leuven, 1986.

<sup>3</sup> A se vedea J.A FITZMYER, „Paul”, in: *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990, 79; 4-13.

le cunoscutului filosof Seneca, a fost „proconsul (*anthypatos*)” al Ahaiei între luna mai a anului 51 d.Hr. și luna mai a anului 52<sup>4</sup>. Așadar, în cursul acestui an, Pavel a fost cu siguranță la Corint. Nu este sigur dacă această prezență a lui Pavel corespunde cu prima vizită făcută de el cetății Corint, atunci când a întemeiat comunitatea creștină (acesta este punctul de vedere tradițional), sau se referă la o prezență succesivă.

## 2. „Edictul împăratului Claudiu”

Cel de al doilea reper cronologic este *edictul lui Claudiu*, care i-a expulzat pe evreii din Roma<sup>5</sup>: «După acestea Pavel plecând de la Atena, a venit la Corint. Și găsim pe un iudeu, cu numele Acvila, de neam din Pont, venit de curând din Italia, și pe Priscila, femeia lui, pentru că poruncise Claudiu ca toți iudeii să plece din Roma, a venit la ei» (FA 18, 1-2). Scriitorul creștin din sec. al V-lea d.Hr. Orosius<sup>6</sup> datează faptul în cel de al IX-lea an al lui Claudiu, adică în 49 d.Hr.; în acest caz sosirea soților Acvila și Priscila la Corint (*prosfatos*, «de curând»: cf. FA 18, 2) ar coincide cu prima vizită a lui Pavel în acel oraș, potrivit părerii comune.

Totuși există unele probleme: despre acest edict nu vorbesc nici Tacitus, nici Josephus Flavius (care este citat de Orosius); după cum și cealaltă sursă documentară, Dio Cassius LX 6, 6, care însă nu vorbește de expulzare, chiar o neagă și susține că a fost numai o restrângere a dreptului de a se aduna laolaltă și, mai mult decât atât, pare să plaseze acest fapt în anul 41. Dacă se dă credit lui Dio Cassius, prima vizită a lui Pavel la Corint este datată către anul 41. Oricum, nu este ușoară optarea pentru o datare sau alta.

## 3. „Fuga lui Pavel de la Damasc în timpul regelui Areta”

Un al treilea reper pentru a stabili un sincronism între evenimentele trăite de Pavel și cele ale istoriei profane este oferit de Epistola a II-a către Corinteni, scrisă către jumătatea anului 50 și confirmată de Faptele Apostolilor. Scrie Pavel:

«Dacă trebuie să mă laud, mă voi lăuda cu cele ale slăbiciunii mele! Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus, Cel ce este binecuvântat în veci, știe că nu mint! În Damasc, dregătorul regelui Areta păzea cetatea Damascului, ca să mă prindă, și printr-o fereastră am fost lăsat în jos, peste zid, într-un coș, și am scăpat din mâinile lui» (2 Co 11, 30-33).

<sup>4</sup> Pentru textul inscripției a se vedea R. PENNA, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Bologna, 2000, nr. 134, pp. 251-253.

<sup>5</sup> Cf. SUETONIUS, *De Vita Caesarum, Vita Claudii*, 25: Judeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.

<sup>6</sup> Cf. OROSIUS, *Historia adversus paganos*, VII, 6, 15.

Relatarea lui Luca din Fapte este mai puțin precisă. Este vorba de un complot organizat de iudei pentru a-l ucide pe Pavel și de măsurile luate de ucenicii săi pentru a-l scăpa de acest pericol. «Și ei (iudeii) păzeau porțile și ziua și noaptea, ca să-lucidă. Și luându-l ucenicii lui noaptea, l-au coborât peste zid, lăsându-l într-un coș» (FA 9, 24-25). Menționarea lui Areta, care are un guvernator al său – *ethnarches* – la Damasc, ne permite să datăm episodul fugii lui Pavel de la Damasc înainte de anul 39 d.Hr., deoarece în anul acela regele Nabateilor, Areta al IV-lea, a murit. Probabil ne aflăm în anul 37 la trei ani după convertirea sa, datată cu mare probabilitate în 34 d.Hr.

#### 4. „Întemnițarea lui Pavel la Cezareea Maritimă”

În ultimul rând trebuie stabilit anul în care a avut loc *schimbarea din post a procuratorilor romani ai Iudeei*, între Antoniu Felix și Porcius Festus. Această schimbare din post a avut loc după arestarea lui Pavel la Ierusalim la sfârșitul celei de a treia călătorii misionare. În timp ce părerea tradițională datează schimbarea celor doi procuratori către anul 60 d.Hr., se pare că trebuie acceptat ca fiind mult mai probabil anul 55<sup>7</sup>, în baza următoarelor izvoare:

- Josephus Flavius (*Antichități XX*, 182) relatează că Felix la Roma fiind, după destituirea din funcție, a fost salvat datorită protecției fratelui său Pallas, ministrul de finanțe al lui Claudius și apoi al lui Nero (ajuns împărat în 54 d.Hr.);

- Tacitus (*Anale XII*, 54) precizează că Pallas a căzut în dizgrație spre sfârșitul anului 55 d.Hr., cu puțin înainte de uciderea lui Britannicus (fiul lui Claudiu și Messalina și posibil rival al lui Nero);

- Suetoniu (*Vita Claudii 27*, corelat cu 7 și 14) ne spune că Britannicus a fost otrăvit cu puțin înaintea celei de a patrusprezecea aniversări, care trebuia să cadă pe 13 februarie 56.

Potrivit acestor date, procuratorul Antoniu Felix a fost destituit în anul 55, succedându-i în același an Porcius Festus. De aceea, informația din FA 24, 27 («când s-au împlinit 2 ani») ar trebui să se refere nu la cei doi ani de temniță ai lui Pavel, care a durat de fapt câteva luni, ci la mandatul lui Antoniu Felix. În acest caz, călătoria lui Pavel de la Cezareea la Roma s-a desfășurat între toamna anului 55 d.Hr. și primăvara lui 56 (cf. FA 27, 12-28, 11), iar cei doi ani petrecuți la Roma (FA 28, 30) ar fi datați între 56-58<sup>8</sup>. Pe baza acestor date pot fi propuse două ipoteze pentru o sistematizare cronologică a evenimentelor<sup>9</sup>:

*Cronologia tradițională* plasează convertirea Sfântului Pavel în 34-35 d.Hr.; *prima călătorie misionară* împreună cu Barnaba (care a mers să-l aducă de la Tars la Antiohia) a avut următorul itinerariu: Antiohia Siriei, Seleucia, Cipru, Perga Pamfiliei, Pisidia (Antiohia și Iconiu), Licaonia (Listra și Derbe) și întoarce-

<sup>7</sup> De aceeași părere este și M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, pp. 209-210.

<sup>8</sup> Cf. și FER. IERONIM, *De viris illustribus* 7, 2: relatarea lui Luca ajunge *usque ad quartum Neronis annum*; „până în cel de al patrulea an al lui Nero” (58 d.Hr.).

<sup>9</sup> Cf. R. PENNA, *Paolo di Tarso...*, pp. 19-22.

rea pe aceeași cale trecând prin portul Attalia, *între anii 45-49* (cf. FA 13-14); Sinodul apostolic de la Ierusalim în 48-49 (cf. FA 15, 1-35); *cea de a doua călătorie misionară* îl are ca protagonist pe Pavel cu următorul itinerariu: plecarea din Antiohia Siriei împreună cu Sila, trece prin Listra, unde îl cooptează pe Timotei, apoi prin Frigia, Galatia, Misia până la Troade pe țărmul Mării Egee; de aici se imbarcă pentru Europa ajungând în Samotracia, Neapoli, Filipi, Anfipoli, Apolonia, Tesalonic, Bereea, Atena, Corint (unde a rămas un an și jumătate) și reîntoarcerea trecând prin Chencreas, Efes, Cezareea Maritimă, Ierusalim, *în anii 50-52 d.Hr.* (cf. FA 16, 1-18, 22); *cea de a treia călătorie* a urmat acest itinerariu: Antiohia Siriei, Galatia, Frigia, Efes (unde a rămas mai bine de doi ani), Macedonia, Grecia (probabil Corint) și întoarcerea pe aceeași cale până la Troade pentru a continua apoi prin Asos, Mitilene, Hios, Samos, Milet, Hos, Rodi, Patara, Tir, Cezareea Maritimă până la Ierusalim, *între 53-57/58* (cf. FA 18, 23-21, 36); arestarea la Ierusalim și cei doi ani de închisoare la Cezareea Maritimă *între anii 57-59 sau 58-60* (în acești doi ani are loc schimbarea procuratorului Felix cu Festus); la Cezareea Pavel face apel la judecata Cezarului (Nero) este transferat la Roma, sosirea în capitala imperiului în 60-61 și cei doi ani de detenție sau închisoare la domiciliu *în anii 61-63 d.Hr.* (cf. FA 21, 37-28, 31); călătoria în Spania și întoarcerea în Răsărit, în zona Mării Egee (Efes, Colose, Creta, Nicopoli în Epir, Troade); *cea de a doua arestare și martiriul la Roma între 64 și 68*. Potrivit acestei cronologii, epistolele pauline sunt date între anii 51-67 d.Hr.

Între multele propuneri făcute de exegeți în ultima vreme<sup>10</sup> cea mai interesantă mi se pare cea propusă de G. Lüdemann<sup>11</sup>, care se bazează pe Ga 1, 6-2, 14 și pe criteriul colectelor pentru săracii din Ierusalim. G. Lüdemann structurează viața lui Pavel nu după călătoriile misionare, ci după vizitele făcute la Ierusalim (toate cu o eroare de trei ani, în funcție de data adoptată pentru moartea lui Iisus; el preferă anul 27; noi alegem anul 30 împărțit de cei mai mulți cercetători). Potrivit epistolelor pauline sunt menționate trei asemenea vizite: Avem următoarea cronologie: convertirea lui Pavel în 33 d.Hr.; *prima vizită la Ierusalim* («vedere Petrum», cf. Ga 1, 18, la trei ani după convertire) în anul 36; călătoria împreună cu Barnaba în Siria-Cilicia (și Galatia de Sud: cf. FA 13-14), plus călătoria misionară autonomă la Filipi, Tesalonic, Atena, Corint între anii 37-41; concomitent întemeierea comunităților galatice; *cea de a doua vizită la Ierusalim* pentru Sinodul apostolic în anul 50; la Efes în anul 51 d.Hr.; „vizita intermediară” la Corint în 52 (și înfățișarea înaintea lui Gallion); Efes-Macedonia-Corint între anii 53-55 d.Hr.; *cea de a treia vizită la Ierusalim* pentru ducerea colectelor în anul 55; în acest an are loc schimbarea procuratorului; sosirea la Roma în

<sup>10</sup> Cf. L.C.A. ALEXANDER, „Cronologia di Paolo”, in: *Dictionary of Paul and His Letters*, Gerald F. Hawthorne et al. (eds.), InterVarsity Press, Downers Grove, Leicester, 1993; tr. it. *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999, pp. 408-421.

<sup>11</sup> Cf. G. LÜDEMANN, *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, pp. 21-29.

anul 56 și cei doi ani de temniță până în 58. Potrivit acestei cronologii, epistolele (numai șapte autentice) sunt databile între 41 și 58.

Potrivit lui Dockx<sup>12</sup>, între 58 și 67 este plasată călătoria lui Pavel în Spania (cf. *Rm* 15, 28; *I Clem* 5, 7) și o nouă călătorie în Răsărit cu itinerariul Creta – Efes – Macedonia – Nicopolis – Efes – Troade, documentată de epistolele pastorale. Potrivit opiniei tradiționale, aceste ultime călătorii sunt plasate între 63 și 67. Mulți cercetători consideră însă că Pavel a suferit moarte martirică imediat după încheierea celor doi ani de închisoare la Roma (fie pentru că relatarea din Fapte se încheie brusc, fie pentru că socotesc neautentice epistolele pastorale).

Cronologia tradițională se folosește mai ales de relatarea din Faptele Apostolilor pe care o completează cu date oferite de epistolele pauline. Redăm mai jos câteva date aproximative și orientative din viața Sfântului Pavel potrivit cronologiei tradiționale:

5/10 d.Hr. nașterea lui Pavel la Tars;

34/35 experiența de lângă Damasc;

35/37 șederea în Arabia (trei ani de retragere în meditație și pregătire pentru misiune);

37 întâlnirea cu Petru; prima călătorie la Ierusalim (*FA* 9, 26; *Ga* 1, 19);

37/42 șederea la Tars (o perioadă obscură de 4-5 ani);

42 sosirea în Antiohia, adus de Barnaba și prezentat comunității care va deveni baza misiunilor viitoare;

44 a doua călătorie a lui Pavel la Ierusalim în timpul foametei cu prilejul ducerii ajutoarelor (*FA* 11, 28-30: a coincis cu moartea lui Irod Agripa I în 44. d.Hr. cf. *FA* 12, 20-25);

45/49 prima călătorie misionară (*FA* 13-14);

48/49 sinodul apostolic de la Ierusalim (*FA* 15);

50-52 a doua călătorie misionară (*FA* 15, 36-18, 22). În timpul șederii de 18 luni la Corint (*FA* 18, 11), Pavel scrie Epistolele I-II Tesaloniceni;

53-57 a treia călătorie misionară (*FA* 18, 23-20, 4); în timpul șederii la Efes de aproape 3 ani, Pavel scrie Epistola către Galateni și I Corinteni. În Macedonia (*FA* 20, 1) scrie II Corinteni iar la Corint scrie Epistola către Romani;

57 sosirea lui Pavel al Ierusalim: aducerea colectei (*FA* 21);

57-59 Pavel este întemnițat la Cezareea (*FA* 23, 33-26, 23);

59-60 Pavel este transferat la Roma (*FA* 27, 1-28, 16);

60-62 prima întemnițare a lui Pavel la Roma (*FA* 28, 30-31); aici scrie epistolele zise „ale captivității”, către Coloseni, Efeseni, Filipeni și Filimon;

63-65 călătoria lui Pavel în Spania și în Răsărit; a doua întemnițare la Roma: scrie epistolele către Timotei și Tit;

66/67 martiriul Sfântului Pavel la Roma.

<sup>12</sup> Cf. S. DOCKX, „Chronologie de saint Paul depuis sa conversion jusqu'à son séjour à Rome”, în: *Novum Testamentum*, XIII (1971), 4, pp. 261-304; vezi și G. RINALDI, „Procurator Felix. Note prosopografice in margine ad una rilettura di At 24”, în: *Rivista Biblica Italiana*, XXXIX (1991), pp. 423-466.

## Un profil biografic

Pavel s-a născut la începutul erei creștine în Tars. *Data nașterii* sale se poate stabili între anii 5-10 d.Hr. Majoritatea cercetătorilor se opresc la o dată intermediară, anul 8 d.Hr.<sup>13</sup>. Sfântul Pavel nu ne oferă nici o informație precisă despre propria cetate de origine; numai Sfântul Luca, primul său biograf, în cartea Faptele Apostolilor indică Tarsul Ciliciei ca fiind *cetatea sa de naștere*: «eu sunt bărbat iudeu, născut în Tarsul Ciliciei...» (FA 22, 3). Nu există niciun motiv ca să ne îndoim de acest element anagrafic oferit de Sfântul Luca<sup>14</sup>. Pavel însuși, într-una din cuvântările atribuite de Luca, definește orașul său natal ca fiind «nu fără importanță» (FA 21, 39): de fapt așa și era atât din punct de vedere economic cât și cultural. Tarsul se bucura de o poziție favorabilă din punct de vedere comercial între Răsărit și Apus, era o cetate autohtonă a Ciliciei, în actuala Turcie sud-orientală, la poalele munților Taurus, fiind legată de Mediterană prin intermediul râului Cydnos. În partea de nord era legată prin „Porțile Ciliciei” de marile artere care legau Efesul de țărmul Mării Egee.

„Tarsul, una din plăcile turnante ale comerțului internațional, se situa la înțetăierea schimburilor dintre lumea semită, podișul anatolian, orașele grecești și insule, iar de acolo mai departe, către Europa sau Egipt. Poziția orașului extrem de favorabilă: aproape de minele de fier din Taurus și de regiunile producătoare de lână, el constituia și o etapă a străvechii axe care lega Efesul de Siria prin porțile Ciliciei, precum și capătul căii maritime pentru grăul și inul egiptean, căci corăbiile urcau ușor în amonte râul Cydnos, apă care străbătea Tarsul. În epoca romană, artizanatul textil căpătase o mare amploare, ca și comerțul cu țesături de lână și de in. Dar traficul de parfumu-

<sup>13</sup> Se poate deduce cu aproximație data nașterii după următoarele indicii: Luca spune în Fapte că «un tânăr (*neanias*) pe nume Saul» păzea hainele Sfântului Ștefan în timp ce era ucis (pe la jumătatea anului 30 d.Hr.); iar în Epistola către Filimon (scrisă în anul 63 d.Hr.) se prezintă ca fiind «bătrân» (v. 9: *presbyteres*). Pentru medicul Hipocrate un *presbyteres* putea avea între 50-56 de ani, iar un *neanias* între 20 și 28 de ani. Dacă Pavel în anul 30 d.Hr. avea între 25-30 de ani, iar în timpul scrierii Epistolei către Filimon între 55-60 de ani, atunci rezultă că data nașterii lui trebuie așezată în prima decadă a secolului I, între 5 și 10 d.Hr. Așadar Pavel ar fi fost mai tânăr cu 10 ani decât Mântuitorul. Există însă și alți cercetători precum J. MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, care datează Epistola către Filimon în anul 53 d.Hr. și așează nașterea lui Pavel în ultimii ani ai secolului I î.Hr., între 6-5 î.Hr., cam în aceeași perioadă cu nașterea Mântuitorului. M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, p. 16, datează nașterea lui Pavel în jurul anului 15 d.Hr., adică avea vreo 20 de ani în momentul convertirii, petrecută în anul 34 d.Hr.

<sup>14</sup> Vezi și J. MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, pp. 55-57, care consideră însă că Pavel s-a născut în Galileea, dar a crescut la Tars, după cum Iisus s-a născut în Betleem și a crescut la Nazaret și a rămas cunoscut în istorie ca Iisus din Nazaret, iar Pavel ca Saul din Tars. El dă credit mai mare informațiilor oferite de Fer. Ieronim decât celor oferite de Luca. Vezi și G.T. MARCU, *Saul din Tars*, Sibiu, 1939, pp. 5-8.



muri și de mirodenii își avea și el importanța lui, la fel ca și cel de vin, o altă specialitate ciliciană. Unii evrei s-au consacrat acestui domeniu”<sup>15</sup>.

Tarsul a dat naștere unor personalități ale antichității precum filosoful stoic Atenodor, învățătorul lui Octavian Augustus, Crispus și Nestor, învățătorul lui Cicero, însă mai ales pe Hermoghene, unul dintre cei mai importanți maeștri de retorică. Nu este exclus ca, tocmai la Tars, Sfântul Pavel să fi intrat în legătură cu principalele școli filosofice și retorice, precum și cu ideile și curente religioase ale timpului său.

Potrivit mărturiei retorului-filosof Dion din Prusa (Bitinia, c. 40-c. 120 d.Hr.; cf. *Oratio* 33, 47), la Tars era venerat zeul local Sandam<sup>16</sup>, asimilat cu Heracles, potrivit formelor de cult specifice religiilor de mistere (moartea-renașterea vegetației).

Într-o cetate precum Tars, deschisă schimburilor comerciale și diferitelor curente culturale, s-a format o colonie iudaică, în care trăia și familia lui Pavel. Josephus Flavius ne spune că Antioh al III-lea, la începutul sec. al III-lea î.Hr., a favorizat așezarea în zonele Lidiei și Frigiei a două mii de familii de evrei proveniți din diaspora babiloniană. Cicero în lucrarea sa *Pro Flacco* contestă dreptul evreilor din acele zone de a strânge bani pentru templul din Ierusalim. La rândul său, autorul Faptelor Apostolilor menționează între sinagogile evreilor eleniști din Ierusalim și pe cea a iudeilor din Cilicia (cf. *FA* 6, 9). În acest context se poate afirma că familia lui Pavel făcea parte din una dintre multele comunități iudaice diseminate prin cetățile grecești ale imperiului roman care alcătuiau așa-zisa „diasporă iudaică”<sup>17</sup>.

Potrivit tradiției reproduse de Fericitul Ieronim, *familia Sfântului Pavel* ar fi fost originară din Giscala, o cetate din Galileea de Nord, de unde au emigrat în Tarsul Ciliciei, constrânși de romani: «Apostolul Pavel, numit înainte Saul (*FA* 9, 4), aflat în afara numărului celor doisprezece Apostoli, era din tribul lui Beniamin și din cetatea Giscalis a Iudeei, din care – după ce a fost cucerită de romani – a trecut în Tarsul Ciliciei împreună cu părinții săi (*FA* 22, 3)»<sup>18</sup>.

Palestina a intrat sub stăpânirea romană în anul 63 î.Hr. în urma intervenției lui Pompei și a reorganizării Asiei Mici. În afară de această dată în care evreii au fost obligați să emigreze au mai fost și alte ocazii în anii 61, 55, 52, 4 î.Hr. și 6 d.Hr., în care evreii din diferite ținuturi ale regiunii au fost reduși la starea de robie și imbarcați ca sclavi. Mulți au fost eliberați și au devenit liberi, în urma adoptării de către stăpânii lor dobândind astfel *cetățenia romană*. Explicația dobândirii cetățeniei romane de către Pavel reiese din *FA* 22, 27-28, în

<sup>15</sup> Cf. M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, p. 22.

<sup>16</sup> Cf. G.T. MARCU, *Saul din Tars*, p. 15.

<sup>17</sup> Cf. și R. FABRIS, *Paolo. L'Apostolo delle genti*, pp. 22-23.

<sup>18</sup> Cf. SFÂNTUL IERONIM, *Despre bărbații iluștri și alte scrieri*, V, introduceri, traduceri și note de Dan Negrescu, Paideia, 1997, pp. 22-23.

care se arată că părinții săi au fost cumpărați de un cetățean roman din Tars care i-a eliberat, aceștia căpătând automat cetățenia romană<sup>19</sup>. Condiția de cetățean roman, deși acceptată în general de cercetători, a fost totuși pusă la îndoială. Problema poate fi ușor de tranșat dacă ținem seama de faptul că transferarea lui Pavel ca deținut de la Cezareea la Roma ar fi greu de explicat dacă apostolul nu s-ar fi bucurat de un astfel de privilegiu.

Cea de a doua informație despre originile Sfântului Pavel pe care ne-a transmis-o Luca, și pe care nu o întâlnim în epistolele pauline, constă în *menționarea celor două nume* ale sale: *Saulos*, grecizarea numelui ebraic *Shaul* («cel dorit») și *Paulos* (*Paulus* este forma contrasă de la *paululus* = «puțin, neînsemnat»), nume de origine romană atât de răspândit în sec. I d.Hr. Dacă în epistolele pauline se întâlnește numai numele roman (*Rm* 1, 1; *1 Co* 1, 1; *2 Co* 10, 1; *Ga* 1, 1), în cartea Faptelor se întâlnește și numele ebraic (*FA* 7, 58; 8, 1-3; *FA* 9, 1-8), chiar dacă cu o frecvență mai mică față de cel roman (*FA* 13, 9; 13, 13-16; 14, 9).

Sfântul Pavel primise numele personajului celui mai important al tribului său, Saul, primul rege al lui Israel. La naștere a primit o stare civilă romană completă, cuprinzând *tria nomina: praenomen, nomen și cognomen*<sup>20</sup>. În anagrafele complete ale unui „civis romanus” erau înscrise toate aceste date, *Paulus* ar fi fost cel de al treilea nume zis *cognomen*.

Despre copilăria sa nu avem informații precise. Un fapt este sigur: Saul nu era singur la părinți. Capitolul final al Epistolei către Romani ne oferă câteva informații despre cei de «un neam cu el» (*syggeneis mou*). Între cele peste douăzeci de nume de persoane pe care Pavel le salută amintește de cuplul «Andronic și Iunias, cei de un neam cu mine și împreună închiși cu mine» (*Rm* 16, 7) și «Irodion, cel de un neam cu mine» (*Rm* 16, 11). Dintre creștinii din Corint care trimit salutări împreună cu Pavel comunității din Roma el menționează pe «Luciu, Iason și Sosipatru, cei de un neam cu mine» (*Rm* 16, 21). Un caz aparte este cel al lui Rufus (ebr. Ruben), un «ales întru Domnul» pe care Pavel îl salută deoarece «mama lui este și a mea» (*Rm* 16, 13). Dacă această exprimare se consideră realistă atunci ar fi vorba de *mama lui Pavel*, care după moartea soțului s-a recăsătorit la Roma, unde s-a convertit la creștinism. În acest caz Rufus este fratele natural al lui Pavel. Astfel mama lui Rufus l-a ajutat pe Pavel în Roma, i-a purtat de grijă astfel încât este amintită în calitatea sa de «mamă care este și a mea».

„Prin urmare, nu se poate exclude ipoteza că Pavel să-și fi pierdut tatăl destul de curând – oricum, înainte de începutul vieții sale publice, ceea ce ar putea explica tăcerea din Fapte cu privire la tată – iar mama să se fi recăsătorit în același mediu de evrei romanizați, iar apoi să se fi convertit și ea precum fiul născut din cea de a doua căsătorie, lângă care și-ar fi sfârșit zilele”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Cf. J. MURPHY-O’CONNOR, *Vita di Paolo*, p. 59; Vezi și M. HENGEL. *Il Paolo precristiano*, p. 59.

<sup>20</sup> Vezi și M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, p. 16.

<sup>21</sup> Cf. M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, p. 25.

Faptele Apostolilor vorbesc despre *rudele apropiate* ale lui Pavel. Fiul uneia dintre surorile lui va înștiința autoritățile romane din Ierusalim despre comploturile urzite împotriva lui Pavel și se va duce în închisoare să-și vadă unchiul (cf. FA 23, 16-35). Ca nepot de cetățean roman, tânărul nu a întâmpinat nici o dificultate pentru a obține o audiență la sutașii ce răspundeau de Pavel.

În Epistola către Filipeni, în polemică cu misionarii iudeo-creștini care se lăudau cu originea lor iudaică, Pavel face o listă de șapte titluri prin care evidențiază *rădăcinile istorice și anagrafice ale personalității sale*.

1. circumcis a opta zi;
2. din neamul lui Israel;
3. din seminția lui Veniamin;
4. evreu din evrei;
5. după lege fariseu;
6. în ceea ce privește răvna, prigonitor al Bisericii;
7. în ceea ce privește dreptatea cea din Lege, fără de prihană (cf. Flp 3, 5-6).

Asemenea tuturor evreilor de parte bărbătească, el a fost circumcis după 8 zile (Flp 3, 5). Apartenența la tribul lui Veniamin, pe care o mărturisește Sfântul Pavel însuși în Flp 3, 5 și în Rm 11, 1, este confirmată și de Luca. La originea sa iudaică se referă Sfântul Pavel însuși prin intermediul formulei «evreu din evrei» din Flp 3, 5 (cf. 2 Co 11, 22), pe care o repetă cu insistență; astfel de subliniere evidențiază nu atât apartenența la poporul ebraic, ci mai curând la limba ebraică sau aramaică care erau folosite în mod normal în casa sa.

Pavel a primit *educația sa elementară* religioasă și laică acasă, în familie și la sinagogă, iar pe cea filosofică și retorică la una din școlile renumite ale Tarsului. A primit o formație laică elementară corespunzătoare celor două nivele care cuprindeau: primul, scrisul, cititul, gimnastica și muzica, iar cel de al doilea: gramatica, retorica, dialectica și matematica. Filosofia și retorica erau discipline de nivel universitar în vremea lui, iar Tarsul era orgolios că putea rivaliza cu școli din Atena sau Alexandria Egiptului. Pavel a gândit și a scris în limba greacă, limba culturii internaționale de atunci, însă cunoștea de asemenea ebraica și aramaica pe care le vorbea din familie, precum și latina, limba oficială a administrației romane<sup>22</sup>.

În ceea ce privește *formația sa superioară*, potrivit pericopei autobiografice din Flp 3, 2-6, Pavel se definește «fariseu după Lege», iar în textul paralel din Ga 1, 12 ține să sublinieze «răvna sau zelul său pentru tradițiile» părinților. Aceste două informații prețioase, confirmate și de biografia pe care i-o face Luca (cf. FA 26, 9-11), se referă atât la originea lui fariseică, dar și la credința sa, nu numai în „Legea scrisă”, ci și în „Legea orală”, transmisă mai ales prin intermediul tradiției sinagogii iudaice. Student fiind la Ierusalim, Saul a fost atras de curentul cel mai influent în rândul populației, și cel mai deschis noilor adepți, și anume cel al fariseilor. Preot nu putea deveni, deoarece era descendentul seminției lui Veniamin (Flp 3, 4), preo-

<sup>22</sup> Pentru mai multe detalii a se vedea M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, pp. 32-36.

ția fiind ereditară și rezervată celor din seminția lui Levi. Ar fi putut să se alăture saducheilor, dar aceștia erau recrutați din aristocrația sacerdotală și din familiile patriciene; un tânăr evreu necunoscut nu avea nici o șansă să se alăture lor. Însă fariseii acceptau cu plăcere noi simpatizanți<sup>23</sup>. La Ierusalim Saul făcea parte din minoritatea evreilor eleniști, emigranți reveniți în patrie, care cunoșteau și limba greacă fiind astfel racordați la cultura internațională.

Șederea la Ierusalim coincidea cu principala perioadă de învățământ a marelui învățător de Lege fariseu, Gamaliel, renumit pentru spiritul său liberal (cf. FA 5, 34). În mod normal, un tânăr entuziast ca Pavel ar fi trebuit să-i cerceze învățăturile și nu putea decât să ia în serios principiul fariseic conform căruia un ignorant nu putea deveni sfânt<sup>24</sup>. Faptele Apostolilor fac să depindă formația fariseică a lui Pavel în mod direct de Gamaliel I, la rândul său ucenicul lui Hillel: «Eu sunt bărbat iudeu, născut în Tarsul Ciliciei, și crescut în cetatea aceasta (Ierusalim), format (învățând) la picioarele lui Gamaliel în chip amănunțit (*pepaideuménos katà akribeian tou patrou nomou*) Legea părintească... » (FA 22, 3). Această informație, dacă este istorică, înclină mai curând spre originea hilelită a Sfântului Pavel decât spre cea șamaită. Totuși, este dificil să stabilim, în termeni mai preciși, dacă Pavel dinainte de a deveni creștin ar fi aparținut curentului fariseic al lui Hillel sau al lui Șhamai. Față de aceste două curente fariseice fundamentale din secolul I d.Hr. este necesar să amintim oricum că delimitările nete, potrivit cărora școala lui Hillel era „progresistă”, în timp ce a lui Șhamai era „conservatoare”, erau mai puțin evidente și generice decât s-ar părea. Așadar, nu este suficient să stabilești orientarea moralei pauline pentru a recunoaște apoi căruia curent i-ar fi aparținut Sfântul Pavel.

Urmând practica fariseilor, a învățat să exercite o *muncă manuală*, care consta în fabricarea de corturi sau învelitori, pături, precum și tot felul de prelucrări în piele și în domeniul textil (cf. FA 18, 3: *skenoipoios*). O ipoteză care se bucură de un anumit consens în tradiția biografică paulină este cea legată de munca manuală a lui Pavel ca activitate textilă specifică Ciliciei și îndeosebi de fabricarea țesăturilor aspre din păr de capră, care au luat numele zonei: *cilicium*. Faptul că Saul s-a născut într-o familie care lucra în domeniul textil constituie ipoteza cea mai verosimilă<sup>25</sup>, acest lucru explică și relațiile pe care Pavel le va stabili în călătoriile sale misionare cu persoane precum Acvila și Priscila, Lidia etc., care făceau comerț cu produse din domeniul textil și pielărie. Cine-și putea permite să călătorească cu propriul cort era considerat un privilegiat, deoarece evita hanurile, cel mai adesea năpădite de insecte<sup>26</sup>. Și ca apostol, el nu a dorit să

<sup>23</sup> Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Histoire de Paul de Tars...*, p. 22.

<sup>24</sup> Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Histoire de Paul de Tars...*, p. 22.

<sup>25</sup> Cf. M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, pp. 22-23.

<sup>26</sup> Despre piața vânzării de corturi și felurile lor întrebuințări: în călătorii, pe puntea vaselor, cu prilejul pelerinajelor religioase, a jocurilor sportive, pentru taberele militare etc., a se vedea J. MURPHY-O'CONNOR, *Histoire de Paul de Tars...*, pp. 41-42.

fie o povară pentru comunitățile întemeiate, a lucrat cu propriile mâini pentru a-și asigura cele necesare vieții de zi cu zi (cf. FA 20, 34; 1 Co 4, 12; 9, 7-15; 2 Co 12, 13). Faptul că Pavel agreea să lucreze cu mâinile, ne dezvăluie și condiția sa socială. Acest fapt ne arată un om care aparținea celor pe care astăzi îi catalogăm ca făcând parte din „clasa de mijloc”. Clasele sociale din antichitate nu corespund celor de astăzi, totuși categoria „clasa de mijloc” este cea mai apropiată pentru a reflecta condiția socială a familiei Sfântului Pavel.

Zelul și acrivia sa față de Lege nu depindeau numai de propria formație, ci se explică și prin atitudinea față de noua grupare, „sectă” (*hairesis ton nazoraion*; FA 24, 5; cf. 24, 14 și 28, 22) care se forma în interiorul iudaismului, adică însuși „creștinismul”. Atât în Ga 1, 13, cât și în Flp 3, 6, Sfântul Pavel subliniază, cu orgoliu, atitudinea ostilă pe care o nutrea față de cei pe care după convertirea sa îi va recunoaște ca formând «Biserica lui Dumnezeu». Descrierea acestui moment particular din formarea lui Pavel, la care se referă în 1 Tim 1, 13, în baza căruia Pavel se recunoaște ca «fiind hulitor, prigonitor și violent», resimte o anumită „moralizare” a imaginii precreștine a lui Pavel, care contrastează, într-un anumit sens, cu datele propriu-zis pauline. Dimpotrivă, persecutarea „eresului nazoreilor” reprezenta o expresie concretă a adeziunii sale la iudaismul fariseic, și nu a condiției unui om cu o viață imorală. Pe de altă parte, în același text din 1 Tim 1, 13, se recunoaște ignoranța în care Pavel trăia, față de cei pe care mai apoi îi va numi «Biserica lui Dumnezeu» («căci în necredința mea, am lucrat din neștiință»). Același Luca, printr-o evidentă subtilitate narativă, se referă la acest comportament ostil al lui Pavel, atunci când după uciderea lui Ștefan notează anticipat: «Iar martorii și-au pus hainele la picioarele unui tânăr numit Saul» (FA 7, 58).

În ceea ce-l privește pe Pavel ca fariseu și activitatea lui de persecutare a creștinilor este important de subliniat că zelul său și măsurile de epurare teologică a celor care dintre iudei credeau că Iisus este Mesia nu trebuie atribuite fariseismului său. Faptele Apostolilor ne prezintă un Gamaliel deschis și tolerant față de creștini (cf. FA 5, 33-39). Dacă Pavel a fost discipolul lui Gamaliel, cu siguranță nu a învățat de la el duritatea și spiritul de persecuție. Nu există așadar motive valide pentru a atribui persecuția fariseilor sau fariseismului lui Pavel. Pentru a întări această idee, cartea Faptelor îi prezintă pe arhierii iudei ca dușmanii principali ai creștinilor (cf. FA 4, 1 ș.u.) și acest fapt este confirmat de uciderea lui Iacov, fratele lui Iisus din ordinul arhierelui Ananus (cf. Josephus Flavius, *Antichitățile Iudaice*, XX, ix, 1). Tot potrivit Faptelor, un arhieru care aparținea «eresului saducheilor» (cf. FA 5, 17) l-a autorizat pe Pavel să meargă să verifice sinagogile din Damasc cu scopul de a-i aduce la Ierusalim pe iudeii care crezuseră în Iisus (cf. FA 9, 1-2).

Despre Pavel pre-creștinul nu avem alte informații<sup>27</sup>. Cu toate că a fost aproape contemporan cu Iisus din Nazaret, se pare că nu l-a cunoscut în mod personal, după cum reiese din 2 Co 5, 16: «chiar dacă am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-l mai cunoaștem». Textul lasă impresia că Pavel afirmă că l-ar fi cunoscut pe «Hristos după trup», adică pe Iisus în timpul existenței sale pământești, deși nu avem nicio informație despre o întâlnire între Saul din Tars și Iisus din Nazaret<sup>28</sup>. De fapt, textul paulin ar trebui tradus literalmente astfel: «chiar dacă am cunoscut după trup pe Hristos, de acum însă nu-l mai cunoaștem astfel». Apostolul vrea să spună că, chiar dacă înainte de a i se fi descoperit Hristos în drum spre Damasc a auzit de El și l-a judecat numai în baza unor criterii pur și simplu omenești și istorice, lipsit de orice relevanță pentru mântuire, acum însă numai gândește astfel<sup>29</sup>. Deja ca persecutor Pavel a trebuit să cunoască, cu prilejul disputelor și interogatoriilor, temeiurile care stăteau la baza credinței în Iisus și a teologiei comunității; astfel în calitate de fariseu ajunsese să-l cunoască pe «Hristos după trup» (*kata sarka*). Așadar, textul din 2 Co 5, 16 trebuie înțeles în sensul că el se referă la trecutul lui Pavel ca fariseu, persecutor al creștinilor și dușman al lui Hristos și nu la faptul că l-ar fi cunoscut personal pe Iisus înainte de înviere.

### Starea civilă a Sfântului Pavel

Informațiile puține și nesigure despre Sfântul Pavel și viața sa privată nu i-au descurajat pe cercetători în munca lor, de cele mai multe ori o muncă de căutare a senzaționalului. A fost Pavel căsătorit? A ales viața de celibat? S-a despărțit de soție după convertirea la creștinism? A rămas văduv?

Un lucru este sigur: când Pavel scrie Epistola întâia către Corinteni în jurul anului 54 d.Hr. era văduv sau celibatar (*cf. 1 Co 7, 8 și 9, 1-5*). În această epistolă el consideră că celibatul este potrivit vieții apostolice (*cf. 1 Co 7, 25-35*), însă se opune celibatului sau abstenenței din motive ascetice sau cultice. El face apel la «darul lui Dumnezeu» (*cf. 1 Co 7, 7: hárisma ek Theou*) pe care l-a primit fiecare om pentru a le propune tuturor creștinilor virtutea castității indiferent de stare, fie celibatari, fie căsătoriți. Acesta este sensul versetului: «Celor ce sunt necăsătoriți (*ágamoi*) și văduvelor le spun: Bine este pentru ei să rămână ca și mine. Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decât să ardă» (*cf. 1 Co 7, 7-9*). De vreme ce în versetele următoare dă o serie de sfaturi detaliate celor care s-au despărțit, sau soților creș-

<sup>27</sup> Pentru mai multe detalii a se vedea M. HENGEL, *The Pre-Christian Paul*, SCM/Trinity Press International, London/Philadelphia, 1991; trad. it.: *Il Paolo precristiano*, Paideia, Brescia, 1992.

<sup>28</sup> S-ar putea presupune că în anul 30, cu prilejul sărbătorii Paștelui iudaic, când Iisus a fost răstignit la Ierusalim, să fi fost în cetate și Saul din Tars, dacă avem în vedere că era obligat de prescripțiile Legii să participe la cele trei pelerinaje anuale: Paște, Cincizecime, Corturi.

<sup>29</sup> A se vedea G.T. MARCU, *Saul din Tars*, p. 38 ș.u.

tini care s-au căsătorit cu o persoană necredincioasă, pare plauzibilă ipoteza potrivit căreia Pavel trăia ca separat de soție. El s-ar fi despărțit de soție de comun acord în urma convertirii sale la credința în Hristos și mai ales pentru a se dedica vieții apostolice și misiunii itinerante. Această ipoteză a „separării” concordă cu ceea ce el scrie în *1 Co 9, 5*: «N-avem, oare dreptul să purtăm cu noi o femeie soră, ca și ceilalți Apostoli, ca și frații Domnului, ca și Chefa?». El afirmă că a renunțat la acest drept ca și la cel de a trăi din munca sa misionară pentru a nu pune astfel vreo piedică propovăduirii evangheliei (cf. *1 Co 9, 12*). Această alegere a lui Pavel de a renunța la căsătorie pentru a se dedica în totalitate propovăduirii evangheliei corespunde imaginii filosofilor și propovăduitorilor itineranți din mediul grecesc și în particular cel stoic. Celibatul reprezenta o exigență pentru intelectualii greci și romani din epoca respectivă, care „respingeau complicațiile căsătoriei din dorința de a călători” și care erau foarte sensibili la încălcarea pe care o reprezenta familia atunci când voiai să te duci la cei mai buni învățători și să rămâi un timp în preajma lor<sup>30</sup>.

În mediul ebraic este cunoscută alegerea vieții de celibat de către esenienii de la Qumran, despre care vorbesc scriitorii evrei precum Josephus Flavius, Filon din Alexandria și scriitorul roman Pliniu cel Bătrân. Este cunoscut și cazul lui Rabbi Johanan ben Zakkai, întemeietorul academiei de la Jabne, care justifică renunțarea sa la căsătorie pe motiv că alesese să se dedice întru totul studierii Torei. Însă o astfel de alegere nu era bine văzută în mediul iudaic, deoarece era considerată ca o încălcare a poruncii dumnezeiești, din cartea Facerii, de a transmite viața.

Ipoteza că Pavel s-ar fi căsătorit la Ierusalim înainte de experiența sa de pe drumul Damascului se întemeiază pe faptul că era firesc pentru un evreu să se căsătorească și astfel să urmeze tradiția părinților și să împlinească porunca divină de la creație<sup>31</sup>. Potrivit etapelor vieții descrise de Rabbi Jehuda ben Tema, un tânăr evreu trebuia să se căsătorească la vârsta de 18 ani (cf. *Pirkei Aboth V, 21*). Este probabil ca în anii de formare la Ierusalim să se fi căsătorit, iar mai apoi să se fi separat pentru a se dedica misiunii itinerante de propovăduire a evangheliei. Eventualii copii rezultați în urma căsătoriei ar fi rămas astfel cu mama. Aceasta era de fapt situația normală pentru grupul celor doisprezece apostoli ai lui Iisus, menționată de Pavel în mod explicit în cazul lui Chefa sau Petru. În momentul convertirii sale în anul 34 d.Hr. Pavel trebuia să aibă în jur de 40 de ani. Legat de acest fapt merită să dăm atenție și unei tradiții bizare despre căsătoria lui Pavel, pe care o întâlnim în scrierea apocrifă de origine iudeo-creștină intitulată *Înălțarea la cer a lui Iacov*.

<sup>30</sup> Cf. EPICTEȚ, *Convorbiri*, III, 67-72; a se vedea și M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, p. 46; R. FABRIS, *Paolo. L'apostolo delle genti*, pp. 59-62.

<sup>31</sup> J. JOACHIM a susținut ipoteza potrivit căreia Sfântul Pavel ar fi fost văduv în momentul convertirii; a se vedea în J.A. FITZMYER, „Paul”, 79; 19.

«Pavel era un om din Tars, fără îndoială grec, din mamă greacă și din tată grec. Suit la Ierusalim a rămas acolo multă vreme, și a dorit să se căsătorească cu una din fiicele arhiereului, iar din acest motiv a devenit prozelit pentru a fi circumcis. Când însă n-a dobândit fata, s-a înfuriat și a început să scrie împotriva circumciziei, sabatului și a legii (cf. Epifanie, *Panarion* 30, 16, 9 și 30, 25)»<sup>32</sup>.

Textul cu siguranță este antipaulin și nu are nicio valoare istorică; lasă să se înțeleagă că Pavel a devenit un antisemit violent din cauza unei dezamăgiri în dragoste.

Ipoteza căsătoriei nu este nouă; cel puțin doi scriitori creștini din vechime nu numai că admit căsătoria lui Pavel, ci încearcă să o identifice pe soția lui între colaboratoarele din Biserica de la Filipi. Potrivit lui Clement din Alexandria<sup>33</sup>, Sfântul Pavel a fost căsătorit, deoarece în epistola către Filipeni ar ruga-o pe «credincioasa soție» să le ajute să se înțeleagă între ele pe cele două femei, Evodia și Sintihia, care au colaborat cu apostolul la întemeierea comunității creștine locale: «Rog pe Evodia și rog pe Sintihia să aibă aceleași gânduri în Domnul. Încă te rog și pe tine *credinciosule Sizig (gnēsie syzyge)* ajută-le lor, ca pe unele care au luptat pentru Evanghelie împreună cu mine...» (*Flp* 4, 2-3). Se înțelege această interpretare a textului din Filipeni din partea scriitorului alexandrin în contextul polemicilor sale cu gnosticii care condamnau căsătoria. Chiar și Origen, adeptul ascetismului celui mai sever, în comentariul său la Epistola către Romani, reia această ipoteză a căsătoriei Sfântului Pavel în baza textului din Filipeni. Mai târziu, de comun acord cu soția, Sfântul Pavel s-ar fi despărțit de ea pentru a se dedica slujirii în exclusivitate a lui Hristos. E. Renan o identifică pe soția lui Pavel cu Lidia<sup>34</sup>, comercianta de purpură, originară din Tiatira, convertită de Sfântul Pavel la Filipi (cf. *FA* 16, 14-15, 40).

Termenul grecesc „syzygos” = gr. „tovarăș de jug” este redat de traducători ca substantiv comun și nu propriu. Unii îl redau ca atare („soț, însoțitor, tovarăș asociat, împreună-lucrător”), în timp ce alții îl tratează ca pe un nume propriu. Ca nume propriu însă nu este până acum atestat<sup>35</sup>. M.-F. Baslez se întreabă cum ar fi putut oare Pavel să scrie „credincios” (*gnēsios* = „autentic, sincer, adevărat”) la masculin și propune să ținem seama de faptul că „învățații farisei mergeau câte doi, „perechi” (*zygoth*), ne putem gândi la un joc de cuvinte

<sup>32</sup> *Apud* J. MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, p. 83.

<sup>33</sup> Cf. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromates*, III, 52-53: «Pavel nu pregetă în una din epistolele sale să adreseze cuvânt însoțitoarei sale, pe care n-a luat-o cu el, ca să nu aibă greutatea în slujirea sa»; vezi și EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, III, 30, 1.

<sup>34</sup> A se vedea și G.T. MARCU, *Saul din Tars*, p. 60 ș.u.

<sup>35</sup> Cf. O. HOFIUS, „Syzygos”, în: *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol. II, Brescia, 1998, col. 1440.



elevat și perfect bilingv, între *su-zugos*, și *zugoth*, cu sensul de „dragul meu egal”<sup>36</sup>. Dar dacă avea în minte o femeie, ar fi scris *gnēsia*.

Dincolo de toate aceste ipoteze se cuvine să respectăm tăcerea Sfântului Pavel în legătură cu acest subiect. Este probabil ca tăcerea sa să ascundă un eveniment atât de traumatic, cum ar fi spre pildă un accident sau o moarte în momentul aducerii pe lume a unui prunc, astfel încât amintirea ar fi fost prea dureroasă pentru a fi consemnată și prea sfântă pentru a fi dezvăluită altora.

### Chemarea de către Dumnezeu și descoperirea lui Iisus Hristos

Într-un context al afirmării personale în interiorul iudaismului fariseic se plasează evenimentul care a bulversat existența personală a Sfântului Pavel și pe care Luca îl așează pe drumul în apropiere de Damasc (cf. *FA* 9, 1-19; 22, 1-21; 26, 9-23). Într-adevăr, Sfântul Pavel nu vorbește prea des de acest eveniment care, prin complexitatea sa, rămâne dificil de catalogat<sup>37</sup>; se face aluzie în *I Co* 15, 3-9 și în *Ga* 1, 13-17. A avut loc o convertire sau este vorba de o chemare din partea lui Dumnezeu și o revelație a lui Iisus Hristos? Sau este vorba de ambele realități? O interpretare care se îndepărtează de analiza atentă a izvoarelor asimilează evenimentul de pe drumul Damascului categoriei generale a „convertirii”: Sfântul Pavel ar fi fost așadar un convertit asemenea Fericitului Augustin, Mariei Egipteanca sau Luther.

De fapt, un prim element sigur de care trebuie să ținem seama în cercetarea noastră se referă la faptul că Sfântul Pavel, deși cunoscător al vocabularului specific convertirii, exprimat prin termeni precum *metanoia*, *metanoien*, *epistrophe*, *epistrephein* (cf. *2 Co* 7, 9-10), nu-l folosește niciodată pentru a descrie modul în care el l-a cunoscut pe Hristos. În schimb un astfel de vocabular este folosit pentru a prezenta convertirea păgânilor, de la idolatrie la cunoașterea lui Dumnezeu: «V-ați întors la Dumnezeu de la idoli, ca să slujiți Dumnezeului celui viu și adevărat» (cf. *I Tes* 1, 9; vezi și *Ga* 4, 9). Același lucru se poate spune despre relatările cu caracter biografic din *FA* 9, 1-19; 22, 6-16 și 26, 12-18: Sfântul Luca nu definește niciodată ceea ce s-a petrecut pe drumul din apropiere de Damasc ca o convertire. Luca a construit imaginea unui Pavel fulgerat de o lumină, aruncat la pământ într-o stare de orbire și astfel condus la Damasc, apoi vindecat și botezat de Anania, un om al Bisericii care-i conferă mediere și legitimitate bisericească. Iar în această învăluire de lumină aude un glas care-i zice: «Saule, Saule, de ce Mă prigonești?...Greu îți este să lovești cu piciorul în țepușă», adică este inutil să opui rezistență unei puteri mai mari decât tine. O chemare din partea lui Dumnezeu care este personală, insistentă, realizată prin

<sup>36</sup> Cf. M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, p. 123; a se vedea și G. T. MARCU, *Saul din Tars*, pp. 61-62.

<sup>37</sup> A se vedea în acest sens G. PANI, „Vocazione di Paolo o conversione?” în: *Atti del I Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo*, L. Padovese (ed.), Roma, 1993, pp. 47-63.

repetarea numelui celui ales<sup>38</sup>. Luca a dorit să enfatizeze o experiență care trebuia să fie cunoscută și pusă în circulație deja din vremea apostolului.

Pavel este mult mai sobru când se referă la acest eveniment care i-a schimbat viața: «iar la urma tuturor, ca unui născut înainte de vreme, mi s-a arătat și mie. Căci eu sunt cel mai mic dintre Apostoli, care nu sunt vrednic să mă numesc apostol, pentru că am prigonit Biserica lui Dumnezeu. Dar prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt» (1 Co 15, 8-10). Iar în altă parte afirmă: «Nu sunt eu apostol? N-am văzut eu pe Iisus, Domnul nostru» (1 Co 9, 1). Când Pavel vorbește despre ceea ce el a văzut, așează experiența sa pe același plan cu cea a ucenicilor cărora Iisus li s-a arătat după învierea Sa din morți; din acest punct de vedere nu este nicio diferență între ei și el (cf. 1 Co 15, 8-10).

Totuși, pe bună dreptate, se poate observa că absența vocabularului nu implică, *ipso facto*, că nu se vrea să se vorbească de acea realitate: nu este nevoie deci să numească „convertire” evenimentul istoric al trecerii lui Pavel de la iudaism la creștinism. Însă tocmai în acest cadru, aparent liniar și simplificat, nu-și găsește corespondența prima întâlnire a lui Pavel cu Hristos cel înviat.

În tentativa de a contura *diferitele modele de convertire*, despre Sfântul Pavel *nu se poate* spune că el a fost convertit din punct de vedere religios, *în sensul că a trecut de la o religie, iudaismul, la alta, creștinismul*. Un element fundamental de care trebuie ținut seama pentru a nu deforma nu numai viața ci și gândirea lui Pavel, este cel care se referă la modelul de religie ales: creștinismul secolului I d.Hr. nu reprezintă o religie autonomă, ieșită din nimic (*ex nihilo*), față de iudaism. Dimpotrivă în secolul I d.Hr. creștinismul este prezentat cu numele simbolic «calea» (cf. FA 9, 2; 19, 9, 23; 24, 22) și aparține iudaismului față de care nu numai că se socotește a fi forma cea mai elevată, ci și expresia sa definitivă, chiar „apocaliptică”. Pentru acest motiv, creștinismul dintâi este plasat în contextul unui iudaism multiform, alături de curentul *fariseic, saducheic, esenian, zelot* – expresiile contemporane ale identității religioase generale pe care o numim *iudaism*. Prin aceasta nu se înțelege în nici un caz minimizarea fenomenului creștin, din punct de vedere istoric și teologic, ci de a-l situa în propriul context pentru a-i înțelege originile și perspectivele. Pavel nu neagă specificul credinței și doctrinei sale în interiorul iudaismului, dar el o prezintă într-un cadru și într-o perspectivă admisibile pentru grecii și romanii din vremea aceea. Respinge pentru ai săi calificativul de „*hairesis*”, ceea ce pentru contemporanii săi însemna „facțiune” și utilizează cuvântul „*hodos*”, „cale”, impus de către filosofia clasică<sup>39</sup>. Saul a fost iluminat de Dumnezeu și a descoperit „Calea” care este Hristos Iisus (cf. FA 9, 2) tocmai în momentul în care a pus la cale persecutarea creștinilor. Această precizare necesară despre raportul dintre iudaism și creștinism implică faptul că nu se poate concepe „convertirea” lui Pavel în sensul că el a trecut de la o religie la alta. Pavel nu a avut nevoie să treacă la

<sup>38</sup> Cf. M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, p. 69.

<sup>39</sup> Cf. M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, p. 220.

„creștinism” pentru a-l recunoaște pe Iisus ca Mesia: el l-a recunoscut în cadrul firesc al iudaismului însuși sau, mai bine spus, i s-a revelat în acest context.

*Un al doilea model de convertire aplicat lui Pavel este de natură „axiologică”:* Pavel ar fi trecut de la eroarea reprezentată de încrederea în Legea mozaică și în faptele sale la credință în „adevărul Evangheliei”, care este Hristos. Această paradigmă, destul de răspândită ca și prima, este de fapt la fel de neînțemeiată deoarece nu ține seama că Dumnezeu Însuși l-a trimis «la plinirea vremii» pe Iisus Hristos și a dăruit Legea lui Moise; nu trebuia în mod necesar abrogată Legea iudaică pentru a-l recunoaște sau mărturisi pe Hristos. Din acest punct de vedere este semnificativă prezența expresiilor precum «Legea lui Hristos» (Ga 6, 2), sau «sfârșitul Legii este Hristos» (Rm 10, 4) care pun în discuție o concepție care consideră legea ca falsitate și pe Hristos ca adevăr.

*Un ultim model de convertire folosit pentru Sfântul Pavel reflectă concepția cea mai răspândită, de natură „morală”:* de la o viață de păcat și disoluție Pavel ar fi trecut la o viață duhovnicească și de credință în Hristos. Această paradigmă, dragă mai ales culturii și conștiinței occidentale, nu-și găsește motivația în izvoarele neotestamentare. Pavel nu simte nevoia să-și denigreze propriul trecut pentru a exalta noua adeziune față de Hristos. Dimpotrivă, în textele citate din Ga 1, 13-14 și Flp 3, 4-6, nu ezită să se definească fără greșală, neprihănit față de Lege. Așadar, se pare că Pavel nu avea aprecieri negative despre propria existență, înainte de întâlnirea cu Hristos, după cum suntem obișnuiți să avem noi. Dintr-o astfel de perspectivă se poate spune că Pavel nu era Luther înainte de Luther, la care putem adăuga că nu era nici măcar Augustin înainte de Augustin sau Maria Egipteanca înainte de a fi Maria Egipteanca.

Cred că este nevoie să reinterprețăm evenimentul central al Damascului plecând de la modelul convertirii, recunoscând că Pavel, ca și noi toți, avea nevoie oricum să se convertească, însă într-un astfel de caz evenimentul descris pe drumul spre Damasc nu ar reprezenta un eveniment atât de central al vieții Sfântului Pavel ca să constituie și centrul teologiei sale. În drum spre Damasc, Pavel a căzut „de sus”. Nu de pe calul său, din pictura lui Caravaggio – în Fapte nici nu se vorbește de vreun cal – ci „de sus”, de la înălțimea convingerilor sale, putem spune că Dumnezeu l-a convertit pe Saul, i-a răsturnat întreg sistemul de valori, i-a schimbat viața pe care a trebuit să și-o refacă într-un mod diferit<sup>40</sup>.

Recunoscând importanța centrală a acestui eveniment și voind să respectăm, pe cât este cu putință, izvoarele de care dispunem, trebuie să ne îndreptăm atenția asupra vocabularului „chemării-revelației”, care în cea mai mare parte respectă caracteristicile acestui gen literar. În urma experienței el insistă asupra condiției sale de apostol din inițiativa lui Dumnezeu (cf. Ga 1, 1; Rm 1, 1; Ef 1, 1; Col 1, 1; 2 Tim 1,1; Tit 1,1), «chemat» (kletos) «ales» (aphorismēnos) «consacrat» (hagiezein) din pântecele mamei sale, după cum Dumnezeu a binevoit: «Care m-a ales din pântecele mamei mele și m-a chemat prin harul Său, să descopere pe Fiul

<sup>40</sup> Cf. D. MARGUERAT, *Paolo di Tarso...*, pp. 19-21.

Său întru mine» (*Ga* 1, 15-16). În *Ga* 1, 15 el afirmă în mod clar: «Dar când a binevoit Dumnezeu, Care m-a ales (*ho aphorisas me*) din pântecele mamei mele și m-a chemat (*kalesas*) prin harul Său, să descopere (*apokalypsai*) pe Fiul Său întru mine...». Primul eveniment al întâlnirii cu Hristos înviat este descris de Sfântul Pavel în primul rând cu ajutorul limbajului „apocaliptic”, revelator (*cf.* și *1 Co* 15, 8); *este vorba de o revelație*, însă trebuie să fim atenți să nu cădem în interpretări intimistice, care se bazează pe o psihologizare religioasă a faptului<sup>41</sup>. Ceea ce Luca istorisește că a avut loc pe drumul Damascului a fost o revelație istorică care a schimbat în mod radical existența și gândirea Sfântului Pavel.

De acest context apocaliptic sau revelator depinde alegerea vocabularului vocațional: Pavel se simte chemat din pântecele mamei sale, precum marii profeți ai Vechiului Testament, Ieremia și Isaia; din acest motiv în istorisirea din *Ga* 1, 15-26 se întrevede, în filigran, *modelul profetic al chemării* din *Ir* 1, 5-10 și *Is* 49, 1-7. Aceasta înseamnă că după cum chemarea lui Isaia și Ieremia nu este niciodată descrisă în termenii convertirii, tot așa nu trebuie să folosim acest limbaj pentru evenimentul central al existenței lui Pavel.

Însă aceasta nu trebuie să ne inducă să minimizăm trăsăturile acestui fapt: primul eveniment al întâlnirii cu Hristos nu este asemănător cu experiențele „mistice”, relatate de Sfântul Pavel însuși în *2 Co* 12, 1-13: «Cunosc un om în Hristos, care acum paisprezece ani – fie în trup nu știu; fie în afară de trup, nu știu, Dumnezeu știe – a fost răpit unul ca acesta până la al treilea cer» (v. 2). Relatarea din *Ga* 1, 15-16 este diferită de cea din *2 Co* 12, 1-13, chiar dacă este vorba, oricum, de experiențe personale ale lui Hristos. Aplicarea vocabularului mistic la textul din *Ga* 1, 15-16 prezintă riscul de a asimila, încă o dată, acest eveniment la ceva intimistic și puțin verificabil, când atât pentru Pavel și pentru Luca, chiar în diversitatea narațiunilor, a fost vorba de ceva mai mult decât ceea ce chiar și cei mai mari sfinți pot să experieze în viziunile lor mistice.

Unicitatea acestei prime întâlniri cu Hristos este raportată nu numai la „chemarea” sau revelația Sfântului Pavel ci și la misiunea sa printre neamuri. Din acest punct de vedere, *Ga* 1, 16 se găsește în concordanță mai ales cu cea de-a treia narațiune biografică prezentată de Luca (*FA* 26, 17-18), în care, nu întâmplător, este folosit *modelul vocației profetice*. Sfântul Pavel este chemat de Dumnezeu pentru «a-L vesti pe Hristos la neamuri» (*Ga* 1, 16), «pentru a le deschide ochii, ca să se întoarcă de la întuneric la lumină și de la stăpânirea lui satan la Dumnezeu...» (*FA* 26, 17-18). În această complexitate de date este necesară interpretarea primei întâlniri a lui Pavel cu Hristos înviat: ca o revelație și o chemare în mod direct relaționate cu misiunea istorică, printre neamuri, care poate fi verificată. Sfântul Luca în Faptele Apostolilor prezintă toate momentele cele mai dramatice ale vieții sale, alegerile decisive pentru misiunea sa ca fiind precedate de o stare de vedenie duhovnicească, de întâlnire cu Hristos preaslăvit

<sup>41</sup> În acest sens a se vedea interpretarea lui G. GALACTION, „Dela «Mormântul Gol», la porțile Damascului”, în: *Studii Teologice*, III (1951), 7-8, p. 395 ș.u.

prin înviere. Astfel la Ierusalim în închisoare solicită judecata împăratului în urma unei vedenii (cf. FA 22, 17-18), la Troade înainte de a trece din Asia în Europa (cf. FA 16, 9), la Corint după primele insuccese (FA 18, 9), în timpul naufragiului pe mare spre Roma (FA 27, 23)<sup>42</sup>.

### Misiunea printre neamuri

Despre perioada care a urmat imediat după chemarea lui Pavel de către Dumnezeu și a descoperirii Mântuitorului Hristos preaslăvit nu știm aproape nimic, ci numai că a început să propovăduiască la Damasc (cf. Ga 1, 17; FA 9, 19-22) în sinagogile iudaice. Această primă experiență de propovăduire a fost foarte dură pentru el, dacă ucenicii au fost nevoiți să-l salveze, noaptea, într-un coș (FA 9, 25) pe care l-au coborât peste zid. Dacă textul autobiografic din 2 Co 11, 33 se referă la același episod, Areta era etnarhul care guverna la Damasc în acel timp. Unii cercetători cred că în această perioadă Pavel ar fi avut principalele contacte cu comunitatea eseniană de la Qumran. Din epistolele sale, de fapt, reies diferite conexiuni cu comunitatea de la Qumran: dacă ne gândim la antinomia dintre «lumină-întuneric» (Rm 13, 12), dintre «vicii și virtuți» (Rm 1, 29-31; 2 Co 6, 6-7) sau la «faptele Legii» (Ga 2, 6), care-și găsesc corespondentul lor în textul esenian 4QMMT. Ipoteza este sugestivă însă nu-și găsește corespondență în date, și nu este nevoie să preupunem o permanență a lui Pavel la Qumran pentru a recunoaște contactele de netăgăduit dintre Pavel și esenieni.

În acest punct al vieții lui Pavel, un rol important l-a avut *Barnaba* care, nu numai în Biserica din Antiohia, dar și în cea din Ierusalim, se bucura de o stimă deosebită și deținea exact rolul unui mistagog<sup>43</sup>: este el cel care l-a prezentat pe Pavel apostolilor din Ierusalim (FA 9, 27) și s-a dus să-l readucă după o lungă perioadă de tăcere, la Tars, unde se retrăsese la o viață privată (FA 11, 25). Perspectiva misiunii printre păgâni și originea unei comunități mixte, alcătuită din iudeo-creștini și creștini proveniți din păgânism, au constituit cele două elemente principale care au stat la baza azeziunii ecleziale a lui Pavel la comunitatea din Antiohia (FA 13, 1), unde, potrivit celor consemnate de Sfântul Luca, pentru prima dată ucenicii lui Iisus s-au numit «creștini» (FA 11, 26). Din aceeași comunitate a Antiohiei, Barnaba și Pavel au fost aleși pentru *prima lor călătorie misionară* (FA 13, 3), care s-a realizat între 45 și 48 d.Hr.: tovarășul de drum a fost Ioan, numit și Marcu, pe care tradiția creștină l-a identificat cu autorul celei de-a doua Evanghelii. Etapele principale ale acestei călătorii au fost: imbarcarea în portul din Seleucia Siriei cu destinația insula Cipru, unde vizitează cetățile Salamina și Pafos. La Pafos îl convertesc la creștinism pe guvernatorul insulei, Sergius Paulus, trec apoi prin sudul Galatiei, mai exact prin Perga în Pamfilia,

<sup>42</sup> Cf. R. FABRIS, *Paolo. L'Apostolo delle genti*, pp. 118-120; vezi și M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, p. 74.

<sup>43</sup> Cf. M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, p. 71.

unde Barnaba și Pavel s-au despărțit de Ioan-Marcu, Antiohia Pisidiei, Iconiu, Lистра și Derbe, pentru a se întoarce apoi la Atalia, de unde s-au îmbarcat pentru a se întoarce la Antiohia Siriei. A fost o călătorie de aproximativ 2.250 de kilometri care se poate să fi durat în jur de optsprezece luni.

Convertirea unui număr tot mai mare de păgâni și pătrunderea lor în Biserică a ridicat probleme serioase privind atitudinea lor față de legea și obiceiurile iudaice. Unii dintre iudeo-creștinii din Antiohia au insistat ca cei proveniți dintre păgâni să fie circumciși și să respecte Legea lui Moise, dacă voiau să fie primiți dimpreună cu iudeii în comunitatea creștină. Evenimentele din Antiohia au dat naștere la prima criză teologică a Bisericii. Dacă, pe de o parte, unii iudeo-creștini, precum Pavel și Barnaba, nu pretindeau de la păgâni să se supună legii mozaice și în particular circumciziei, pe de altă parte, mai ales cei care erau sub îndrumarea lui Iacob pretindeau circumcizia ca o condiție pentru a intra și pentru a rămâne în comunitatea creștină. Potrivit relatării lui Luca, neînțelegerea s-a încheiat în urma unei întâlniri oficiale în Cetatea Sfântă a delegațiilor Bisericii din Antiohia și Ierusalim, întâlnire calificată poate cu o oarecare emfază ca fiind *primul sinod al Bisericii sau sinodul apostolic* (48/49 d.Hr.; cf. Ga 2, 1-10; FA 15, 1-35).

Totuși criza nu a fost rezolvată imediat, după cum lasă să se înțeleagă Sfântul Luca. Incidentul din Antiohia demonstrează divergențele de opinii care existau între Pavel și Petru și cei din tabăra lui Iacob, dar și cu Barnaba însuși (Ga 2, 11-14). Disensiunile, neînțelegerile au lovit însăși comunitățile pauline din Galatia de Nord și din Corint, atestate în respectivele epistole; acest fapt demonstrează că acordul de la Ierusalim a fost puțin convingător.

În ciuda situației de solitudine în care Pavel s-a aflat chiar și față de Barnaba și Marcu, care apoi se despărțiseră de el pentru o misiune proprie, Pavel s-a hotărât să întreprindă o a doua călătorie misionară (50-52 d.Hr.), care va fi importantă pentru întemeierea comunităților creștine în Grecia. În această călătorie, relatată din nou de Luca (FA 15, 36-18, 22), Pavel și Sila, noul său însoțitor, au vizitat mai întâi principalele comunități din Siria și din Cilicia, întemeiate în timpul primei călătorii. Când au ajuns în Lистра și Iconiu celor doi s-a alăturat Timotei, pe care Pavel, chiar avându-l alături, l-a determinat să se circumcidă (FA 16, 1-3). Înainte de a ajunge la Troada, poate din cauza unei boli neprevăzute, Pavel a fost constrâns să meargă în podișul Galatiei de Nord, unde s-a oprit cu Timotei și Sila. Această oprire neprevăzută, la care se referă Sfântul Pavel în Ga 4, 12-15 și despre care cartea Faptelor nu vorbește, a dat naștere comunităților creștine din Galatia de Nord. Deși afectat de boală, Pavel nu a fost împiedicat în propovăduirea sa, iar Galatenii nu au ținut seama de condițiile sale fizice și l-au primit cu multă dragoste și ospitalitate, ca «pe un înger al lui Dumnezeu, ca pe Iisus Hristos» (cf. Ga 4, 14).

Probabil că Luca a fost prea atras de misiunea în Grecia, de nu a amintit incidentul de drum care l-a condus pe Pavel în Galatia de Nord; din cauza aceasta, potrivit relatării lucane, călătoria s-a reluat de la Troade. În urma unei vedenii

în care i s-a arătat un macedonean, în timpul nopții (cf. FA 16, 9), misionari au fost determinați să meargă în Samotracia, Neapolis și să poposească în colonia romană din Filipi, unde au pus bazele unei comunități care se va descoperi mai apoi a fi una dintre cele mai fidele evangheliei și apostolatului paulin. Au urmat apoi alte etape ale călătoriei misionare precum Anfipoli, Tesalonic, Bereea, Atena, Corint și Efes, cu întemeierea de comunități mai mult sau mai puțin numeroase ca număr de ucenici. De la Efes, așadar, s-au îmbarcat direct pentru Cezareea Palestinei, reîntorcându-se apoi în comunitatea din Antiohia. O călătorie care a însumat peste 4.500 de kilometri și a durat mai bine de doi ani.

Imediat după această călătorie, Pavel a întreprins *cea de a treia călătorie misionară* (53-57 d.Hr.; cf. FA 18, 23-20, 38) care se va dovedi în mod particular importantă pentru *redactarea principalelor sale epistole* (Corinteni, Galateni, Romani, Filipeni, Filimon). În general, cea de-a treia călătorie misionară se poate caracteriza ca fiind una de recunoaștere. Sfântul Pavel a simțit nevoia să consolideze relațiile cu comunitățile întemeiate în călătoriile precedente, de aceea a vizitat comunitățile din Galatia și Frigia, apoi si-a continuat activitatea pe coasta Mării Egee cu un sejur de aproape doi ani și jumătate la Efes. Cetățile în care a zăbovit mai mult timp au fost deci Efesul și apoi Corintul. La întoarcerea din Macedonia, fără să ajungă până la Efes, la Milet, Pavel i-a convocat pe preoții din Efes pentru un mișcător rămas bun, relatat cu atâta pathos în FA 20, 21-35, înainte de a se îndrepta spre Ierusalim pentru a duce colecta strânsă în comunitățile întemeiate de el. Această călătorie, lungă de aproximativ 4.350 kilometri, trebuie să fi durat cel puțin trei ani și jumătate, dacă nu chiar patru sau cinci.

*Ultima călătorie a lui Pavel*, realizată în urma colectei pe care a făcut-o în mod personal în beneficiul săracilor din Biserica Ierusalimului (cf. FA 21, 15; 1 Co 16, 1-4; 2 Co 9; Rm 15, 25-32), este cea care-l va purta, ca cetățean roman întemnițat, în așteptarea judecării împăratului, de la Cezareea Maritimă la Roma. Această ultimă fază a vieții sale este datată cu aproximație, potrivit cronologiei tradiționale între anii 58-63 d.Hr.: cartea Faptele Apostolilor se încheie cu mărturia despre evanghelizarea paulină, cu domiciliul forțat, pe lângă o familie romană: «Iar Pavel a rămas doi ani întregi în casa luată de el cu chirie, și primea pe toți care veneau la el, propovăduind împărăția lui Dumnezeu...» (cf. FA 28, 30-31). Nici o sursă neotestamentară nu amintește în mod explicit vreo călătorie a Sfântului Pavel în Spania sau de revizitarea comunităților din răsărit, din estul Mediteranei, deși Pavel însuși, în concluzia epistolei către Romani, își exprima dorința de a ajunge în Spania (Rm 15, 24-28).

Dacă călătoria în Spania, atestată de *Clement Romanul* (1 Clement 5, 5-7), de *Canonul Muratori* (170 d.Hr.) și de scrierea apocrifă *Faptele lui Petru* (aprox. 200 d.Hr.), are o bază istorică, ea ar fi trebuit să fi avut loc între 63-67 d.Hr. Oricum, tradiția creștină datează moartea Sfântului Pavel în jurul anului 67 d.Hr. în timpul împăratului Nero.

Din punct de vedere istoric, diferite elemente care reies din epistolele pauline nu se reflectă în Faptele Apostolilor și viceversa, numai dacă ne gândim

la bolile sau la prigonirile care reies din epistolele pauline, dar care sunt trecute sub tăcere de Fapte. În unele cazuri chiar Faptele Apostolilor și epistolele pauline par să difere, cum este de exemplu în cazul sinodului de la Ierusalim: pe de o parte, Faptele Apostolilor nu amintesc nimic despre necesitatea unei colecte pentru săraci, la care se referă *Ga* 2, 9-10, pe de altă parte, Pavel nu citează niciodată hotărârile sinodului apostolic de la Ierusalim privind condițiile minime cerute păgânilor pentru a rămâne în poporul Legământului, care constau în abținerea de la cărnurile jertfite idolilor, de la sânge, de la animalele sufocate și de la necurăție (*FA* 15, 29).

Aceste exemplificări de tăceri narative, ca să nu le spun neconcordanțe, demonstrează că atât Faptele Apostolilor, cât și epistolele, nu vor să prezinte un rezumat al vieții și propovăduirii pauline. Cele două surse documentare trebuie folosite respectând intenția teologică a fiecăreia. Dacă Luca îl prezintă pe Pavel ca propovăduitor al evangheliei până-n apus, chemat să parcurgă din nou calea pătimirilor lui Hristos, după cum reiese începând cu descrierile din *FA* 22; Sfântul Pavel în epistolele sale, când se referă la trecutul său, o face mai ales pentru edificarea comunităților sale și pentru apologia evangheliei sale în fața diferiților denigratori proveniți în mod particular din comunitățile iudeo-creștine.

### Constituția fizică, „ghimpele în trup” și reprezentarea iconografică

Din epistolele Sfântului Pavel putem să ne facem o idee despre condiția psiho-fizică a Sfântului Pavel și a intensei sale activități. Se calculează că, în 15 ani de călătorii Sfântul Pavel a parcurs aproape 10.000 km, trecând prin Podișul Anatolic, de la o altitudine de 1000 m, și ajungând pe coastele Mării Egee în regiunile Asiei, din Macedonia până în Grecia și Roma sau chiar Spania. Este vorba de călătorii făcute pe uscat și pe mare sau cu ajutorul unor mijloace ale vremii – caravane de comercianți, nave. Pavel însuși face o prezentare dramatică a „peripețiilor” sale ca apostol, pe care le califică drept «neburnia» cu care se laudă. În pericopa din *2 Co* 11, 22-33 apostolul enumeră în primul rând trei calități care se bazează pe originea sa etnico-religioasă: evreu, israelian și din seminția lui Avraam. Deci trece în revistă 24 de situații și experiențe care constituie semnul statutului său de slujitor (*diakonos*) al lui Hristos.

În comparație cu alți contracandidați ai misiunii sale, pe care-i numește ironic «superapostoli», care se laudau cu acest titlu de *slujitor* al lui Hristos pentru activitatea lor misionară, Sfântul Pavel aduce dovezile care-l califică ca slujitor al lui Hristos cu *mult mai mult* decât ei: (1) în osteneți mai mult, (2) în închisori mai mult, (3) în bătăi peste măsură, (4) în pericole de moarte adeseori, (5) de cinci ori biciuit de iudei cu 39 de lovituri fiecare, (6) de trei ori bătut cu vergi, (7) o dată bătut cu pietre, (8) de trei ori a naufragiat (s-a sfârșit corabia), (9) o noapte și o zi a petrecut în largul mării, (10) în călătorii nenumărate, (11) în primejdii de răuri, (12) în primejdii de tâlhari, (13) în primejdii de la conaționali



săi, (14) în primejdii de la păgâni, (15) în primejdii în cetăți, (16) în primejdii în pustie, (17) în primejdii pe mare, (18) în primejdii din partea fraților mincinoși, (19) în osteneală, (20) în trudă, (21) în primejdii fără număr, (22) în foame, (23) în sete, (24) în posturi de multe ori, (25) în frig, (26) în lipsă de haine. Și pe lângă toate acestea mărturisește grija lui față de toate Bisericile.

Sfântul Pavel vorbește de paradoxul existenței umane și-l exemplifică prin stilul și condițiile de viață al propovăduitorilor evanghelici:

«Și avem comoara aceasta în vase de lut, ca să se invedereze că puterea covârșitoare este a Lui Dumnezeu și nu de la noi. (1) În toate pătimind necaz, dar nefiind striviți, (2) lipsiți fiind, dar nu deznădăduiți, (3) prigo-niți fiind, dar nu părăsiți, (4) doborâți, dar nu nimiciți, (5) purtând totdea-una în trup omorârea lui Iisus, pentru ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru. (6) Căci pururea noi cei vii, suntem spre moarte din cauza lui Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru cel muritor. (7) Astfel că în noi lucrează moartea, iar în voi viața» (2 Co 4, 7-12).

### „Ghimpele din trup”

În 2 Co 12, 7, Sfântul Pavel afirmă: «datu-mi-s-a mie un ghimpe în trup (*skólops tē sarki*), un inger al satanei, să mă bată peste obraz, ca să nu mă trufesc». Această declarație a sa se găsește în contextul viziunilor și revelațiilor sale despre care el vorbește la persoana a III-a, ca și cum ar fi fost vorba de alt-cineva. «Pentru acest alt om, zice Pavel, mă voi lăuda; iar pentru mine însumi nu mă voi lăuda decât numai în slăbiciunile mele» (2 Co 12, 5). Și imediat adaugă ca antidot împotriva riscului de a-și pierde capul din cauza experiențelor extatice – răpirea până la al treilea cer sau în rai – «i s-a dat un ghimpe în trup».

«Ghimpele în trup» se referă la o suferință sau la o supărare permanentă pe care Sfântul Pavel o atribuie unei hotărâri divine. El precizează că instrumentul acestei condiții dureroase și umilitoare este «un trimis (*angelos*) al satanei». În tradiția biblică și iudaică, bolile fizice și nenorocirile sunt atribuite lucrării celui potrivnic, Satanei, chiar dacă Satana, după cum reiese din cazul lui Iov, acționează numai cu îngăduința lui Dumnezeu. Sfântul Pavel afirmă că s-a rugat cu insistență Domnului ca să-l elibereze. Însă Domnul în rugăciune îi descoperă lui Pavel însemnătatea paradoxală al acestei situații. El formulează răspunsul Domnului la rugăciunea sa în acești termeni: «Îți este de ajuns harul Meu, căci puterea Mea se desăvârșește în slăbiciune» (2 Co 12, 9). Atunci Sfântul Pavel concludă: «Deci, foarte bucuros, mă voi lăuda mai ales într-o slăbiciune, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strămtorări pentru Hristos, căci când sunt slab, atunci sunt tare» (2 Co 12, 9-10). Aluzia sa la un «inger al Satanei» se referă la o cauză externă și personală a suferinței; anterior îi definise pe adversarii săi de la Corint ca fiind «slujitori ai Satanei» (2 Co 11, 14-15). În Vechiul Testament

«ghimpiei, spinii, mărăcinii» sunt o metaforă pentru a-i descrie pe dușmanii lui Israel, interni (*Nm* 33, 35) și externi (*Iz* 28, 24). Din context reiese că expresia metaforică «ghimpele în trup» nu poate fi identificată cu „ispitiri” în sensul de seduceri, poftă carnală sau atracții ale răului atribuite lui Satana<sup>44</sup>. Este vorba deci de o boală cronică care-l chinuia și-i crea stări de neplăcere.

Despre o „boală” a sa Sfântului Pavel vorbește și în epistola către Galateni. Tocmai datorită unei „boli trupești” apostolul a propovăduit pentru prima dată în Galatia. Și precizează: «Dar știți că din cauza unei slăbiciuni a trupului, am binevestit vouă mai întâi, și voi nu ați disprețuit încercarea mea, ce era în trupul meu, nici nu v-ați scârbit, ci m-ați primit ca pe un înger al lui Dumnezeu, ca pe Hristos Iisus» (*Ga* 4, 13-14). Dacă este vorba de aceeași boală, de care se vorbește în cea de a doua epistolă către Corinteni, atunci ar fi evident contrastul dintre «îngerul satanei» și «îngerul lui Dumnezeu». În logica crucii, potrivit căreia, puterea lui Dumnezeu se descoperă în slăbiciune, Galatenii au putut recunoaște în Sfântul Pavel pe trimisul lui Hristos Iisus tocmai în condiția de „slăbiciune sau infirmitate”.

Dacă acest fapt este adevărat, de ce boală a suferit Sfântul Pavel? Este dificil să facem un diagnostic credibil „de la distanță” în baza unor texte succinte. Din perioada patristică și până astăzi ampla varietate a interpretărilor sunt mărturia creativității inepuizabile a spiritului uman<sup>45</sup>. Bolile fizice care par a fi mai bine întemeiate în texte ar fi: epilepsia (Pavel a căzut la pământ în timpul convertirii sale, *FA* 9, 4), o inflamare a ochilor și deci o vedere slabă (dorea ochii galatenilor: «v-ați fi scos ochii voștri și mi i-ați fi dat mie», *Ga* 4, 15), un defect de vorbire (la primul contact făcea o impresie proastă, *Ga* 4, 13 ș.u., și vorbea rău, *2 Co* 10, 10; 11, 6), febre malarice frecvente, febră palustră<sup>46</sup>, cefalee sau otite. Cea mai mare parte a acestor propuneri depind de interpretări gratuite sau forțate ale textelor. Rămâne, de aceea, necunoscută boala cronică a lui Pavel, în care vedea o piedică pusă de potrivnic lucrării sale apostolice. Cu toată această neputință sau «slăbiciune», cum o numește, Pavel demonstrează o mare capacitate de muncă în înfruntarea oboselii și stresului psiho-fizic. Pentru a face ceea ce a făcut, Pavel trebuia să aibă o sănătate bună și o constituție fizică robustă.

Singura ipoteză care poate fi avansată și întemeiată se referă la faptul că Pavel prin «ghimpele în trup» vrea să descrie opoziția manifestată față de slujirea sa sub toate formele. Pe de altă parte, o cauză permanentă a durerii apostolului era și faptul că bisericile întemeiate de el nu se ridicau la nivelul așteptărilor sale. Există în fiecare comunitate ceva care paraliza unitatea organică și vie a Bisericii pe care și-o dorea Pavel, cum erau spre pildă grupările de la Corint,

<sup>44</sup> Traducerea latină *Vulgata* redă expresia greacă *skólops tē sarki* prin *stimulus carnis*. De aici și unele interpretări peiorative, în sensul că Pavel ar fi fost muncit de poftă trupești.

<sup>45</sup> Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, pp. 360-361; vezi și R. FABRIS, *Paolo. L'Apostolo delle genti*, pp. 50-55; G.T. MARCU, *Saul din Tars*, p. 64 ș.u.

<sup>46</sup> Cf. și G.T. MARCU, *Saul din Tars*, pp. 71-72.

indolența de la Tesalonic, neînțelegerile de la Filipi, resentimentele de la Efes, «misticii» de la Colose etc.

### *Aspectul fizic și reprezentarea iconografică*

Comunitățile creștine care au adunat și transmis epistolele apostolului au conservat și o amintire a aspectului său fizic<sup>47</sup>? Creștinii comunităților pauline l-au întâlnit pe Sfântul Pavel de mai multe ori. În particular colaboratorii săi și prietenii care au trăit alături de apostol au putut conserva și o amintire vie a aspectului său fizic. Este sugestivă și emoționantă scena de rămas-bun a Sfântului Pavel de la preoții din Asia Mică pe care-i convocase la Milet. Într-un anumit moment al cuvântării de rămas-bun, reconstituit de autorul Faptelor Apostolilor, Sfântul Pavel zice: «Iată acum știu că nu veți mai vedea chipul meu, voi toți cei printre care am petrecut vestind împărăția lui Dumnezeu» (FA 20, 25).

În încheierea cuvântării, când Sfântul Pavel a îngenuncheat și s-a rugat împreună cu ei, toți au izbucnit în plâns și au căzut pe umărul lui Pavel, și-l sărutau, îmbrățișau, cuprinși de jale, mai ales pentru cuvântul pe care îl spusese că n-au să mai vadă fața lui (FA 20, 36-38). Expresia «a vedea fața, chipul lui» se referă la întâlnirea, comunicarea personală pe care Sfântul Pavel adesea dorea să o aibă cu creștinii săi. Epistolele sale sunt un fel de prelungire sau înlocuire a prezenței sale fizice a vederii «feței sau chipului» său.

Însă cum arăta chipul Sfântului Pavel? Care era aspectul fizic al persoanei sale? Sfântul Pavel însuși se referă la o frază care circula pe seama sa în mediile de la Corint: «că scrisorile lui, zic ei, sunt grele și tari, dar înfățișarea trupului este slabă și cuvântul lui este disprețuit» (cf. 2 Co 10, 10). Chiar dacă propagată de adversarii săi, această imagine a Sfântului Pavel nu poate fi întru totul inventată. El nu contestă faptul de a fi „slab” din punct de vedere fizic sau al aspectului exterior. El revendică în schimb forța și autoritatea sa duhovnicească. Și tocmai acest contrast între aspectul fizic sărman, smerit al apostolului și fascinația duhovnicească pe care o exercita el sunt redată în unicul portret creionat al Sfântului Pavel, care a ajuns până la noi, datorită unei scrieri apocrife creștine din sec. al II-lea d.Hr. intitulată *Faptele lui Pavel și Tecla*. Un creștin din Iconiu, Onisifor, iese în întâmpinarea lui Pavel pe strada regală (Via Regia), care ducea de la Efes la Listra. Aici el observă în mod atent trecătorii pentru a-l recunoaște pe Pavel. De fapt el nu îl cunoaște „în mod fizic, ci numai duhovnicește”. În cele din urmă îl zărește pe Pavel și-l recunoaște datorită descrierii pe care i-o făcuse Tit: «era un om mărunțel, chel, cu picioare strâmbe, cu sprâncenele îmbinate, cu nasul ușor coroiat, un om plin de har, uneori însă avea înfățișare de om, alteori înfățișarea unui înger» (*Faptele lui Pavel și Tecla*, 2-3).

Acest portret al Sfântului Pavel depinde de combinația unor elemente diferite. „Statura mică” atribuită Sfântului Pavel pare a fi ecoul textului din 2 Co

<sup>47</sup> A se vedea G.T. MARCU, *Saul din Tars*, pp. 52-55.

10, 10, mai sus citat. Referirea la „capul chel” ar putea fi și o interpretare puțin curioasă, ca să nu zic contradictorie, a faptului că Pavel își taie părul pentru a dezlega votul de nazireat (cf. FA 18, 18). Alte elemente ale portretului apocrif al Sfântului Pavel sunt inspirate din modelul tradițional al filosofilor și personajelor ilustre. „Picioarele strâmbe” și „sprâncenele îmbinate” sunt trăsături fizice distincte atribuite în antichitate și lui Socrate și lui Augustus. Alte elemente pot fi găsite în stereotipia omului oriental. În orice caz, deja către sec. al IV-lea d.Hr. s-a impus imaginea Sfântului Pavel care a inspirat iconografia succesivă: capul în mare parte chel; părul negru pe tâmpile, nasul acvilin, barba lungă și ascuțită, fața în forma unei pere răsturnate cu capul gros; obrajii scobiți și mari, bărbia ascuțită.

### **Arestarea la Ierusalim, procesul la Cezareea Maritimă și moartea Sfântului Pavel la Roma**

Sfântul Luca, autorul Faptelor Apostolilor, reconstituie istoria ultimilor ani din activitatea Sfântului Pavel, relatează întâmplările dramatice ale arestării sale în piața din fața templului din Ierusalim. Tribunalul roman cu greu a reușit să-l sustragă lișajului pregătit de mulțimea iudeilor întărâtată care strigau: «A profanat locul sfânt». Îl suspectau pe Pavel că ar fi introdus, în zona sfântă rezervată iudeilor, un păgân. La sfatul Sfântului Iacov și-a asumat public participarea la riturile de purificare de la templu și să acopere financiar din propriul buzunar împlinirea votului de nazireat din partea a patru bărbați iudeo-creștini. Această dovadă publică de respectare a prescripțiilor Legii și a solidarității cu iudeii practicanți avea scopul să risipească zvonurile calomnioase pe seama sa care circulau printre iudeii intransigenți. Luca reproduce cuvintele adresate de Iacov lui Pavel în timpul ultimei lor întâlniri la Ierusalim:

«Vezi frate, câte mii de iudei au crezut și toți sunt plini de râvnă pentru lege. Și ei au auzit despre tine că înveți pe toți iudeii, care trăiesc printre neamuri, să se lepede de Moise, spunându-le să nu-și taie împrejur copiii, nici să umble după datini. Ce este deci? Fără îndoială, trebuie să se adune mulțime, căci vor auzi că ai venit. Fă, deci, ceea ce îți spunem...» (FA 21, 20-23a).

Gestul de bunăvoință săvârșit de Pavel nu i-a fost de folos și nu a atenuat cu nimic suspiciunile și ostilitatea iudeilor. În calitate de cetățean roman a putut conta însă pe protecția oferită de legislația imperială. De aceea a fost scos de sub jurisdicția legilor iudaice. A fost transferat de la Ierusalim la Cezareea, unde își avea reședința prefectul roman al Iudeei, și pus în fața iudeilor care-l acuzau și care nu au reușit până la urmă să-și probeze acuzele. Înaintea autorităților romane acestea se reduceau în esență la un singur capăt de acuzare: Pavel tulbură ordinea publică deoarece este împotriva legii și instituțiilor poporului său (FA 24, 5-6).

Procesul s-a prelungit și din cauza schimbării prefectului Antoniu Felix cu Porcius Festus. În cele din urmă, pentru a scăpa de presiunile adversarilor săi iudei, Pavel face apel la judecata împăratului. Astfel ajunge să fie trimis întemnițat la Roma. În capitala imperiului încearcă să le explice conaționalilor săi motivul arestării sale. Acest fapt îi oferă încă o dată autorului Faptelor Apostolilor prilejul ca să reafirme nevinovăția lui Pavel și să prezinte ultima sa mărturisire a credinței în capitala imperiului. Relatarea Sfântului Luca de fapt se încheie cu această imagine despre Sfântul Pavel. Apostolul, deși în stare de detenție, timp de doi ani a continuat să «propovăduiască împărăția lui Dumnezeu și să învețe cele despre Domnul Iisus Hristos, cu toată îndrăzneala și fără nici o piedică» (FA 28, 31).

În rest diferitele înfățișări din timpul procesului la Ierusalim înaintea sine-driului și apoi în fața prefectului roman la Cezareea îi folosesc autorului Faptelor ca să se refere la ultima mărturisire a lui Hristos de către Sfântul Pavel. Diferitele înfățișări ale Sfântului Pavel înaintea unui auditoriu din ce în ce mai autorizat: poporul iudeu la Ierusalim (FA 22, 1-21), a tribunului Claudiu Lisias, a sinedriului, a Saducheilor, a procuratorilor Felix și Festus și a regelui Agripa vor să sublinieze faptul că propovăduirea evangheliei și mărturisirea ei s-a concretizat și în dimensiunea ei publică și politică.

Asemenea Mântuitorului apostolul Pavel nu poate fi incriminat pentru nimic care să-l facă vrednic de moarte. Numai ostilitatea și încrâncenarea iudeilor l-au târât înaintea tribunalului roman, unde însă de mai multe ori este declarat nevinovat (cf. FA 25, 25; 26, 31-32). Apostolul însuși în apărarea sa înaintea prefectului Antoniu Felix respinge capetele de acuzare susținute de iudei: «n-am greșit cu nimic, nici față de legea iudeilor, nici față de templu, nici față de Cezarul» (cf. FA 25, 8). Ca *homo religiosus* Pavel este întemnițat «pentru nădejdea lui Israel», după cum el însuși afirmă în fața iudeilor din Roma, deoarece potrivit nădejzii iudaice el vestește că Iisus a înviat din morți (FA 28, 20; cf. 26, 6-7).

Prima mărturie despre moartea lui Pavel la Roma o avem din epistola scrisă de Clement Romanul la sfârșitul secolului I (96-98 d.Hr.). Unii cercetători îl identifică pe Clement Romanul cu un colaborator al Sfântului Pavel menționat în *Flp* 4, 3. Acesta a scris Bisericii din Corint pentru a-i îndemna pe creștinii acelei comunități să pună capăt dezbinărilor interne provocate în urma destituirii unor preoți în vârstă de către un grup de tineri. După ce enumeră o serie de exemple din Vechiul Testament și evidențiază efectele negative ale invidiei și geloziei (*zēlos*) introduce unele exemple din istoria recentă:

«Dar să punem capăt exemplelor vechi și să venim la atleții [credinței] foarte aproape de noi. Să luăm exemplele nobile din generația noastră. Din gelozie și invidie [*dia zēlon kai phōnon*] au fost prigonți cei mai mari și cei mai dreپți stâlpi ai Bisericii (*Ga* 2, 9) și au luptat în această întrecere până la moarte. Să-i punem înaintea ochilor noștri pe bunii apostoli: pe Petru, care, din pricina unei gelozii nedrepte, n-a suferit una, nici două, ci mai multe chinuri; și după ce a dat astfel mărturie [de martir], a

plecat la locul de slavă datorat lui. Din pricina unei gelozii și a unei sfădiri [*dia zēlon kai érin*], a primit și Pavel premiul răbdării, purtând de șapte ori lanțuri, fugar și lovit cu pietre (2 Co 11, 24-25), ajungând un crainic atât în răsărit, cât și în apus, a primit faima nobilă a credinței lui; învățând dreptatea în toată lumea locuită și ajungând până la marginile apusului, a dat mărturie în fața guvernatorilor (FA 24-26). Și așa s-a eliberat de lumea aceasta și s-a dus în locul cel sfânt, făcându-se o foarte mare pildă de răbdare» (1 Clement 5, 1-7)<sup>48</sup>.

Enumerarea Sfântului Clement continuă cu referirea la mulțimea «aleșilor» – martiri – care au fost victimele geloziei (*zēlos*) și care au dat exemplu de răbdare în tot felul de chinuri și suferințe. Textul epistolei lui Clement merită să fie luat în considerare din două motive. În primul rând, este un document al Bisericii romane, în care, la distanță de o generație, se păstra încă vie amintirea morții celor doi «buni apostoli» Petru și Pavel, «cei mai mari și cei mai drekți stâlpi ai Bisericii». În al doilea rând, epistola lui Clement, deși într-un stil omiletic și schematic, a păstrat câteva informații despre biografia paulină. Cele ce ies în evidență sunt diferitele încercări și suferințe pe care le-a îndurat ca propovăduitor al evangheliei în toată lumea, în Răsărit și în Apus. Sfârșitul i-a fost hărăzit după ce a ajuns «marginile Apusului» și după ce «a dat mărturie în fața guvernatorilor» (*martyrēsas epi tōn egouménon*).

Cum trebuie interpretate aceste referințe aduse de Clement Romanul? A ajuns Pavel până în Spania? Când trebuie datată această călătorie până la «marginile Apusului»? După primul proces? Pentru a putea răspunde la aceste întrebări informațiile istorice sunt puține. Tradiția, care începând cu sec. al III-lea d.Hr. vorbește deschis despre martiriul lui Pavel la Roma, trebuie evaluată cu grijă, însă fără prejudecăți<sup>49</sup>.

Tertulian, un scriitor creștin din Cartagina (Tunisia de azi), spre sfârșitul sec. al II-lea d.Hr. în lucrarea *De praescriptione haereticorum*, referindu-se la dreptul Bisericii de a deține și interpreta Scripturile, vorbește de întâietatea Bisericii din Roma pentru faptul că trei dintre apostoli, Petru, Pavel și Ioan, au învățat acolo, iar primii doi au murit ca martiri<sup>50</sup>. Într-o altă lucrare intitulată *Scorpiace* – medicina aplicată împotriva înțepăturii scorpionului, adică împotriva ereziei gnostice -, scrisă în prima decadă a sec. al III-lea, Tertulian precizează că Pavel, «născut cetățean roman, s-a născut a doua oară la Roma datorită nobleței martiriului» (*Scorpiace* 15).

Informațiile oferite de Tertulian concordă cu relatarea „martiriului apostolului Pavel” din scrierea apocrifă cunoscută sub numele de *Faptele lui Pavel*. În această lucrare, scrisă de un preot din Frigia spre sfârșitul sec. al II-lea d.Hr., au

<sup>48</sup> Cf. traducerea textului din I.I. ICA jr., *Canonul Ortodoxiei. Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 397.

<sup>49</sup> Cf. R. FABRIS, Paolo. *L'Apostolo delle genti*, p. 493.

<sup>50</sup> Cf. TERTULIAN, *De praescriptione haereticorum*, 36.

fost reelaborate date din scrierile canonice și adăugate alte materiale legendare pentru a idealiza figura lui Pavel. Potrivit acestei scrieri, apostolul la Roma se apără cu îndrăzneală în fața împăratului Nero, îi convertește pe temniceri și chiar pe unii dintre membrii familiei imperiale, în cele din urmă, potrivit legislației romane, fiind condamnat la moarte prin decapitare.

Pentru a verifica greutatea istorică a acestei imagini despre Pavel, oferită de documente relativ târzii, trebuie să ne întoarcem la relatarea Sfântului Luca din Faptele Apostolilor. Autorul Faptelor știe că Sfântul Pavel a murit la Roma prin intervenția autorităților romane, însă nu ne spune nimic legat de această condamnare romană a lui Pavel. Transferarea sa la Roma depinde numai de solicitarea sa de a fi judecat de tribunalul imperial. Aceasta presupune o condamnare precedentă din partea guvernatorului Porcius Festus la Cezareea. Și în această privință autorul Faptelor păstrează tăcerea. Documentarea legată de proces precum și condamnarea romană a lui Pavel nu intră în perspectiva teologică a Faptelor. Ca propovăduitor al evangheliei lui Hristos, Pavel trebuia să meargă la Roma pentru a da mărturia supremă despre Iisus (cf. FA 19, 21; 23, 11; 27, 24). Sosirea lui Pavel la Roma și propovăduirea evangheliei în capitala imperiului marchează pentru Luca împlinirea programului trasat de Mântuitorul înviat ucenicilor Sai, de a fi martorii învierii Sale până la marginile pământului (cf. FA 1, 8) și încheierea într-o astfel de perspectivă a celui de al doilea volum al operei sale. Martiriul Sfântului Pavel la Roma este presupus de autorul Faptelor și de epistolele tradiției pauline. Așadar, ultimele pagini din cartea Faptele Apostolilor nu ne permit să reconstituim ultimele evenimente din viața Sfântului Pavel și cu atât mai puțin ne permit să întrevădem care a fost rezultatul apelului său de a fi judecat de Cezar.

În acest punct pentru a reconstitui cauzele și împrejurările morții lui Pavel la Roma suntem constrânși la ipoteze. Prima ipoteză ar fi că Pavel după cei doi ani de detenție la Roma, a fost condamnat la moarte și executat prin decapitare, potrivit legislației romane. În acest caz moartea apostolului trebuie plasată în primii ani ai deceniului al VII-lea (62-63 d.Hr.). O a doua ipoteză presupune că Pavel a fost eliberat deoarece acuzatorii săi de la Ierusalim nu s-au prezentat la Roma pentru a reformula acuzațiile lor înaintea tribunalului împăratului. Un edict (*edictum*) care prevedea durata acuzării menționa pentru acuzele capitale o prelungire de un an și jumătate când una din părți locuia în afara Italiei<sup>51</sup>. Așadar, Pavel, după încheierea termenului de punere sub pază militară (*custodia militaris*), în așteptarea sentinței de apel, a fost eliberat. În această situație a preferat să părăsească Roma și să se îndrepte spre Spania sau să-și continue mai departe lucrarea misionară în răsărit la Efes (Timotei) și Creta (Tit). Pavel a pornit către Asia, fie din Spania, fie de la Roma. În Spania ar fi desfășurat o scurtă activitate misionară în cetatea Tarragona (Tarraconense), colonie romană la vâr-

<sup>51</sup> Cf. PLINIUS, *Epistole* 10, 56, vorbește de doi ani ca limită de timp pentru procesul de apel; FILON, *In Flaccum*, 128, indică doi ani.

sarea râului Ebro în Mediterană. În sprijinul acestei ipoteze despre misiunea lui Pavel în Spania unii exegeți interpretează în sens geografic expresia lui Clement Romanul: «ajungând până la marginile apusului». Pentru Clement care scrie din Roma, marginile Apusului nu sunt decât Spania<sup>52</sup>.

Reîntors în Roma Pavel ar fi fost arestat din inițiativa iudeilor din capitală, dar și cu complicitatea iudeo-creștinilor din Biserica romană. M. F.-Baslez susține că Pavel a fost arestat în Asia Mică la Efes din cauza invidiei și luptei dintre grupările creștine rivale și transferat la Roma pe uscat. În această ultimă călătorie a făcut experiența singurătății și a sărăciei absolute<sup>53</sup>. La Roma iudeii și iudeo-creștinii nu vedeau cu ochi buni activitatea sa misionară care pune accentul pe libertatea față de legea mozaică și evident succesul său în rândurile prozeleților și simpatizanților păgâni. În orice caz prezența lui Pavel la Roma a creat probleme atât iudeilor din capitală, cât și iudeo-creștinilor. De aceea nu este exclusă implicarea celor două grupări în arestarea lui<sup>54</sup>. Putem înțelege astfel mai bine afirmațiile lui Clement: «din pricina unei gelozii și a unei sfădiri... s-a dus în locul cel sfânt».

În epistola lui Clement se spune că Pavel «a dat mărturie în fața guvernatorilor (*martyrēsas epi tōn egouménōn*)», o terminologie care indică funcționarii și magistrații deosebiți ai autorității imperiale. În cazul Sfântului Pavel ar putea fi vorba de prefectul Romei, delegat să judece cazurile care nu erau rezervate împăratului. Înaintea acestui tribunal Pavel ar fi fost acuzat de delictul de lezmajestate, în baza legii referitoare la „maiestas” repusă în vigoare de Nero în anul 62 după moartea lui Burrus și a lui Seneca<sup>55</sup>. Pavel ca propovăduitor al lui Iisus Hristos a dat un nou impuls creștinilor care formau grupuri în afara comunității ebraice protejate de legea privind *collegia*. Această activitate a lui Pavel a devenit suspectă și acuzată că s-ar opune ideologiei oficiale și cultului imperial legat de împăratul-dumnezeu. Era o acuzație cu caracter juridico-religios care comporta condamnarea și executarea sumară. Pentru un cetățean roman pedeapsa prevăzută era decapitarea (*decapitatio*). Însoțit de o mică escortă în afara cetății, pe *Via Ostia*, într-un loc numit *Aquae Salviae*, Pavel a fost decapitat de soldatul însărcinat cu execuțiile capitale, numit *speculator*.

Data acestei execuții trebuie căutată într-un an apropiat, dacă nu anterior, incendiului cartierelor populare ale Romei de către Nero și a persecuției violente

<sup>52</sup> Misiunea Sfântului Pavel în Spania este cunoscută și de *Canonul Muratori* din secolul II d.Hr., de origine romană, rândurile 38-39, de *Faptele lui Petru*, o scriere apocrifă din secolul II; despre ea vorbesc și scriitorii bisericești de limbă latină și greacă din secolele IV-V: Fericitul Ieronim, Sf. Atanasie al Alexandriei, Chiril al Ierusalimului, Ioan Hrisostom, Epifanie de Salamina.

<sup>53</sup> Cf. M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, pp. 241-242.

<sup>54</sup> Autorul celei de a doua Epistole către Timotei, chiar dacă cunoaște numai o detenție romană a lui Pavel, se face purtătorul de cuvânt al acestor tensiuni. Se vorbește de părăsiri, dezertări, trădări ale unora dintre colaboratorii lui Pavel, *2 Tim* 4, 9, 14-15, 16.

<sup>55</sup> Cf. și M.-F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, p. 242.



dezlănțuite împotriva creștinilor, pentru a distrage atenția, după mărturia lui Tacitus<sup>56</sup>. Incendiul a izbucnit pe 19 iulie 64 și a ținut șase zile. În primăvara anului 65 d.Hr. Nero a început acțiunile represive împotriva celor pe care poporul învățase să-i deosebească de iudei și-i numeau «creștini». Activitatea misionară a lui Pavel precum și tensiunile cu comunitățile iudaice au favorizat identificarea grupurilor creștine și denunțarea lor poliției imperiale.

Așadar condamnarea la moarte a lui Pavel ar fi putut avea loc în anul 63 d.Hr.(?). Eusebiu de Cezareea în *Cronica* sa, în care asociază moartea lui Pavel cu cea a lui Petru în contextul persecuțiilor lui Nero, fixează moartea în anul 68 d.Hr. Însă episcopul istoriograf din sec. al IV-lea schimbă data spre sfârșitul domniei lui Nero (care s-a sinucis pe 9 iunie 68), deoarece moartea celor doi apostoli, Petru prin răstignire și Pavel prin decapitare, reprezenta punctul culminant al delictelor împăratului roman<sup>57</sup>. Același Eusebiu redă și mărturia cea mai veche despre înmormântarea lui Pavel pe Via Ostia nu departe de cursul Tibrului, în locul unde se ridică azi Basilica San Paulo fuori le mura. El reproduce ceea ce scrie un preot roman pe nume Gaius care a trăit la sfârșitul sec. al II-lea și începutul celui de al III-lea: «În ce mă privește, eu vă pot arăta unde se găsesc aceste trofee ale apostolilor. Dacă ai vrea să urci pe Vatican ori pe via Ostia, atunci vei găsi trofeecele celor care au întemeiat Biserica aceasta»<sup>58</sup>. Așadar la sfârșitul sec. al II-lea exista la Roma un *trophaeum* care amintea moartea lui Pavel. De aceea este probabil ca trupul său să fi fost depus din inițiativa prietenilor și ucenicilor săi într-un *columbarium* în apropierea locului execuției. Aici ca urmare a acestui fapt a fost construit un mic monument funerar care a devenit loc de rugăciune și pelerinaj pentru creștinii din Roma.

În data de 29 iunie 258, în timpul împăratului Valerian (253-260), trupul Sfântului Pavel a fost mutat din locul unde fusese înmormântat de creștini în apropierea Romei, acolo unde astăzi se ridică celebra bazilică *San Paolo fuori le mura*, în Catacombele Sfântului Sebastian, împreună cu trupul Sfântului Petru, pentru a le feri de posibile profanări. Sfântul Silvestru, episcopul Romei (314-335), aproape un secol mai târziu a readus trupul Sfântului Pavel în locul în care a fost îngropat inițial. Cu acest prilej, împăratul Constantin cel Mare (306-337) a construit prima biserică deasupra mormântului care va fi înlocuită mai târziu, după distrugerea ei în urma unui incendiu, de actuala Biserică *San Paolo fuori le mura*. Locul tradițional al decapitării nu a fost uitat de creștini, aici fiind ridicată o mănăstire trapistă numită *Tre Fontane*, de la cele trei izvoare pe care s-a ridicat biserica, izvoare care potrivit tradiției au răsărit din pământ în urma atingerii capului Sfântului Pavel. Sărbătorirea Sfinților Apostoli Petru și Pavel pe 29

<sup>56</sup> Cf. TACITUS, *Anale* XI.

<sup>57</sup> Cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, 2, 22, 8; 25, 5; vezi și FER. IERONIM, *De viris illustribus*, V; Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, pp. 410-413; JA FITZMYER, „Paul”, 79; 50-54.

<sup>58</sup> Cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, 2, 25, 7.

unie este foarte veche. Ea nu comemorează data morții celor doi apostoli, care ne este necunoscută, ci transferarea sfințelor moaște ale celor doi în Catacombele Sfântului Sebastian în 29 iunie 258.

Când Pavel a murit la Roma avea în jur 60 de ani. Jumătate din viața sa, după experiența din apropierea Damascului, a trăit-o ca pelerin în slujba evangheliei, trecând dintr-o provincie în alta a imperiului, din Siria în Galatia, din Macedonia în Ahaia și Asia. A parcurs câțiva zeci de mii de kilometri pe uscat și pe mare. A dorit și a așteptat să ajungă la Roma pentru a pune bazele misiunii în Apus. A ajuns ca prizonier pentru evanghelie, iar prin decapitarea sa a pecetluit mărturia sa. Pavel nu a întemeiat Biserica din Roma, însă prin martiriul său i-a marcat pentru totdeauna istoria. Primul său biograf, Sfântul Luca, a intuit dimensiunea istorică și simbolică a mărturiei sale. Moartea lui Pavel la Roma reprezintă împlinirea misiunii încredințate de Hristos înviat ucenicilor săi, deoarece din acest centru al lumii, mărturia lor să ajungă până la marginile pământului.

### **Summary: “Saul – also known as Paul” – the Jewish apostle to the Gentiles**

The present study aims to provide a biographic profile of St. Paul as described in the New Testament, especially the two canonical sources, the Apostle's *Epistles* and the *Acts of Apostles*, written by St. Luke, his first biographer. Exegetic scholarship of the last decade has reconsidered a number of sources and focused more on the information provided by the *Acts of Apostles*, for a long time unjustly deemed to be a secondary source.

The importance of this trend is due to the rediscovery of the relationship between biography and autobiography in classical literature. Literary canons peculiar to these genres used to be less different than they are in contemporary literature. The persuasive function, especially the exemplary one, was proper to both autobiography and biography, therefore the former should not be considered more objective and historically accurate than the latter.

Thus neo-testamentary sources concerning St. Paul must be granted equal authority, as dependent on the particular circumstances of the communities addressed, avoiding the misconception that autobiography is more historically accurate than biography, and we must acknowledge that from the methodological point of view, autobiography should be given precedence over biography.

After having established the documentary sources available and the main points of Pauline chronology, I outlined a biographical portrait of the “apostle to the Gentiles” (*Romans* 11, 13) starting from the rather scarce biographical information contained by St. Paul's epistles, corroborated with the information provided by the *Acts of Apostles*, in order to obtain a coherent synthesis of St. Paul's life, in keeping with the contemporary trends in the research dedicated to the apostle.

Chronological data provided by the *Acts of Apostles* and St. Paul's *Epistles* do not enable us to establish a complete and certain chronology. Therefore we must resort to hypotheses, often at variance with each other. In the present stage of research, the tradi-

tional perspective on Pauline chronology has gained ample consensus of experts. In order to draft St. Paul's curriculum vitae, we must start from certain events mentioned in his *Epistles* and the *Acts of Apostles*, which can be located in time with a high degree of certitude. These are four events: "the inscription of proconsul Gallion", "the edict of emperor Claudius", "St. Paul's fleeing Damascus under king Aretas", "St. Paul's imprisonment in Caesarea". Starting from these events, one can obtain a biographical profile of St. Paul. However, certain aspects of his life cannot be clarified. The date of his birth and death remain hypothetical. What happened to him, after his arrival in Rome? According to some researchers, after two years' imprisonment, the apostle was beheaded; others consider that, at the end of these two years, he was released and went to visit the communities of Asia Minor; yet others do not rule out his journey to Spain, before his return to Asia.

The few chronological landmarks, although credible, only allow us to draw a hypothetical outline of St. Paul's life, which fails to gain the consensus of all experts, and permits endless debates. Due to these chronological landmarks, we can cover approximately thirty years in St. Paul's life. For the period before his revelation on the road to Damascus, and that following his two years' Roman imprisonment, I could not establish a certain chronology, but only presented the hypotheses put forth by the most authoritative experts. What we can say, concerning St. Paul's life, is that around 56- 60 A.D. he considered himself to be "old", which suggests he was born in early 1<sup>st</sup> century. As regards the time of his martyrdom in Rome, we can certainly place it between the year 62 A.D., when the account in the *Acts of Apostles* stops, and 68 A.D., when ended the reign of Nero, the persecuting emperor.

When St. Paul died in Rome, he was about sixty years old. Half of his life, after his conversion on the road to Damascus, was spent preaching the Gospel, travelling from one province of the empire to another, from Syria to Galatia, from Macedonia to Asia. He travelled tens of thousands of kilometers, both on sea and on land. He wanted to reach Rome, in order to lay the grounds for missionary activity in the Occident. He was imprisoned for the sake of the Gospel, and sealed his confession of faith through his beheading. St. Paul did not establish the Roman church, but marked its history through his martyrdom. His first biographer, Luke, intuited the historic and symbolic dimension of his testimony. St. Paul's death in Rome is the fulfillment of the mission assigned by the Resurrected Christ to His disciples, as from this center of the world their testimony reached the ends of earth.



**Pr. Theodor DAMIAN**

*Metropolitan College - New York*

## CÂTEVA ASPECTE ALE TEOLOGIEI DESPRE PUTEREA LUI DUMNEZEU LA SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA

**Keywords:** *God's Power Theology, divine power, kenotic condescendence, Incarnation, Crucifixion, epektasis.*

«Dieu n'était pas obligé de créer l'homme;  
Il l'a fait dans un élan d'amour»  
(St. Grégoire de Nyse, *Béatitudes*, VII)

### Abstract

Tema „puterii lui Dumnezeu” ocupă un loc central în teologia Sf. Grigorie de Nyssa, zelos apărător al Ortodoxiei, mare mistic și unul dintre creatorii teologiei apofatice. Manifestarea Sa în creație face cunoscută puterea dumnezeiască; toate temeliile universului depind de puterea Cuvântului lui Dumnezeu. Puterea lui Dumnezeu este veșnică, independentă de creație, atotcuprinzătoare, suverană, invizibilă, nelimitată, premonitoare, neschimbată în contact cu creația și cu moartea, nediminuabilă, vivifiantă, mântuitoare. Totul este posibil puterii divine, chiar a da ființă la ceea ce nu există și a da făpturii atributele potrivite.

Într-o eră care vine după teologia morții lui Dumnezeu, într-o nouă societate păgână, post creștină (Leslie Newbegin), unde procesul de detraditionalizare<sup>1</sup> a dus la un nou gen de sincretism teologic și la o criză a identității teologice în Biserici, într-o societate ce devine din ce în ce mai electronică, în care superputerea tot mai noilor tehnologii slăbește și depersonalizează ființa umană, problema puterii lui Dumnezeu continuă să constituie o preocupare acută.

Această problemă nu este cu totul nouă pe harta preocupărilor teologice de azi. Biserica a mai fost confruntată cu ea în urmă cu secole. Unul dintre cei mai renumiți teologi care a scris despre acest subiect este Sf. Grigorie de Nyssa. Voi încerca în acest studiu să prezint câteva linii directoare ale teologiei despre puterea lui Dumnezeu la Sf. Grigorie de Nyssa, introducând mai întâi, în câteva cuvinte, personalitatea sa, teologia promovată, precum și fondul teologic general al timpului său, iar apoi conceptul său despre puterea lui Dumnezeu, în general, dar și legat de creație, și în special legat de Hristos, de cruce, înviere, și de Sfântul Duh, ca răspuns dat arianului Eunomius. Voi vorbi, de asemenea, despre caracterul Treimic al puterii lui Dumnezeu în gândirea Sfântului Grigorie, despre

---

<sup>1</sup> Robert N. BELLAH et alii, *Habits of the Heart*, Harper and Row, New York, 1985.

prezența și manifestarea puterii respective în viața sacramentală a Bisericii, după care vor urma câteva cuvinte pentru concluzii.

### Date biografice

Sf. Grigorie de Nyssa, recunoscut ca cel mai onorat dintre părinții niceeni, pe drept cuvânt numit „Părintele Părinților” sau „Luceafărul Nyssei”<sup>2</sup>, a fost unul dintre cei trei Părinți Capadocieni, alături de fratele său, Sf. Vasile cel Mare, și de Sf. Grigorie de Nazianz sau Teologul. S-a născut în jurul anului 331 A.D.<sup>3</sup> într-o familie înstărită de buni creștini care a dat Bisericii mai mulți sfinți. Bunica sa, Macrina, mama sa, Emilia, și sora sa, Macrina, au exercitat o influență puternică în familie în ce privește trăirea unei autentice vieți și credințe creștine. Grigorie a fost educat la școlile locale. Nu a plecat la școli străine pentru a urma studii speciale, cum a fost cazul lui Vasile, dar mai târziu, când a stat un timp la mănăstire alături de Vasile, a învățat mult de la fratele său din ceea ce acesta studiasse la Atena, lucru pentru care Grigorie a vorbit totdeauna cu mare respect despre fratele său. Grigorie era sânguincios și, ca autodidact, a ajuns să se instruiască foarte bine în teologie și filosofie; a încercat să introducă în cultura creștină ceea ce era mai valoros din cultura clasică laică și a depus eforturi permanente pentru a apăra doctrinele niceene față de ereziiile timpului său, lucru pentru care toți Părinții Capadocieni erau renumiți.

A devenit ulterior profesor de retorică și s-a căsătorit cu Theosebia, dar acest lucru nu a constituit un impediment pentru a intra în mănăstire câțiva ani mai târziu și, în 371, după multe ezitări și tribulații, pentru a deveni episcop de Nyssa. După câțiva ani a început să aibă probleme la Nyssa, iar în 374 împăratul arian Valens l-a exilat și l-a înlocuit cu un episcop arian, dar în 378 lui Valens i-a succedat împăratul ortodox Grațian, iar Grigorie și toți ceilalți episcopi care fuseseră exilați au fost reinstalați.

În 379, Sfântul Vasile a murit, iar Grigorie a devenit „unul dintre cei mai renumiți apărători ai Ortodoxiei”<sup>4</sup>. Zelul său pentru apărarea doctrinelor niceene

<sup>2</sup> William MOORE, Henry Austin WILSON, „The Life and Writings of Gregory of Nyssa”, in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, etc*, translated, with prolegomena, notes, and indices, by William Moore, M.A., and Henry Austin Wilson, M.A., coll. *A Select Library of Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. V, Translation, Preface, Prologomena and notes under the editorial supervision of Philip Schaff and Henry Wace, Eerdmann Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Reprinted Edition, 1988, p. 1.

<sup>3</sup> Anul exact al nașterii sale nu este cunoscut. W. Moore și H.A. Wilson optează pentru 331, la fel și H.F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Cambridge University Press, London, 1930, sau Louis MÉRIDIÉ, „Introduction”, in: *Grégoire de Nyse, Discours Catéchétique*, texte grec, trad. française, introd. et index, par Louis Méridier, Librairie Alphonse Picard et fils, Paris, 1908, pp. V-VI. Tony LANE în lucrarea *Harper's Concise Book of Christian Faith*, Harper&Row, New York, 1984, menționează anul 335 A.D.

<sup>4</sup> H.F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, p. 4: „one of the foremost champions of Orthodoxy”.

l-a impus ca pe o autoritate în teologie, ajungând astfel să joace un rol major în cadrul lucrărilor Sinodului al II-lea Ecumenic (Constantinopol, 381), unde terminologia adoptată în vederea definirii dogmelor Treimii și ipostaselor a fost luată în special din lucrările sale<sup>5</sup>. În 394 a participat la un alt sinod constantinopolitan, dar după aceasta nu mai avem niciun fel de informații despre el<sup>6</sup>. Probabil că a murit în anul 395 A.D., în Biserica Răsăriteană fiind sărbătorit la 10 ianuarie, iar în cea latină la 9 martie<sup>7</sup>.

### Despre lucrările sale: caracteristici

Sf. Grigorie de Nyssa, cel mai intelectual, cel mai profund dintre Părinții Capadocieni, numit de Sf. Maxim Mărturisitorul, în sec. al VII-lea, «le docteur de l'univers», a scris multe opere teologice, morale, tratate ascetice, cărți apologetice, scrisori. Menționez aici numai câteva, à titre d'exemple: cele 12 cărți *Împotriva lui Eunomius*, *Marele Catehism*, *Despre facerea omului*, *Despre Sfânta Treime*, *Despre „Nu trei Dumnezei”*, *Despre Sfântul Duh*, *Despre feciorie*, *Viața lui Moise*, *Viața Sfintei Macrina* etc.

În scrierile sale el a tratat o mare varietate de probleme; de la ființa divină și energii – în această privință fiind un predecesor al Sf. Grigorie Palama – la cele două naturi ale lui Hristos; de la existența răului în lume la reintegrarea finală a creației în comuniunea divină, unde își demonstrează origenismul; de la cunoașterea lui Dumnezeu prin contemplație (Θεωρία) la auto-cunoaștere (γνώθη σεαυτὸν), subiect de care s-au ocupat Socrate și Sf. Apostol Pavel; de la umilința lui Dumnezeu la slăvirea omului în comuniunea divină în împărăția lui Dumnezeu și multe altele. Totuși, în preocupările sale teologice se pot distinge trei mari direcții: problema răului, relația dintre omul ideal și omul real și Sfântul Duh<sup>8</sup>.

În scrierile sale în care a dovedit o excelență a stilului, Sfântul Grigorie a folosit orice mijloace pentru a pune filosofia în slujba teologiei la nivelul speculației, meditației, expresiei, vocabularului, metodei etc. Făcând aceasta nu devine servil și dependent, ci dovedește autoritate și competență. Chiar dacă poate fi deosebit de speculativ, nu dorește ca prin aceasta să raționalizeze adevărul revelator. El rămâne un mistic al Bisericii creștine și un teolog de *via negativa*, arătându-și clar apofatismul în modul de a face teologie.

Asemenea celorlalți doi Părinți Capadocieni, Sf. Grigorie de Nyssa a fost, evident, un origenist, dar nu până la punctul de a fi copleșit și dominat. „Disciple éclairé et non serville, il sait manifester son indépendance et prendre de la

<sup>5</sup> L. MÉRIDIÉ, „Introduction”, p. XVI.

<sup>6</sup> L. MÉRIDIÉ, „Introduction”, p. VIII.

<sup>7</sup> W. MOORE, H.A. WILSON, „The Life and Writings of Gregory of Nyssa”, p. 8.

<sup>8</sup> W. MOORE, H.A. WILSON, „The Life and Writings of Gregory of Nyssa”, p. 9.

distance”<sup>9</sup>. L-a studiat cu sârguință pe Origen când a viețuit în mănăstire împreună cu fratele său Vasile, după care au scris împreună o carte, *Philocalia*, cuprinzând cele mai frumoase părți ale lucrărilor lui Origen. De la Origen a păstrat ca moștenire folosirea extensivă a Sfintei Scripturi ca metodă de lucru. Acest fapt este vizibil în toate scrierile sale și uneori a redactat scrieri întregi în care a interpretat numai pasaje sau cărți din Sfintei Scripturi, cum ar fi *Despre fericiri*, *Viața lui Moise* ș.a. De la Origen a preluat, de asemenea, conceptul de apocatastază (ἀποκατάστασις), înțeles în special de Grigorie ca restabilire universală a tuturor lucrurilor în starea lor primordială, virginală.

### Ereziile timpului său

Ereziile timpului său se refereau în special la teologia Treimii și a Întrupării. În primul rând arianismul, cu învățătura sa potrivit căreia Iisus Hristos ar fi fost o creatură și confuzia rezultată privind înțelegerea doctrinelor treimice, căruia Sfântul Grigorie îi răspunde pe larg în cărțile sale *Împotriva lui Eunomius*; în al doilea, apolinarismul, care susținea că în Iisus Hristos Logosul divin a înlocuit sufletul uman, căruia Sfântul Grigorie, asemenea celorlalți doi Părinți Capadocieni, i-a răspuns învățând că Iisus Hristos a fost Dumnezeu adevărat și om adevărat și că numai în felul acesta puterea lui Dumnezeu s-a manifestat pe deplin în lucrările Întrupării, că Iisus a mântuit ceea ce a asumat și dacă a asumat numai trupul uman, atunci numai pe acesta l-a mântuit, sufletul uman rămânând nemântuit, ceea ce este contrar revelației biblice; în al treilea rând, macedonianismul sau erezia pneumatohilor, ce considera că Sfântul Duh ar fi o creație, căreia Sfântul Grigorie îi răspunde detaliat în lucrările sale despre dumnezeirea Sfântului Duh și deoființimea Sa cu Tatăl și Fiul.

În general putem spune că autorii creștini au luptat împotriva acestor erezii în trei feluri: (1) reconsiderând pasajele biblice controversate, reinterpretând textele respective într-un mod mai mult rațional decât alegoric; (2) stabilind unitatea Scripturii ca întreg, luptând împotriva metodei de izolare a textelor de contextul lor general și de interpretare a lor în mod arbitrar; (3) făcând un efort de a da o impresie mai armonioasă tradiției, ca unitate între credința mărturisită și trăită și expresia contemporană a teologiei Bisericii<sup>10</sup>.

Eunomius a fost cel mai prominent adversar al Sfântului Grigorie. Era un om bine educat, aristotelian și neoplatonic în învățătura sa, încercând în principal să reinterpreteze în categorii înalt speculative și raționaliste doctrinele

<sup>9</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Les Béatitudes*, trad. de Jean-Yves Guillaumin et Gabrielle Parent, Introduction et notes de A.G. Hamman, coll. *Les Pères dans la Foi*, Desclée de Brouwer, Paris, 1979, p. 13.

<sup>10</sup> M. VAN PARYS, „Exégèse et théologie dans les livres *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse”, în: *Écriture et Culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 Septembre 1969), éd. par Marguerite Harl, E.J. Brill, Leiden, 1971, p. 170.



ariene care susțineau că Fiul și Sfântul Duh ar fi creaturi sau, în proprii săi termeni, că există o sursă sau o Ființă Absolută și, apoi, o altă ființă existând prin rațiunea celei dintâi, dar care există înainte de toate celelalte care vin după ea și, din nou, o a treia Ființă inferioară primei în ce privește cauza și inferioară celei de a doua în ce privește energia care a produs-o. Folosește termenul de «negenerat» și «generat» pentru Tată și Fiu, spunând că Generatul este pecetea energiei Atotputernicului. El este Domn și Dumnezeu și Creator al întregii creații inteligibile și sensibile, dar el a primit de la Negenerat puterea și împuternicirea de a crea ca și când ar fi fost angajat și ar fi primit această putere *ab extra*. Generatul sau Unul-Născut a apărut din nimic și a fost un timp când El nu exista, drept pentru care El este prima creație a Negeneratului<sup>11</sup>.

Sfântul Grigorie argumentează că, dacă Fiul nu ar fi fost la început și dacă El nu ar fi fost chipul și înțelepciunea și puterea Tatălui, atunci ar însemna că nici Tatăl nu ar fi existat într-un anumit timp întrucât nu se poate să fi existat un Tată fără chip, înțelepciune și putere, un Creator fără mâini, un început fără Cuvânt, un Tată fără Fiu<sup>12</sup>. Sfântul Grigorie arată veșnicia generării Fiului și identitatea inseparabilă a ființei Sale cu Tatăl. El demonstrează că Fiul nu este sclavul Tatălui, dar că ei lucrează împreună în întreaga iconomie a mântuirii. Sfântul Grigorie devine chiar ironic, menționând că Eunomius nu a folosit terminologia treimică Tată și Fiu, ci Negenerat și Generat și dovedește cu mintea sa coerentă și speculativă că, oricât de logic ar dori Eunomius să fie în demonstrația sa, este evident că greșește și sfârșește prin a fi lipsit de logică. Criticându-i limbajul și stilul<sup>13</sup>, Sfântul Grigorie îl numește chiar Antihrist. Sfântul Grigorie combate și erezia și confuzia lui Eunomius din învățătura sa despre Sfântul Duh.

### Apofatismul Sfântului Grigorie

Asemenea Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa, vorbind despre Dumnezeu, începe cu ceea ce nu este Dumnezeu, înscriindu-se astfel pe linia teologiei apofatice, fiind într-adevăr unul dintre creatorii acesteia. Pentru a-și justifica mai bine poziția, Sfântul Grigorie atrage atenția asupra condiției umane în lume, invocând textele definiției sau imaginile din Scriptură; ființa umană este «pulbere și cenușă» (*Fc* 18, 27), «iarbă» (*Is* 40, 6), «ca iarba» (*Ps* 36, 2), «deșertăciune» (*Ecc* 1,2), «de plâns» (*I Co* 15,19). Și apoi, când se pune problema de a vorbi cu Dumnezeu, Sfântul Grigorie întreabă:

<sup>11</sup> GREGORY OF NYSSA, „Against Eunomius”, II, 12; III, 1; VIII, 5; în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, pp. 124, 135, 207.

<sup>12</sup> GREGORY OF NYSSA, „Against Eunomius”, VIII, 5, în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 207.

<sup>13</sup> Raymond VAN DAM, *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2003, p. 94.

«Quel langage me permettrait d'annoncer Sa nature? De ce bien, quel exemple pourrais-je trouver dans le domaine du connu? Quel nouveau langage inventerais-je pour signifier l'indicible et l'inexprimable? Car la Parole en dit autant que j'en pouvais comprendre mai elle n'a pas épuisé l'immensité de son sujet»<sup>14</sup>.

Or, după cum găsim menționat aforistic: «Dieu seul parle bien de Dieu»<sup>15</sup>.

Nu numai când vorbim de ființa lui Dumnezeu nu avem cuvinte adecvate, dar chiar și când încercăm să vorbim despre atributele lui Dumnezeu manifestate în creație, despre incoruptibilitatea și desăvârșirea lui Dumnezeu; atât timp cât atributele se referă la natura divină, cuvintele noastre vor fi insuficiente pentru a exprima plenitudinea ființei lui Dumnezeu sau relația dintre ființă și atribute<sup>16</sup>. Și aceasta deoarece:

«La nature de Dieu en elle-même, en sa propre substance dépasse toute représentation; nul ne peut l'approcher, elle se dérobe à tout essai de formulation. L'homme n'a pas trouvé en lui la faculté qui lui ferait comprendre ce qui est incompréhensible»<sup>17</sup>.

Este interesant de constatat că, existând o asemenea diferență și nepotrivire între cuvintele noastre și realitatea lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie evidențiază faptul că avem ceva în comun cu Dumnezeu, conatural cu El și aceasta este smerenia. Smerenia este conformă naturii noastre și dacă cineva în viață urmează ceea ce este conform propriei sale naturi, adică smerenia, deoarece ea este și în natura lui Dumnezeu, atunci acel cineva va purta ca pe un veșmânt «la forme bienheureuse de Dieu»<sup>18</sup>.

Sfântul Grigorie prezintă o imagine deosebit de plastică pentru a exprima inefabilitatea lui Dumnezeu și pentru a fonda teologia sa apofatică. El spune că așa cum fiecare persoană respiră aer potrivit capacității plămânilor săi – o capacitate determinată de cât este necesar persoanei respective, și nimeni nu poate epuiza întreaga cantitate de aer – la fel și înțelegerea Scripturii, a Revelației, a lui Dumnezeu, fiecare persoană o realizează conform propriei sale capacități și inteligențe, dar măreția reală a lui Dumnezeu nu o poate realiza nimeni<sup>19</sup>. Și pentru a fi întemeiat biblic el citează: «Nu te grăbi să deschizi gura ta și inima ta să nu se pripească să scoată o vorbă înaintea lui Dumnezeu, că Dumnezeu este în ceruri, iar tu pe pământ; pentru aceasta să fie cuvintele tale puține» (*Ecc* 5, 2).

<sup>14</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Les Béatitudes*, p. 91.

<sup>15</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Les Béatitudes*, p. 23.

<sup>16</sup> GREGORY OF NYSSA, „On 'Not Three Gods'”, in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 333.

<sup>17</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Les Béatitudes*, p. 83.

<sup>18</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Les Béatitudes*, p. 32.

<sup>19</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Les Béatitudes*, p. 92.

Pe bună dreptate observă Canévet că Sfântul Grigorie, pe cât este de pasionat de apofaza divină și de inexplicabilitatea acesteia, pe atât este de capabil să explice inexplicabilitatea<sup>20</sup>.

### Puterea lui Dumnezeu

Puterea lui Dumnezeu ocupă locul central în toate discuțiile noastre despre Dumnezeu. Oriunde ne întoarcem pentru a-L vedea pe Dumnezeu, trebuie să începem cu ceea ce este mai aproape de înțelegerea noastră: puterea lui Dumnezeu. Orice cuvânt am dori să folosim pentru a vorbi de Dumnezeu, orice cuvânt am putea să-I atribuim, toate ar indica același lucru: puterea veșnică a lui Dumnezeu care creează ceea ce există, imaginează inimaginabilul, ba chiar inexistentul, îmbrățișează toate creaturile<sup>21</sup>.

Puterea lui Dumnezeu este întotdeauna o unitate coerentă în sine însăși. Ea nu poate fi împărțită în părți diferite, după cât sunt de diferite lucrările lui Dumnezeu<sup>22</sup>, și nu poate fi limitată la diferite mijloace, întrucât Dumnezeu, în suveranitatea Sa supremă, folosește în mod liber o mulțime de mijloace<sup>23</sup>.

Chiar dacă știm de puterea lui Dumnezeu din manifestarea Sa în creație, totuși, ea fiind legată de firea lui Dumnezeu, există veșnic independent de orice manifestare vizibilă; de exemplu, una dintre căile prin care, înainte de creație, puterea lui Dumnezeu se manifesta invizibil era la nivelul precunoașterii lui Dumnezeu despre cum vor fi lucrurile și cum vor evolua; drept care putem vorbi despre o putere precunoscătoare a lui Dumnezeu<sup>24</sup>. Puterea dumnezeiască guvernează nu numai întreaga creație, dar și toate lucrurile legate de creație, dar care nu au fost create direct, cum ar fi, de exemplu, moartea. Puterea lui Dumnezeu contactează moartea fără a se schimba în niciun sens sau a slăbi și de aceea este o putere mântuitoare, vivifiantă și este tipic pentru caracterul său să acționeze pentru viața și mântuirea celor care au nevoie de ele<sup>25</sup>. Fiind veșnică, pentru puterea lui Dumnezeu nimic nu este trecut deja, nimic nu va fi, ci întreaga natură este prezentă în ea<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Martin LAIRD, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 20.

<sup>21</sup> GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Discours Catéchétique*, V, 3, ed. cit., pp. 25-26.

<sup>22</sup> GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Discours Catéchétique*, III, 2, ed. cit., p. 19.

<sup>23</sup> GREGORY OF NYSSA, „On ‘Not Three Gods’”, V, 2, în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 331; vezi și Thomas C. ODEN, *The Living God*, I, Harper and Row, New York, 1987, p. 76.

<sup>24</sup> M. ALEXANDRE, „La théorie de l'exégèse dans le *De hominis opificio* et l'*In Hexaemeron*”, în: *Écriture et Culture philosophique...*, p. 96.

<sup>25</sup> GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Discours Catéchétique*, XXXV, 10, XXXVI, 1, 2, ed. cit., pp. 167, 171-173.

<sup>26</sup> GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *La Création de l'Homme*, Introd. par Jean-Yves Guillaumin et A.G. Hamman, trad. par Jean-Yves Guillaumin, coll. *Les Pères dans la Foi*, Desclée de Brouwer, Paris, 1982, 185, A-D, vezi: E. CORSINI, „Plerôme humain et plerôme cosmique”, în: *Écriture et Culture philosophique...*, p. 118.

Fiind creatorul tuturor lucrurilor prin puterea Sa dumnezeiască, Dumnezeu hotărăște timpul creației și evoluției fiecărui lucru<sup>27</sup>. Deci, după cum putem vedea, puterea lui Dumnezeu este veșnică, independentă de creație, atotcuprinzătoare, suverană, invizibilă, nelimitată, premonitoare, neschimbată în contact cu creația și chiar cu moartea, nediminuabilă, vivifiantă, mântuitoare, cu autoritate. Măsura acestei puteri este voința lui Dumnezeu<sup>28</sup>, iar voința lui Dumnezeu este un element al definirii puterii dumnezeiești deoarece, după cum răspunde Sfântul Grigorie lui Eunomius, Atotputernic este Cel care a fost capabil a-și realiza voința<sup>29</sup>. Există o simultaneitate sau concordanță între voința lui Dumnezeu și puterea lui Dumnezeu. Este suficient ca Dumnezeu să vrea pentru ca lucrurile să poată deveni. Puterea omnipotentă a lui Dumnezeu nu face ca voința lui Dumnezeu să fie nerealizată<sup>30</sup>, după cum nici acea voință care are puterea de a realiza toate lucrurile nu va avea vreă tendință de a face rău deoarece acest lucru este contrar naturii dumnezeiești<sup>31</sup>. Drept pentru care, voința și puterea lui Dumnezeu sunt în armonie perfectă. Orice contradicție întâlnită aici ar însemna o separație și ar contrazice însăși natura lui Dumnezeu, fapt care ar fi o absurditate, un nonsens. Puterea substanțială a lui Dumnezeu creează prin cuvântul dumnezeiesc toate lucrurile bune și poate face orice optează să facă deoarece alege numai ceea ce este compatibil cu natura divină. Toate temeliile universului – în calitate de creatură care este bună – depind de puterea Cuvântului lui Dumnezeu, spune Sfântul Grigorie<sup>32</sup>.

Unul dintre motivele desăvârșirii puterii dumnezeiești constă în faptul că puterea este în armonie, în colaborare cu alte atribute ale lui Dumnezeu. Această coexistență a atributelor divine constituie fundamentul întregii exegeze a creației<sup>33</sup>. Sfântul Grigorie precizează că puterea lui Dumnezeu nu este o putere capricioasă, ci este de la și corelată cu firea Dumnezeului treimic<sup>34</sup>. Pentru că Dumnezeu este în același timp atotputernic, atotștiutor și binevoitor<sup>35</sup>, iar atributele operează perihoretic – de exemplu, în adevărata înțelepciune a lui Dumne-

<sup>27</sup> GREGORY OF NYSSA, „Against Eunomius”, IX, 1, in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 211.

<sup>28</sup> GREGORY OF NYSSA, „Against Eunomius”, II, 6, in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 108.

<sup>29</sup> GREGORY OF NYSSA, „Answer to Eunomius’ Second Book”, in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 309.

<sup>30</sup> GREGORY OF NYSSA, „Against Eunomius”, VIII, 5, in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 207; vezi și H.F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, p. 26.

<sup>31</sup> GREGORY OF NYSSA, „The Great Catechism”, in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 476.

<sup>32</sup> GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Discours Catéchétique*, V, 2, ed. cit., p. 25.

<sup>33</sup> M. ALEXANDRE, „La théorie de l’exégèse...”, p. 107; T.C. ODEN, *The Living God*, p. 78.

<sup>34</sup> GREGORY OF NYSSA, „Against Eunomius”, I, 36; II, 6, in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, pp. 84, 107.

<sup>35</sup> H.F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, p. 54.

zeu putem vedea puterea Sa și invers<sup>36</sup> –, puterea divină se distinge de orice acțiune opresivă, autoritară, tiranică, absurdă, distructivă<sup>37</sup>.

Desăvârșirile lui Dumnezeu sunt *desăvârșiri* numai datorită întrepătrunderii lor și din cauză că ele nu pot fi altfel. De exemplu, după cum spune Sfântul Grigorie, bunătatea fără dreptate sau putere nu este bunătate; puterea fără dreptate sau bunătate sau înțelepciune este brutală și tiranică; înțelepciunea sau dreptatea, luate separat, nu mai sunt virtuți, ci vicii: «La puissance séparée de la justice et de la sagesse n'est pas concue comme rentrant dans la vertu, car la puissance sous cette forme est une chose brutale et tyrannique»<sup>38</sup>.

Mai mult decât atât, puterea lui Dumnezeu își păstrează echilibrul și forța din cauză că ea este alături de smerenia lui Dumnezeu. Așa cum D. Migliore o exprima aforistic: „Adevăratul Dumnezeu este destul de puternic pentru a trăi cu și pentru alții”. Și din nou: „Adevăratul Dumnezeu este în mod majestuos puternic și totuși își arată această putere în modul cel mai minunat în smerenie și slăbiciune”<sup>39</sup>.

Smerenia lui Dumnezeu dovedește că atotputernicia firii dumnezeiești este asociată cu dragostea care ține, de asemenea, de firea dumnezeiască, iar această smerenie este o dovadă și mai mare a atotputerniciei lui Dumnezeu, mai mult decât oricare alt miracol. «Smerenia lui Dumnezeu este exercitarea puterii supraabundente a lui Dumnezeu în creație, ea exercită puterea transcendentă a lui Dumnezeu ca bunăvoință față de slăbiciunea naturii noastre, sublimul venind în umilință»<sup>40</sup>.

Smerenia lui Dumnezeu provine din faptul că Dumnezeu dorește să trateze cu creația. În cadrul acestei relații se formează ideea noastră de Dumnezeu. Așa cum observă și A. Meredith, chiar cuvântul *Dumnezeu* nu se referă la *ousia* lui Dumnezeu, ci la atributele și acțiunile divine<sup>41</sup>, deoarece cuvântul Θεός vine de la Θεᾶσθαι care înseamnă „a vedea, a supraveghea, a privi, a penetra toate lucrurile pretutindeni, a ști interiorul lucrurilor ascunse”. Θεός înseamnă văzător. Dumnezeu este Cel ce vede ce este de văzut<sup>42</sup>. Etimologia numelui grecesc al lui Dumnezeu indică faptul că Dumnezeu cunoaște lucrurile înainte ca ele să existe. Cunoscându-le și văzându-le, Dumnezeu le cheamă la ființă cu puterea cuvântului Său și continuă să le *vadă*, să le cunoască taina, să le conducă în

<sup>36</sup> GREGORY OF NYSSA, „Against Eunomius”, III, 2, în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 141.

<sup>37</sup> DANIEL L. MIGLIORE, *The Power of God*, Westminster Press, Philadelphia, 1983, pp. 49, 55.

<sup>38</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, XX, 2, ed. cit., p. 99.

<sup>39</sup> D.L. MIGLIORE, *The Power of God*, p. 28: „The true God is the God strong enough to live with and for others”; „The true God is majestically strong yet shows that strenght most awesomely in humility and weakness”.

<sup>40</sup> GREGORY OF NYSSA, „The Great Catechism”, în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 494.

<sup>41</sup> ANTHONY MEREDITH, *Gregory of Nyssa*, Routledge, London/New York, 1999, p. 15.

<sup>42</sup> GREGORY OF NYSSA, *Contra Eunomium*, II, 149, 585, *apud* Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, E.J. Brill, Leiden, 1970, p. 2.

armonie, dragoste și smerenie. Această posibilitate de a pătrunde lucrurile în intimitatea lor ascunsă este o sursă și o expresie a puterii dumnezeiești.

În acest sens putem spune că atotputernicia lui Dumnezeu îl angajează întotdeauna pe Dumnezeu în orice aspect al lumii<sup>43</sup>, drept pentru care este clar că puterea lui Dumnezeu, asemenea tuturor atributelor Sale, este concepută în relație cu creația<sup>44</sup>. Sf. Grigorie de Nyssa exprimă de multe ori în lucrările sale această idee, în diferite modalități: «Dumnezeu sprijină în ființă toate lucrurile inteligibile și de natură materială. El cuprinde în El Însuși toate lucrurile pe care le conduce și controlează cu puterea Sa atotcuprinzătoare»<sup>45</sup>.

În alte locuri, Sfântul Grigorie vorbește cu insistență despre puterea lui Dumnezeu legată de *industria divină*. Industria divină este înțeleasă ca lucrare a lui Dumnezeu pentru creație sub dublu aspect: a cauza venirea la ființă a ceea ce nu exista înainte și a păstra în ființă ceea ce există deja. Drept pentru care, industria divină este corelată cu economia creației și, în special, cu unitatea și coerența sa: «Une solide liaison entre les choses ainsi créées fut instituée dans la nature par l'industrie et la puissance divines qui tennaient les rênes de l'Univers»<sup>46</sup>. În acest punct, Sfântul Grigorie are o teorie a calităților lucrurilor care sunt diferite de ființa acestora și care, prin puterea lui Dumnezeu, creează un mod de existență pentru lucruri. Deci, Dumnezeu imprimă oricărui lucru modul său distinct de a fi conform cu calitățile sale care nu sunt ființa sa însăși, ci îi însoțesc ființa, așa cum spunem că și ființa lui Dumnezeu și desăvârșirile lui Dumnezeu sunt două lucruri diferite care se însoțesc reciproc, dar nu există în confuzie, nici nu produc o separare în unitatea ființei divine.

Sfântul Grigorie atribuie puterii lui Dumnezeu problema armoniei dintre ființă și calitate: «Tout est possible à la puissance divine, aussi bien de donner l'existence à ce qui n'existe pas, que de donner à l'être des qualités convenables»<sup>47</sup>. Și, mai mult decât atât, puterea lui Dumnezeu reflectată în economia creației nu se referă numai la cele două aspecte ale industriei divine. Ea se referă, de asemenea, la providența permanentă, supravegherea și însoțirea lucrurilor în evoluția lor, potrivit calităților lor structurale pe calea reînnoirii lor continue; această reînnoire are în gândirea Sfântului Grigorie sensul reîntoarcerii lor la starea primordială, în cadrul restabilirii universale a creației<sup>48</sup>, după cum am menționat mai înainte.

Sf. Grigorie de Nyssa învață că puterea divină în acțiune generează creația; aceasta constituie parte a schimbării prin care ființa a fost substituită nefiin-

<sup>43</sup> T.C. ODEN, *The Living God*, p. 278.

<sup>44</sup> T.C. ODEN, *The Living God*, p. 67.

<sup>45</sup> GREGORY OF NYSSA, „Against Eunomius”, II, 11, în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 120.

<sup>46</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'Homme*, p. 35.

<sup>47</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'Homme*, p. 127.

<sup>48</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'Homme*, pp. 127-128.

ței<sup>49</sup>. Puterea lui Dumnezeu ca sursă a schimbării este încă și mai trainică și în mod special legată de ființa umană mai mult decât de univers; în cadrul acestei schimbări ea ajută ființa să treacă de la starea de coruptibilitate la cea de incoruptibilitate<sup>50</sup>. Această trecere este numită de Grigorie viața creației care se întinde între două extremități, la capătul fiecăruia aflându-se puterea lui Dumnezeu, pentru a ne întări firea. Dar, de asemenea, puterea lui Dumnezeu ocupă întregul spațiu al intervalului<sup>51</sup>.

Această teologie a intervalului este strict legată, în gândirea Sfântului Grigorie, de teologia participării, unul dintre conceptele sale teologice fundamentale. Ființa umană a fost creată de Dumnezeu pentru a fi o reflectare, o asemănare vie a puterii divine transcendente<sup>52</sup>. Singura ei modalitate de păstrare a poziției corecte în mijlocul creației, în calitate de ființă superioară, este ca ființa umană să fie reflectarea vie a puterii divine. „Într-adevăr, fiecare ființă umană, fiecare creatură vie posedă și exercită putere într-o anumită măsură”<sup>53</sup>. Ca reproducere a puterii supreme a lui Dumnezeu (τῆς ἄνω δυνάμεως ἀπεικόνισμα)<sup>54</sup>, ființele umane trebuie să participe și să colaboreze cu Dumnezeu la iconomia privind întreaga creație, în libertate totală, folosind puterea primită pentru a realiza scopul divin. Pico della Mirandola o spune în cuvinte semnificative:

«Nu ți-am dat, o, Adam, un chip propriu pentru tine, nici o înzestrare exclusivă, pentru ca atât locul, cât și forma și darurile tale să le poți avea și poseda prin propria ta judecată și decizie. Firea tuturor celorlalte creaturi este definită și limitată în cadrul legilor pe care Noi le-am dat; tu, dimpotrivă, neimpiedicat de asemenea restricții, poți, prin libera ta voință, în a cărei custodie te-am lăsat, să-ți trasezi singur contururile propriei tale firi. Te-am așezat în mijlocul lumii, pentru ca din acest punct avantajos să privești cu mai mare ușurință în jurul tău tot ceea ce cuprinde lumea. Nu te-am făcut o creatură a cerului sau a pământului, și nici muritor sau nemuritor, pentru ca tu să poți să-ți formezi liber ființa, să te modelezi sub forma pe care o preferi. Va fi în puterea ta să cobori în formele joase, brutale ale vieții; vei putea, prin propria ta decizie, să te ridici din nou la poruncile superioare a căror viață este dumnezeiască»<sup>55</sup>.

Putem vedea aici libertatea și puterea, componente ale chipului lui Dumnezeu în ființa umană, elemente care numai printr-o participare autentică la viața

<sup>49</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, VI, 7, ed. cit., pp. 39-40.

<sup>50</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, XXX, 4, ed. cit., p. 157.

<sup>51</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, XXVII, 2, ed. cit., p. 127.

<sup>52</sup> J. DANIELOU, *L'être et le temps...*, p. 82.

<sup>53</sup> D.L. MIGLIORE, *The Power of God*, p. 17: „... indeed every human being, every living creature possesses and exercises power to some degree”.

<sup>54</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, VI, 5, ed. cit., p. 37.

<sup>55</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Oration on the Dignity of Man*, transl. by A.R. Caponigri, Introd. by Russel Kirk, Gateway Edition, H. Regnery Company, 1956, Chicago, pp. 7-8.

lui Dumnezeu pot deveni creatoare. Sfântul Grigorie leagă această idee în general, dar și în particular, de Hristos: „Participarea la desăvârșirile lui Dumnezeu este atât fundament, cât și desfășurare a «chipului lui Dumnezeu» în om. Păcatul este refuzul participării. Mântuirea este realizată prin participarea noastră morală și sacramentală în Hristos”<sup>56</sup>.

Participăm la viața și puterea lui Dumnezeu prin Hristos după Întrupare, potrivit capacității noastre. Dar însuși faptul participării constituie un privilegiu și o necesitate vitală, după cum spune Sfântul Grigorie cvasi-silogistic: dacă Dumnezeu este viața și sursa oricărui bine, participarea în aceasta ne menține în viață. Fără participare la Viață suntem morți. Sau cum explică J.W. Smith, când sufletul imită bunătatea divină se unește cu dumnezeirea, Dumnezeu devenind suma existenței sufletului, un fel de „totul în toate” al sufletului<sup>57</sup>. Iar această participare este posibilă deoarece Dumnezeu iubește creația și Dumnezeu este în creație, la îndemână<sup>58</sup>. După cum a spus și Bonhoeffer, nu putem, în special după Întrupare, vorbi de un Dumnezeu separat de lume, nici de lume separată de Dumnezeu<sup>59</sup>.

Această putere a lui Dumnezeu care menține lucrurile în ființă marchează și calea de întoarcere spre Dumnezeu. Și acesta este un alt punct al teologiei Sfântului Grigorie despre puterea lui Dumnezeu. Această teologie a drumului de întoarcere este fondată – la nivelul cunoașterii – pe contemplarea lui Dumnezeu, θεωρία, prin natură.

Dumnezeu, Θεός, este Văzător. Dumnezeu vede lucrurile, le cheamă la ființă, continuă să le caute și ele se mențin în viață. Când Dumnezeu nu le vede, când își întoarce fața de la ele, mor. Sfântul Grigorie citează *Ps* 103, 30-31: «Dar întorcându-ți Tu fața Ta, se vor tulbura; lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce. Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului». Taina lui Dumnezeu și drumul de întoarcere pot fi înțelese chiar din perspectiva morții, nu numai din cea a păstrării lucrurilor în ființă<sup>60</sup>. Dar chiar și în aceasta a vedea este necesar.

Dacă Dumnezeu este văzător și ființa umană este chipul Celui care vede, atunci ființa umană trebuie să vadă. În primul rând omul trebuie să vadă pe primul care trebuie văzut, pe Cel al cărui chip este: Dumnezeu. Este normal și necesar ca oamenii să vadă. Dar a-L vedea pe Dumnezeu este contemplare: θεωρία (de la Θεός + ὁράω = a vedea pe Dumnezeu). Fiind chipul lui Dumne-

<sup>56</sup> D.L. BALÁS, în: *Écriture et Culture philosophique...*, p. 78; Gregory of Nyssa, „Against Eunomius”, V, 3; VIII, 5, în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, pp. 181, 210.

<sup>57</sup> J. Warren SMITH, *Passion and Paradise: Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*, The Crossroad Publishing Comp., New York, 2004, p. 196.

<sup>58</sup> GREGORY OF NYSSA, „Against Eunomius”, VIII, 5, în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 210.

<sup>59</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Ethics*, Collier Books, Macmillan Publishing Company, New York, 1986, p. 70.

<sup>60</sup> GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *La Création de l'Homme*, p. 139.



zeu este ca și când ar fi față în față cu Dumnezeu, drept pentru care a nu vedea pe Dumnezeu este nenatural, anormal, este corupție, eroare, păcat. Totuși, Dumnezeu nu poate fi văzut în *ousia* Sa, ci numai în energiile sale manifestate în creație și în Hristos: „Dumnezeu se face vizibil prin energiile divine manifestate în creație și prin puterea de acțiune revelată în Hristos”<sup>61</sup>. Aceasta este una dintre modalitățile de cunoaștere a lui Dumnezeu. Îl *vedem* pe El contemplând creația. Și primul lucru ce poate fi văzut în creație prin contemplare este puterea lui Dumnezeu. Într-adevăr, frumusețea creației, armonia și stabilitatea sa sunt urme care ne conduc înapoi la Dumnezeu prin înțelegerea puterii Sale inefabile care depășește orice înțelegere<sup>62</sup>.

Este interesant de remarcat că această putere care ne duce înapoi la Dumnezeu, pe care o realizăm prin contemplare, apare diferit în structura ontologică a creației și în cea a ființei umane. Puterea lui Dumnezeu s-a manifestat în creație la început prin faptul că Dumnezeu a poruncit și lucrurile au existat. Puterea lui Dumnezeu improvizează creația, după cum spune Sfântul Grigorie. În vreme ce în crearea omului puterea divină este precedată de o meditație a lui Dumnezeu, creația universului nu este precedată de o asemenea meditație<sup>63</sup>. În această diferență constă puterea pe care ființa umană o are asupra universului: a-l vedea, a-l pătrunde și, în felul acesta, a-l găsi pe Dumnezeu, a contempla energiile Sale în ordinea creată, deci a progresa perpetuu (epectaza) spre Dumnezeu<sup>64</sup>.

### Iisus Hristos și puterea lui Dumnezeu

«Hristos este puterea Tatălui»<sup>65</sup>. Puterea este Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul este putere în El Însuși (αὐτοδύναμις)<sup>66</sup>. Logosul este putere și voință împreună, iar puterea este capacitatea de a pune voința în acțiune. Viața este rezultatul puterii și voinței Cuvântului lui Dumnezeu. Dar Cuvântul lui Dumnezeu este Viață și El are capacitatea de a voi (προαιρετικὴν δύναμιν ἔχει), în mod absolut. Această voință este puternică. A refuza să recunoști în El puterea înseamnă a susține lipsa lui de putere (ἄδύνατον). Fiind în Dumnezeu, voința

<sup>61</sup> M. CANEVET, „Exégèse et théologie dans les traités spirituelles de Grégoire de Nysse”, în: *Écriture et Culture philosophique...*, p. 154: „God makes Himself visible by the divine energies manifested in creation and by the operating power revealed in Christ”.

<sup>62</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'Homme*, p. 41.

<sup>63</sup> Andrea STERK, *Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Harvard Univ. Press, Cambridge, London, 2004, p. 111.

<sup>64</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'Homme*, p. 43.

<sup>65</sup> GREGORY OF NYSSA, „Against Eunomius”, VI, 3; XII, 3, în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, pp. 187, 245.

<sup>66</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, III, 17, ed. cit., p. 61.

Cuvântului, atotputernică în mod necesar, nu înclină spre rău, care este contrar firii Sale. Puterea Cuvântului lui Dumnezeu este o putere absolut eficientă<sup>67</sup>.

### Înruparea

Având necazuri cu apolinaristii care negau omenitatea deplină a lui Hristos, Sfântul Grigorie trebuie să răspundă și întrebării clasice despre Întrupare: *Cur Deus Homo?* De ce s-a făcut Dumnezeu om? De ce a fost necesară o întrupare pentru mântuirea umană și de ce Dumnezeu nu a restabilit omenirea printr-un simplu act al voinței divine? Sfântul Grigorie răspunde, „d'une grande élégance dialectique”<sup>68</sup>, că modul de mântuire prin întrupare este strict legat de manieră vizibilă de puterea, bunătatea, înțelepciunea și dreptatea lui Dumnezeu mai mult decât o simplă voință divină. Prin acest mod ființa umană poate ști ceva despre Dumnezeu și, ca persoană liberă, să aleagă liber să pășească pe calea mântuirii adusă de Hristos. Aceasta este bunătatea care îl inspiră pe Dumnezeu pentru a mântui omenirea căzută; înțelepciunea indică mijloacele acesteia; puterea permite folosirea mijloacelor și dă posibilitatea realizării unui miracol fără precedent, iar dreptatea divină determină modul de răscumpărare<sup>69</sup>.

La fel, sfântul Grigorie răspunde că nu o persoană bolnavă prescrie medicului remediu sau regimul pe care bolnavul trebuie să-l urmeze, ci medicul este cel care face aceasta. Bolnavul este fericit să aibă pe cineva calificat care să aibă grijă de el<sup>70</sup>. În plus, Întruparea dovedește paradoxul puterii divine sau tăria puterii lui Dumnezeu, sau cât de mare este această putere și până la ce punct poate merge. Învăluită într-un trup, împreună cu bunătatea, înțelepciunea, dragostea divină, puterea lui Dumnezeu devine mai accesibilă omenirii<sup>71</sup>.

Însuși faptul că firea atotputernică a lui Dumnezeu s-a putut coborî la umilința condiției umane este o și mai mare dovadă a paradoxului puterii divine în Întrupare, mai mare chiar decât a minunilor care au caracter măreț și supra-natural. Întruparea este într-adevăr o culminare a puterii divine manifestate în creație în oricare din modurile anterioare<sup>72</sup>. Îndeplinirea de către puterea divină a unei acțiuni mărețe și sublime este, într-un fel, o consecință logică a naturii Sale. Smerenia lui Dumnezeu arată mai bine decât orice altceva supraabundența puterii divine. Puterea incoruptibilă a lui Dumnezeu, spune Grigorie, măreția însăși, își găsește un loc în umilință fără a-și pierde caracterul elevat, putându-se astfel vedea cum Dumnezeirea devine umană rămânând în același timp Dumne-

<sup>67</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, I, 7-8, ed. cit., p. 13; „Against Eunomius”, IX, 1. în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 211.

<sup>68</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, ed. cit., p. 4.

<sup>69</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, ed. cit., p. 4.

<sup>70</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, XVII, 2, ed. cit., p. 91.

<sup>71</sup> Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 18.

<sup>72</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, XVIII, 3, ed. cit., p. 111.

zeire. Și el ne oferă o comparație, arătând că așa cum lumina are posibilitatea de a îndepărta întunericul, viața de a distruge moartea, puterea, la fel se dovedește a fi o putere care distruge întunericul, moartea și tot ceea ce este contrar naturii umane, aducându-i acesteia purificarea și restaurarea<sup>73</sup>.

## Crucea

Răstignirea, crucea este sursa reală a cunoașterii puterii lui Dumnezeu, după cum spune D.L. Migliore. Pe cruce, puterea lui Dumnezeu nu este limitată, dar viața, moartea și învierea lui Hristos constituie centrul și standardul oricărei înțelegeri a puterii lui Dumnezeu<sup>74</sup>. Astfel, crucea devine centrul universului. «Puterea crucii controlează și menține unitatea universului»<sup>75</sup>, spune Sfântul Grigorie.

Crucea este un indicator pentru contemplare și înțelegere. Ea ajută să se înțeleagă faptul că puterea, dragostea și providența divine radiază din centrul crucii prin cele patru brațe ca prin niște canale spre cele patru direcții ale universului, pe care Sfântul Grigorie le numește folosind cuvintele Sf. Apostol Pavel: înălțimea, lărgimea, lungimea, adâncimea (*Ef* 3, 18). Puterea inefabilă a lui Dumnezeu aduce la un loc cele patru părți ale universului și le ține unite în centrul crucii. Crucea arată că puterea lui Dumnezeu pătrunde întreaga creație<sup>76</sup>. Crucea devine obiect al contemplării,  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ , locul în care îl vedem pe Dumnezeu în manifestarea supremă a acestei puteri, puterea de a renunța la puterea absolută și de a muri umil asemenea ultimului om. Acest fel de putere este o putere compătitoare, singura care îi ajunge pe oameni în păcatul lor<sup>77</sup>.

## Învierea

„Creatorul alungat din creația Sa nu a putut intra din nou în ea decât răstignit; și puterea Învierii Sale necesită libertatea noastră, pentru a realiza transfigurarea universului”, scria Olivier Clement. Avem aici întreaga taină a dragostei și puterii lui Dumnezeu transparentă în smerenia Crucii și slava Învierii. În argumentația sa împotriva lui Eunomius, Sf. Grigorie de Nyssa a vorbit despre Înviere pentru a scoate în evidență faptul că Iisus nu a fost o creație, ci Dumnezeu adevărat și om adevărat. Dacă Iisus a putut muri pe cruce ca simplu om, Învierea Sa nu este cea a unui simplu om. Nu este nicidecum un lucru uman. Și nu numai Învierea Sa a dovedit puterea pe care El o avea ca Dumnezeu adevărat, dar și celelalte învieri pe care le-a făcut Iisus.

<sup>73</sup> GRÉGOIRE DE NYSSA, *Discours Catéchétique*, XXIV, 2-3, 7, ed. cit., pp. 114-115, 117.

<sup>74</sup> D.L. MIGLIORE, *The Power of God*, p. 47.

<sup>75</sup> GREGORY OF NYSSA, „Against Eunomius”, V, 3, in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 177.

<sup>76</sup> J. DANIELOU, *L'être et le temps...*, p. 65.

<sup>77</sup> D.L. MIGLIORE, *The Power of God*, p. 51.

H.F. Cherniss remarcă faptul că, polemizând cu Eunomius, Sfântul Grigorie îi explica logic cum puterea lui Dumnezeu poate produce învieri, spunând că pentru Dumnezeu este mai ușor să restabilească trupul uman în fosta sa stare, întrucât Dumnezeu a realizat sarcina mult mai dificilă de a crea materie din nimic<sup>78</sup>. Totuși, o înviere este o recapitulare a creației în sensul că ea dovedește logic (chiar dacă paradoxal) sau ajută să se înțeleagă cum a putut crea Dumnezeu toate lucrurile din nimic, numai cu puterea Cuvântului Său. Când Iisus a spus un cuvânt și Lazăr s-a ridicat, oamenii prezenți acolo au putut considera că au asistat la un moment de creație a universului când Dumnezeu și-a rostit Cuvântul și lucrurile au apărut.

Puterea lui Dumnezeu a fost atât de clară și atât de similară creației când, sub puterea cuvântului lui Iisus, elementele risipite ale ființei umane s-au reunit reinstalând armonia pierdută prin moarte! Dumitru Stăniloae atrage atenția că pentru Sf. Grigorie de Nyssa aceasta este însăși definiția Învierii<sup>79</sup>.

Într-un asemenea moment de Înviere, Dumnezeu Însuși a devenit punct de întâlnire între moarte și viață, oprind în El Însuși procesul de descompunere a naturii produs de moarte, Dumnezeu Însuși devenind principiul reunificării elementelor ființei umane<sup>80</sup>. Același lucru se va petrece și la propria noastră înviere ce va fi realizată prin puterea lui Dumnezeu<sup>81</sup>.

Dar dacă Învierea lui Hristos a însemnat triumful vieții asupra răului și a morții, cum se poate explica existența și manifestarea răului după Înviere? Sfântul Grigorie spune că, faptul că după Învierea Domnului mai există încă manifestarea răului în lume, aceasta nu dovedește că Învierea a fost inutilă sau ineficientă sau că ea nu a adus și nu a împlinit mântuirea omenirii. Învierea Domnului are puterea suverană de a distruge tot răul. Dar aici, existența răului în lume trebuie înțeleasă în sensul economiei lui Dumnezeu (οἰκονομία τοῦ θεοῦ). Această economie înțeleaptă constă în faptul că supraviețuirea unei puteri slăbite a răului în lume este permisă pentru cei care au venit după Hristos, pentru ca și ei să poată înfrunta răul, așa cum l-a înfruntat Iisus în ființa sa. Acest rău curent este numai ecoul, rezonanța răului real care a murit prin moartea Fiului lui Dumnezeu. Luptând împotriva acestui rău slăbit, a acestui ecou, oamenii pot participa la propria lor mântuire, fiind în comuniune cu Hristos în lupta împotriva răului. Întrucât Iisus a făcut aceasta cu Harul lui Dumnezeu, același Har ajută oamenii în Biserică să lupte împotriva răului. „Et ceci se ratache à l'idée fondamentale chez Grégoire de la coopération de la liberté de l'home à l'oeuvre du salut”<sup>82</sup>, spune Jean Daniélou.

<sup>78</sup> H.F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, p. 27.

<sup>79</sup> Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, p. 144.

<sup>80</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, XVI, 7-9, ed. cit., pp. 89-91.

<sup>81</sup> John P. CAVARNOS, *St. Gregory of Nyssa on the Human Soul*. Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, Belmont, MA, 2000, p. 54.

<sup>82</sup> J. DANIELOU, *L'être et le temps...*, p. 201.

## Sfântul Duh și puterea lui Dumnezeu

Același Eunomius a considerat nu numai că Fiul lui Dumnezeu a fost creatură, dar și Sfântul Duh, ajungând astfel la erezia lui Macedonius. Deci, apărând dumnezeirea deplină a Fiului, Sfântul Grigorie a apărât și definit și deplina dumnezeire a Sfântului Duh. În acest context, punctul de argumentație se află tot la nivelul puterii divine. Învățând că puterea suverană divină a venit de la Tatăl spre Fiul și a încetat acolo, pneumatologii au separat firea Duhului de slava Dumnezeiască. Sfântul Grigorie precizează că puterea Duhului este una cu puterea de viață dătătoare a Tatălui și a Fiului prin care se săvârșește mântuirea noastră și prin care firea noastră este ajutată spre transfigurare, întru trecerea de la coruptibilitate la incoruptibilitate<sup>83</sup>.

„Duhul lui Dumnezeu este puterea, energia noului început în viața umană. Duhul este puterea lui Dumnezeu care lucrează pentru noi”, afirmă D. Migliore și, în același context de definire a teologiei Sfântului Duh, Sfântul Grigorie continuă: «Când cineva numește Duhul, divin, el spune adevărul: când cineva îl definește ca fiind demn de onoare, slăvit, bun, *atotputernic* [subl. ns.], el nu minte»<sup>84</sup>. Putem vedea din această descriere că deoființimea Duhului cu Tatăl și Fiul îl face să aibă aceleași atribute legate de firea lui Dumnezeu. Vorbind cu indignare despre dumnezeirea Sfântului Duh împotriva adversarilor săi, Sfântul Grigorie spune cu amărăciune: «Este într-adevăr un lucru monstruos să refuzi să mărturisești aceasta în cazul Sfântului Duh»<sup>85</sup>.

Sfântul Duh are aceeași suverană putere veșnică datorită unității Sale indivizibile, indestructibile, veșnice și consubstanțiale cu Tatăl și Fiul. Sfântul Grigorie vrea să fie foarte clar:

«Drept pentru care, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh trebuie să fie cunoscuți numai în perfectă Treime în cea mai strânsă consecvență și unire unul cu altul, înainte de toată creația, înainte de toate timpurile, înainte de orice ne poate forma o idee»<sup>86</sup>.

Fiind sfânt și de ființă dumnezeiască, Sfântul Duh nu suferă niciun fel de diminuare a desăvârșirii Sale față de celelalte două persoane ale Treimii. În virtutea ființei Sale dumnezeiești, El a participat la actul creației, fapt care dovedește atotputernicia Sa. Dacă El ar fi fost creatură și deci nu atotputernic, El nu ar fi putut participa la actul creației, în special dacă se ia în considerație faptul că Eunomius a considerat Duhul ca inferior chiar Fiului. Apoi Sfântul Grigorie întreabă:

<sup>83</sup> GREGORY OF NYSSA, „On the Holy Trinity”, în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 327.

<sup>84</sup> GREGORY OF NYSSA, „On the Holy Spirit”, în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 317.

<sup>85</sup> GREGORY OF NYSSA, „On the Holy Spirit”, p. 317.

<sup>86</sup> GREGORY OF NYSSA, „On the Holy Spirit”, p. 319.

•Dacă cerul și pământul și toate lucrurile create au fost făcute, într-adevăr prin Fiu de către Tată, dar separat de Duh, ce făcea Sfântul Duh atunci când Tatăl și Fiul lucrau asupra creației? Era ocupat cu o altă lucrare și acesta ar fi motivul pentru care El nu ar fi avut nici un aport la alcătuirea universului?<sup>87</sup>.

Și din nou:

•Ei bine, dacă El nu a fost prezent, el trebuie să ne spună unde se afla<sup>88</sup>.

Aflându-se în lume după Înălțarea lui Iisus, Sfântul Duh își manifestă puterea Sa divină conducând oamenii lui Dumnezeu spre Împărăția care este putere<sup>89</sup> și adevăr<sup>90</sup>, spre viața veșnică, aceasta fiind, de asemenea, dependentă de voința atotputernică a lui Dumnezeu<sup>91</sup>, dar și o manifestare a puterii lui Dumnezeu.

### Puterea lui Dumnezeu: perspectivă Treimică

În cartea sa *The Power of God*, D. Migliore afirmă: „Puterea lui Dumnezeu, puterea dragostei creatoare, suferitoare și transformatoare are formă treimică, potrivit Noului Testament”<sup>92</sup>. Și el precizează clar ce fel de formă treimică: „Puterea măreață a lui Dumnezeu este cunoscută în Iisus Hristos răstignit și în Duhul Său de viață-înnoitor”<sup>93</sup>.

Cu aceeași claritate, puterea lui Dumnezeu este afirmată de Sfântul Grigorie, cu desăvârșire comunicată între persoanele Treimice pe baza ființei lor comune: «Izvorul puterii este Tatăl și puterea Tatălui este Fiul, iar Duhul acelei puteri este Sfântul Duh; iar creația întreagă, în toate aspectele sale vizibile și spirituale, este lucrarea încheiată a puterii divine»<sup>94</sup>.

Într-adevăr, creația este din nou oglinda în care, dacă se știe cum să se privească și dacă se obține ajutorul revelației scrise, se poate descoperi nu numai o prezență generală a unui Dumnezeu transcendent, *extra mundo*, dar și prezența personală a Dumnezeului Treimic, Tată, Fiu și Sfânt Duh: «Întreaga creație este o mișcare a voinței divine, un impuls, o transmitere a puterii începând de la Tată, înaintând prin Fiul și completându-se în Sfântul Duh»<sup>95</sup>. Vorbind din nou

<sup>87</sup> GREGORY OF NYSSA, „On the Holy Spirit”, p. 319.

<sup>88</sup> GREGORY OF NYSSA, „On the Holy Spirit”, p. 319.

<sup>89</sup> D.L. MIGLIORE, *The Power of God*, p. 26.

<sup>90</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, ed. cit., p. 199.

<sup>91</sup> E. CORSINI, „Plerôme humain et plerôme cosmique”, p. 124.

<sup>92</sup> D.L. MIGLIORE, *The Power of God*, p. 59: „The power of God, the power of creative, suffering and transforming love has a trinitarian shape according to the New Testament”.

<sup>93</sup> D.L. MIGLIORE, *The Power of God*, p. 59.

<sup>94</sup> GREGORY OF NYSSA, „On the Holy Spirit”, in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 320.

<sup>95</sup> GREGORY OF NYSSA, „On the Holy Spirit”, in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 320; „On ‘Not Three Gods’”, in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 334.

despre această mișcare treimică a puterii lui Dumnezeu în legătură cu creația prin care poate fi cunoscută, Sfântul Grigorie îmbogățește acest concept, învățând că puterea divină și supraveghetoare a celor trei persoane ale lui Dumnezeu este o putere exersată prin creație, nedespărțit, în legătură reciprocă, așa cum învățăm din Scriptură:

«Hristos este puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu și însăși acea putere de supraveghere și atotvăzătoare pe care o numim principiu divin, Tatăl o exercită prin Unul-Născut, în timp ce Fiul desăvârșește orice putere prin Sfântul Duh»<sup>96</sup>.

În viața intra-treimică există o unitate ființială neamestecată și o deosebire ipostatică nedespărțită. Firea, ființa Cuvântului este aceeași cu Dumnezeu Tatăl, dar și cu Sfântul Duh; atributele dumnezeiești: veșnic, ființial, viu, atotputernic, liber etc. se referă la fiecare persoană divină treimică<sup>97</sup>, puterea fiind unul din elementele de bază ale „gramaticii trinitare»<sup>98</sup>. Deoființimea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh nu ne permite să ne gândim la o structură ierarhică ființială a Treimii «întrucât Cel care este Tată are toată puterea Sa și Cel care are pe Tată în Sine are toată puterea și forța Tatălui. Pentru că El are în Sine toată ființa Tatălui, nu numai o parte din El. Și Cel care Îl are pe El în întregime, bineînțeles că are și puterea Lui»<sup>99</sup>, argumentează logic și teologic Sfântul Grigorie.

Motivul pentru care cuvântul „putere” este atât de intens folosit de Sfântul Grigorie în discursul său despre Sfânta Treime, explică M.R Barnes, constă în faptul că acest termen era „întemeiat pe Scriptură, avea autoritate în Tradiție, era plin de conținut și nuanță în filosofie și, în sec. al IV-lea, avea deja o bogată istorie în teologia trinitară”<sup>100</sup>.

### Puterea lui Dumnezeu: perspectivă sacramentală

După Învierea Domnului, în epoca Sfântului Duh, în perioada Bisericii care este cuprinsă între prima și a doua venire a lui Hristos, puterea lui Dumnezeu nu a dispărut; ea lucrează în multe feluri în lume, vizibil și invizibil, precum în transformarea seminței umane în ființă umană, în transformarea în Euharistie a sângelui și trupului lui Hristos, în transformarea trupului și duhului uman după primirea Sfintei Împărtășanii, în schimbările morale ce au loc prin botez în viața

<sup>96</sup> GREGORY OF NYSSA, „On ‘Not Three Gods’”, în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 334.

<sup>97</sup> L. MÉRIDIER, „Introduction”, p. XXVIII.

<sup>98</sup> Lewis AYRES, „On Not Three People: The Fundamental Themes of Gregory of Nyssa’s Trinitarian Theology as seen in *To Ablabius: On Not Three Gods*”, în: *Re-Thinking Gregory of Nyssa*, Sarah Coakley (ed.), Blackwell, New York, 2003, p. 16.

<sup>99</sup> GREGORY OF NYSSA, „Against Eunomius”, II, 6, în: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises...*, p. 107.

<sup>100</sup> Michel René BARNES, *The Power of God: δύναμις in Gregory of Nyssa’s Trinitarian Theology*, The Catholic University of America Press, Washington, DC, 2001, p. 1.

credinciosului<sup>101</sup> și în multe altele. Aceasta este în special lucrarea sacramentală a lui Dumnezeu prin Sfântul Duh, pe drept cuvânt numit Duh de viață înnoitor<sup>102</sup>. Lucrarea Sfântului Duh este, după cum s-a menționat, în special de schimbare, de înnoire.

Îndumnezeirea ființei umane, un concept comun la primii Părinți ai Bisericii, este tot o transformare; transfigurarea întregii creații ca scop ultim al evoluției creației este tot transformare și toate acestea sunt făcute de Dumnezeu, în Fiul, prin Sfântul Duh. Conceptul de transformare, transfigurare, este strict legat de ideea tainei în care puterea lui Dumnezeu se manifestă ca într-un proces permanent de reînnoire a creației. În ultima parte a *Discursului* său *catehetic*, Sf. Grigorie de Nyssa vorbește în special și insistent despre puterea lui Dumnezeu manifestată în creație, Întrupare, Înviere și în viața sacramentală a Bisericii, putere care lucrează atât vizibil, cât și mistic.

Materia nu poate rezista puterii lui Dumnezeu. Elementele materiei au apărut din nimic și au fost unite prin puterea lui Dumnezeu, spune Sfântul Grigorie. Așadar, „puterea lui Dumnezeu, când vrea, transformă ființa (οὐσία), unui lucru în ceea ce ea dorește și așa ea creează o realitate care este consubstanțială (ὁμοούσιος), cu mutația prezentă<sup>103</sup>. În contextul unei asemenea înțelegeri a constituției materiei și a felului ei de a fi sub puterea lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie explică transformarea elementelor euharistice în trupul și sângele lui Hristos, spunând că materia însăși are un caracter schimbător, întrucât ea se întemeiază pe o schimbare și trăiește din această schimbare permanentă. Apariția din neființă a ființei este o schimbare, o trecere, posibilă prin puterea Cuvântului lui Dumnezeu<sup>104</sup>. Dacă nu credem în natura schimbătoare a materiei, ce putem spune despre împlinirea transformatoare din materie prin harul regenerării? întrebă Grigorie<sup>105</sup>.

Vorbind despre transformarea euharistică, devine practic și speculativ:

«Când vedem pâinea, vedem, într-un sens, trupul uman, atât timp cât știm că pâinea pătrunde în trup și devine ea însăși trup; în același fel, ba chiar mai mult, trupul în care Dumnezeu s-a întrupat, fiind hrănit cu pâine, a fost într-un fel identic cu pâinea, din moment ce hrana însăși se transformă pentru a lua natura trupului. Dar acest trup, care a devenit sălașul lui Dumnezeu, a fost transformat de prezența lui Dumnezeu și ridicat la demnitatea dumnezeiască. În acesta avem un motiv să credem că pâinea sfinți-

<sup>101</sup> L. MÉRIDIÉ, „Introduction”, p. LXXXII.

<sup>102</sup> D.L. MIGLIORE, *The Power of God*, p. 59.

<sup>103</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie Clémentines*, XX, 2, 6-7, apud J. DANIELOU, *L'être et le temps...*, p. 97.

<sup>104</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, XLIV, 57, apud J. DANIELOU, *L'être et le temps...*, p. 100.

<sup>105</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, XL, 2, ed. cit., p. 191.



tă de Cuvântul lui Dumnezeu este transformată pentru a deveni trupul lui Dumnezeu Cuvântul»<sup>106</sup>.

## Concluzii

În studiul de față am intenționat să prezint câteva linii directoare ale teologiei Sf. Grigorie de Nyssa despre puterea lui Dumnezeu. Conceptul său asupra acestei probleme se află răspândit în toate scrierile sale. Totuși, am folosit aici mai des cărțile sale împotriva lui Eunomius, Marele Catehism, tratatele: *Nu trei Dumnezei*, *Despre Sfântul Duh*, *Despre Sfânta Treime*, *Fericirile*, *Despre crearea omului* ș.a., încercând să sistematizez acest concept în ordinea menționată la început. După considerațiile biografice și teologice, am început să prezint conceptul Sfântului Grigorie despre puterea lui Dumnezeu la nivelul general al relației Dumnezeu-creație. Apoi, crucea și Învierea lui Iisus Hristos nu au putut lipsi din acest subiect, fiind necesar să vorbesc și despre prezența Sfântului Duh în același context. De asemenea, actualizarea subiectului la nivelul vieții sacramentale a Bisericii mi s-a părut la fel de importantă și ar putea fi considerată drept prima parte a concluziilor acestei lucrări.

Vreau să amintesc aici că teologia Sf. Grigorie de Nyssa a fost recunoscută și deosebit de apreciată de Biserica timpului său și după aceea, că lucrările sale au servit drept bază a formulărilor dogmatice ale celui de al II-lea Sinod Ecumenic de la Constantinopol din 381 și, prin felul în care a fost fondată, structurată și elaborată, teologia sa și-a dovedit validitatea și caracterul luminător de-a lungul secolelor până în timpul nostru, când ea continuă să reprezinte o sursă puternică și un ghid pentru teologia și viața Bisericii.

## Summary: St. Gregory of Nyssa: Aspects of God's Power Theology

“God’s power” is a central theme in the theology of St. Gregory of Nyssa, a fervent defender of Orthodoxy, a great mystic and one of the founders of apophatic theology. We see God’s power in its manifestations within the created world. The entire Universe depends on the power of God’s Word. God’s power is eternal, independent from the created world, all-encompassing, sovereign, indivisible, unlimited, omniscient, unchanged versus creation and death, indiminishable, vivifying, salvific. God’s substantial power creates all that is good through the divine word, and it can do anything it chooses to do, as it will only choose what is compatible with the divine nature. Everything is possible for the divine power, even bringing the non-existent to life and lending to creatures their proper attributes.

<sup>106</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, XXXVII, 8-11, ed. cit., pp. 179-183.

St. Gregory of Nyssa teaches that the divine power in action generates the created world; once the human being is created, the divine power enables it to pass from corruptibility to incorruptibility. St. Gregory calls this the creature's life, which spans between two extremities, each of them defined by the power of God. This theology of the interval is strictly linked, in St. Gregory's thought, to the theology of participation.

God's power also marks the path leading to God. By contemplating the created world we see God, although God cannot be seen in His ousia, but only in His energies manifest in creation and in Christ. The beauty, harmony and stability of the created universe lead us back to God by revealing His ineffable power above all understanding. The entire cosmos can provide access to God: man is called to contemplate it, to comprehend it, and thus find God, contemplate His energies in the created world and continuously advance towards God (epektasis).

God's power is shared among the Trinitarian Persons on the grounds of their common nature: "The source of power is the Father and the power of the Father is the Son, and the spirit of that power is the Holy Spirit; and the entire created universe is the work of the divine power".

"Christ is the power of the Father". God's Word is power in Himself. The power of God's Word is absolutely efficient. The Incarnation testifies to the paradox of the divine power, or the might of this power. In the Incarnation, God's all-powerful nature condescended to the humility of human condition, which illustrates the paradox of the divine power. God's kenosis in the Incarnation emphasizes the superabundance of the divine power: God's incorruptible power dwells in humility, without losing its lofty character. Circumscribed by a body, God's power becomes more accessible to mankind. The Crucifixion, the Cross, actually reveal God's power. The Cross is the object of contemplation, the place where we see God in the ultimate manifestation of this power, the power to renounce absolute power and die as humbly as any man. The power of the Saviour as a true God was demonstrated by His Resurrection. In His Resurrection, Christ becomes the intersection point of life and death, abolishing in Himself the corruption process caused by death and becoming the principle of reunification of the elements of the human being.

The power of the Spirit is identical with the life-giving power of the Father and of the Son, which achieves our salvation and through which our nature is transfigured. Due to the consubstantiality of the Spirit with the Father and the Son, He shares the same eternal sovereign power because of His indivisible, indestructible, eternal and consubstantial unity with the Father and the Son. Dwelling in the world after Christ's Ascension, the Holy Spirit manifests His divine power in guiding people towards the Kingdom of God which is power and truth, towards eternal life.

**Alexandru L. ARION**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă – Târgoviște*

## CONSIDERAȚII ASUPRA CONCEPTULUI ZOROASTRIAN DE DIVINITATE

**Keywords:** *dualism, Zoroastrianism, Supreme Being, creation, monotheism, deity, Ahura Mazda, Ahriman.*

### Abstract

Analiza de mai jos se leagă de una dintre cele mai vechi și importante religii ale omenirii, aceea reprezentată de reforma religios-morală întreprinsă de profetul *Zarathustra* în spațiul vechiului Iran. Această interesantă religie a suscitât vii polemici sau cel puțin neînțelegeri printre specialiști cu privire la caracterul teologiei sale. Căci dacă se cunoaște ceva esențial în emisfera religioasă occidentală despre zoroastrism este acela că el reprezintă o religie *dualistă*. „Dualismul zoroastrian” a devenit demult un clișeu în domeniul științific al studiilor religioase. Este însă Zoroastrismul cu adevărat dualist? Într-un cuvânt, se poate spune că da. Dar, cu toate că dualismul pare să fie trăsătura caracteristică a religiei iraniene în antichitate și în timpurile medievale, totuși au existat și cercetători care au minimalizat importanța elementelor dualiste ale acesteia, ajungând chiar să afirme configurația teologică monoteistă a acestei religii, conotație care domină printre adepții săi.

### Dualismul filosofic și dualismul religios

Cuvântul *dualism* a fost inventat de Thomas Hyde, în 1700 (în lucrarea *Historia religionis veterum Persarum*) pentru a traduce într-o formulă succintă una dintre caracteristicile cele mai evidente (la vremea aceea) ale religiei persane: opoziția a două spirite. El va face apoi obiectul unei aplicații improprii: celebrul „dualism cartezian”, încă disputat printre filosofi<sup>1</sup>. De atunci, ca „dualist” este etichetat acela care crede că lucrurile pe care el le consideră – fie că ele sunt faptele lumii în general sau o clasă particulară a lor – nu pot fi explicate decât prin presupunerea, în ultimă instanță, a existenței a două principii diferite și ireductibile. Așa de exemplu, în *antropologie*, dualiștii explică faptele omului prin intermediul a două cauze fundamentale: rațiunea și pasiunile, sufletul și trupul sau libertatea și determinismul; în *teoria cunoașterii* (epistemologie), dualiștii explică cunoașterea prin interferența a două realități diferite: subiectul

---

<sup>1</sup> Ioan Petru CULIANU, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, trad. de Theresa Petrescu, postfață de H.-R. Patapievic, Ed. Nemira, București, 1995, p. 21. Așa este de pildă poziția lui Arthur O. LOVEJOY, în cunoscuta lucrare *The Revolt against Dualism: an Inquiry concerning the Existence of Ideas*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1930.

și obiectul. În *cosmologia religioasă* ei proiectează lumea ca realitate dominată de permanentul conflict dintre forța binelui și cea a răului, existente dintotdeauna<sup>2</sup>. Chiar dacă există diferite feluri de dualisme, variind în funcție de diferitele discipline sau de tipurile de reflecție, totuși domeniile de studiu în care termenul de *dualism* este cel mai adesea întrebuițat sunt reprezentate de Istoria religiilor și de Filosofie.

Filosoful și matematicianul german Christian Wolff (1679-1754) este acela care aplică pentru prima dată termenul de *dualism* acelor filosofi care considerau trupul și sufletul drept două substanțe diferite:

„Dualiști sunt aceia care admit existența deopotrivă a substanțelor atât materială cât și imaterială, aceasta însemnând că ei admit existența reală a trupurilor în afara ideilor despre suflete și că apără caracterul imaterial al acestor suflete”<sup>3</sup>.

Cei mai mulți filosofi întrebuițează termenul în sensul lui Wolff, în timp ce majoritatea istoricilor religiilor au reținut sensul dualismului de la Hyde. Cuvântul *dualism* are, prin urmare, două principale semnificații: religioasă și filosofică. După prima, el designează religii precum Zoroastrismul Avestei de mai târziu sau gnozele dualiste occidentale, în timp ce după cea de-a doua, dualismul se aplică filosofiilor precum cartezianismul (binomul *res cogitans-res extensa*) sau platonismul (*lumea inteligibilă - lumea sensibilă*). În plus, trebuie reținut că ele reprezintă doctrine atât de diferite încât din ele se pot trage consecințe chiar contradictorii. De exemplu, dualismul „suflet-trup” sau acela al „materiei (trupului) și minții” pot conduce la negarea existenței unei minți absolut reale (diavolul) și chiar a unui principiu rău. Pentru filosofii dualiști, materia nu este rea în sine însăși, iar o minte pură cu greșu poate fi socotită rea de către cei pentru care cauza erorii, și în consecință a răului, este amestecul minții cu materia sau inversarea ordinii lor ierarhice legitime.

La o considerare mai atentă, se observă că *dualismul filosofic* nu este decât un caz particular al întrebuițării mai ample pe care termenul îl are în domeniul istoriei religiilor. Aceasta pentru că *dualismul religios* sau configurația dualistă a divinității este o formă de reprezentare care poate apărea în cele mai diferite contexte religioase și culturale: monoteism creaționist, politeism al popoarelor cu o cultură avansată, religiozitate primitivă, dar care nu se confundă cu nici una dintre ele, constituind un fenomen religios specific, foarte frecvent în istoria religiilor. Aici el a ajuns să fie aplicat tuturor doctrinelor în care lumea și ființele

<sup>2</sup> Cf. Simone PÊTREMENT, „Dualism in Philosophy and Religion”, in: *Dictionary of the History of Ideas*, Philip P. Weiner (ed.), vol. II, Charles Scribner's Sons, New York, 1973, pp. 38-44 (Electronic Text Center, University of Virginia Library, 2003: <<http://etext.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-05.htm>>, 21 iulie 2009).

<sup>3</sup> Christian WOLFF, *Psychologia rationalis*, sec. 39, 1734, apud S. PÊTREMENT, „Dualism in Philosophy...”, <<http://etext.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-05.htm>>.

umane sau părți ale lor sunt rezultatul unei geneze datorate unor creatori distincți<sup>4</sup>. Dualismul este, de obicei, un instrument în slujba teodiceei, care este o încercare de a concilia existența unui Creator bun cu imperfecțiunile de netăgăduit ale lumii și ale existenței omenești. Evident, problema este de la început complet insolubilă dacă nu se utilizează un anumit tip de definire a lui Dumnezeu, numită *apofatică* sau negativă, în care Dumnezeu apare drept insondabil și dincolo de orice predicat pozitiv, cum ar fi „bun” sau „atotștiutor”. Aflându-se dincolo de bine și de rău, Dumnezeu poate fi la originea acelor evenimente pe care înțelegerea noastră mărginită le interpretează drept pline de durere și fără sens cum ar fi, de pildă, suferința și moartea<sup>5</sup>.

Este probabil un loc comun să spunem că un acord absolut în ce privește definiția dualismului n-a fost realizat între cercetători. Unul și același termen se aplică, fără distincție, lui Platon, creștinismului, lui Descartes, școlii hinduiste Samkhya sau religiei mazdeiste. Dar în istoria religiilor, dualismul religios se referă la o formă de existență religioasă care-și reprezintă realitatea ultimă sub forma unui dublu principiu sau al unui dublu responsabil al vieții omului și universului<sup>6</sup>. Ugo Bianchi a dat o serie de definiții ale dualismului, oprindu-se la următoarea: „Sunt dualiste religiile și concepțiile de viață conform cărora două principii, coeternale sau nu, întemeiază existența, reală sau «aparentă», a ceea ce există și se manifestă în lume”<sup>7</sup>. Aceasta înseamnă că fiecare din cele două principii (care nu sunt în mod necesar antagoniste) trebuie să contribuie la crearea unei părți determinate a lumii. Conform acestei definiții, Bianchi nu plasează „religiile biblice” în categoria dualismului.

Mai precisă, ultima definiție a lui Bianchi este mai puțin restrictivă decât cea cu care deschide lucrarea sa clasică, *Dualismul religios*, unde afirmă că

<sup>4</sup> Numeroase definiții ale *dualismului* sunt date în lucrările marelui religiolog italian Ugo BIANCHI, de la prima ediție a cărții sale clasice *Il Dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1958, până la articolul „Dualism” din *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (editor-in-chief), Macmillan, New York, 1987. Alte definiții se mai pot găsi în ediția a doua a cărții lui BIANCHI, *Dualismo* (1983), în volumul său *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism*, Brill, Leiden, 1978, în *Prometeo Orfeo Adamo: Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Ateneo&Bizzarri, Roma, 1976, precum și la Geo WIDENGEN *Religionsphänomenologie*, übersetzt von Rosemarie Elgnowski, Walter de Gruyter, Berlin 1969.

<sup>5</sup> Ioan Petru CULIANU, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, trad. de Corina Popescu, Ed. Nemira, București, 1998, pp. 49-50. Deși tehnica teologiei apofatice este foarte veche (se află ilustrată în dialogul platonician *Parmenide*), până și maeștrii acestui stil au refuzat să tragă din caracterul impredictibil al hotărârilor lui Dumnezeu concluzia ce pare, totuși, confirmată de mai multe pasaje din *Tanakh* (Biblia eвреiască) că Dumnezeu este autorul răului (cf. 2 Rg), afirmație reluată și în legătură cu Dumnezeul atotputenic din Coran (cf. VI.17, 39, 65).

<sup>6</sup> Cf. U. BIANCHI, *Il Dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, apud J. Martin VELASCO, *Introducere în fenomenologia religiei*, trad. de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 160.

<sup>7</sup> U. BIANCHI, *Prometeo Orfeo Adamo: Tematiche religiose...*, p. 39.

dualismul apare acolo unde „două (sau mai multe) dintre ființele («supraumane și pre-umane care guvernează lumea») sunt concepute ca antagoniste și rele *prin natura lor intrinsecă*, eventual și ca răspunzătoare de o creație proprie sau de un domeniu care le este rezervat”<sup>8</sup>. Regăsim aici antagonismul dispărut din ultima formulare a lui Bianchi; dar aici participarea celor două principii la crearea lumii a devenit obligatorie, în timp ce cuvântul „eventual” o făcea mai mult sau mai puțin aleatorie în vechea definiție.

În formularea lui *ontologică*, dualismul prevede opoziția a două principii. Dar „opoziție” implică antagonism, pe când „principiu” arată, pornind chiar de la etimon, că este vorba de *originea* (lat. „principium”) unui anumit lucru: ne aflăm în prezența a două entități separate care generează, fiecare, o creație proprie. Această specificare implică automat, pe lângă dualismul ontologic de bază, un dualism *cosmologic* exprimat, la nivelul creației, de acele părți ale lumii ce revin în lucrarea fiecărui principiu. După același raționament, antagonismul celor două principii cunoaște uneori și o expresie *etică*, dublată la nivel cosmologic și redublată la nivelul moralei umane. Altfel spus, unul dintre principii este, în majoritatea cazurilor „bun”, pe când celălalt este „rău” și, în consecință, primul va fi răspunzător de o creație „bună”, iar al doilea de una „rea”, creații ce vor fi obiectul alegerii omului<sup>9</sup>.

### Configurația dualistă a divinității

Înainte de a vedea care sunt caracteristicile dualiste implicate în modelul/modélele divinului din viziunea zoroastriană, vom face un scurt excurs diacronic și fenomenologic legat de această problematică. Astfel, dualismul este un fenomen religios cu o răspândire enormă în istoria religiilor.

În cazul *religiilor primitive*, nu poate fi vorba de un dualism propriu-zis doar prin simplul fapt al admiterii existenței spiritelor bune și rele. Așa de pildă, în animism, atât spiritele bune cât și cele rele sunt considerate ca aparținând aceluiași gen, în sensul că toate aparțin forțelor naturii, care pot fi, deopotrivă, atât bune cât și rele: bune în anumite privințe și rele în altele sau bune ori rele în funcție de circumstanțe. Aceste forțe sunt, mai degrabă, preocupate de ceea ce le servește sau, dimpotrivă, le prejudiciază decât de săvârșirea binelui sau a rău-

<sup>8</sup> U. BIANCHI, *Il Dualismo religioso*, apud I.P. CULIANU, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, p. 23.

<sup>9</sup> I.P. CULIANU, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, p. 22. Dualismul se opune, conform formulei clasice, *monismului*. În accepția filosofică a termenului „monism”, ar trebui considerate ca „dualiste” toate sistemele în care ființa este transcendentă în raport cu lumea. În acest caz, accentul se pune pe faptul că numai doctrinele panenteiste, panteiste, imanentiste sau pur materialiste pot fi „moniste”. În unele cazuri, dihotomia monism—dualism pare să fie valabilă, deși nu sunt ușor de găsit doctrine unde Răul să nu fie, până la sfârșit, alungat de către Bine. În acest caz însă, dacă Răul reprezintă un principiu în adevăratul sens al cuvântului, el va continua să existe, înlăturat, chiar după înfrângerea sa finală. I.P. CULIANU, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, p. 22 sqq.

lui din rațiuni morale implicite. Anumite religii, așa-zis primitive, recunosc ca spirit suprem un Mare Zeu, iar dintre acestea unele își reprezintă acest Zeu ca principalul, dar nu singurul creator al lumii. Astfel, după unele povestiri găsite la indienii din America de Nord ca și în Asia centrală și nordică, există o a doua ființă care intervine în creație și cauzează moartea. Deși lumea fusese creată bună în întregime, fără să cunoască răul sau moartea, această a doua ființă – care este fie un adversar, fie un colaborator inabil al supremului Zeu – săvârșește ceva rău sau prost, ceea ce conduce la o stricăciune ireparabilă. Aceste povestiri par să exprime uimirea omului în fața răului și a morții precum și tendința de a crede că acestea nu aparțin esenței lucrurilor, ci sunt mai degrabă rezultatul unui accident, care nu poate fi pus pe seama zeității supreme. Se observă deci în această idee un indiscutabil germen al dualismului. Dar nu există nicăieri exprimată pozitiv originea independentă a acestei ființe secundare; câteodată ea este creația zeului bun, alteleori nu se spune nimic despre originea sa<sup>10</sup>.

În *Egiptul Antic* apare o tendință dualistă, pe de o parte, în cadrul religiei zeului-soare Ră, principiul vieții și al adevărului, care are un dușman permanent în persoana lui Apophis, zeul-șarpe al întunericului, care simbolizează forțele primitive ale haosului<sup>11</sup>; pe de altă parte, o tendință asemănătoare apare în legenda lui Osiris în care Seth este adversarul care îl ucide pe Osiris și se împotrivesc constant lui Isis și lui Horus. Totuși, Ră (sau un alt zeu benefic) ar putea fi reprezentat și perceput drept creatorul universului.

În *imnurile vedice* se vorbește de două grupuri de divinități care, deși sunt venerate în egală măsură, uneori sunt concepute ca opuse unul altuia: «deva» și «asura». În textele sacerdotale (Brāhmana), «deva» își păstrează calitatea de zei, în vreme ce «asura» devin demoni<sup>12</sup>. Afară de această structură zeiască de tip dualist, mai găsim în Vede o foarte accentuată antiteză între *Ordinea* morală și naturală sau *Adevăr (ṛta)* și *falsitate (anṛta)*. Dar această opoziție nu este nici pe departe baza întregii religii, așa cum se prezintă – după cum vom vedea mai jos – în zoroastrism.

Diverse *mitologii antice* prezintă imaginea unei lupte de proporții uriașe între zei și giganți, monștri sau demoni. Așa de pildă, mitologia babiloniană descrie – în epicul creației, Enuma-eliș – războiul dintre Marduk și Tiāmat. Biblia menționează Leviathanul, un monstru de mare al haosului, pe care Dumnezeu l-a învins și ucis. Mitologia greacă relatează despre lupta purtată de Zeus împotri-

<sup>10</sup> Cf. S. PÉTREMENT, „Dualism in Philosophy...”, <<http://etext.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-05.htm>>, nota 2.

<sup>11</sup> Uriașul trup al lui Apophis reprezintă un fel de vid sau „gaură neagră” ce îi aruncă pe cei pe care îi înghite în acea non-existență de care se temeau atât de mult egiptenii. George HART, *Dicționarul zeilor și zeițelor Egiptului Antic*, trad. de Mirela Acsente, Ed. Artemis, București, 2004, pp. 24-25.

<sup>12</sup> Totuși, spre deosebire de alte polarități sau dualisme religioase, acești demoni din panteonul vedic nu sunt organizați, nu au un conducător, sunt împrăștiati și nici nu se spune nimic despre originea lor.

va Titanilor. Mitologia scandinavă include bătăliile trecute și viitoare ale zeilor împotriva uriașilor și a forțelor demoniace, zămisliți de Loki. Epopeea indiană Mahābhārata narează războiul celor din clanul Pândava, născuți din zei, împotriva armatei conduse de demonii Kaurava, verii lor. Această poveste este probabil o transpunere a unei mai vechi narațiuni în care zeii înșiși sunt cei care dau lupta împotriva demonilor. Imagini sau descrieri de acest gen ale unei drame gigantice sugerează un soi de dualism, dar trebuie remarcat că în niciunul dintre aceste exemple nu avem de-a face cu un dualism complet sau sistematic. Cele două părți descind întotdeauna una din cealaltă sau dintr-un principiu unic: Marduk este un descendent din Tiāmat; Zeus și Titanii au aceeași origine; Leviathanul este creat de Dumnezeu; combatanții din Mahābhārata fac parte din aceeași familie; Loki este un Asen (nume generic al divinităților din mitologia scandinavă), precum Odhin (zeul suprem, primul dintre Aseni), care îi arată o anume prietenie<sup>13</sup>.

Altfel se prezintă dualismul în tradiția iraniană, o dată cu *zoroastrismul*, prelungit apoi în orfism și în zurvanism, în mișcările gnostice, în maniheism și unele secte medievale, precum cea a bogomililor și catharilor. În interiorul acestei tradiții există numeroase varietăți ale dualismului, care de multe ori se opun între ele<sup>14</sup>. Cu toate acestea, există – la nivelul cercetătorilor – un acord în privința elementelor esențiale ale dualismului. Astfel, sunt considerate dualiste religiile sau sistemele în care „divinitatea, concepută ca (realitate) primordială și, mai mult sau mai puțin clar, personală, nu este considerată unic creator și stăpân al lumii și al omului”, oricare ar fi explicația atribuită originii realității ce dispută divinității dominația absolută, *i.e.* adversarul care poate avea o origine independentă de divinitate sau poate fi produs direct de creatorul însuși ori indirect, prin emanație<sup>15</sup>. Esența sistemelor dualiste constă, prin urmare, în a atribui unei realități o malignitate „naturală”, care o face independentă de divinitate, și o activitate creatoare, demiurgică sau de dominare a lumii – a unui principiu contradictoriu sau doar complementar –, care limitează stăpânirea lui Dumnezeu.

<sup>13</sup> Pentru detalii: Victor KERBACH, *Dicționar de Mitologie Generală. Mituri - Divinități - Religii*, Ed. Albatros, București, 1995.

<sup>14</sup> U. BIANCHI, *Il Dualismo religioso*, p. 2, *apud* J.M. VELASCO, *Introducere în fenomenologia...* p. 160. Bianchi a demonstrat existența unui dualism primitiv pe arii geografice și culturale foarte extinse, din Europa orientală până în regiunile Caucazului, din Asia septentrională, centrală și nord-orientală până la populațiile primitive din America de Nord. Dualismul primitiv se exprimă prin credințe, mituri și diferite elemente folclorice ale populațiilor amintite, care prezintă clare paralelisme structurale cu diferitele forme ale dualismului „cult”. „Explicația trăsăturilor dualiste nu se poate reduce la influența tradiției iraniene asupra acestor populații. Mai degrabă – opinează Velasco, reluându-l pe Bianchi – se impune teza existenței unui *humus* primitiv cu tendință dualistă, sistematizat la un moment dat în marile sisteme dualiste culturale” (J.M. VELASCO, *Introducere în fenomenologia...*, pp. 160-161).

<sup>15</sup> U. BIANCHI, *Selected Essays on Gnosticism...*, p. 23.



Dualismul se caracterizează, pe de o parte, *negativ*, prin aceea că ființa supremă nu este autoarea și responsabilă întregii lumi – ca în religiile creaționiste –, ci este limitată în stăpânirea sa și, pe de altă parte, *pozitiv*, prin admiterea realității rele „prin natură”, dotată cu putere demiurgică asupra lumii<sup>16</sup>.

În privința diviziunii formelor dualismului, prima este reprezentată de dualismul *non-absolut*, nesimetric, sau dualismul „monarhian”. În cadrul lui se admite existența unei realități supreme, a unui „creator de bază”, la care se adaugă figura unui al doilea creator, rival al celui dintâi, care-i limitează puterea și stăpânește o anumită zonă a realității. A doua formă de dualism o constituie dualismul *absolut* sau perfect simetric, în care cele două principii se află la același nivel și se opun în chip absolut. De acest tip de dualism se apropie tradiția mazdeistă, posterioară lui Zarathustra, reflectată în textele târzii, pahlavi, așa cum vom vedea din analiza de mai jos. Să mai adăugăm că maniheismul ne oferă un alt exemplu clar al celei mai radicale forme de dualism. Este vorba de două principii eterne, necreate, care mai sunt denumite lumină și întuneric, adevăr și minciună, apărând adesea personificate sub atributele beneficului și al maleficului<sup>17</sup>.

În studiile sale, Ugo Bianchi a formulat o tipologie a dualismului, încercând să o transforme într-o secvență istorică. Tipologia lui Bianchi este, se pare, cea mai temeinică morfologie a dualismului, deși nici ea nu poate primi statut de ireproșabilitate. Eruditul savant italian afirmă că, în multiplele sale ocurențe, dualismul se caracterizează printr-o serie de constante, putând fi definit prin *radical* versus *moderat*, *eshatologic* (sau liniar) versus *dialectic* (ciclic), *anticosmic* versus *procosmic*. Dualismul radical presupune opoziția a două principii co-eterne; dualismul moderat atrage după sine apariția, la un moment dat, a celui de-al doilea principiu, al Răului, din cauza unui „păcat antecedent” (se mai numește și dualism monarhian, cu un singur *arché* sau principiu). Dualismul eshatologic duce la distrugerea principiului negativ în momentul Judecării de Apoi, iar dualismul ciclic la reluarea situației inițiale, într-un nou ciclu. Dualismul anticosmic atrage după sine devalorizarea lumii (lumea este de-a dreptul rea), în timp ce modelul procosmic valorizează lumea în mod pozitiv. Pe baza aceste serii de opoziții binare, Bianchi a

<sup>16</sup> În general, pentru dualism, lumea în întregul ei se împarte în două sfere distincte: a binelui și a răului, deși conținutul și amplitudinea acestei calificări poate varia în cadrul diferitelor dualisme. Astfel, în unele dualisme, lumea se împarte în bună și rea; lumea *bună* cuprinde atât elementele vizibile, materiale, cât și invizibile; la fel, lumea *rea* cuprinde tot ce se opune creației Dumnezeuului bun. În altele, în schimb, răul echivalează cu materia și vizibilul, iar binele cu spiritualul. Așa se întâmplă, de pildă, în sistemele gnostice, în maniheism și în mișcările medievale ale catharilor și bogomililor. V. U. Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1964, pp. 69-70, *apud* J.M. VELASCO, *Introducere în fenomenologia...*, p. 161.

<sup>17</sup> J.M. VELASCO, *Introducere în fenomenologia...*, pp. 161-163 *passim*. În *Contra Faustum*, Fericitul Augustin pune în gura adversarului său maniheu: «Eu susțin că există două principii: Dumnezeu și materia. Materia este încărcată, pentru noi, cu toate puterile malefice, Dumnezeu, cu cele benefice». *Apud* J.M. VELASCO, *Introducere în fenomenologia...*, p. 161.

definit prin trăsături distinctive formele individuale de dualism după cum urmează: *Zoroastrismul*: radical, eshatologic, procosmic; *Orficii*, *Empedocle*, *Heraclit*: radical, dialectic; Dualismul *hinduist* (ătman—mâyă): radical, dialectic; *Platon*: radical, dialectic, procosmic; *Gnosticismul*: moderat, eshatologic, anticosmic; *Maniheismul*: radical, anticosmic; *Neoplatonismul*: moderat, eshatologic, procosmic; *Bogomilismul*: moderat, eshatologic, anticosmic<sup>18</sup>.

### Introducere în problematica dualismului zoroastrian

Definirea – acceptată de mulți specialiști – religiei zoroastriene ca dualism radical, eshatologic și procosmic nu ridică prea multe obiecții decât în privința primului atribut, acela de *radicalitate*. Ambiguitatea aceasta are ca premisă faptul că această străveche religie nu se prezintă ca o entitate unitară de-a lungul timpurilor și nici nu există o părere unanim acceptată în privința autorității textelor ei sacre. În cei aproximativ 3000 de ani de existență, zoroastrismul a cunoscut o singură perioadă în care s-a înregistrat un control centralizat al doctrinei sale, adică o „ortodoxie” oficială. Aceasta s-a întâmplat în timpul *imperiului sasanid* (cca 250-650 d.Hr.), când zoroastrismul a devenit religie de stat. Au existat, aproape de la început, diferite școli de gândire în sânul acestei religii, chiar și în epoca menționată, a dinastiei sasanide. Așa se face că se înregistrează multe idei în interiorul lumii zoroastriene, inclusiv cu privire la semnificația învățăturii dualiste.

Pe de altă parte, se ridică problema textelor sacre, ca suport al justificării învățăturilor zoroastriene. Din păcate, majoritatea surselor sunt relativ recente, datând din sec. al IX-lea d.Hr., ele fiind redactate în perioada islamică (*i.e.* de după cucerirea perșilor de către arabi, în 652 d.Hr.). Cea mai mare parte a textelor religioase păstrate sunt scrise în persana medievală sau în pahlavi, inclusiv manuscrisul de bază din *Avesta*, cartea sacră prin excelență a *parsilor* (cum li se spune astăzi, de fapt, adeptilor acestei religii). Dar *Avesta* a fost, de fapt, compusă într-o limbă iraniană veche, numită tocmai „avestică”, de la eponimul ei sacru. Ea a fost, înainte de a fi fixată în scris, transmisă timp de multe secole pe cale orală de preoți, așa cum s-a întâmplat și cu alte scripturi sacre. Chiar dacă tradiția zoroastriană, fără niciun fundament istoric, face să urce textul până la perioada lui Zoroastru și chiar dacă există indicii despre o posibilă relație scrisă în perioada partă (sec. III î.Hr.–III d.Hr.), *Avesta* actuală urcă până la o redactare scrisă în perioada sasanidă<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Apud I.P. CULIANU, *Arborele gnozei*, pp. 80-81. Vezi, de asemenea: I.P. CULIANU, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, pp. 31-32

<sup>19</sup> Această intervenție este datorată strădaniei unor preoți, care au alcătuit canonul avestic, așa cum se întâmplă cu orice canon al unor scripturi sacre, selectând și deci excluzând anumite pasaje, pentru a include altele. Cf. Giovanni FILORAMO, Marcello MASSENZIO, Massimo RAVERI, Paolo SCARPI, *Manual de istorie a religiilor*, trad. din italiană de Mihai Elin, Editura Humanitas, București, 2004, p. 148.

Cea mai veche parte a Avestei, singura socotită autentică, și redactată chiar de Zoroastru, o reprezintă imnurile sau textele *Gāthā*. Ele formează partea centrală a ceremonialului liturgic numit *Yasna*, una din subdiviziunile Avestei de astăzi<sup>20</sup>. Versurile din *Gāthā* sunt adresate Divinității, Ahura Mazdă, precum și publicului care se aduna să-l asculte pe Profet. Este important de reținut, ca o considerație preliminară, că tipul de religie predicat de Zarathustra este unul *reflexiv*. El reprezintă o fuziune a unei viziuni despre lume cu un mod de viață, oferită credinciosului pentru a fi adoptată – și socotită ca vrednică de acceptare – prin intermediul unei reflecții adecvate. Astfel, un credincios este acela care alege să se raporteze la lume după modelul impus de *viziunea* religioasă, angajându-se el însuși în *modul* de viață prezentat de aceasta.

Problema concepției despre divinitate în *mazdeism* (cum mai este cunoscută această religie) își găsește deci nucleul în imnurile *Gāthā*. Dar nu este un lucru deloc facil și fără controverse prezentarea învățaturii despre Dumnezeu din chiar aceste texte scripturale, atribuite lui Zoroastru însuși. La prima vedere, Zoroastru concepe lumea în care trăim ca pe un teatru al conflictelor dintre două spirite (*mainyu*), diametral opuse din punct de vedere moral. Ele reprezintă, pe de altă parte, atitudini mentale în câmpul psihologic și, de asemenea, vectori morali antagonici la nivelul întregii creații. Acestea sunt Spiritul Binelui (*Spenta Mainyu*) și Spiritul Răului (*Angra Mainyu*, numit astfel în literatura de mai târziu). Caracteristicile acestora sunt definite în raport cu conceptul nodal al teologiei zoroastriene numit «Așa», de obicei tradus ca „Adevăr”. În acest context, el trimite la Adevărul Absolut, mai exact la forma ideală de existență a lumii gândită și proiectată de Ahura Mazdă. În realitate este vorba de forma pe care lumea ar fi putut să o aibă dacă nu ar fi existat Spiritul Răului, și, prin urmare, forma pe care lumea ar trebui să o aibă. Acționarea în conformitate cu Adevărul este lucrul cel mai drept, de aceea Așa se traduce deopotrivă și ca „Dreptate”. Și pentru că teologia lui Zarathustra este întotdeauna proiectată într-o dimensiune morală, Așa poartă întotdeauna sensul conjugat de Adevăr și Dreptate. Astfel, lumea trebuie înțeleasă ca intrinsec bună, fiind creație divină, contaminată de rău, dar capabilă de perfecționare prin acțiunea oamenilor, pe temeiul capacității alegerii lor morale. Acțiunea umană poate promova binele și respinge răul, conducând la îndepărtarea definitivă a lui din lume, deși acesta poate continua să existe ca posibilitate conceptuală<sup>21</sup>.

Așa însă reprezintă o putere sau, mai târziu, o Entitate creată de Ahura Mazdă, cel care ocupă primul loc în *Gāthā*. Astfel, în gândirea teologică din perioa-

<sup>20</sup> Prin extensie, textele *Gāthā* reprezintă o cârtică conținând cca 6000 de cuvinte, așezate în 238 de versuri, alcătuit de 17 capite (28-34; 43-51; 53 din *Yasna*), fiecare numit *haiti* sau, cu un termen mai uzual, *Ha*. Cele 17 *haiti* au fost, ceva mai târziu, încorporate într-o lungă rugăciune sau liturghie, care era recitată la anumite ceremonii. *Apud* K.D. IRANI, *The Gathas. The Hymns of Zarathustra*. <<http://www.zarathushtra.com/z/gatha/index.htm>>, 16 iulie 2009.

<sup>21</sup> K.D. IRANI, *The Gathas...*, <<http://www.zarathushtra.com/z/gatha/index.htm>>, 16 iulie 2009.

da sasanidă, suveranitatea lui Ahura Mazdā a fost reluată și explicată avându-se în vedere entitățile auxiliare subordonate lui și care constituie moduri ale sale de acțiune. Dar încă în Gāthā, Dumnezeu, „început și sfârșit a toate”, este însoțit de o escortă de Ființe divine numite *Ameša Spenta* sau *Binefaceri Nemuritoare*: Aša (Justiția), Vohu Manah (Gândirea Dreaptă), Armaiti (Devoțiunea), Xshathra (Domnia, puterea), Haurvatāt și Ameretāt (Integritatea și Nemurirea)<sup>22</sup>.

Ahura Mazdā este însă «cel dintâi și cel de pe urmă» (*Yasna* 31, 8)<sup>23</sup>, început și sfârșit a toate; el a creat lumea cu gândul (*Yasna* 31, 7), ceea ce echivalează cu o creație *ex nihilo*. Dar, pe lângă cele șase Entități amintite, El este tatăl și al unuia din cele două Spirite gemene, *Spenta Mainyu* (Binefacătorul). Aceasta face să se ridice problema caracterului ambivalent al lui Ahura Mazdā sau a dualismului zoroastrian, căci este de presupus că El a dat naștere și celuilalt geamăn, *Angra Mainyu* (Spiritul Distrugător). Într-o celebră gāthā (*Yasna* 30) se spune că, la început, aceste două spirite au ales, unul binele și viața, celălalt răul și moartea, ceea ce arată că cele două Spirite sunt deosebite – unul sfânt, celălalt rău – mai degrabă prin *alegere*, decât prin natura lor (*cf. Yasna* 45, 2)<sup>24</sup>. Prin urmare, teologia lui Zarathustra nu pare să fie „dualistă” în sensul strict al termenului, pentru că Ahura Mazdā nu este confruntat cu un „anti-zeu”; opoziția se declară, la origine, între cele două Spirite. Pe de altă parte, unitatea dintre Ahura Mazdā și Spiritul cel Sfânt este în mai multe locuri subînțeleasă (*cf. Yasna*. 43, 3; etc). Pe scurt, Binele și Răul, sfântul și demonul distructiv purced de la Ahura Mazdā, dar întrucât Angra Mainyu și-a ales el însuși modul de a fi și vocația sa malefică, Domnul Înțelept nu poate fi considerat drept responsabil de apariția răului.

Zarathustra conferă, astfel, o nouă semnificație religioasă și morală problemei imemorale a existenței Răului. În câteva versuri ale textelor gāthice se găsesc germeii nenumăratelor elaborări ulterioare care au dat spiritualității iraniene trăsăturile ei specifice. Despărțirea primordială dintre bine și rău este consecința unei alegeri, inaugurate de Ahura Mazdā și repetate de cele două Spirite Gemene care au ales *Aša* (Dreptatea), respectiv, *Drug* (Înșelăciunea)<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Aceste Entități sau «Arhangheli», cum au mai fost numiți, sunt în legătură cu anumite elemente cosmice: foc, metal, pământ, etc. V. Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I: *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, trad. de Cezar Baltag, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 326. De asemenea, la: Giovanni FILORAMO et alii, *Manual de istorie a religiilor*, p. 152. Zarathustra invocă și exaltă aceste entități care-l însoțesc pe Ahura Mazdā, precum în următoarea gāthā: «Doamne, Înțeleptule Atotputernic. Devoțiune, Dreptate care faci să prospere viața, Gândire Dreaptă, Doamne, ascultați-mă: Miluiți-mă. Când va veni răsplata fiecăruia» (*Yasna* 33, 11 *sqq.*). *The Gāthās. The Hymns of Zarathushtra*, trad. de K.D. Irani. Pentru adresă, vezi nota 20.

<sup>23</sup> Zarathustra îl mărturisește drept «Acela care încă din începuturi a gândit astfel: Fie ca cerurile să primească veșmânt de lumină; El, prin suprema sa înțelegere, a creat principiile Adevărului și al Luminii». V. nota 20.

<sup>24</sup> *Cf.* M. ELIADE, *Istoria credințelor...*, p. 326 *sqq.*

<sup>25</sup> M. ELIADE, *Istoria credințelor...*, pp. 326-327. Pentru că *daēva*, zeii religiei tradiționale iraniene, au ales înșelăciunea (*drug*), Zoroastru le cere credincioșilor săi să nu-i mai celebreze

Pe de altă parte, chiar dacă punctul de plecare al învățăturii lui Zoroastru este revelația atotputerniciei, sfințeniei și bunătății lui Ahura Mazdā, totuși această revelație nu fondează un *monoteism* propriu-zis. Ceea ce proclamă Zoroastru – dând-o ca model adepților lui – este alegerea lui Dumnezeu și a altor Entități divine. Căci optând pentru Ahura Mazdā, mazdeeanul (zoroastrianul) alege binele împotriva răului, religia adevărată împotriva celei a *daēvas*-ilor (a zeilor demonizați). Altfel spus, orice mazdeean trebuie să lupte împotriva răului, nefăcând nici cea mai mică concesie forțelor demonice. În chip logic, am putea spune, această tensiune nu va întârzia să se înăsprescă în *dualism*.

Definirea dualismului zoroastrian ridică numeroase probleme. Întâi de toate, atât de des invocata opoziție dintre Ahura Mazdā și Angra Mainyu – mai târziu identificați prin Ohrmazd și Ahriman – nu se prezintă chiar așa cum se spune, adică în termeni echipolenți. Ahriman nu este o figură de talia lui Ahura Mazdā și nici nu pare să aibă același rang<sup>26</sup>. El nu reprezintă o persoană, ci un principiu, este „spiritul cel rău”. Există însă și o altă poziție, reprezentată de cei care consideră că opoziția esențială se instituie între Ahura Mazdā și *daēva*. A. Meillet observă că *daēva* „nu au o fizionomie clară în Gāthā”, că „zoroastrismul i-a acceptat, dar nu a reușit să le atribuie un rol precis”<sup>27</sup>. Prin urmare, opoziția fundamentală, cea care este subliniată de cele mai multe ori, este aceea dintre Spiritul Bun (*Spenta Mainyu*) și Spiritul Rău (*Angra Mainyu*).

Una dintre cele mai lucide analize ale dualismului ca element fundamental al textelor Gāthā, este cea întreprinsă de W.B. Henning:

„Orice pretenție conform căreia lumea a fost creată de un zeu bun și benevolent trebuie să provoace întrebarea de ce lumea, ca produs finit, este atât de departe de bine. Răspunsul lui Zoroastru, după care lumea a fost creată de un spirit bun și de unul rău, cu puteri egale, care provoacă stricarea lucrului bun, reprezintă un răspuns complet: este un răspuns logic, mai satisfăcător minții gânditoare decât cel oferit de autorul biblic al

---

în cult. Așa se face că opoziția dintre Ahura Mazdā și *daēva* – care au fost demonizați – se precizează încă din perioada indo-iraniană cu similitudini clare în India vedică, atât doar că acolo raportul este inversat: *devii* au devenit «adevărații zei», triumfând asupra clasei de zeități arhaice, *asura*, care în textele vedice sunt considerați figuri «demonice». Pentru detalii, vezi: M. ELIADE, *Istoria credințelor...*, pp. 208-210.

<sup>26</sup> Ahriman este numit o singură dată în Gāthā (*Yasna* 45, 2) și chiar și aici, cele două părți ale numelui său se află la distanță: «Îți voi vorbi acum despre cele Două Spirite, la începutul existenței...».

<sup>27</sup> A. MEILLET, *Trois conférences sur les Gāthā de l'Avesta faites a l'Universite d'Upsal pour la Fondation Olaus Petri*, coll. *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation* 44), Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1925, p. 20, *apud* Simone PÉTREMENT, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni*, trad. de Ioana Munteanu și Daria Octavia Murgu, Ed. Symposium, București, 1996, p. 402.

Cărții lui Iov, care se limitează la pretenția după care nu se cuvine omului să cerceteze căile Celui Atotputernic”<sup>28</sup>.

După Henning, Zoroastru a ajuns să formuleze concepția sa dualistă „doar prin intermediul gândirii” și „printr-o foarte limpede gândire”. Rămâne neclar însă dacă el a avut dreptate că acesta a reprezentat un protest împotriva monoteismului sau dacă, dimpotrivă, a fost parte integrală din monoteismul degajat din textele gâthice. Totuși, se poate concluziona, în mod rezonabil, că dualismul se găsește în centrul mesajului lui Zoroastru și că dualismul gâthic nu poate fi eliminat pe temeiul situației lui Ahura Mazdă dincolo de cele două spirite (gemene) contrare sau pe cel al așteptării eshatologice a triumfului binelui, care s-ar desprinde din Gâthă. Aceste elemente sunt, în fapt – afirmă un binecunoscut specialist în religia zoroastriană –, comune și altor concepții dualiste, în care victoria finală a binelui este implicită<sup>29</sup>.

Înainte de a aborda propriu-zis unghiurile diferite de înțelegere a așa-zisului dualism zoroastrian, trebuie să vedem principalele texte sacre care conturează și definesc disputatul concept despre divinitate din cadrul acestei religii. Astfel, primele afirmații vin de la însuși profetul și fondatorul ei, Zarathustra. Acesta enunță doctrina în două locuri din imnurile Gâthă. *Primul pasaj* consistă din primele șapte stanțe ale textelor liturgice, *Yasna* (cap. 30 sau cântul 3 din cele 17 imnuri *Gâthă*):

1. «Voi vorbi acum aceluia care doresc să audă ceva despre cele două principii, care sunt de o mare importanță chiar și pentru cei înțelepți...
2. Ascultați pe cele bune cu urechile voastre și cântăriți-le cu mintea limpede. Făcând astfel, fiecare bărbat și femeie să aleagă pentru sine unul din cele două. Faceți-vă treji în fața acestei Învățăturii a noastre înainte ca Marele Eveniment al Alegerii să înceapă.
3. Cele două mentalități primordiale, cunoscute *imaginar* ca fiind gemene, [mi] s-au revelat ca fiind cel bun și cel rău în gânduri, în vorbe și în fapte. Dintre ele, cei care aleg corect sunt cei buni, nu cei răi.
4. Astfel, faptul că cele două mentalități se confruntă încă de la început, determină viața și non-vitalitatea, în așa fel încât până la sfârșitul existenței mintea cea rea va opta pentru cea mincinoasă, iar Gândul cel mai Bun pentru cea adevărată (justă).
5. Dintre aceste două mentalități, mintea cea rea a ales acțiunile rele, pe când Gândul cel mai Bun, neclintit precum o stâncă, a ales Adevărul. Prin urmare, cei care doresc să placă Dumnezeului cel Înțelept [*Ahura Mazdă*, n.n.], pot face acest lucru prin alegerea acțiunilor drepte.

<sup>28</sup> Walter Bruno HENNING, *Zoroaster: Politician or Witch-Doctor?*, coll. *Ratanbai Katrak Lectures* 3, Oxford University Press, London, 1951, p. 46.

<sup>29</sup> Gherardo GNOLI, *Iranian Cosmogony & Dualism*, <<http://www.cais-soas.com/CAIS/cosmology/dualism.htm>>, 14 septembrie 2009.

6. Dintre acestea două, cei care se înșală căutând zei falși nu au ales în mod corect. De aceea, ei au ales gândul cel rău, s-au aprins de mânie și au adus suferință existenței umane.

7. Dar persoanei care alege în mod just i se adaugă rezistența trupului și liniște permanentă cu ajutorul tăriei Gândului cel Bun și al Adevărului. O astfel de persoană va fi a Ta, pentru că ea a ieșit neatinsă din proba focului»<sup>30</sup>.

*Cea de doua* menționează a dualismului se găsește în *Yasna* 45, 2:

«Acum voi vorbi despre cele două mentalități primordiale ale existenței, dintre care cea bună îi spune astfel celei rele: Nici gândurile noastre, nici învățăturile [noastre], nici inteligența [noastră], nici alegerile [noastre], nici vorbele [noastre], nici faptele sau conștiințele [noastre], nici sufletele [noastre] nu se pot pune de acord»<sup>31</sup>.

Aceste două pasaje, precum și altele aflate în legătură cu ele, în care se află o mare bogăție de învățături spirituale reprezintă un potențial pentru diferite interpretări. Din multiplele interpretări ale gânditorilor zoroastrieni, rețin atenția în special trei dintre ele, creditate și discutate mai mult de înșiși adepții acestei religii. Prima, cea *etică* se inspiră direct din textele Găthă, cea de-a doua, *cosmică*, se găsește racordată mai mult la tradițiile târzii ale zoroastrismului, care se reazimă pe o interpretare a aceluiași texte gathice, în timp ce a treia (mai recentă) încearcă să realizeze o reconciliere a primelor două.

### Dualismul zoroastrian. Viziunea etică

Este adevărat că zoroastrismul propovăduiește o învățătură a două principii aflate în conflict, unul al Binelui și celălalt al Răului. Întrebarea primordială care se ridică interoghează natura acestor două principii. Există ele ca entități reale, ca ființe înzestrate cu minte și voință sau sunt doar principii abstracte, fără niciun suport existențial altul decât ca idei sau tendințe în mintea omenească sau divină? Altfel spus, Binele și Răul există numai în lumea acțiunilor omenești sau se găsesc, deopotrivă, în lumea naturală, non-umană?

*Viziunea etică*, inspirată dintr-o strânsă interpretare a textelor Găthă, pretinde că cele două principii, al Binelui și al Răului sunt pur psihologice, mentale și abstracte și că ele sunt activate doar în mintea, inima și sufletul uman. Cuvântul pe care Zarathustra îl folosește pentru a desemna aceste două principii este «*mainyu*», un cuvânt avestic, care derivă din rădăcina „*man*”, adică minte, de

<sup>30</sup> Am recurs la traducerea textului din persana avestică în engleză făcută de Dr. Ali A. JAFAREY, *Zoroastrianism and its influence in other Religions*, Lecture in Kansas City, November 1990.

<sup>31</sup> Ali A. JAFAREY, *Zoroastrianism and its influence.....* Vezi, de asemenea, la M. ELIADE, *Istoria credințelor....*, p. 326.

unde derivația de „mentalitate”. Dr. Jafarey îl redă literal prin „mentalitate”, deși cele mai multe traduceri redau pe „mainyu” prin cuvântul „spirit”. Diferența dintre cele două este evidentă, căci „mentalitate” este un concept sau o condiție a minții, în timp ce „Spirit” are potențialul pentru o existență mult mai independentă, precum cea a spiritului bun sau rău.

Cele două principii sunt descrise în pasajele gathice într-un limbaj „psihologic”: binele și răul în gânduri, cuvinte și fapte, minte bună și rea, mincinos și adevărat. Pentru poetul Zarathustra, psihologia ar fi exprimată cu ajutorul personificării și al termenilor mitici, de aici uzul metaforei în numirea celor principii ca „gemeni”. Folosirea de către Jafarey a cuvântului „imaginar” (*Yasna* 30, 3) pentru a descrie „gemenii” este mai degrabă înșelătoare, de vreme ce „(în mod) imaginar” are conotația a ceva ce este fantezist și nu are realitate sau poate însemna „văzut în vis, viziune”. În orice caz, natura „gemenilor” în interpretarea lui Jafarey este clar psihologică mai degrabă decât mitologică și are legătură intrinsecă cu conștiința umană. În realitate, nu „gemenii”, ci persoana umană individuală este aceea care alege între Bine și Rău<sup>32</sup>.

«Fiecare bărbat sau femeie alege pentru sine pe unul din cele două...; mintea cea rea va alege pe cel mincinos iar cea bună va alege pe cel drept». Această exortatie a profetului, a alegerii între bine și rău concentrează întreaga viziune a dualismului etic. Zarathustra îndeamnă oamenii să respingă răul și să aleagă binele, acesta fiind socotit actul religios primordial: «cei care doresc să placă Dumnezeului cel Înțelept, pot face acest lucru prin alegerea acțiunilor drepte» (*Yasna* 30, 5). Dualismul dintre Bine și Rău, în viziunea etică este unul experiat doar de ființele sensibile, fie umane, fie divine, de vreme ce aceste două principii sunt esențial legate de conștiință, iar alegerea este apanajul doar al ființelor conștiente.

De-a lungul textelor gathice precum și în toată învățătura zoroastriană de mai târziu, Ahura Mazdă, Domnul cel Înțelept, este un Dumnezeu absolut bun. De la El nu poate purcede nici un rău, de orice fel, de aceea răul trebuie să apară în afara acestui singur și atotbun Dumnezeu. Acest proces este sugerat în Găthă, unde Profetul descrie alegerea primordială a celor două mentalități: «mintea cea rea a ales acțiunile rele, pe când Gândul cel mai Bun, neclintit precum o stâncă, a ales Adevărul» (*Yasna* 30, 5). Zarathustra nu face nici o speculație pe marginea originii celor două mentalități: Au fost ele create de Dumnezeu sau cele două existau simultan atunci când s-au confruntat pentru prima dată? Când trebuie înțeleasă această confruntare? Într-un timp mitic, înaintea apariției ființelor umane sau în cea dintâi trezire morală a fiecărei ființe umane?<sup>33</sup> În orice caz,

<sup>32</sup> Cf. Hannah M.G. SHAPERO, *Dualism*, Ushtavaiti, 1995, <<http://www.sullivan-county.com/z/dualism.htm>>, 19 iunie 2009.

<sup>33</sup> Zarathustra este precis doar în privința alegerii: răul a apărut atunci când mintea cea rea a ales cel dintâi acțiunile rele și continuă să apară ori de câte ori cineva optează pentru acțiunile rele. Această alegere constituie o răzvrătire și o sfidare a Unicului Adevăratului Dumnezeu precum și a legii universale a Adevărului, numită *Asha*.



în viziunea etică a dualismului, conflictul dintre bine și rău există doar în lumea conștiinței.

Este din nou discutabil dacă, în textele Găthă, Zarathustra admite existența unor conștiințe non-umane, precum a îngerilor sau a demonilor atât timp cât principalul mesaj privește ființele umane. Toate lucrurile greșite pe care le vedem ca atare: război, poluare, crimă, ură violență, oprimare sunt rezultatul gândurilor și acțiunilor umane. Ființele și societatea umană reprezintă arena în care se dă lupta dintre bine și rău. Fiecare oportunitate morală care se ivește pune omul în contact cu conflictul primordial al celor „Două Mentalități/Spirite”, iar fiecare decizie pe care o ia îl leagă de chemarea lui Zarathustra de a alege Binele sau Răul.

Revenind la problematica ridicată de vocabula avestică „mainyu” înțeleasă ca mentalitate, trebuie adăugat că mentalitatea lui Dumnezeu este identificată în aceste texte sacre cu un atribut al lui Dumnezeu, numit *Spenta Mainyu*. Cuvântul „spenta”, unul relevant în limba avestică înseamnă „sfânt”, dar și „care crește”, „care se mărește”; de aici, traducerea lui cu „progresiv” (Dr. Jafarey)<sup>34</sup>.

Mentalitatea (gândul) rea se numește, în scrierile mai târzii (și nu în Găthă) *angra*, adică „ostil”. Cele două principii se numesc în dualismul etic «Spenta Mainyu», având conotația de sfânt, bun și creator și «Angra Mainyu», cu înțelesul de ostil, distructiv și rău. Unul este văzut drept atribut sau emanație a lui Dumnezeu, pe când celălalt, doar o trăsătură odioasă a conștiinței și alegerii greșite, din care lipsește orice atribut divin.

### Forma cosmică a dualismului zoroastrian

Traducerea, mai larg acceptată a lui *mainyu*<sup>35</sup> cu „Spirit” conduce la a doua interpretare a dualismului: *forma cosmică*. Textele Găthă, așa cum am menționat deja, descriu cele două mentalități sau Spirite ca și cum ar acționa independent în alegerea opțiunii lor pentru Bine sau Rău. Întrebarea care se ridică ar fi: Este aceasta doar o metaforă poetică pentru a exprima o realitate psihologic umană? Sau, dimpotrivă, ea trebuie înțeleasă mai degrabă literal, și anume că Spenta Mainyu și Angra Mainyu sunt, într-adevăr, ființe independente, cu conștiință proprie?

Dacă dualiștii etici consideră personificările lui Zoroastru doar un meca-nism literar, dualiștii de mai târziu le interpretează drept *realități teologice ac-tuale*. Cele două principii ale versurilor lui Zoroastru sunt numite „Spirite Ge-mene”, fiind înțelese ca având vieți active, aceasta implicând: gânduri, cuvinte,

<sup>34</sup> Alți traducători l-au redat prin „Creator sfânt” sau „Mărinimos” sau „Benevolent”. Astfel, Spenta Mainyu a fost tradus diferit, sau ca „Mentalitate progresivă” (Dr. Jafarey) sau „Spirit sfânt mărinimos” (D.J. Irani).

<sup>35</sup> Inclusiv în celebra colecție inițiată de Max MÜLLER, *Sacred Books of the East*, care îl redă pe *mainyu* prin „spirit”. În *Avesta: Yasna (Sacred Liturgy and Gathas/Hymns of Zarathushtra)*, trad. de L.H. Mills, American Edition, 1898. Vezi și site-ul: <<http://www.sacred-texts.com/zor/sbe31/yasnae.htm>>.

acțiuni, euri și suflete proprii. De la această personificare a apărut o altă viziune a Dualismului care a reușit, de-a lungul timpului, să eclipseze concepția strict etico-psihologică și care a devenit ceea ce este cunoscut drept doctrina zoroastriană *clasică*.

Cele două principii ale lui Zoroastru s-au schimbat și ele o dată cu evoluția religiei înseși. Astfel, în loc de „emanație” a lui Dumnezeu, Spenta Mainyu, Spiritul cel Bun a fost identificat și contopit cu Ahura Mazdă, în așa fel încât ei formează o Divinitate, cunoscută acum, în limba târzie a persanei mediane (pahlavi), sub numele de *Ohrmazd*. În mod similar, și Angra Mainyu, Spiritul Răului, a devenit un nume care dă frisoane până și celor din afara acestei străvechi religii: „*Ahriman*”, domnul minciunii, cel ce urăște omenirea. Acum lupta nu mai este la nivelul mentalităților emanaate; ea este între Dumnezeul Binelui însuși și un spirit independent al răului.

Acest dualism cosmic a indus în eroare mulți analiști occidentali ai fenomenului care consideră zoroastrismul drept o religie ce postulează două zeități: un Dumnezeu Bun și unul Rău. Acesta este clișeu care a creat adevărate dificultăți problematizării occidentale a zoroastrismului. Cei mai mulți dintre adepții de azi ai acestei religii, *parsi*, consideră că noțiunea a „doi Dumnezei” nu a făcut parte nicicând din credința autentică zoroastriană. Ei au crezut întotdeauna că nu există decât un singur Dumnezeu, Ahura Mazdă (Ohrmazd). Și asta pentru că antiteza, Ahriman sau Angra Mainyu chiar dacă apare pregnant în texte, deținând anumite trăsături divine, totuși el nu a fost considerat niciodată împărțându-și o natură divină. Începând cu reforma lui Zoroastru, Spiritul Rău este considerat o entitate subordonată, aflată în răzvrătire față de Unicul și Adevăratul Dumnezeu, a cărei domnie este temporară<sup>36</sup>.

Dar atât dualismul etic, cât și cel cosmic ridică frecvent o fundamentală întrebare: Dacă Dumnezeu este atotbun, cum de îngăduie lui Ahriman să devasteze lumea? Nu ar putea El înclina balanța în favoarea Binelui, dacă nu chiar interveni decisiv? Există partizani ai dualismului cosmic care afirmă că Ahura Mazdă nu este atotputernic și că – potrivit desfășurării mitice a ciclului de timp

<sup>36</sup> Această doctrină devine mai limpede în tradițiile de mai târziu, în care Ohrmazd și Ahriman dobândesc un set întreg de evenimente conexe, desfășurate într-un ciclu de timp (9000 x 3000 de ani). Primul „început al Creației” este identificat cu conflictul Binelui și Răului, cu mult înainte ca ființele umane să fi fost create. Această narațiune mitologică era deja evidentă în zoroastrismul sec. al IV-lea î.Hr., după cum o arată sursele grecești. Firul epic, desfășurat în ciclul mare de timp, al conflictului dintre bine și rău trebuie că s-a păstrat în tradiția orală timp de milenii, dar el ne este disponibil doar în texte care au fost redactate mult după cucerirea arabă a Iranului, moment care a atras distrugerea multor manuscrise sacre zoroastriene. Cf. A.J. CARNOY, „Zoroastrianism”, în: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James HASTINGS, vol. XII, Edinburgh, T.&T. Clark, 1921, pp. 864-867; Jehangir SAROSH, „A Zoroastrian view of Religions for us today”, în: *Convergent World Religions. Comparative Law, Order and Discipline*, Revd. Prof. Dr. Alexandru I. Stan (ed.), Ed. Ialpress, Slobozia, 2007, pp. 159-166.

– Ahriman trebuie să domine o anumită perioadă de timp din cadrul istoriei sacre. Însă, adepții dualismului *etic* susțin că Dumnezeu este simultan atotbun și atotputernic. Există un singur lucru pe care nici chiar atotputernicul Dumnezeu nu-l poate schimba: voința liberă a ființelor conștiente. Dacă Dumnezeu ar viola voința liberă a unei ființe umane, acesta ar fi un act coercitiv, prin urmare rău, ceea ce este de neconceput la Dumnezeu.

Având în vedere că desfășurarea timpului istoriei sacre este lineară, nu cică, cum ne-am aștepta de la o religie orientală, zoroastrienii au așteptat cu nerăbdare Sfârșitul Timpului, când toate lucrurile vor fi reînnoite. Aceasta se numește în avestică *frasho-kereti* (sau *Frashkart*), cu sensul literal de „facere din nou”, „restabilire”. La sfârșitul timpului Binele va triumfa și Răul va fi suprimat pentru totdeauna. În ambele dualisme, acțiunile omenești sunt de o importanță crucială pentru săvârșirea acestei „reînnoiri a tuturor lucrurilor” (*Frashkart*). Imperativul moral, ca și ținta sunt aceleași în ambele teorii: acțiune dreaptă și alipire de Dumnezeu și de ordinea Sa divină, *Asha*, după cum se degajă din înseși cuvintele lui Zoroastru: «Fie ca noi să ne aflăm printre aceia care reînnoiesc această viață»<sup>37</sup>.

### Reconcilierea celor două dualisme prin soluția lui K.D. Irani

O a treia soluție a apărut – am spune – în chip logic pentru a împăca dualismul etic cu cel cosmic, altfel spus, pentru a combina învățătura din pasajele Găthă a lui Zarathustra cu tradițiile târzii ale textelor pahlavi. Astfel, filosoful zoroastrian K.D. Irani a propus o reconciliere a celor două viziuni clasice, care ar putea fi validată de amândouă, reținând dualismul autentic al tradiției. În viziunea lui K. Irani, Binele și Răul sunt cu adevărat entități independente, cu capacitate pentru acțiune. El consideră limbajul lui Zarathustra referitor la gândurile, alegerile, cuvintele și acțiunile celor două entități unul *conotativ*, mai mult decât o simplă metaforă. El descrie Binele și Răul atât ca forțe, cât și ca atitudini. Irani le consideră drept „vectori”: cantități pre-existente, direcționale, aflate în afara conștiinței umane individuale. Potențialul și structura Binelui și Răului există chiar înaintea ființelor umane<sup>38</sup>.

După această concepție, Spiritele Gemene, Spenta Mainyu și Angra Mainyu, au, de asemenea, o existență care nu se găsește în întregime nici în domeniul mental uman, dar nici nu este totalmente inclusă în lumea fizică. Pentru a înțelege această viziune a dualismului, definițiile „realității” trebuie să fie lărgite dincolo de limitele opoziționale ale „realului” și „imaginarului” sau ale „fizicului” și „mentalului”, dualisme care prin natura lor limitează realitatea intuitivă. Dr. Irani sugerează un model de realitate pe linia celui susținut de

<sup>37</sup> Cf. *Yasna* 30, 9. Vezi traducerea lui Jafarey, n. 30.

<sup>38</sup> K.D. IRANI, *The Gathas. The Hymns of Zarathustra*, <<http://www.zarathushtra.com/z/gatha/index.htm>>, 27 iulie 2009.

psihologul elvețian Carl Gustav Jung prin intermediul faimoaselor concepte de „arhetipuri” și „lume arhetipală”. Acestea sunt lucruri care, deși percepute de mințile omenești, trec dincolo de indivizi și trăiesc în propria lor lume – non-fizică, dar reală –, cea desemnată prin realitățile arhetipale. Cele două Spirite ale lui Zarathustra există în această lume arhetipală și, prin urmare, ele au atât o existență „cosmică”, cât și una „psihologică” sau „etică”.

Ideea unui lumi arhetipale nu a început cu Jung. Ea este o temă comună în multe sisteme filosofice și religioase vechi. Dar pentru că poartă întrucâtva o pecete mai degrabă mistică și nu științifică, ea nu este pe placul raționaliștilor, inclusiv al celor zoroastrieni. Totuși, se condece că o reconciliere a celor două viziuni dualiste stă tocmai în acest concept mai cuprinzător al Realității, care transcende gândirea dualistă<sup>39</sup>.

Zoroastrienii nu au pus niciodată la îndoială binele absolut reprezentat de Dumnezeu. Indiferent de percepția sau de ideile lor despre dualism, toți credincioșii zoroastrieni au aceeași speranță și aceeași așteptare: deși lumea apare acum întunecată și Ahriman pare să câștige bătălia, victoria în marele război va fi de partea lui Ahura Mazdă și a forțelor Binelui și Luminii, atâta timp cât există ființe umane care să fi făcut opțiunea Binelui și care să se lupte de partea îngerilor lui Dumnezeu (*yazads*). După ce războiul se va fi sfârșit, Răul, reprezentat de Ahriman și de întreaga realitate coruptă – care vor fi expulzați din toate lumile –, va dispărea pentru totdeauna<sup>40</sup>. Odată cu aceasta dualismul însuși va lua sfârșit.

## Concluzii

Dilema concepției zoroastriene de divinitate rămâne în picioare, în ciuda anvergurii filosofului K.D. Irani. Viziunea acestuia nu este acceptată de majoritatea specialiștilor. Căci alte instanțe în domeniu, precum Gherardo Gnoli sau I.P. Culianu advochează primul, poziția dualismului eminentemente etic, care completează, aproape justificând în plan logic, viziunea monoteistă, pe când cel de-al doilea ambele tipuri de dualisme (etic și cosmic)<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Vezi supra, n. 32.

<sup>40</sup> Pentru detalii privind bogata și influenta eshatologie zoroastriană, vezi, inter alia: M. ELIADE, *Istoria credințelor...*, vol. I, pp. 328-333; 343-350; Gherardo GNOLI, „Religia zoroastriană”, în: *Istoria Religiiilor*, vol. I: *Religiile antice*, Giovanni FILORAMO (coordonator), trad. de Smaranda Scriitoru și Cornelia Dumitru, Ed. Polirom, Iași, 2008, pp. 503 *sqq.*

<sup>41</sup> Cu toate acestea, dualismul iranian s-a răspândit pe scară largă la est și la vest de lumea iraniană, în special prin intermediul maniheismului. Urmele sale pot fi găsite în Asia Centrală și în special în cosmogoniile tibetane. Vezi Giuseppe TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls*, 3 vols., Roma, 1949, pp. 730-731; G. TUCCI, *The Religions of Tibet*, Londra, 1980, pp. 214. 271; Gherardo GNOLI, „Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo”, în: *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, N.S., XII (1962), pp. 127-128; A.-M. BLONDEAU, „Les religions du Tibet”, în: *Histoire des religions*, H.-C. PUECH (ed.), vol. III, Paris, 1976, p. 313. În Occident, deși conexiunile sunt incerte și dezvoltarea istorică dificil de reconstruit, dualismul religios poate fi identificat în doctrina lui Priscilian și a adepților săi în

Pe de altă parte, atunci când învățătura zoroastriană se definește ca monoteistă, trebuie să se țină cont de faptul că astfel se atinge un singur aspect, poate cel mai superficial, fiindcă, dacă este adevărat că, teoretic, monoteismul nu se opune dualismului, ci politeismului<sup>42</sup>, atunci este adevărat că nu există simple diteisme. În realitate, învățătura gathică trebuie definită ca fiind dualistă în inspirația sa de bază: aceasta se prezintă ca un „monoteism dualist”, în care puterea divină este limitată de prezența Răului pe un plan care îl precede și îl transcende pe cel al vieții materiale, la rândul ei puternic și dramatic condiționată.

În substanță, deși majoritatea parsilor se declară monoteiști, zoroastrismul va rămâne fidel inspirației sale dualiste specifice, conform căreia creația materială este lucrarea Domnului Înțelept și a puterii sale bune prin care a dat viață. La rândul ei, creația malefică este, prin natura sa, imaterială, deoarece provine dintr-o alegere împotriva vieții, care nu poate permite Spiritului Rău să transfere rezultatul lucrării sale din existența spirituală în cea materială<sup>43</sup>. Dualismul zoroastrian este unul care nu are în vedere o opoziție între spirit și materie (ca în dualismul gnostic sau maniheist), ci între două realități spirituale, una pozitivă, alta negativă. Inițial separate, în urma asaltului din partea spiritului răului se formează un „amestec” între cele două, care coincide cu istoria însăși a cosmosului: sfârșitul acestui amestec și înfrângerea definitivă a răului, care constituie, în definitiv, scopul eshatologiei zoroastriene.

### Summary: Considerations about the Zoroastrian Concept of Divinity

“Zoroastrian dualism” is perhaps the most famous phrase about this ancient religion of Zoroaster. And although dualism seems to represent the characteristic feature of Iranian religion in ancient and medieval times, however, there were scholars who have downplayed the importance of its dual elements, reaching to state the monotheist nature of Zoroastrianism. Dualism is characterized on the one hand in a *negative* way, in that the Supreme Being is neither responsible nor the author of the entire world – as in the creationist religions –, but is limited in its possession and, on the other hand, in a *positive* manner, by accepting the reality of evil “by nature”, equipped with demiurgic power over the world. The description of Zoroastrian religion as radical, eschatological and procosmic dualism, does not raise too many objections but for the first attribute, i.e. that of radicalism. Ahriman is not a figure of the stature of Ahura Mazda, nor seems to have the same rank. He is not a person but a principle; he is the “evil spirit”. The dilemma of

---

imperiul roman târziu, la paulicieni în Imperiul bizantin, și mai târziu, la bogomili. Pentru un studiu pertinent al istoriei și al problemelor, a se vedea R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli, 1963.

<sup>42</sup> Rafeale PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna, 1920, pp. 96, 112, *apud* G. GNOLI, „Religia zoroastriană”, p. 465.

<sup>43</sup> G. GNOLI, „Religia zoroastriană”, p. 467.

the Zoroastrian concept of divinity remains standing. And that's because in reality the gathic teaching is to be defined as dualistic in its basic inspiration: it is presented as a "dualistic monotheism" pattern, in which the divine power is limited by the presence of evil in a plane that precedes and transcends that of material life, itself strongly and dramatically conditioned.

The present paper takes into consideration the ethical vision and the cosmic form of Zoroastrian dualism and tries to harmonize the two so different standings of those who advocate either the dualism or the monotheism of this ancient religion, with the aid of the solution proposed by the Zoroastrian philosopher K.D. Irani. Thus, applying the famous C.G. Jung concepts of archetypes and archetypal world, Irani upholds that the two Spirits of Zarathustra exist at the level of this archetypal world and therefore they have both a "cosmic" and a "psychological" or "ethical" subsistence at the same time.

**Ștefan IONESCU-BERECHET**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă-București*

## TO AΓION ΜΑΝΔΗΛΙΟΝ: ISTORIA UNEI TRADIȚII

**Keywords:** *Acheiropoietos, Mandylion, Keramion, Abgar, Edessa, Constantinople, Pharos chapel, Veronica.*

### Abstract

Pornind de la o scurtă prezentare istorică și teologică a icoanelor „nefăcute de mână”, studiul de față își propune să evidențieze etapele cristalizării tradiției Sfintei Mahrame a Domnului din Edessa, să reconstituie principalele momente ale istoriei sale atestate documentar (transferul ei la Constantinopol în 944, eveniment prăznuit liturgic în Biserica Ortodoxă la data de 16 august, perioada în care s-a aflat în tezaurul capelei imperiale Pharos, urmată de dispariția sa odată cu ocuparea capitalei bizantine de cavalerii Cruciaiei a IV-a în 1204), precum și ecourile pe care Sfânta Mahramă le-a cunoscut în iconografia ortodoxă până în sec. al XIV-lea. În secundar vor fi analizate sumar și tradițiile apusene referitoare la Veronica și interferența acestora cu istoria lui Abgar. În final se va evidenția receptarea profundă la nivel teologic a Sfintei Mahrame în tradiția bizantină, prin prezentarea pentru prima oară într-o versiune românească a unei splendide *Didascalii* rostite de Constantin Stilbes în ultimii ani ai sec. al XII-lea, referitoare la Sfânta Mahramă și Sfânta Cărămidă.

«Când orașul a fost cucerit... și palatele prădate... ei au găsit bogății neînchipuite.... Palatul Bukoleon era atât de bogat și astfel construit precum vă voi descrie.... El avea mai mult de 30 de capele mari și mici, iar una dintre ele se numea Sfânta Capelă.... Această capelă era așa de bogată încât nimeni nu este în stare să-i descrie frumusețea și măreția. În această capelă se găseau nenumărate relicve sfinte, printre care două bucăți din Lemnul Crucii, groase cât piciorul unui bărbat și lungi de trei picioare. Acolo se afla sulița cu care Domnul nostru a fost împuns în coastă și două dintre cielele care i-au fost bătute în mâini și în picioare. Și se afla și o sticlă din cristal cuprinzând o mare parte din Sângele Său, precum și tunica pe care o purta atunci când L-au dezbrăcat și L-au dus către muntele Golgota. Și acolo se găsea de asemenea binecuvântata coroană cu care El a fost încununat... și atât de multe alte neprețuite relicve încât eu nu le pot nici decum descrie.... Erau în primul rând două recipiente prețioase din aur suspendate în mijlocul capelei prin două lanțuri groase din argint, iar într-unul din aceste recipiente era o Cărămidă, iar în celălalt o bucata de Pânză»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ROBERT OF CLARI, *Account of the Fourth Crusade*, cap. 82-83, <<http://www.deremilitari.org/resources/sources/clari3.htm>>.

Acestea sunt impresiile consemnate în 1203-1204 de Robert de Clari, cavaler și cronicar al Cruciadei a IV-a, ce constituie ultima descriere cunoscută a tezaurului capelei palatine *Pharos*, înainte de dispariția sa definitivă. Situată în proximitatea sălii tronului (Chrysotriklinos) și a apartamentelor imperiale din Marele Palat<sup>2</sup> (fig. 2, 3), capela *Pharos*, închinată Maicii Domnului și considerată *capella palatina* sau *Sfânta capelă* prin excelență<sup>3</sup>, apare pentru prima dată menționată în *Chronografia* lui Teofan: în noiembrie 769 patriarhul Nichita săvârșea aici logodna viitorului împărat Leon IV cu Irina ateniană<sup>4</sup>. Aici și-a găsit refugiul Mihail I împreună cu familia sa în timpul loviturii de stat pusă la cale de Leon V și tot aici, acesta din urmă a fost asasinat, în ziua de Crăciun a anului 820<sup>5</sup>. În timpul domniei lui Mihail III (842-867) capela a fost refăcută<sup>6</sup>, cu prile-

<sup>2</sup> Capela făcea parte din Palatul sacru sau Bukoleon, complex ce datează din sec. VI-VII, fiind construit pe un terasament înalt de cca 16 m lângă țărmul mării, a cărei proximitate este indicată de prezența turnului *Pharos*, ce a dat numele capelei. Aceasta era separată printr-o terasă, de sala tronului și printr-un culoar (la sud), de apartamentele imperiale. Printr-o anexă a narthexului ea comunica la nord cu tezaurul palatin *Phylax*, și tot în vecinătatea ei Vasile I Macedoneanul a ridicat paraclisul Sfinților Ilie și Clement, iar Leon al VI-lea Filosoful pe cel al Sfântului Dimitrie. Sursele târzii menționează de asemenea o mică cameră imperială și un baptisteriu aflate în proximitatea capelei (Cf. Paul MAGDALINO, „L'Église du Phare et les reliques de la Passion a Constantinople (VII<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)”, în: *Byzance et les reliques du Christ. Les reliques de la Passion*, J. Durand, B. Flusin (eds.), coll. *Monographies* 17, Centre de recherché d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris, 2004, pp. 16-17).

<sup>3</sup> În această capelă împăratul asista la unele slujbe din timpul Săptămânii Patimilor și a Săptămânii Luminată. Tot aici făceau o oprire procesiunile ce plecau de la biserica vecină Nea, în ziua Sfântului Ilie, a Soborului Arhanghelilor, precum și cu ocazia tărnosirii (1 mai). În capela palatină aveau loc și două ceremonii aulice: investitura patricienei cu centură și săvârșirea nuntilor imperiale. Pe baza lecturii cărții *De ceremoniis*, se pot trage următoarele concluzii referitoare la capela *Pharos*: (1) funcția sa liturgică specială era aceea de a constitui locul în care împăratul comemorează Patimile Domnului, dat fiind faptul că aici erau expuse spre închinare două dintre relicvele Patimilor ce se găseau la Constantinopol încă de la mijlocul sec. al VII-lea: Lemnul Crucii și Lancea; (2) *Pharos* era capela palatină prin excelență, centru public și privat al vieții aulice. Psalții care cântau aici erau formați în parte din eunucii camerei imperiale și din clerul imperial, adică din clerici ce deserveau această capelă și paraclisele învecinate; (3) importanța capelei reiese și din faptul că atunci când participa la slujbe sau ceremonii ale Curții, împăratul venea însoțit de toți patricienii și de alți demnitari (Cf. P. MAGDALINO, „L'Église du Phare...”, pp. 18-20).

<sup>4</sup> *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History (AD 284-813)*, translated with introduction and commentary by Cyril Mango and Roger Scott, with the assistance of Geoffrey Greatrex, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 613. Dar nu se cunoaște cine este ctitorul și nici data la care capela a fost ridicată.

<sup>5</sup> Cf. Romilly J.H. JENKINS, Cyril A. MANGO, „The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, IX (1956), p. 134.

<sup>6</sup> O serie de cronicari ce au adaptat cronică lui Simeon Logothetul (Teodosie de Melitene, Leon Gramaticul, Continuatorul lui George Hamartolus și Pseudo-Simeon) relatează că Mihail al III-lea a ordonat exhumarea rămășițelor lui Constantin al V-lea din splendorul sarcofag de marmură în care se aflau și folosirea acestuia ca material pentru înălțarea balustradei (*cancelli*) (Cf. R.J.H. JENKINS, C.A. MANGO, „The Date and Significance...”, p. 135).



jul resfinţirii ei (864) patriarhul Fotie rostind, se pare, celebra Omilie a X-a: *Omi-  
lie rostită în forma unei descrieri a bisericii reînnoite din Palat*<sup>7</sup>.

De la mijlocul sec. al X-lea, odată cu strălucitele campanii din Orient împotriva arabilor, a fost demarată o campanie de achiziţionare sistematică de relicve ce au fost depuse la Pharos, încât capela devine treptat un veritabil locaş-relicvar, *Noua Țară Sfântă*<sup>8</sup>. Până la mijlocul sec. al XI-lea au fost aduse aici cele mai importante relicve legate de Mântuitorul Hristos: Sfânta Mahramă (944), Sfânta Cărămidă (968), sandalele Domnului (975), autograful Epistolei lui Iisus către Abgar (1032), coroana de spini (1063). Înainte de Cruciada a IV-a impresi-

<sup>7</sup> Cf. R.J.H. JENKINS, C.A. MANGO, „The Date and Significance...”, p. 130. Omilia este valoroasă în special datorită descrierii capelei. Locaşul de mici dimensiuni se compunea din atrium, narthex, naos, altar, prothesis şi diaconicon. Peretele sudic avea ferestre de sticlă fixate în grilaje de lemn, interiorul era placat cu marmură policromă, pavimentul era realizat din mozaic, iar cupola centrală avea nervuri. Sfânta Masă era încrustată cu pietre preţioase şi email, fiind surmontată de un ciborium conic având coloanele acoperite cu argint. Pictura bisericii, realizată în mozaic pe fond de aur la scurt timp după 843, conţinea în cupolă figura Pantocratoului înconjurată de cete îngereşti, în absida altarului pe Maica Domnului Orantă, iar registrul sfinţilor în picioare cuprindea figuri de Patriarhi, Prooroci, Apostoli şi Mucenici. În timpul dinastiei comnene se pare că programul iconografic a fost îmbogăţit cu un ciclu narativ de o mare complexitate conţinând scene legate de Patimi şi Înviere, descrise de Nicolaos Mesarites în 1200 (Cf. R.J.H. JENKINS, C.A. MANGO, „The Date and Significance...”, p. 183).

<sup>8</sup> M. Bacci a alcătuit un inventar al relicvelor păstrate în capela Pharos până la 1204, potrivit izvoarelor medievale, care numără cca 67 de piese: relicve legate de Mântuitorul Hristos (bazinul de marmură şi ştergarul folosite la Spălarea picioarelor, cingătoarea, un fragment din părul Său, autograful Epistolei către Abgar, desaga Sa, sandalele şi cureaua lor, ampulla cu sângele curs din coasta Sa, fragmente din Sfântul Mormânt, fragmente din Pâinea folosită la Cina cea de Taină, hlamida, un mare fragment din Lemnul Sfintei Cruci, coroana de spini, Sfânta Mahramă, Sfânta Cărămidă, Sfânta Lance, cuiele, trestia, giulgiurile de îngropare, buretele, tunica, biciul, scutecele, piatra pe care a fost coborât de pe Cruce), icoana Sfântului Dimitrie, icoana Maicii Domnului, relicve sau obiecte aflate în legătură cu Maica Domnului (pallium-ul, roba, sandalele, vălul, brăul, varga), precum şi moaşte aşe unor sfinţi (Pruncii ucigşi de Irod, Ioan Botezătorul, Apostolii Andrei, Iacob, Luca, Matei, Pavel, Filip, Simeon, Toma, Ştefan, Sfinţii Gheorghe, Teodor Tiron, Zaharia). Cf. Michele BACCI, „Relics of the Pharos Chapel: a View from the Latin West”, în: *Eastern Christian Relics*, Alexei LIDOV (ed.), Progress-Tradition, Moscova, 2002, pp. 244-245. Potrivit lui P. Magdaliono aducerea la Constantinopol a acestor relicve se substituie simbolic reînegrării în Imperiu a oraşelor din care au fost achiziţionate, a restaurării Imperiului în vechile sale graniţe (Cf. P. MAGDALINO, „L'Eglise du Phare...”, p. 23). Împăraţii bizantini îşi asumă rolul de păstrători, apărători şi distribuitori ai celor mai sacre relicve ale creştinătăţii din sec. V-VI până la sfârşitul sec. al XII-lea (Cf. Holger A. KLEIN, „Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, LVIII (2004), p. 313). Pentru mai multe referinţe cu privire la această problemă a se vedea excelentul studiu al lui Holger A. KLEIN, „Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople”, în: *Visualisierungen von Herrschaft. Frühmittelalterliche Residenzen – Gestalt und Zeremoniell, Internationales Kolloquium, 3/4 Juni 2004 in Istanbul*, F.A. Bauer (ed.), coll. *Byzas. Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Instituts Istanbul* 5, Istanbul 2006, pp. 79-99.

onantului tezaur al capelei stârnea deja fascinația apusenilor, care aveau bogate informații despre el grație celor câtorva pelerini și călători ce avuseseră marea șansă de a-l vizita<sup>9</sup>.

După cum am remarcat, Robert de Clari consemnează prezența la Pharos a două importante acheiropiite: Sfânta Mahramă și Sfânta Cărămidă (Keramion), care fac obiectul studiului de față. Dacă începând cu anul 944 istoria lor este una palpabilă și atestată documentar, în schimb originea și istoria lor anterioară aducerii la Constantinopol poate fi reconstituită doar pe baza variatelor și numeroaselor versiuni ale tradiției, consemnate în diferite izvoare apocrife, aghiografice, liturgice, istoriografice, odată cu începutul sec. al IV-lea. Înainte însă de a începe reconstituirea „aventurii” Mahramei din Edessa, să precizăm pe scurt ce sunt icoanele „nefăcute de mână”, care este locul pe care îl ocupă în teologia Bisericii Ortodoxe și care sunt cele mai vechi exemple cunoscute de acheiropiite ale Mântuitorului, ale Maicii Sale și ale sfinților.

### Acheiropiitele în tradiția creștină răsăriteană

Având temeuri teologice în canonul Noului Testament (*Mc* 14, 58; *2 Co* 5, 1) și precedente celebre în Antichitatea păgână<sup>10</sup>, icoanele „nefăcute de mână” își fac simțită prezența încă de timpuriu în tradiția creștină. „Icoane-relicvă”<sup>11</sup>, întipăriți în materie a formei Cuvântului întrupat, a celei a Maicii Domnului sau a

<sup>9</sup> Pe lângă numeroasele mărturii ale unor pelerini străini, pot fi amintite vizitele lui Ludovic al VII-lea cu ocazia Cruciadei a II-a (1147) și a regelui Amauray de Ierusalim în 1171, la invitația lui Manuel I Comnenul. Privilegiul de a vedea cele mai sfinte relicve ale Imperiului era un favor acordat doar celor mai distinși oaspeți străini. Ecouri ale acestei publicități în rândul latinilor pot fi sesizate și în Epistola împăratului Alexie I Comnenul către Robert de Frison, conte de Flandra, deși autenticitatea ei este discutabilă (Cf. P. MAGDALINO, „L'Eglise du Phare...”, p. 26; H.A. KLEIN, „Eastern Objects...”, p. 287). Dar prețioasele relicve nu stârneau doar admirația, ci și lăcomia apusenilor, dovadă fiind faptul că în timpul lovirii de stat a lui Ioan Comnenul (1200) schevofilaxul Nicoas Mesarites apăra tezaurul capelei de rapacitatea mercenarilor străini (Cf. R.J.H. JENKINS, C.A. MANGO, „The Date and Significance...”, p. 136).

<sup>10</sup> Avem în vedere idolii grecești arhaici considerați ca având origine celestă (probabil meteoritică) și statuile de lemn „căzute din cer” (*diipeteis*) din Troia, Atena, Efes și Alexandria (Cf. Hans BELTING, „In Search of Christ's Body. Image or Imprint?”, in: *The Holy Face and the Paradox of Representation. Papers from a Colloquium held at the Bibliotheca Hertziana, Rome, and the Villa Spelman, Florence, 1996*, Herbert L. Kessler, Gerhard Wolf (eds.), coll. *Vila Spelman Colloquia* 6, Nuova Alfa, Bologna, 1998, p. 7). Ele ar fi putut constitui o replică atât la aniconismul Bisericii primare, cât și la critica iconoclastă referitoare la venerarea icoanelor făcute de mână (Cf. Hans BELTING, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, trad. engl. de Edmund Jephcott, University of Chicago Press, 1994, p. 56).

<sup>11</sup> Ele întrunesc simultan un statut de relicvă, căci apar de regulă prin contactul direct cu trupul prototipului, un caracter iconic deoarece păstrează forma chipului lui Hristos, al Maicii Domnului sau al unui sfânt și un caracter supranatural, căci sunt produse în mod miraculos fără ajutorul artei sau artistului (Cf. Jean-Claude SCHMITT, „Les images d'une image. La figuration du Volto Santo de Lucca dans les manuscrits enluminés du Moyen Age”, in: *The Holy Face...*, p. 206).

celeia a sfinților, ele păstrează memoria prezenței prototipului (trupului) cu fidelitatea unui negativ foto<sup>12</sup>. Icoanele „nefăcute de mână” fundamentează legitimitatea incarnațională a icoanei, constituind matricea însăși a noțiunii de icoană, condiția autenticității sale, prototipul oricărei icoane „făcute de mână”<sup>13</sup>. Acheiropiitele capătă un statut universal prin difuzarea lor în sânul întregii creștinătăți (răsăritene sau apusene), atât prin reproducere artistică, ce determină instituirea unor tipuri iconografice anume, cât și prin autoreplicare miraculoasă. Această din urmă capacitate subliniază un fapt de o importanță capitală: o acheiropiită nu este o simplă reproducere a trăsăturilor unui prototip real, cât mai ales urma sa în materie, care-i atestă autenticitatea, făcându-i totodată simțită prezența și împărtășindu-i prin har puteri taumaturgice. Ideea este foarte bine ilustrată de două „amprente-relicvă” posedând puteri taumaturgice, descrise de Antoniu de Piacenza, pelerin la Locurile Sfinte în jurul anului 570: întipărirea miraculoasă a degetelor și palmelor Mântuitorului pe Coloana Flagelării (păstrată în bazilica de pe muntele Sion)<sup>14</sup> și a tălpilor Sale pe piatra din Pretoriul lui Pilat pe care Domnul a stat în timpul interogatoriului (aflată în bazilica Sfintei Sofia din Ierusalim)<sup>15</sup>.

Alături de Mahrama din Edessa, izvoarele anterioare sec. al VIII-lea menționează și existența altor acheiropiite ale Mântuitorului Hristos, care prezintă similitudini frapante cu cea dintâi: aceeași întipărire miraculoasă a chipului Domnului pe o pânză, imaginea posedând capacitatea de autoreplicare. Tot Antoniu de Piacenza menționează existența unei *acheiropiite la Memphis* (Egipt) – «pallium lineum in quo est effigies Salvatoris» – care fusese produsă miraculos de Hristos Însuși, în momentul în care își aplicase pe față un veșmânt de in<sup>16</sup>. Conform *Istoriei* lui Gheorghe Kedrenos, în anul 574, în timpul domniei lui Justin al II-lea, era adusă la Constantinopol, *acheiropiita de la Camouliana* (Capadocia), a cărei istorie se află consemnată în *Cronica* siriacă din 569, atribuită lui Zaharia de Mytilene. Pânza purtând întipărirea „nefăcută de mână” a chipului Domnului fusese găsită de catehumena Hypatia într-o fântână din grădina sa și se autoreplicase miraculos pe haina sub care femeia o ascunsese. Copia miraculoasă fusese purtată între 554-560 de către preoți într-o procesiune solemnă prin orașele Asiei Mici, pentru a strânge fondurile necesare

<sup>12</sup> Cf. H. BELTING, „In Search of Christ's Body...”, p. 8.

<sup>13</sup> Acheiropiita depășește cu mult statutul mimetic al imaginii, constituind un „operator” capabil de a converti „chipul prin natură” în „chip prin har” (Cf. Georges DIDI-HUBERMAN, „Face, proche, lointain: l’empreinte du visage et le lieu pour apparaitre”, în: *The Holy Face...*, p. 99).

<sup>14</sup> ANTONIU DE PIACENZA, *Itinerarium*, 22, PL 72, 907A. Cu circa 40 de ani înainte, pelerinul Teodosie pretindea că pe Coloană se întipărise chiar și chipul Domnului (vezi Ernst KITZINGER, „The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, VIII, 1954, p. 105).

<sup>15</sup> ANTONIU DE PIACENZA, *Itinerarium*, 23, PL 72, 907CD.

<sup>16</sup> ANTONIU DE PIACENZA, *Itinerarium*, 44, PL 72, 914B; vezi și E. KITZINGER, „The Cult of Images...”, pp. 97, 113.

re reconstruirii unei biserici dintr-un oraș distrus de raidurile barbare, procesiune comparată de autorul *Cronicii* cu cea de-A doua Venire a Domnului<sup>17</sup>. Potrivit lui Gheorghe Pisidul, acheiropiita din Camuliana fusese folosită de către Heracliu ca *palladium* în campania sa împotriva perșilor și purtată pe zidurile Constantinopolului în timpul asediului avaro-slav din 626<sup>18</sup>. Un alt cronicar bizantin, Teofilact Simocata amintește de prezența Icoanei în 586 în bătălia contra perșilor de pe râul Arzamon, unde fusese adusă la ordinul împăratului Filipikos pentru încurajarea trupelor sale<sup>19</sup>, precum și de profanarea sa de către câțiva soldați bizantini în timpul unei revolte militare din Edessa în 588<sup>20</sup>. O cuvântare atribuită Sf. Grigorie de Nyssa subliniază sensurile hristologice ale Icoanei din Camuliana, care este văzută drept o reactualizare a Întrupării, un „nou Betlem”<sup>21</sup>.

*Epistola celor trei patriarhi către împăratul Teofil* (836) menționează existența icoanei „nefăcute de mână” a Maicii Domnului apărută în chip miraculos pe una din coloanele bisericii din Lidda, construită de Apostolii Petru și Ioan în cinstea Ei, pe care doi pictori iudei trimiși de Iulian Apostatul nu au reușit să o distrugă<sup>22</sup>. Pe o altă coloană a unei biserici din Lidda, pe care fusese biciuit Sfântul Mc. Gheorghe, se întipărise chipul acestuia, potrivit lui Arculf, episcop din Galia, pelerin la Locurile Sfinte<sup>23</sup>. O scriere aghiografică atribuită Fer. Augustin, dar aparținând probabil episcopului Evodiu de Uzalis (†424), menționează cum cetatea Uzalis (nordul Africii) a fost izbăvită de o tornadă prin intervenția moaștelor Sf. Arhidiacon Ștefan, minune care a fost întipărită apoi miraculos pe o pânză (vellum) înmănată a doua zi de un străin misterios (probabil un înger) unui diacon din cetatea vecină<sup>24</sup>. În sec. al XI-lea, biograful Sf. Nikon Metanoeite relatează întipărirea miraculoasă a trăsăturilor acestuia pe panoul de lemn al unui pictor, care se străduia zadarnic să-i zugrăvească icoana<sup>25</sup>.

<sup>17</sup> E. KITZINGER, „The Cult of Images...”, pp. 99-100, 114.

<sup>18</sup> E. KITZINGER, „The Cult of Images...”, pp. 111-112.

<sup>19</sup> TEOFILACT SIMOCATA, *Istoria bizantină. Domnia împăratului Mauricius (582- 602)*, trad. rom., introd. și indice de H. Mihăescu, Ed. Academiei, București, 1985, pp. 39-40.

<sup>20</sup> TEOFILACT SIMOCATA, *Istoria bizantină...*, p. 60. Nu este exclus deloc ca Acheiropiita menționată de Teofilact Simocata să fie tocmai Mandylionul din Edessa.

<sup>21</sup> E. KITZINGER, „The Cult of Images...”, pp. 143-144.

<sup>22</sup> *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilus and Related Texts* (BHG 1386), ed. critică și trad. engl. de J.A. MUNITZ et alii, Porphyrogenitus, Camberley, 1997, pp. 36-38. Este cunoscut faptul că tradiția acheiropiitelor mariale este una foarte bogată, dar nu intenționăm să investigăm acest aspect în prezentul studiu.

<sup>23</sup> VEZI ADAMNAN, *De Locis Sanctis*, III, 4, PL 88, 810C-813B; E. KITZINGER, „The Cult of Images...”, pp. 114-115, n. 129.

<sup>24</sup> *De Miraculis S. Stephani Protomartyris*, PL 41, 850-851; vezi James TRILLING, „The Image Not Made by Hands and the Byzantine Way of Seeing”, în: *The Holy Face...*, p. 115, n. 19; E. KITZINGER, „The Cult of Images...”, p. 113.

<sup>25</sup> VEZI *The Life of Saint Nikon Metanoeite*, text, trad. engl. și comentariu de D.F. Sullivan, Brookline Mass., 1987, pp. 156-157.

## „Istoria edeseană” a Sfintei Mahrame

În Răsăritul creștin cea mai populară și mai venerată dintre Acheiropiitele Mântuitorului a fost fără îndoială cea din Edessa, cunoscută în tradiția liturgică românească sub numele de *Sfânta Mahramă*, iar în numeroase izvoare (scrise și iconografice) ori în studiile de specialitate dedicate ei<sup>26</sup> drept *Sfântul Mandylyon*

<sup>26</sup> Dintre studiile importante dedicate Mandylyonului de la Edessa în literatura de specialitate internațională se cuvin menționate următoarele: Ernst von DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, Texte und Untersuchungen XVIII, Leipzig, 1899; Ewa BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face of Edessa on the Frame of the Volto Santa of Genoa: The Literary and Pictorial Sources”, in: *Interaction and Isolation in Late Byzantine Culture. Papers read at a Colloquium held at the Swedish Research Institute in Istanbul, 1-5 december 1999*, J.O. Rosenqvist (ed.), Swedish Research Institute in Istanbul Transactions, 13, Stockholm, 2004, pp. 100-132; Sebastian BROCK, „Transformations of the Edessa Portrait of Christ”, in: *Journal of Assyrian Academic Studies*, XVIII (2004), 1, pp. 46-56; Averil CAMERON, „The Mandylyon and Byzantine Iconoclasm”, in: *The Holy Face...*, pp. 33-54; A. CAMERON, „The History of the Image of Edessa: the Telling of a Story”, in: *Harvard Ukrainian Studies*, XII-XIII (1988-1989), pp. 80-94; Mark GUSCIN, „The Image of Edessa”, in: *The Image of Edessa*, Mark GUSCIN (ed. critică și trad. engl.), in coll. *The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Culture* 82, Hugh Kennedy (managing editor), Ed. Brill, Leiden, Boston, 2009, pp. 141-216; Herbert L. KESSLER, „Configuring the Invisible by Copying of Holy Face”, in: *The Holy Face...*, pp. 129-151; Ilaria L.E. RAMELLI, „Dal Mandilion di Edessa alla Sindone: alcune note sulle testimonianze antiche”, in: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 1999, 4, pp. 173-193; Steven RUNCIMAN, „Some remarks on the Image of Edessa”, in: *Cambridge Historical Journal*, III (1931), 3, pp. 238-252; Card. Christoph von SCHÖNBORN, „Les icones qui ne sont pas faites de main d'homme”, in: *Image et Signification*, Paris, 1983, pp. 205-219; Christopher WALTER, „The Abgar Cycle at Mateic”, in: *Studien zur byzantinischen Kunstgeschichte*, B. Borkopp (ed.), Amsterdam, 1995, pp. 221-231; Henry LECLERCQ, „Abgar”, in: *Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de Liturgie*, F. Cabrol, H. Leclercq, H. Marrou (eds.), I, 1, col. 87-97.

Deși literatura de specialitate românească este foarte săracă în studii referitoare la Sfânta Mahramă, putem aminti valoroasele studii ale lui Nicolae CARTOJAN, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I: *Epoca influenței sud-slave*, Ed. Casei Școalelor, București, 1929, pp. 135-141; N. CARTOJAN, „Legenda lui Abgar în literatura românească”, in: *Convorbiri literare*, aprilie 1925, pp. 243-261 (și extras); Diac. Ioan ICA jr., „The Eschatological-Apocalyptic Face of Christ in the Eastern Christian Tradition”, in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Orthodox Theology*, 1999, 1-2, pp. 105-122; Pr. Sofian BOGHIU, *Chipul Mântuitorului în iconografie*, Ed. Bizantină, București, 2001, care conține și câteva informații referitoare la icoanele „nefăcute de mână” ale Domnului; Vicar patriarhal VENIAMIN, „Sfânta Veronica”, in: *Biserica Ortodoxă Română*, LXIV (1946), 4-6, pp. 234-237; Ioan Gh. SAVIN, „Despre chipul iconografic al Mântuitorului”, in: *Mitropolia Olteniei*, XVII (1965), 9-10, pp. 778-794. Istoria Mahramei din Edessa este în prezent accesibilă cititorului român prin lectura a două compilații aghiografice: *Povestire despre Chipul Domnului nostru Iisus Hristos cel nefăcut de mână și despre aducerea lui de la Edessa în Constantinopol*, in: *Viețile Sfinților pe luna august*, Ed. Episcopiei Romanului, 1998, pp. 223-228 și *Pomenirea aducerii Icoanei celei nefăcute de mână a Domnului Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, din cetatea Edessei, în păzita de Dumnezeu împărăteasa cetăților a Constantinopolului*, in: *Viețile Sfinților de peste tot anul după Minee. Sinaxarele din Triod și Penticostar*, Ed. Biserica Ortodoxă Alexandria, 2002, pp. 484-486.

sau *Sfânta Față*<sup>27</sup>. Potrivit credinței Bisericii originea ei urcă până în vremea Mântuitorului Hristos, Care Și-a întipărit miraculos chipul pe o pânză pe care i-a trimis-o credinciosului rege Abgar al Edessei ce dorea să-L vadă. Istoria Sfintei Mahrame coincide așadar cu istoria lui Abgar, ce ia naștere în mediul creștin din Edessa înainte de sec. al IV-lea și se cristalizează treptat, cunoscând de-a lungul timpului nenumărate versiuni.

În prima carte a *Istoriei sale bisericesti*<sup>28</sup>, compusă între 300-320, Eusebiu de Cezareea consemnează istoria regelui Abgar al Edessei<sup>29</sup> și celebra sa corespondență cu Mântuitorul Hristos<sup>30</sup>, pretinzând că sursa sa o constituie un

<sup>27</sup> În izvoarele cunoscute, Icoana „nefăcută de mână” a Domnului din Edessa, apare desemnată prin diverse denumiri, alături de cea de *Mandyllion* (derivat după unii cercetători din arabul *mandil* sau lat. *mantilia*, ce se poate traduce prin pânză, ștergar): *himation* (mantie), *rakos*, *soudarion* (ștergar), *ekmageion*, *cheiromaktron* (ștergar), *sindon* (pânză de o calitate superioară), *tetradiplon* („de patru ori împăturită în două”). Pentru o trecere în revistă a diferitelor denumiri sub care apare menționată în izvoare Icoana din Edessa, a se vedea Ch. WALTER, „The Abgar Cycle...”, pp. 223-224; M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, pp. 201-206.

<sup>28</sup> EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericescă*, I, 13-14, în: *Scrieri I*, studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Pr. Prof. Teodor Bodogae, coll. *Părinți și Scriitori bisericesti* 13, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 59-63.

<sup>29</sup> Este vorba de regele Abgar al V-lea Ukkama („cel Negru”), al 15-lea conducător al regatului Oshroene, situat în apropierea Eufratului, într-un teritoriu aflat la interferența Siriei, Mesopotamiei și Armeniei, devenit provincie romană încă de pe vremea împăratului Traian și având capitala la Edessa (actualul Urfa, Turcia). Abgar a domnit în două rânduri între 4 i.Hr.-7 d.Hr., respectiv 13-60 d.Hr.. Majoritatea specialiștilor par să accepte faptul că încreștinarea oficială a Edessei a survenit în timpul domniei lui Abgar al VIII-lea cel Mare (177-212), deși pătrunderea creștinismului în regiune pare să fie mult mai veche. Dacă Tixeront situează primele misiuni creștine în zonă între 160-170, G.A. Williamson și A. Voobus consideră că propovăduirea creștină a ajuns mult mai timpuriu, probabil chiar din sec. I, într-o cetate aflată la numai 180 mile de Antiohia, punctul de plecare al Sf. Apostol Pavel în călătoriile sale misionare, cu mult mai aproape decât Efes (500 mile), unde știm sigur că Apostolul neamurilor a propovăduit (Cf. M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, pp. 157-159).

<sup>30</sup> Corespondența figurează printre apocrife în *Decretum Gelasianum* (494), iar Fer. Ieronim (*Comentariul la Iezechiel*) și Fer. Augustin (*Contra lui Faust maniheul*) au contestat la rândul lor autenticitatea ei. Pledează împotriva autenticității corespondenței indeosebi afirmația din Epistola lui Iisus: „*Este scris despre Mine...*”, cu trimitere clară la scrierea Evangheliilor, ceea ce este un grav anacronism, precum și împrumuturile vizibile din Evangheliile după Luca, Matei și Ioan, ce plasează cronologic corespondența după scrierea evangheliilor (Cf. M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, pp. 141-142). În Răsăritul creștin *Epistola lui Iisus către Abgar* s-a bucurat încă de timpuriu de o mare apreciere, atribuindu-i-se valențe apotropaice, mai ales datorită binecuvântării Edessei conținută în anumite versiuni, cu acest scop textul fiind inscripționat deasupra porților cetăților, pe frontispiciul caselor sau inclus în papirusurile magice (purtate ca amulete în jurul gâtului în sec. IV-VII, la Edessa, al-Fayoum, Nessana, Aukhat-Hadji-Keui, Gurdu, Efes și Philippi, Cf. Zaza SKHIRTADZE, „Canonizing the Apocrypha: the Abgar Cycle in the Alaverdi and Gelati Gospels”, în: *The Holy Face...*, p. 89), unde era însoțit de regulă de un semn intitulat *Pecetea lui Hristos* și de semnătura Sa. Cu același rol de amuletă a fost folosit textul Epistolei și în Anglia până în sec. al XIX-lea (Cf. M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, p. 164). După cum remarca N. Cartoian la începutul sec. al XX-lea, în părțile Sighișoarei și în Banat, se foloseau

text siriac pe care l-a extras personal din arhivele Edeesei<sup>31</sup>. Afectat de o boală incurabilă și auzind de minunile săvârșite de Hristos, Abgar îi trimite Acestuia o epistolă, prin curierul Anania, în care îl roagă să vină și să-l tămăduiască, oferindu-i totodată un refugiu din fața uneltirilor conaționalilor săi. Domnul îi răspunde tot printr-o epistolă, spunându-i că misiunea Sa îl împiedică să dea curs acestei rugăminți, dar făgăduindu-i că după Înălțare îi va trimite pe unul dintre ucenicii Săi care-i va reda sănătatea trupească și sufletească. Promisiunea Mântuitorului se împlinește prin trimiterea lui Tadeu<sup>32</sup>, unul dintre cei 72 de ucenici, de către Apostolul Toma<sup>33</sup>. Ajuns la Edessa și găzduind în casa lui Tobie, Tadeu care începuse să săvârșească nenumărate minuni este chemat în fața lui Abgar, care văzând un „anumit semn” pe fața lui i se închină, fiind apoi tămăduit prin punerea mâinilor Apostolului. Relatarea consemnată de Eusebiu se încheie cu predica rostită de Tadeu în fața locuitorilor Edeseei, evenimentul fiind plasat în anul 340 al erei seculide<sup>34</sup>.

---

anumite amulette numite *avgare* (*advare, argare*), nume derivat de la Avgar (N. CARTOIAN, *Cărțile populare...*, pp. 139-140).

La o dată necunoscută, Epistola lui Iisus a fost transferată din arhivele regale în catedrala orașului, fiind plasată sub Sfânta Masă într-un cilindru de aur. După ce probabil o copie a Epistolei a fost adusă împreună cu Mandylionul la Constantinopol în 944, originalul a ajuns în capitala Imperiului bizantin abia în 1032 prin eforturile împăratului Roman al III-lea, fiind așezat în capela Pharos într-o *capsula* de aur suspendată în centrul naosului. Menționată alături de Mandylion de numeroșii pelerini străini ce au vizitat Constantinopolul între sec. X-XII, Epistola a dispărut în septembrie 1185 în timpul revoltei ce a dus la detronarea lui Andronic I Comnenul (vezi E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, pp. 108-109).

<sup>31</sup> Această afirmație i-a determinat pe unii specialiști să susțină ideea că Eusebiu ar fi folosit drept sursă *Doctrina lui Addai*, dar divergențele constatate între cele două texte fac improbabilă această ipoteză. Descoperirea a două papirusuri provenind din sec. VI-VII (*Oxford Bodleian Gr. Th. B 1* și *Cairo 10 736*), care transmit o versiune greacă a corespondenței dintre Iisus și Abgar, având la bază se pare o sursă siriacă anterioară lui Eusebiu și *Doctrina lui Addai*, demonstrează faptul că nu a existat vreodată o versiune normativă, ci dintru început textul a fost deschis modificărilor și adaptărilor (Cf. M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, pp. 149-151).

<sup>32</sup> Lucrurile sunt destul de neclare, căci numele de Tadeu îl desemnează și pe unul dintre cei 12 Apostoli. Dacă *Mt 10, 3* consemnează numele de Levi Tadeu, *Mc 3, 18* numele de Tadeu, în schimb *Lc 6, 16* și *FA 1, 13* îl amintesc pe Iuda al lui Iacob (altul decât Iscarioteanul), divergența fiind mai târziu armonizată prin introducerea numelui compozit de Iuda Tadeu, ce se regăsește între cei 72 de Apostoli. O inscripție descoperită în 1914 lângă Edessa îl identifică pe Tadeu cu Toma, ca și unele manuscrise athonite ce transmit versiuni diferite ale corespondenței dintre Abgar și Hristos, deși în listele evanghelice cele două persoane sunt clar distincte (Cf. M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, p. 168).

<sup>33</sup> Potrivit pelerinei Egeria, mormântul său se afla într-o biserică din Edessa la sfârșitul sec. al IV-lea (*Egeria, Pelerinaj în Locuri Sfinte (AD 381-384)*, trad. din limba latină, bibliografie, note, glosar și postfață de Cornelia Lucia Frișan, prefață de Marcela Runcan, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2006, p. 62).

<sup>34</sup> Dacă ținem cont de faptul că era seculidă începe în anul 312 î.Hr., vom obține anul 28/29 d.Hr..

Mărturia lui Eusebiu este confirmată câteva decenii mai târziu de către Egeria (Etheria)<sup>35</sup>, o pelerină din Apusul creștin (probabil Spania), care a vizitat Locurile Sfinte între 381-384, poposind și în Edessa. Conduasă de episcopul cetății, ea a vizitat palatul lui Abgar, aflând printre altele de puterea de *palladium* a Epistolei Domnului<sup>36</sup>, datorată făgăduinței conținute în ea potrivit căreia cetatea nu va putea fi cucerită de dușmani.

Cel dintâi izvor care face referire la o icoană a lui Hristos adusă regelui Abgar împreună cu Epistola este *Doctrina lui Addai*, o scriere siriacă provenind de la începutul sec. al V-lea<sup>37</sup>. Cadrul relatării lui Eusebiu este aici substanțial îmbogățit, iar expunerea înzestrată cu o serie de detalii menite să-i susțină autenticitatea. Acțiunea este plasată în același an ca și la Eusebiu, în timpul domniei împăratului Tiberiu și se deschide cu ambasada trimisă de către Abgar în Palestina la Eleutheropolis, la Sabinus, guvernatorul roman al diocezei Orientului, ambasadă din care făcea parte și arhivarul regal (tabularius) Hannan. Pe drumul de întoarcere, trimișii regelui se abat pentru zece zile în Ierusalim, unde sunt martorii faptelor minunate ale Domnului, Hannan consemnând într-un raport scris toate cele observate. Ascultând relatarea ambasadorilor săi, Abgar se umple

<sup>35</sup> *Egeria...*, pp. 62-67.

<sup>36</sup> Egeria consemnează o minune petrecută chiar în timpul regelui Abgar, în timpul asedierii Edesei de către perși. Invocând în rugăciunea sa, rostită la poarta cetății în fața armatei, făgăduința Domnului privind inexpugnabilitatea cetății, regele a desfășurat și înălțat papirusul pe care era scrisă Epistola și de îndată un întuneric teribil s-a abătut asupra perșilor, care în cele din urmă au ridicat asediul. Autoarea afirmă în final: «Iar după acestea, ori de câte ori au vrut dușmanii să vină și să asedieze această cetate, scrisoarea era adusă și citită la poartă și pe dată, la porunca lui Dumnezeu, toți dușmanii erau alungați». Egeria precizează că și în patria sa se găsesc exemplare ale acestei epistole. Probabil este vorba de versiunea consemnată de Eusebiu, cunoscută în Apus prin traducerea *Istoriei sale bisericesti* de către Rufin spre sfârșitul sec. al IV-lea (*Egeria...*, pp. 64-66). Protecția Edesei este pusă pe seama făgăduinței conținute în Epistola lui Iisus și de către *Cronica* lui Iosua Stilitul (cca 506), care nu amintește nici el nimic de celebra icoană a lui Hristos (Ilaria L.E. RAMELLI, recenzie la: Illert, MARTIN, ed., *Doctrina Addai; De imagine Edessena = Die Abgarlegende; Das Christusbild von Edessa*, coll. *Fontes Christiani* 45, Brepols, Turnhout, 2007, in: *Review of Biblical Literature*, 2009, 2, <[http://www.bookreviews.org/pdf/6797\\_7365.pdf](http://www.bookreviews.org/pdf/6797_7365.pdf)>; S. RUNCIMAN, „Some Remarks, p. 244, n. 17), precum și de Epistola comitelui Darius către Fer. Augustin (429). Cf. M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, p. 145.

<sup>37</sup> H. Drijvers consideră că mențiunea privind icoana lui Hristos a fost încorporată în redactarea finală a *Doctrinei lui Addai* în prima jumătate a sec. al V-lea, împreună cu legenda privind descoperirea Lemnului Crucii de către Protonike, soția împăratului Tiberiu. Autorul interpolării ar fi, conform lui Drijvers, episcopului Rabbula al Edesei (412-436), iar gestul său ar fi fost motivat de dorința de a stabili o legătură între Biserica din Edessa și cea din Ierusalim și între creștinătatea edeseană și Casa imperială. Pe lângă aceste motive, ar mai putea fi depistată și o motivație teologică mai profundă: asocierea Icoanei lui Hristos cu Crucea, ambele fiind dovezi de netăgăduit ale omenității Sale depline (Han J.W. DRIVERS, „The Image of Edessa in the Syriac Tradition”, in: *The Holy Face...*, pp. 15-16). Balicka-Witakowska subscrie la datarea lui Drijvers (E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, p. 110), în timp ce A. Cameron optează pentru anul 400 (A. CAMERON, „The History...”, p. 81).



de dorința de a-L vedea cu ochii săi pe Hristos, dar neputând tranzita un teritoriu aflat sub ocupație romană, îl trimite pe Hannan cu o epistolă adresată Domnului. Ajungând la Ierusalim<sup>38</sup>, curierul îl întâlnește pe Iisus în casa lui Gamaliel, citindu-i epistola ce-i fusese încredințată<sup>39</sup>. În acest punct intervin însă două diferențe importante față de relatarea lui Eusebiu: (1) răspunsul lui Iisus este unul verbal, conținând în final binecuvântarea Edessei și făgăduința că niciun inamic nu o va putea cuceri; (2) Hannan, având și calitatea de pictor regal, zugrăvește portretul Domnului<sup>40</sup> și i-l aduce stăpânului său, care primindu-l cu mare bucurie îl așează într-una din încăperile palatului său<sup>41</sup>.

Existența unui portret al Mântuitorului «care se păstrează până în ziua de astăzi în orașul Edessa» este confirmată și în *Istoria Armeniei* compusă de Moise de Chorene în jurul anului 471<sup>42</sup>. Regăsim aici, cu anumite modificări, narațiunea întâlnită în *Doctrina lui Addai*<sup>43</sup>, important de notat fiind faptul că textul nu

<sup>38</sup> Textul precizează că plecarea lui Hannan din Edessa s-a petrecut pe 14 martie (luna Adar), iar sosirea sa în Ierusalim pe 12 aprilie (luna Nissan), în a patra zi a săptămânii (miercuri).

<sup>39</sup> Conținut este asemănător, dar ușor amplificat față de versiunea consemnată de Eusebiu.

<sup>40</sup> Cea dintâi mărturie referitoare la un portret al Mântuitorului realizat în timpul vieții sale, din ordinul lui Pilat, se găsește în lucrarea *Împotriva ereziilor* compusă de Sf. Irineu de Lyon spre sfârșitul sec. al II-lea. Conform acestei informații, preluate de Ipolit al Romei, în *Combaterea tuturor ereziilor*, portretul se afla în posesia ereticilor carpocrațieni, care-l venerau alături de portretele marilor filozofi ai Antichității (Pitagora, Platon, Aristotel) (IRENAEUS OF LYON, *Against Heresies*, I, 25, 6, <[http://www.bible.ca/history/fathers/ANF-01/anf01-58.htm-P6155\\_1380364](http://www.bible.ca/history/fathers/ANF-01/anf01-58.htm-P6155_1380364)>. Existența unui portret al Domnului într-un context sincretist, este consemnată și în *Viața împăratului Alexandru Sever*, compusă după 235 de Aelius Lampridius, de unde aflăm că suveranul roman păstra în sanctuarul său portretele înaintaților săi, alături de statuile împăraților deificați și ale marilor spirite ale umanității precum Apolloniu de Tyana, Orfeu, Avraam și Hristos (AELIUS LAMPRIIDIUS, *The Life of Severus Alexander*, în *Historia Augusta*, II, 29, <[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Historia\\_Augusta/Severus\\_Alexander/2\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Historia_Augusta/Severus_Alexander/2*.html)>. Eusebiu de Cezareea amintește în *Istoria sa bisericească* (VII, XVIII) de existența unor icoane ale Mântuitorului, care erauenerate alături de icoane ale Apostolilor Petru și Pavel, conform obiceiului păgânilor (EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, p. 288).

<sup>41</sup> *The Doctrine of Addai the Apostle*, first edited in a complete form in the original syriac, with an english translation and notes by George Phillips, d.d., Cambridge, London: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1876, pe <[http://www.ccel.org/ccel/pearse/morefathers/files/addai\\_2\\_text.htm](http://www.ccel.org/ccel/pearse/morefathers/files/addai_2_text.htm)>.

<sup>42</sup> MOSES OF CHORENE, *History of Armenia*, translated by Alexander Walker, coll. *Ante-Nicene Fathers* 8, edited by Alexander Roberts, James Donaldson and A. Cleveand Cox, Buffalo, NY, Christian Literature Publishing Co., 1886, revised and edited for New Advent by Kevin Knight, <<http://www.newadvent.org/fathers/0859.htm>>. Datarea textului în anul 471 pare cea mai probabilă, deși există divergențe între specialiști pe această temă (vezi I.L.E. RAMELLI, „Dal Mandilion...”, p. 174, n. 2).

<sup>43</sup> Abgar, numit Avak-air (cel Mare) fiul regelui Archam (și nu al lui Ma'nu ca în *Doctrina*) și întemeietorul Edessei, apare drept un conducător puternic, vasal Romei, ce trimite o ambasadă la guvernatorul roman al Orientului numit Marinus. Suferința de care Abgar îi cere Mântuitorului să-l tămăduiască fusese contactată în urmă cu șapte ani în timpul călătoriei în

precizează cine este autorul portretului lui Iisus. Următoarea mențiune cunoscută privitoare la icoana de la Edessa este conținută în *Viața Sfântului Daniel din Glos* (Galash) scrisă de Iacob de Sarugh (†521). Aici este descrisă călătoria Sfântului împreună cu monahul Mari la Edessa, unde aceștia se închină Icoanei Domnului păstrată în acel oraș<sup>44</sup>.

De la mijlocul sec. al VI-lea datează un interesant imn siriac (soughita), compus spre a celebra resfințirea catedralei Sfânta Sofia din Edessa, distrusă în 525 în timpul unor puternice inundații și refăcută la scurt timp după 553. Această *ekphrasis* sub formă de acrostih, conține o controversată analogie între marmura ce plachează pereții bisericii și „icoana nefăcută de mână”, considerată de unii cercetători drept cea mai timpurie mențiune a caracterului de *acheiropiită* a Icoanei din Edessa. Absența articolului hotărât din originalul siriac în cazul termenului „icoană nefăcută de mână”, lasă loc unor variante diferite de traducere și implicit unor interpretări divergente: analogia are în vedere fie Icoana lui Hristos trimisă lui Abgar<sup>45</sup>, fie modelele naturale „nefăcute de mână” conținute în plăcile de marmură<sup>46</sup>.

Cea dintâi mențiune certă a faptului că Icoana din Edessa este „nefăcută de mână” o întâlnim în *Istoria bisericească* a lui Evagrie Scolasticul, compusă probabil în 594. Descriind asedierea Edessei de către perși în anul 544, el atribuie salvarea miraculoasă a cetății «icoanei nefăcute de mână, care fusese trimisă odinioară lui Abgar de Mântuitorul»<sup>47</sup>, fără a oferi însă niciun detaliu referitor la istoria acesteia. Faptul că nici *Chronicon Edessenum* (după 544), nici Procopiu

---

Persia. Conținutul corespondenței este similar celui redat de către Eusebiu, dar răspunsul oral al lui Iisus este consemnat în scris de către Apostolul Toma. După moartea lui Abgar, fiul său se reîntoarce la idolatria păgână.

<sup>44</sup> Cf. S. BROCK, „Transformations...”, p. 48 și H.J.W. DRUVERS, „The Image of Edessa...”, pp. 17-18, care o consideră o interpolare ulterioară, dat fiind că în alte lucrări ale lui Iacob de Sarugh referitoare la corespondența dintre Abgar și Hristos (precum *Omilia despre Apostolul Addai și Abgar, regele Edessei*), nu se face referire la vreo icoană trimisă regelui.

<sup>45</sup> Pentru susținătorii acestei interpretări (Cyril MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents*, University of Toronto Press, 1986, p. 58, n. 14; André GRABAR, „Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la Cathédrale d'Edesse au VI<sup>e</sup> siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien”, în: *Cahiers archéologiques*, II (1947), p. 52; I.L.E. RAMELLI, „Dal Mandilion...”, p. 178), traducerea potrivită a pasajului respectiv ar fi următoarea: «Marmura sa este asemenea Icoanei nefăcute de mână, iar pereții săi sunt armonios acoperiți cu aceasta. Cu totul lustruită și albă, [această marmură] este atât de strălucitoare încât adună lumina asemenea soarelui» (C. MANGO, *The Art...*, p. 58).

<sup>46</sup> Această interpretare (susținută de H.J.W. DRUVERS, „The Image of Edessa...”, pp. 19-20) se bazează pe o traducere ușor diferită a pasajului cu pricina: «Ca o icoană nefăcută de mână este marmura cu care pereții săi sunt potrivit acoperiți. Și din strălucirea sa, lustruită și albă, lumina se adună în aceasta precum în soare» (H.J.W. DRUVERS, „The Image of Edessa...”, p. 20).

<sup>47</sup> EVAGRIE SCOLASTICUL, *Istoria bisericească*, trad. rom. de Iosif Gheorghian, mitropolit primat, București, 1899, p. 148.

de Cezareea, în *Bellum Persicum* (546)<sup>48</sup>, care descriu pe larg asediul din 544, nu amintesc de Icoana lui Hristos care a salvat miraculos orașul i-a determinat pe unii specialiști să manifeste îndoieli cu privire la prezența acheiropiitei în Edessa acelei epoci, deși argumentul *ex-silentio* nu este unul decisiv<sup>49</sup>.

Odată afirmat caracterul de acheiropiită al Icoanei din Edessa, încep să fie precizate și circumstanțele miraculoase care au determinat apariția sa. Le găsim descrise pentru întâia oară într-o apocrifă siriacă neotestamentară, intitulată *Actele lui Mari*, ce datează din a doua jumătate a sec. al VI-lea sau de la începutul sec. al VII-lea<sup>50</sup>. Sunt de reținut câteva modificări pe care această versiune le introduce în istoria lui Abgar: regele suferă de gută, numele mesagerului său nu este dezvăluit, iar sarcina zugrăvirii unui portret al Domnului este încredințată unor pictori talentați, trimiși la Ierusalim după ce Abgar a primit și lecturat Epistola lui Iisus. Neputând să zugrăvească «înfățișarea minunată» a lui Hristos, ei sunt scoși din încurcătură de Domnul Însuși, Care, cunoscând toate în virtutea preștiinței Sale dumnezeiești, Și-a întipărit chipul «ce dă viață lumii» pe o pânză (*sedona*, gr. *sindon*). Adusă la Edessa, acheiropiita a fost așezată în catedrala orașului, săvârșind de atunci nenumărate minuni<sup>51</sup>.

Din aceeași perioadă (sec. VII) se pare că datează și o altă apocrifă neotestamentară, *Actele lui Tadeu*<sup>52</sup>, compusă în limba greacă, care consemnează întipărirea miraculoasă a chipului lui Hristos pe pânză, dar care oferă anumite detalii ușor diferite față de versiunea *Actelor lui Mari*. Trimis de Abgar cu epistola și cu misiunea de a înregistra toate detaliile privitoare la înfățișarea Domnu-

<sup>48</sup> Procopiu de Cezareea amintește în schimb de corespondența dintre Abgar și Mântuitorul, precum și de făgăduința conținută în finalul Epistolei Domnului, dar manifestă rezerve cu privire la autenticitatea acestei făgăduințe (I.L.E. RAMELLI, „Dal Mandilion...”, p. 175; M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, p. 148).

<sup>49</sup> Drijvers consideră că în intervalul 544-594 istoria portetului lui Iisus pictat de Hannan pentru regele Abgar, s-a transformat într-o narațiune conform căreia Hristos Însuși Și-a întipărit chipul pe o bucată de pânză (H.J.W. DRUVERS, „The Image of Edessa...”, pp. 18-19). Pe aceeași linie se înscrie și ipoteza formulată de A. CAMERON, „The Mandilion...”, p. 39; A. CAMERON, „The History...”, pp. 84-85). O poziție mult mai radicală adoptă J. CHRYSOSTOMIDES, „An Investigation Concerning the Authenticity of the Letter of the Three Patriarchs”, în: *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilus...*, p. XXXII, care consideră mențiunea respectivă drept o interpolare tardivă, datând din timpul disputei iconoclaste, poziție respinsă cu argumente consistente de Mark Whitby (Cf. M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, p. 173).

<sup>50</sup> Apostolul Mari, ucenicul Apostolului Addai, este fondatorul legendar al Bisericii Răsăritului, despre care tradiția afirmă că a propovăduit în Babilonia spre finele sec. I (vezi *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, translated with an introduction and notes by Amir Harrak, Society of Biblical Literature, Writings from the Greco-Roman World, vol. II, John T. Fitzgerald, general editor, Susan Ashbrokk Harvey, volume editor, Atlanta, 2005, p. 25-26).

<sup>51</sup> *The Acts of Mār Mārī...*, pp. 5-7.

<sup>52</sup> Referitor la datarea scrierii între mijlocul sec. al VI-lea și începutul sec. al VIII-lea a se vedea E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, p. 110, n. 67.

lui<sup>53</sup>, curierul Anania, sosit în Ierusalim în zilele Patimilor, nu este capabil să-și întipărească în minte chipul Acestuia. În preștiința sa, Hristos cere apă să se spele și apoi ștergându-și fața cu un prosop (*sindon*), chipul I s-a întipărit pe acesta. Înmănată apoi de Iisus curierului, căruia îi transmite oral și răspunsul Său, acheiropiita este adusă regelui Abgar care, văzându-o, i se închină, fiind tămăduit de suferința sa<sup>54</sup>. A. Cameron observă cum accentul se mută aici de pe persoana Apostolului Tadeu pe Icoana miraculoasă, care devine sursa vindecării și convertirii lui Abgar<sup>55</sup>.

În ciuda acestui proces de cristalizare a tradiției, în care caracterul „nefăcut de mână” al Icoanei din Edessa se conturează tot mai clar, ideea că ea este un produs al artei continuă să supraviețuiască. O regăsim într-o apologie iconodulă armeană din primii ani ai sec. al VII-lea aparținând lui Vrtanes Kertogh, care invocă existența Icoanei pentru a proba legitimitatea cultului icoanelor: «Sau ce vei spune despre acea icoană a Domnului, pictată de omul de încredere a împăratului Abgar, Anania, care astăzi s-ar părea că se află în Biserica din Urha?»<sup>56</sup>. Iar mai târziu, în sec. al X-lea, cronicarul arab Agapius de Mabbug (sec. X), în *Kitab al 'Unwan*, susține că Icoana era un portret pictat de Hannan pe un «panou pătrat (*luh*)»<sup>57</sup>.

Este indiscutabil totuși că Mahrama din Edessa și istoria privitoare la originea sa miraculoasă erau cunoscute înainte de declanșarea crizei iconoclaste, constituind un tezaur prețios pentru creștinii din Edessa (calcedonieni, nestorieni și monofiziți). Faptul este confirmat de două mențiuni provenite din spațiul creștin de limbă siriacă, de la începutul sec. al VIII-lea: *colophon*-ul unui manuscris melkit datat în anul 723 (*BL Oriental 8606*), care face referire la un cleric slujitor la «Ca-

<sup>53</sup> Este interesant de semnalat o variantă care apare într-unul din manuscrisele ce transmit textul (*Vindobonensis bybl. Caesar. Hist. Gr. 45*, sec. IX-X): Abgar îi cere curierului să-i aducă o icoană a întregului Său trup (Cf. M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, p. 146).

<sup>54</sup> *The Acts of Thaddaeus, One of the Twelve*, translated by Alexander Walker, coll. *Ante-Nicene Fathers* 8, edited by Alexander Roberts, James Donaldson and A. Cleveand Cox, Buffalo, Christian Literature Publishing Co., 1886, revised and edited for New Advent by Kevin Knight, <<http://www.newadvent.org/fathers/0826.htm>>.

<sup>55</sup> A. CAMERON, „The History...”, p. 83. Aceeași cercetătoare subliniază faptul că tot acum asistăm la împământarea tradiției conform căreia Acheiropiita din Edessa reprezenta o pânză de mici dimensiuni, cunoscută ulterior sub numele de *mandylion* (arab *mandil*, lat. *Mantelium*, *mantele*). Ea pune în legătură acest fapt cu un pasaj din *Cronica* lui Ioan din Nikiu, text scris în greacă, dar păstrat doar într-o versiune etiopiană, în care se afirmă că un iudeu din Alexandria pe nume Aubaruns, se afla în posesia ștergarului și *mandil*-ului cu care Hristos Se încinsese în timpul Spălării picioarelor. Relicvele se spune că fuseseră aduse în biserica Tabenniosîșilor din Alexandria la începutul sec. al VI-lea (A. CAMERON, „The History...”, pp. 86-87).

<sup>56</sup> Arhim. Zareh BARONIAN, „O importantă mențiune despre cultul sfințelor icoane”, în: *Studii Teologice*, XXIII (1971), 9-10, p. 674.

<sup>57</sup> Cf. S. BROCK, „Transformations...”, p. 51.

sa Icoanei Domnului» din Edessa<sup>58</sup>, și textul unei dispute dintre un monah nestorian de la mănăstirea Beth Halê și un adept musulman al emirului Maslama. Dialogul cu pricina, ce poate fi datat între 720-737, amintește de venerarea Icoanei lui Hristos pe care El Însuși Și-a întipărit chipul și a trimis-o lui Abgar<sup>59</sup>.

Cele mai numeroase mențiuni referitoare la Acheiropiita din Edessa provin din timpul disputei iconoclaste (726-843) și se cuvine să fie trecute în revistă. Sf. Ioan Damaschin descrie pe scurt și cu mici diferențe, în *Dogmatica* și în *Primul tratat contra celor ce atacă sfintele icoane*, circumstanțele în care icoana ia naștere: în primul caz, neputința pictorului trimis de Abgar de a picta chipul Domnului datorită strălucirii Sale orbitoare este suplinită de Hristos Care-și întipărește trăsăturile pe haina (*himation*) Sa<sup>60</sup>; în al doilea caz, Domnul, în virtutea preștiinței Sale, își întipărește chipul pe o bucată de pânză (*rakos*), înainte ca pictorul să întreprindă ceva<sup>61</sup>.

Faptul că Mântuitorul Hristos i-a trimis lui Abgar, alături de Epistola scrisă cu mâna Sa, și icoana „nefăcută de mână” este un argument invocat în sprijinul vechimii cultului icoanelor de către papa Grigorie al II-lea în prima *Epistolă către Leon al III-lea Isauru*<sup>62</sup> și de către Sf. Andrei Criteanul<sup>63</sup>. Despre răspândirea acestei tradiții la Roma în sec. al VIII-lea aflăm mai multe din *Epistola papei Adrian I către Carol cel Mare* (793). Autorul îl citează pe predecesorul său Ștefan III (752-757), care afirma că a auzit deseori de la cei veniți din Răsăritul creștin cum Hristos Și-a întipărit chipul pe o pânză pe care i-a trimis-o lui Abgar și totodată citează din sinodica trimisă în 764/765 de cei trei patriarhi răsăriteni<sup>64</sup> papei Paul I (757-767), în care se face referire la istoria lui Abgar al Edesei<sup>65</sup>.

<sup>58</sup> H.J.W. DRUVERS, „The Image of Edessa...”, p. 28.

<sup>59</sup> H.J.W. DRUVERS, „The Image of Edessa...”, p. 27.

<sup>60</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, <sup>3</sup>1993, p. 178.

<sup>61</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Tratatele apologetice contra celor care atacă sfintele icoane*, I-III, trad. rom., introd. și note de Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, pp. 65-66.

<sup>62</sup> Vezi Jean GOUILLARD, „Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grégoire II?”, in: *Travaux et Mémoires*, III (1968), p. 284, care susține că în textele iconodule compuse la Roma nu apare invocată existența Icoanei din Edessa până la primirea de către papa Paul I a sinodicii patriarhilor răsăriteni în 767. Deci prezența sa în Epistolele atribuite papei Grigorie II constituie un argument în plus care ar atesta neautenticitatea acestora (J. GOUILLARD, „Aux origines...”, pp. 263-264).

<sup>63</sup> Este vorba de un fragment referitor la sfintele icoane, atribuit marelui imnograf bizantin, care conține și următoarea frază: «Cea dintâi, sfânta icoană a Domnului nostru Iisus Hristos care a fost trimisă toparhului Abgar, care este o întipărire (ekmageion) a formei Sale trupesti și care nu este o operă pictată...» (*apud* M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, p. 205).

<sup>64</sup> Cosma I al Alexandriei (742-768), Teodor I al Antiohiei (750/751-773/774) și Teodor I al Ierusalimului (752/754-după 767).

<sup>65</sup> J. CHRYSOSTOMIDES, „An Investigation...”, p. XXXIII.

Un text aparținând „polemicii iconodule de secol VIII, *Adversus Constantinum Cabalinum*, amintește de icoana nefăcută de mână” a lui Hristos «păstrată și venerată până în aceste zile», fără a aminti însă nici de Abgar, nici de locul în care se află, Edessa<sup>66</sup>. Un alt text iconodul, probabil anterior anului 770, *Nouthesia Gherontos*, reia pe scurt istoria lui Abgar, înlocuind schimbul epistolar cu răspunsuri orale transmise prin intermediul curierului. Acheiropiita apare ca rezultat al milostivirii Domnului, care, văzând neputința mesagerilor de a-l zugrăvi portretul și credința lor, «a luat o pânză de in (*sindon*) cu mâinile Sale și Și-a așezat-o pe fața Sa preacurată și fără pictură sau orice alt material, icoana Sa preacurată s-a întipărit pe pânză»<sup>67</sup>.

În cadrul ședinței a V-a a Sinodului VII Ecumenic a fost citit pasajul din *Istoria bisericească* a lui Evagrie Scolasticul ce descrie salvarea miraculoasă a Edesei de către acheiropiită, fapt ce confirma indirect importanța acestei mărturii. După lecturarea fragmentului respectiv, Leon, citeț al Marii Biserici din Constantinopol, declara: «Când am fost la Edessa, împreună cu secretarii imperiali, am văzut cum această icoană, nefăcută de mână omenească, era cinstită și venerată de către credincioși»<sup>68</sup>. Mărturia sa a fost confirmată mai târziu de către cronicarul bizantin Gheorghe Synkellos (†cca 810), care menționa că acheiropiita este încă venerată de către întregul oraș al Edesei<sup>69</sup>, precum și în *Viața Sfântului Eftimie de Sardes*, compusă în 831 de viitorul patriarh Metodie, unde Sfântul afirmă că s-a închinat Icoanei împreună cu mulțimea credincioșilor, în timpul vizitei sale în Edessa<sup>70</sup>.

Tot de la începutul sec. al IX-lea datează și tratatul lui Theodor Abu Qurrah *Despre cinstirea sfințelor icoane*, în care se amintește de icoana de la Edessa și despre venerarea ei, a cărei istorie este «cunoscută și faimoasă în toate bisericile creștinilor»<sup>71</sup>. Ca un argument în sprijinul vechimii cultului icoanelor, este menționată icoana „nefăcută de mână” din Edessa și în două texte aghiografice: *Viața Sfântului Ștefan cel Nou*, compusă în 808 de Ștefan diacONU<sup>72</sup> și *Viața Sfântului Mihail Sincelul*, compusă după 843<sup>73</sup>.

<sup>66</sup> A. CAMERON, „The Mandylion...”, p. 41.

<sup>67</sup> Apud M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, p. 154.

<sup>68</sup> *The Seventh General Council, The Second of Nicaea, held A.D. 787, in wich the worship of images was established, with copious notes from the „Caroline Books”, compiled by order of Charlemagne for its confutation*, translated from originals by the rev. John Mendham, London, William Edward Painter, 342, Strand, 1850, p. 290.

<sup>69</sup> E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, p. 105.

<sup>70</sup> *La Vie d'Eutyme de Sardes (†831), une œuvre du patriarche Methode*, ed. critică și trad. fr., introd., note de Jean GOUILLARD, în: *Travaux et Mémoires*, X (1987), p. 34.

<sup>71</sup> Zezi THÉODORE ABU QURRAH, évêque de Harran (755-830), *Un traité sur la vénération des saintes images*, cap. 16 și 23, trad. fr. de Pr. Stéphane Bigham, <<http://srbigham.com/articles/veneration-images.html>>.

<sup>72</sup> *Viața și pătımirea Cuviosului Părintelui nostru Ștefan cel Nou, făcătorul de minuni, scrisă de Ștefan diaconul, ziua a 28-a*, trad. rom. în: *Viețile sfinților pe luna noiembrie*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1993, p. 550.

În cea de-a doua fază a iconoclasmului, Mahrama din Edessa a fost invocată de către cei doi mari apărători ai cultului icoanelor: Sf. Teodor Studitul (759-826) și Sf. Nichifor Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului (758-828). Dacă cel dintâi o amintește atât ca o dovadă că Hristos Însuși a dorit ca trăsăturile chipului Său să fie transmise peste generații, cât și ca un argument puternic în sprijinul închinării în fața sfințelor icoane<sup>74</sup>, cel de-al doilea o consideră un argument în sprijinul tradiției nescrise a Bisericii, din care face parte și cultul icoanelor<sup>75</sup>.

Cea mai amplă relatare referitoare la Icoana din Edessa din timpul perioadei iconoclaste o aflăm în *Epistola celor trei patriarhi răsăriteni către împăratul Teofil* (836). Conform acestei versiuni, acheiopiita ia naștere în momentul în care Hristos Își șterge sudoarea de pe față cu o mahramă (*sudarium*) și este trimisă lui Abgar, toparhul Edessei prin intermediul Apostolului Tadeu. Se menționează de asemenea că icoana se păstrează în continuare în Edessa și că a săvârșit nenumărate minuni de-a lungul vremii, dintre care autorul epistolei o descrie pe cea petrecută în timpul asediului persan din 544<sup>76</sup>.

Cu puțin timp înaintea transferării Sfintei Mahrame la Constantinopol, ea este menționată în *Cartea Demonstrației (Kitab al-Burhan)* a patriarhului Eutihie al Alexandriei (933-940), ca făcând parte dintre «semnele» (sfințele locuri, relicvele, Mirungerea, Euharistia) pe care Dumnezeu le-a trimis pentru a dovedi adevărul creștinismului.

«Cea mai minunată dintre relicvele pe care Hristos ni le-a lăsat moștenire este ștergarul (*mandilion*) din Biserica Edessei (ar-Ruha) din regiunea Jezireh. Cu aceasta Hristos Și-a șters fața și pe ea a fost întipărită o imagine clară, care nu a fost realizată prin pictură, desen sau gravare și care nu se schimbă»<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> Este vorba de un pasaj citat de biograful Sfântului dintr-o presupusă epistolă trimisă împăratului Leon al V-lea Armeanul (813-820) de către patriarhul Ierusalimului. Pentru a proba vechimea venerabilă a cultului icoanelor, autorul epistolei amintește de Icoana din Edessa care se întipărește miraculos când Hristos își șterge fața cu o pânză (*rakos*), icoană care se păstrează încă în cetatea Edessei (*The Life of Michael the Synkellos*, text, translation and commentary by Mary B. Cunningham, in coll. *Belfast Byzantine Texts and Translations*, Belfast Byzantine Enterprises, Department of Greek & Latin, The Queen's University of Belfast, 1991, p. 67).

<sup>74</sup> Cf. S. RUNCIMAN, „Some Remarks...”, p. 247.

<sup>75</sup> NICÉPHORE, Archevêque de Constantinople, *Discours contre les iconoclastes*, traduction, presentation et notes par Marie-Jose Mondzain-Baudinet, Ed. Klincksieck, Paris, 1989, pp. 246-247: «Într-adevăr, se relatează că Abgar, regele Edessei, impresionat de minunile săvârșite de Hristos, inspirat de o dorință adâncă să-L privească, măcar într-o icoană, a trimis un pictor care să-i aducă cât mai repede posibil forma sa vizibilă și dumnezeiască după ce o va fi desenat. Pictorul eșuând în întreprinderea sa, din pricina harului și a splendorii excepționale a chipului, Hristos este Cel care așezând o pânză pe propriu Său chip a întipărit acolo propria Sa replică și a trimis obiectul dorinței sale celui care-L iubea». Este clar că Sfântul Nichifor se bazează pe versiunea consemnată de către Sf. Ioan Damaschin în *Dogmatica* sa.

<sup>76</sup> *The Letter of the Three Patriarchs...*, pp. 34-36.

<sup>77</sup> Cf. A. CAMERON, „The History...”, p. 90.

Extrem de interesante sunt și câteva izvoare tardive, care descriu anumite fapte sau minuni legate de Sfânta Mahramă în perioada ei edeseană. Astfel, la finalul relatării oficiale compuse în 945, *Narratio de Imagine Edessena*, în anumite versiuni manuscrise este inclus un valoros opuscul liturgic ce poate fi datat în anul 960, intitulat: *Despre sfânta și dumnezeiasca Icoană cea nefăcută de mână a Domnului nostru Iisus Hristos și cum era ea cinstită în orașul Edessa de locuitorii acesteia*<sup>78</sup>. În introducere se afirmă că textul continuă demersul împăratului Constantin al VII-lea Porfirogenetul care a sistematizat într-o relație unitară diferitele tradiții referitoare la Sfânta Mahramă, căutând să precizeze modul în care ea era cinstită la Edessa. Urmează apoi descrierea a două ritualuri săvârșite în timpul Postului Mare, ce merită prezentate în detaliu.

În prima Sâmbătă a Postului, episcopul cetății împreună cu clericii săi și cu poporul se adunau în schevofilakionul catedralei, unde se păstra Mahrama. Acoperită cu o pânză de in albă și așezată pe un tron, aceasta era purtată într-o procesiune în mijlocul bisericii de patru episcopi (sau preoți), precedați de episcopul cetății care purta o Cruce în mână, făcând trei opriri în locurile stabilite și binecuvântând de fiecare dată mulțimea credincioșilor cu aceasta. Tronul era flancat în colțuri de patru sceptre de aur și urmat de 12 purtători de cățui și 12 purtători de sfeșnice, ca și de poporul care cânta „Doamne miluiește!”. Procesiunea se încheia cu depunerea Icoanei în altar, pe o masă în latura de răsărit<sup>79</sup>, după care episcopul binecuvânta încă o dată poporul cu Sfânta Cruce. La finalul Sfintei Liturghii doar lui i se îngăduia să se închine și să sărute Acheiropiita, pe care o acoperea cu un văl de purpură, după care transportată pe același tron și, urmând aceeași rută, ea era depusă în schevofilakion.

În miercurea de la mijlocul Postului Mare, episcopul singur mergea și deschidea chivotul ascuns privirilor omenești, în care era păstrată Mahrama, o ștergea cu un burete nou și îmbibat de apă, cu care stropea apoi credincioșii spre a-i sfinți. În restul anului bisericesc, Miercurea și Vinerea ușile schevofilakionului erau deschise cu două sceptre de aur și chivotul în care se păstra Acheiropiita putea fi văzut de credincioși, însă nimeni nu era lăsat să se atingă de el.

În partea a doua a opusculului, autorul anonim oferă și o interpretare simbolică (mistică) a procesiunii descrise anterior: tronul simbolizează puterea dumnezeiască, sceptrele măreția împărătească, ripidele evocă rugăciunile Serafimilor și Heruvimilor, cățuile cu tămâie iradierea mirului mistic, torțele simbolizează lumina cea neapropiată, intrarea în naos a procesiunii, venirea Cuvântului în această lume, intrarea în altar și ritualul mistic închipuie jertfa lui Hristos

<sup>78</sup> Editat critic și tradus în limba engleză în: *The Image of Edessa*, pp. 60-69.

<sup>79</sup> Pentru S. Gerstel, această procesiune evocă Vohodul Mare și asocierea dintre Mandylion și Sfânta Euharistie: așa cum darurile euharistice sunt duse de la prothesis pe Sfânta Masă, tot așa Acheiropiita este transportată din schevofilakion pe o altă masă în sfântul altar (Sharon E.J. GERSTEL, *Beholding the Sacred Mysteries. Programs of the Byzantine Sanctuary*, College Art Association & University of Washington Press, Seattle/London, 1999, pp. 73-74).



pentru noi, preoții îi închipuie pe îngerii care-L slăvesc pe Dumnezeu, pânza albă de în Îl simbolizează pe Dumnezeu Creatorul și Proniatorul care sălășluiește în lumina cea neapropiată, ori lumina venită de sus, iar vâlul de purpură, natura dumnezeiască nevăzută și incomprehensibilă sau întunericul dumnezeiesc, în timp ce scoaterea tronului din altar simbolizează Înălțarea Domnului la cer după săvârșirea lucrării Sale.

În 1141, circumstanțele apariției Mahramei sunt consemnate și de un cronicar latin, Ordericus Vitalis în *Historia Ecclesiastica*:

«Abgar regele a domnit în Edessa; Domnul Iisus i-a trimis lui sfânta Epistolă și o frumoasă pânză de in cu care Și-a șters sudoarea de pe față. Chipul Mântuitorului s-a întipărit miraculos pe ea și strălucea, arătând forma și mărimea trupului Domnului tuturor celor ce o priveau»<sup>80</sup>.

Relevante sunt și câteva relatări incluse în două cronici siriene de sec. XII-XIII – *Cronica* lui Mihail Sirianul, patriarh iacobit al Antiohiei (†1199) și *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*<sup>81</sup>. Mihail Sirianul consemnează o întâmplare care-l are drept protagonist principal pe un anume Atanasie bar Gumoyê, un înțelept monofizit din Edessa, extrem de prosper în timpul califului Abd al-Malik (685-705), care îndeplinea funcția de preceptor al fratelui acestuia, el-Aziz, emirul Egiptului. Într-un moment de impas când locuitorii Edesei nu puteau plăti tributul curent arabilor, el s-a oferit să achite suma, primind drept gaj Acheiropiita până la restituirea datoriei. Cu ajutorul unui pictor iscusit a realizat o copie fidelă a Mahramei pe care a înmănat-o calcedonienilor, posesorii de drept ai originalului de pe vremea «regilor greci»<sup>82</sup>, pe care l-a așezat într-un baptisteriu construit special în acest scop de către patriarhul monofizit Iulian al Antiohiei<sup>83</sup>.

*Chronicum ad annum 1234 pertinens* transmite cea mai extinsă și cea mai precisă dintre versiunile tardive ale istoriei lui Abgar, ce-și are poate sursele la sfârșitul sec. al VI-lea sau mai târziu. Fragmentul poartă titlul: *Despre icoana*

<sup>80</sup> Apud M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, p. 206.

<sup>81</sup> Ambele lucrări se inspiră în extenso și chiar ad litteram din *Istoria* pierdută a patriarhului iacobit Dionisie de Tell-Machrê (†845), care exploatează la rândul său alte izvoare pierdute, precum *Istoria* calcedonianului Teofil de Edessa (†785), astrologul califului al-Mahdi, ori *Povestirile* lui Daniel bar Moses din Tur Abdin, bunicul pe linie maternă a lui Dionisie (Cf. H.J.W. DRIJVERS, „The Image of Edessa...”, p. 21).

<sup>82</sup> Probabil cronicarul se referă aici la domnia împăratului Tiberiu (578-582), predecesorul lui Mauriciu (582-602) cu care Dionisie își începe *Istoria* sa (Cf. H.J.W. DRIJVERS, „The Image of Edessa...”, p. 22).

<sup>83</sup> *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, XI, XVII, ed. și trad. J.B. Chabot, Paris, 1901, pp. 475-477. Ceea ce se remarcă în această relatare este ideea potrivit căreia Mandylionul ar fi de fapt o pictură (ce poate fi reprodușă), iar existența a două (sau trei copii) ale acestuia, aflate în posesia celor trei comunități creștine din Edesa (ortodocși calcedonieni, monofiziți și nestorienii) concordă cu cele relatate de *Narratio* (Cf. S. BROCK, „Transformations...”, p. 51).

lui Hristos pe o pânză (sir. *shwshaepha*, echivalentul gr. *syndon* sau *rakos*). Abgar îl însărcinează pe arhivarul Hannan să-i aducă o icoană a lui Hristos pictată pe un panou de lemn, în cazul în care Acesta ar fi refuzat să vină la Edessa. Ajungând la Ierusalim împreună cu alți mesageri, Hannan i-a înmănat epistola lui Iisus, care a scris cu mâna Sa Epistola de răspuns. Cunosându-le gândurile, Domnul S-a spălat pe față și, ștergându-se, Și-a întipărit chipul pe o pânză pe care a înmănat-o lui Hannan. Autorul inserează în continuare textul Epistolei lui Iisus, care se bazează mai mult pe Eusebiu decât pe *Doctrina lui Addai*, deși conține în final făgăduința că cetatea nu va fi cucerită vreodată de inamici, identificați aici cu asirienii. Urmează apoi un episod complet nou față de versiunile cunoscute până în 944. Pe drumul de întoarcere, în timpul popasului nocturn de la Hierapolis (Mabbug), Mandyliionul se întipărește miraculos pe două cărămizi, între care fusese ascuns, în momentul în care un stâlp de foc coboară din cer peste el. Locuitorii cetății sosiți la locul respective, aflând de la mesageri cele privitoare la Mandyliion și văzând noul miracol, au oprit cele două Cărămizi pe care le-au așezat în templul orașului, spre a fi o sursă de binecuvântare și de protecție a regiunii. Nenumărate minuni s-au săvârșit aici până la sosirea Apostolului Filip, care i-a creștinat pe locuitori și le-a ridicat o biserică, în care a așezat cele două Cărămizi și în care trupul său a fost îngropat. Continuându-și apoi drumul, mesagerii sosiți cu Mandyliionul în Edessa au fost întâmpinați de întreg orașul în frunte cu Abgar, care venerând acheiropiita a fost tămăduit parțial, până la sosirea Apostolului Addai care l-a tămăduit complet botezându-l, împreună cu toți locuitorii Edessei. Cu excepția episodului legat de cele două Cărămizi, această relatare constituie o extindere a *Doctrinei lui Addai*, prin inserarea istoriei Mandyliionului și prezintă aceeași versiune pe care o regăsim pe larg în *Narratio* și sumar în *Epistola Abgari*, dar independent de ele<sup>84</sup>.

Aceeași cronică anonimă mai consemnează o întâmplare referitoare la puterea taumaturgică a Mandyliionului, bazată, printre alte surse, și pe anumite tradiții locale ce datează probabil din sec. VII-VIII. Odată un iacobit aflat într-o scurtă ședere în Edessa a furat Mahrama din catedrala orașului și s-a adăpostit în timpul nopții în mănăstirea Sfinților Cosma și Damian, aflată în vecinătatea Edessei. Dintr-o dată Icoana, ascunsă în sânul său, «s-a umplut de foc și-l ardea». Cuprins de spaimă a aruncat-o în fântâna de acolo și imediat un stâlp de foc s-a arătat deasupra fântânii. Oamenii alarmați au venit să vadă ce se întâmplă și au observat pe fundul fântânii ceva ca un glob de foc strălucind în apă și, coborând acolo, au găsit și scos Mahrama. Apa în care aceasta stătuse a căpătat proprietăți miraculoase, încât bolnavii care se spălau cu ea se vindecau, îndeosebi necreștinii și cei care sufereau de lepră și de boala lui Abgar (guta). Printre beneficiarii apei tămăduitoare

<sup>84</sup> Vezi H.J.W. DRUVERS, „The Image of Edessa..”, pp. 23-25; S. BROCK, „Transformations..”, pp. 51-53.

re s-a numărat și Zangi, atabegul turc al Mosulului, ce a cucerit Edessa în 1144, care s-a vindecat de gută după ce s-a îmbăiat în apa scoasă din fântână<sup>85</sup>.

Nu trebuie de asemenea omisă existența a numeroase versiuni regionale ale istoriei lui Abgar, până în prezent fiind identificate versiuni copte<sup>86</sup>, arabe<sup>87</sup>, georgiene<sup>88</sup>, armene, etiopiene<sup>89</sup>, latine<sup>90</sup>, slavone și irlandeze<sup>91</sup>. Aceste tradiții au

<sup>85</sup> Vezi H.J.W. DRUVERS, „The Image of Edessa...”, p. 29; S. BROCK, „Transformations...”, pp. 53-54. Povestirea prezintă similitudini cu istoria Acheiropiitei din Camuliana găsită de catehomena Hipatia în fântâna sa (vezi *supra*, n. 17) și cu minunea petrecută la Hierapolis descrisă de *Narratio*.

<sup>86</sup> Un fragment din Epistola lui Abgar supraviețuiește într-o versiune coptă conservată în *Gothenburgh Papyrus 21*, care prezintă mari asemănări cu *Epistola Abgari*. În afară de titlul complet prin care este desemnat Domnul: «Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu și Fiul Mariei», fragmentul include asigurarea că Hristos Însuși a scris Epistola de răspuns și sublinierea calităților magice ale acesteia, ceea ce indică faptul că papirusul a fost folosit pe post de amuletă (Cf. M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, p. 160).

<sup>87</sup> O interesantă versiune este editată și tradusă în R.J.H. GOTTHEIL, „An arabic version of the Abgar-Legend”, în: *Hebraica*, VII (1891), 4, pp. 268-277. Textul se deschide cu redarea corespondenței dintre Abgar și Iisus, într-o formă extinsă. Autorul precizează că Epistola de răspuns a fost scrisă de mâna Domnului și pecetluită cu șapte peceti (litere grecești) a căror tâlcuire este descoperită cititorului. Primind Epistola, Abgar trimite un sculptor la Ierusalim spre a-i procura un portret al lui Hristos. După ce-l întâlnește pe Acesta și încearcă fără a reuși să-i picteze asemănarea, Domnul îi cere sculptorului să-i înmăneze o pânză, pe care, după ce se spală și se șterge pe față cu ea, își întipărește trăsăturile. Pe drumul de întoarcere sculptorul și suita sa poposec noaptea în prăvălia unui olar în afara orașului Mabbug, și ascund «icoana lui Mesia» între două cărămizi. În timpul nopții un stâlp de foc coboară peste Mandylyon, iar locuitorii alertați sosesc la locul faptei și uimiți de minune doresc să ia Icoana, dar cercetând locul unde era ascunsă observă că imaginea se întipărise miraculos pe cele două cărămizi. Una dintre ele rămâne în Mabbug, iar cealaltă este luată de către sculptor, care în momentul în care ajunge în apropierea Edessei este întâmpinat de un paralytic. Atingându-se de Mahramă acesta se vindecă, după care intră în cetate să-și vestească mama de minunea petrecută cu el. Vestea se răspândește în oraș ajungând la urechile lui Abgar, care iese în întâmpinarea mesagerilor. Ajungând la palat, el ia Mandylyonul în mâini și capătă tămăduire de boala care-l chinuia de șase ani. Apostolul Tadeu vine după Înălțare la Edessa și-l botează pe Abgar împreună cu toată casa sa. Într-o versiune bohairică conservată în ms. 266 din colecția de la Wadi'n-Natrun este inclusă următoarea notă: «Abgar, cel care a fost vrednic să contemple icoana lui Adonai făcută fără cerneală pe pânză (*mandil*), icoana Săvârșitorului de minuni. Aceasta nu a fost ștearsă sau arsă când a fost testată prin foc și apă înainte unei mari mulțimi» (*apud* M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, p. 160).

<sup>88</sup> Tradiții locale pun în relație venirea în Georgia a Sf. Antonie de Martq'opi, unul din cei 13 Părinți „sirieni” la mijlocul sec. al VI-lea, și Keramionul păstrat și venerat în mănăstirea Martq'opi până la invazia lui Tamerlan din sec. al XIV-lea, când dispăre. Un alt exemplu îl constituie o icoană în encaustică, numită *Sfânta Față de la Anci*, emblematică pentru cultura și spiritualitatea georgiană, păstrată inițial în catedrala din Anci (sudul Georgiei), apoi din 1660 în bazilica Maicii Domnului din Tbilisi (sec. V-VI) numită de atunci „biserica icoanei din Anci”, iar în prezent la Muzeul Național de Artă al Georgiei. Potrivit unei tradiții orale consemnate de Ioan, episcop de Anci (sec. XII), icoana ar fi fost adusă de către Apostolul Andrei din Hierapolis la Klarjeti (sudul Georgiei), informație reluată și în *Paraclisul Sfintei Icoane din Anci*. În același secol, patriarhul Arsenie Bulmaisimisdze compune un irmos în

cinstea icoanei (prăznuită la 16 august !) adusă, potrivit lui, de către Sf. Antonie de Mart'opi din Edessa, unde se afla în „măinile nestorienilor”. O altă versiune apare în inscripția de pe ferecătura icoanei (sec. XVIII), care identifică Icoana din Anci cu Mandylionul din Edessa, oferind o detaliată descriere a modului în care aceasta a fost adusă din Edessa la Constantinopol și de aici la Anci, în timpul lui Leon al III-lea Isaurul (717-741). Corespondența dintre Abgar și Mântuitorul a fost tradusă pentru prima oară în limba georgiană de către Sf. Eftimie Athonitul (955-1028), unul dintre ctitorii mănăstirii Iviron de la Athos. Traducerea ilustrată cu splendide miniaturi a fost anexată la Evangheliarul tradus de același autor, apocrifa fiind privită ca o completare a evenimentelor descrise în Evangheliile canonice. Demersul Sfântului a fost reiterat de ucenicul său, Sf. George Athonitul (1009-1065). De atunci până în sec. al XIX-lea corespondența apocrifă a cunoscut o bogată tradiție manuscrisă în Georgia: se cunosc peste 60 de manuscrise, miscelanee sau conținând exclusiv relatări extinse ale legendei. Studiul acestora a relevat existența a două versiuni principale: una mai scurtă, care are la bază traducerea Sfântului Eftimie (în care accentual cade pe Epistolă și pe puterea ei taumaturgică) și una mai lungă, bazată pe traducerea Sfântului George (în care accentual se mută pe Mandylion), versiuni ce atestă stadiile successive ale cristalizării istoriei lui Abgar în Georgia (Cf. Z. SKHIRTLADZE, „Canonizing the Apocrypha...”, pp. 69-77).

<sup>89</sup> Într-una din versiunile etiopiene, care accentuează valoarea apotropaică atât a Acheiropiitei, cât și a Epistolei, de altfel o caracteristică generală a versiunilor orientale, Iisus însuși îi îndeamnă pe credincioși să le folosească pe post de amulete. Conform unei alte versiuni, Anania a putut zugrăvi chipul Domnului, dar a doua zi trăsăturile Domnului s-au schimbat, încât portretul nu mai constituia o asemănare fidelă a prototipului (Cf. E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, p. 113, n. 84, 123).

<sup>90</sup> În Apus istoria lui Abgar devenise extrem de populară în sec. X-XII, după cum o atestă tradiția manuscrisă a unui tratat intitulat *Vechiul text latin al lui Abgar* (Cf. Daniel C. SCAVONE, „Acheiropietos Jesus Images in Constantinople: The Documentary Evidence”, în: *Daidalikon: Studies in Memory of Raymond V. Schoder, S.J., R.F. Sutton jr., (ed.)*, Bolchazy-Carducci Pub., Wauconda, Illinois, 1989, pp. 311-329, <[www.shroudstory.com/scavone/scavone1-27.htm](http://www.shroudstory.com/scavone/scavone1-27.htm)>. Un manuscris latin executat probabil la Roma în a doua jumătate a sec. al XIII-lea (*Paris Lat. Bibl. Nat. 2688*) păstrează o versiune interesantă a istoriei lui Abgar, ilustrată printr-un ciclu extins de 22 de miniaturi. Venirea lui Anania la Ierusalim are loc exact în Duminica Floriilor, iar întipărirea miraculoasă se produce pe când Iisus se afla în casa lui Gamaliel, Acheiropiita și Epistola fiind transmise lui Abgar prin ucenicii lui Toma. Către finalul ciclului, pe drumul de întoarcere către Edessa, apare scena în care Mandylionul este extras dintr-o fântână, ce amintește de versiunea siriacă conservată în *Chronicon ad annum 1234 pertinens*, deși contextul narativ este total diferit. Fără precedent este și identificarea păgânilor (elinilor) care-l roagă pe Filip să-i introducă la Iisus (cf. *In 12, 21-23*) cu mesagerii trimiși de Abgar. Iar Filip este prezentat în aceeași cronică siriacă drept evanghelistul cetății Hierapolis, care așează cele două Cărămizi în biserica zidită de el acolo. Finalul este și el atipic, căci episodul în care episcopul cetății salvează Mandylionul de intențiile distructive ale nepotului lui Abgar reintors la păgânism, este înlocuit cu cel în care văduva lui Abgar duce Acheiropiita la Ierusalim pentru a o salva (Cf. S. BROCK, „Transformations...”, p. 54). Dar legătura între versiunea latină și cea siriacă nu se oprește aici. Textul latin pare mai degrabă să speculeze un pasaj din versiunea oferită de Moise de Chorene, conform căreia, văduva lui Abgar numită Elena (sic!), binecredincioasă ca și defunctul ei soț nu a voit să locuiască într-o cetate idolatră (Edessa în timpul domniei nepotului lui Abgar), ci s-a retras la Ierusalim în timpul împăratului Claudiu, mormântul ei păstrându-se în afara zidurilor orașului (MOSES OF CHORENE, *History of Armenia...*).

apărut fie prin traducerea unor versiuni grecești cunoscute, fie prin evoluția unor elemente locale, fie prin întrepătrunderea acestora două, fie prin redactările diferite ale aceleiași versiuni<sup>92</sup>.

### Aducerea Sfintei Mahrame la Constantinopol: august 944

Menită să marcheze centenarul Triumfului Ortodoxiei, sosirea Icoanei din Edessa la Constantinopol s-a petrecut în seara zilei de 15 august 944, eveniment de o mare importanță în viața Bisericii și Imperiului, atestată de înscrierea sa în calendarul liturgic ortodox la data de 16 august<sup>93</sup>. Desfășurarea acestei *translatio* și a conjuncturii care au făcut-o posibilă<sup>94</sup> sunt descrise pe larg atât în izvoarele bizantine – reprezentate de două cronici contemporane<sup>95</sup>, câteva cronici târzii<sup>96</sup> și de documente bisericești<sup>97</sup> – cât și în cele arabe<sup>98</sup>.

<sup>91</sup> Spre exemplu din versiunea prezervată în *Codex Leabhar Breac. 146.3.28f 146-147 (cca 1200)*, aflăm că au existat doi Apostoli cu numele de Tadeu, unul dintre cei 12 și unul dintre cei 72 și că Abgar suferea de umflarea picioarelor (Cf. M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, p. 162).

<sup>92</sup> Istoria lui Abgar a continuat să evolueze până foarte târziu, iar o dovadă în acest sens o constituie adaosurile introduse în 1844 de un mistic german Jacob Lorber, mai exact textul altor epistole schimbate între Iisus și Abgar, descoperite potrivit lui, printr-o viziune (Cf. M. GUSCIN, „The Image of Edessa”, p. 164).

<sup>93</sup> În calendarele noastre sărbătoarea poartă numele de: *Sfânta Mahramă a Domnului*. Slujba zilei se poate consulta în: *Mineiul pe August, Ziua a șaisprezecea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 180-195. Pentru o perspectivă detaliată asupra rânduielii liturgice din ziua de 16 august (cu o atenție specială acordată paremiilor lecturate cu această ocazie), a se vedea Sysse Gudrun ENGBERG, „Romanos Lekapenos and the Mandilion of Edessa”, în: *Byzance et les reliques du Christ...*, pp. 129-132, 140-142.

<sup>94</sup> Anumiți cercetători au văzut în aducerea Icoanei din Edessa și în reflectarea evenimentului în istoriografia epocii, o manevră politică menită să confere legitimitate dinastică: în prima fază uzurpatorul Roman I încearcă să se legitimeze aducând acheiropiita în capitala Imperiului; în a doua fază, după înlăturarea acestuia de la putere, în decembrie 944 de către fiii lui, și revenirea pe tron a lui Constantin al VII-lea, la ordinul celui din urmă istoria achiziționării Icoanei este rescrisă, Constantin devenind personajul central (Cf. Koichi INOUE, „The Adventus Ceremony of the Image of Edessa and Imperial Legitimacy”, în: *Orient*, XLI (2006), pp. 21-40; Evelyne PATLAGEAN, „L'entrée de la Sainte Face d'Édesse à Constantinople en 944”, în: *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche *Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XIIe-XVIIIe siècle* de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France, Nanterre, 21-23 juin 1993, A. Vauché (ed.), *Collection de l'École Française de Rome* 213, Roma, Ecole française de Rome, 1995, pp. 21-35; reed. în: *Figures du pouvoir a Byzance (IXe-XIIe siècle)*, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2001, p. 42).

<sup>95</sup> Este vorba de cronicile lui Simeon Logothetul (fragmentele păstrate în LEON GRAMMATIKOS, *Chronographia*, ed. I. Bekker, Bonn, 1842, pp. 325-326) și a Continuatorilor lui Teofan (THEOPHANES CONTINUATUS, *Chronographia*, ed. I. Bekker, Bonn, 1838, p. 432), compuse la scurt timp după eveniment, în timpul celei de-a doua domnii a lui Constantin VII (945-959).

<sup>96</sup> Putem cita câteva cronici de o importanță secundară, deoarece se bazează pe cele două cronici contemporane evenimentului: GHEORGHE MONAHUL, *Chronicon*, ed. I. Bekker, Bonn, 1838, pp. 918-919; PSEUDO-SIMEON MACISTRUL, *Cronografia*, ed. I. Bekker, Bonn, 1838, pp.

Între septembrie 942-septembrie 943, în timpul domniei lui Roman I Lekapenos (920-944), marele strateg bizantin Ioan Curcuas a condus o strălucită campanie împotriva arabilor, pătrunzând în Armenia și apoi în Mesopotamia, unde a cucerit rând pe rând cetățile Martyropolis, Diarbekia (Amida), Dara, Nisibe, după care a început asedierea Edessei<sup>99</sup>. Bizantinii au pretins să le fie cedată Sfânta Mahramă, oferind în schimb eliberarea a 200 de prizonieri musulmani<sup>100</sup>. Tratativle au fost purtate cu califul al-Muttaqi, care, după ce a primit propunerea, a organizat o consfătuire la care au participat o serie de juriști, nobili, precum și vizirul Abu-l-Hasan-ibn-Moqlah și Ali-ibn-Isa. După îndelungi discursuri în care s-a precizat că Mandilionul se afla de multă vreme în Edessa și că niciun împărat bizantin nu l-a mai pretins până acum, că cedarea sa ar constitui o decădere din drepturi a musulmanilor, înțeleptul Ali-ibn-Isa a susținut că necesitatea stringentă o constituie ridicarea asediului și eliberarea captivilor, recomandând cedarea Acheiropiitei. Toți cei prezenți au subscris la propunerea sa, iar vizirul a întocmit un protocol semnat de participanții la consfătuire și aprobat de calif. Acesta a acceptat schim-

---

748-749; IOAN SKYLITZES, *Synopsis Historiarum*, ed. I. Thurn, coll. *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 5, Berlin, 1973, pp. 231-232; IOAN ZONARAS, *Epitomae Historiarum*, vol. 3, ed. Th. Butner-Wobst, coll. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1897, p. 479; EPHRAEMII MONACHI, *Imperatorum et patriarcharum*, ed. I. Bekker, coll. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1840, p. 120, v. 2740; GHEORGHE KEDRENOS, *Historiarum compendium*, vol. I, ed. I. Bekker, coll. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1838, pp. 313-315.

<sup>97</sup> Sunt de reținut: „The Synaxarion”, în: *The Image of Edessa*, pp. 88-111; omilia rostită de Grigorie arhidiacon și referendarius la Sfânta Sofia (*The Sermon of Gregory Referendarius*, în: *The Image of Edessa*, pp. 70-87); *Narratio de imagine edessena*, o relatare oficială compusă probabil în 945, atribuită împăratului Constantin al VII-lea Porfirogenetul și inclusă în Menologhiul metafrastic din sec. al X-lea (CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *The Narratio de imagine Edessena*, în: *The Image of Edessa*, pp. 7-69).

<sup>98</sup> Amintim două lucrări ale unor cronicari arabi creștini: *Cronica* lui Mihail Sirianul (MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, ed. J.B. Chabot, vol. 3, Paris, 1905, p. 123) și *Istoria* lui Yahya-ibn-Sa'id din Antiohia (*Histoire de Yahya-ibn-Sa'id d'Antioche*, ed. et trad. J. Kratchkovsky et A. Vasiliu, coll. *Patrologia Orientalis* 18, fasc. 5, Paris, 1957, pp. 730-732). Evenimentul este consemnat și de unele cronicile orientale tardive (sec. XII-XIII) siriace (ale lui Eliash bar Shinaya din Nissibe și Bar Hebraeus) și arabe (ale lui Ibn al-Atir și Al-Masu'di) (Cf. E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, p. 105, n. 25), cunoscând și ecouri în unele versiuni slave ale istoriei lui Abgar (Cf. I.L.E. RAMELLI, recenzie). Cele mai bune descrieri ale evenimentului apar în următoarele studii: E. PATLAGEAN, „L'entrée...”, pp. 37-51; K. INOUE, „The Adventus...”, pp. 21-40; S.G. ENGBERG, „Romanos Lekapenos...”, pp. 123-142.

<sup>99</sup> Stelian BREZEANU, *O istorie a Imperiului bizantin*, Ed. Albatros, București, 1981, p. 95.

<sup>100</sup> *Narratio* include în oferta făcută de bizantini și 12.000 monede de argint, dar prezintă o perspectivă diferită asupra circumstanțelor tranzacției. Nu este vorba de un asediu, ci de repetate ambasade trimise de către împăratul Roman și respinse de locuitorii Edessei, tranzacția fiind încheiată în cele din urmă cu emirul Edessei (vezi CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *The Narratio...*, pp. 45-47).

bul, cu condiția emiterii unui *chrysobull* imperial care să interzică atacarea pe viitor a cetății Edessa de către trupele bizantine<sup>101</sup>.

Informații referitoare la călătoria acheiropiitei de la Edessa la Constantinopol ne sunt oferite doar de *Narratio*. Potrivit textului, împăratul Roman i-a încredințat lui Avraam, episcopul Samosatei, misiunea de a aduce de la Edessa *Mandylionul* și Epistola lui Iisus<sup>102</sup>. Pentru a nu fi înșelat de edeseni, acesta a reținut atât originalul Icoanei, cât și cele două copii ale sale (una realizată după asediul persan din 544, alta păstrată în biserica nestorienilor din Edessa), păstrând în cele din urmă originalul și restituind copiile. Cu greu cele două prețioase relicve au putut fi scoase din oraș, datorită unei revolte a creștinilor care nu acceptau ca acestea să le fie răpite și doar intervenția în forță a emirului, nevoit să-și respecte promisiunea făcută bizantinilor, a putut calma spiritele. Întâmpinați de o nouă revoltă pe malurile Eufratului, purtătorii relicvelor (episcopii de Samosata și Edessa, însoțiți de un preot și de câțiva creștini evlavioși) au fost de această dată ajutați de puterea lui Dumnezeu, care i-a traversat fluviul în mod miraculos, oferind astfel un semn spre muștrarea celor revoltați. După un popas de câteva zile în Samosata, delegația și-a continuat drumul, relicvele săvârșind neconținut numeroase minuni, apoi, spre finalul călătoriei, ea a poposit la mănăstirea Maicii Domnului numită „a lui Eusebiu”, din thema Optimatoi. Chivotul conținând cele două relicve a fost depus spre închinare în biserica mănăstirii, dăruind tămăduire celor bolnavi, printre care și unui demonizat<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> Detaliile tratativelor purtate între bizantini și stăpânitorii arabi ai Edessei sunt redată de cronicarul arab Yahya-ibn-Sa'īd (vezi *supra*, n. 98). Conform *Narratio* pacea cerută de arabi viza nu doar cetatea Edessei, ci și a încă trei orașe învecinate: Charan, Sarotzi și Amida (CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *The Narratio...*, p. 47).

<sup>102</sup> Deoarece istoria referitoare la Abgar și Mântuitorul, precum și sărbătoarea din 16 august se referă în egală măsură la cele două relicve, este posibil ca mențiunea conform căreia în 944 a fost adusă la Constantinopol și Epistola, să fi fost inserată în *Narratio* după 1032, anul aducerii autografului Epistolei în capitală (Cf. Sysse Gudrun ENGBERG, „In His Own Hand”, în: *Gracenotes played for Michael Chesnutt on the occasion of his 60th birthday*, 18 september 2002, J. Luis-Jensen, R. Mosedottir (eds.), The Arnamagnaeian Institute, Copenhagen, 2002, <[http://www.ellinika.bot.ku.dk/pdf/oikeia\\_cheiri.pdf](http://www.ellinika.bot.ku.dk/pdf/oikeia_cheiri.pdf)>. O a doua posibilitatea ar fi ca în 944 să fi fost adusă în capitală doar o copie a Epistolei (Cf. E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, p. 108).

<sup>103</sup> Tămăduirea sa a survenit după ce a strigat în azul asistenței alcătuite din numeroși magistrați și patricieni, următoarele cuvinte: «Constantinopole, primește-ți slava și bucuria ta, iar tu Constantine Porfirogenetule, împărăția ta!» (vezi CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *The Narratio...*, pp. 51-53). Acest din urmă popas al cortegiului, apare descris puțin diferit într-o versiune manuscrisă a *Narratio*: Teofan patrician și șambelan a fost trimis de către împărat să întâmpine relicvele în mănăstirea lui Eusebiu. Însoțit de membrii Senatului el a sosit după plecarea cortegiului, pe care l-a ajuns din urmă a doua zi dimineața la mănăstirea Sfântului Andrei. Reîntorcându-se în mănăstirea lui Eusebiu împreună cu chivotul, l-au așezat în biserică spre închinare, unde s-a petrecut minunea vindecării demonizatului amintită anterior (CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *The Narratio...*, pp. 53-55).

În seara zilei de joi 15 august 944, Sfânta Icoană a fost întâmpinată în vecinătatea Constantinopolului, la râul Sagar (Sangaros), de către Teofan *patrikios* și *parakoimomenos*, însoțit de o strălucitoare suită purtând torțe și intonând imne. Apoi a fost condusă în Oraș până la biserica Vlaherne, unde a fost întâmpinată cu adâncă venerație de împăratul Roman (fig. 4). A doua zi, Mahrama a fost purtată până la Poarta de Aur, de unde fiii împăratului, Ștefan și Constantin, ginerele său Constantin (Porfirogenetul) și patriarhul Teofilact, însoțiți de numeroși senatori, clerici și de mulțimea credincioșilor, au condus-o la Marea Biserică Sfânta Sofia. După ce a fost venerată de întreaga mulțime, Acheiropiita a fost depusă în Palatul imperial<sup>104</sup>.

*Narratio* oferă o perspectivă diferită și amplificată asupra ceremoniilor ce au avut loc cu ocazia primirii Icoanei în capitală. Chivotul conținând Mandylionul și Epistola a fost întâmpinat la Vlaherne de tinerii împărați care, după ce l-au venerat, l-au transportat pe mare până la Palat, unde l-au depus în capela Pharos. A doua zi, aceștia împreună cu preoții au îmbarcat din nou chivotul în galera imperială, dând ocol Orașului pentru a-i conferi protecție. Debarcând în partea de sud-vest a cetății, au fost întâmpinați de senatori și de patriarh însoțit de numeroși clerici, precum și de o mulțime de credincioși, întreaga procesiune intrând prin Poarta de Aur. Parcurgând orașul pe Calea triumfală (*Mese*) în cântări de psalmi și purtând în mâini torțe aprinse, timp în care s-au săvârșit și alte minuni, marea procesiune a ajuns în fața Augusteion-ului, după care s-a oprit la Sfânta Sofia, unde chivotul a fost depus spre închinare<sup>105</sup>. De aici relicvele au fost purtate în Palat, așezate pe tronul din Chrysotriklinos (sala tronului) spre a-l sfinti și a împărtăși virtute și dreptate împăraților<sup>106</sup>. În cele din urmă, chivotul conținând Icoana și Epistola a fost depus în capela Pharos (către răsărit)<sup>107</sup> spre «slava credincioșilor, paza împăraților, protecția întregului oraș și a tuturor creștinilor»<sup>108</sup>.

<sup>104</sup> Astfel apare descris evenimentul în cele două cronică bizantine contemporane, Simeon Logothetel și Continuătorii lui Teofan (vezi *supra*, n. 95).

<sup>105</sup> Cameron observă că intrarea Icoanei în Oraș urmează coordonatele ceremoniei triumfului imperial și atestă funcția de *palladium* a capitalei care-i era atribuită (A. CAMERON, „The Mandylion...”, p. 34).

<sup>106</sup> Frapează similitudinea dintre ceremoniile din ziua de 16 august 944 și ritualul descris de Constantin VII Porfirogenetul în *Cartea ceremoniilor*, ritual ce implica Lemnul Sfintei Cruci în primele două săptămâni ale lunii august. La un moment dat, acesta era scos din capela imperială Sfântul Ștefan și purtat în procesiune prin cartierele capitalei, spre «a curăți și sfinti toate locurile și casele de Dumnezeu-ocrotitului Oraș imperial; și nu doar clădirile, ci și zidurile orașului și suburbiile sale». Când pretioasa relicvă se reîntorcea din procesiune pe 13 august, era dusă mai întâi în Chrysotriklinos și așezată pe tronul imperial, fiind apoi purtată prin apartamentele imperiale, depusă pentru scurt timp în paraclisul Sfântului Teodor, apoi în capela Pharos, înainte de a se reîntoarce în schevofilakionul Palatului (Cf. H.A. KLEIN, „Sacred Relics...”, pp. 90-91).

<sup>107</sup> S. Engberg susține cu argumente interesante, la care subscrie și P. Magdalino, faptul că inițial Mandylionul ar fi fost depus în mica capelă construită de împăratul Roman I Lekapenos



## Istoria constantinopolitană a Sfintei Mahrame

Odată cu aducerea Mandylionului în capitala Imperiului și depunerea sa în Palat, asistăm nu doar la o *translatio* geografică, ci și la una teologică și politică, la o schimbare de percepție asupra sensurilor acestei Acheiropiite: din *exemplum* utilizat în favoarea apologiilor iconodule, ea devine o Icoană-relicvă palpabilă, cu o istorie concretă și cu un cult constantinopolitan marcat de o sărbătoare specială în ziua de 16 august. Sfânta Mahramă transcende condiția unei simple icoane miraculoase având o origine locală (edesseană) și devine una dintre cele mai prețioase relicve din lumea bizantină, instituind totodată unul dintre cele mai renumite tipuri iconografice din decorul locașurilor de cult ortodoxe<sup>109</sup>. În lumina acestei *translatio* profunde trebuie înțeleasă acțiunea de sistematizare și amplificare a tradiției privitoare la Icoana „nefăcută de mână” din Edessa, întreprinsă probabil în 945 la curtea lui Constantin al VII-lea Porfirogenetul și materializată cu precădere în relatarea cunoscută sub numele *Narratio de Imagine edessena*<sup>110</sup>.

Textul, bazat, după cum se precizează în introducerea sa, pe verificarea surselor disponibile (scrieri istoriografice și tradiții orale), ne prezintă o versiune amplă a istoriei lui Abgar, ce concordă cu versiunile cunoscute, cu excepția unor detalii noi. Curierul și pictorul Anania este trimis de regele Edesei, bolnav de artrită și de lepră, cu epistola și cu misiunea de a zugrăvi portretul lui Hristos. Ajuns în Iudeea, acesta îl găsește pe Iisus predicând și, neputându-se apropia de El din cauza mulțimii adunate, se așează pe o ridicătură și începe să-i schițeze portretul pe o coală de pergament. Domnul îl cheamă pe mesager prin intermediul lui Toma, scrie cu mâna Sa Epistola de răspuns, după care spălându-Se pe față și ștergându-se cu o pânză își întipărește miraculos chipul pe ea. Pornind spre casă cu Epistola și Mahrama, Anania înnoptează în afara cetății Hierapolis (Membich sau Mabouk), unde are loc minunea întipăririi chipului pe Cărămidă,

---

deasupra Porții de Bronz a Palatului imperial, special pentru a adăposti prețioasa relicvă, târnosirea locașului fiind prăznuită la 16 august (S.G. ENGBERG, „Romanos Lekapenos...”, pp. 129-130, 139; P. MAGDALINO, „L'Eglise du Phare...”, p. 24).

<sup>108</sup> Vezi CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *The Narratio...*, pp. 55-61. *Sinaxarul constantinopolitan*, care rezumă versiunea oferită de *Narratio*, elimină cele două procesiuni maritime, precizează că împăratul Roman nu a participat la festivități fiind bolnav și-l menționează nominal pe patriarhul Teofilact, afirmând că împreună cu cei doi fii ai împăratului a purtat pe brațe Acheiropiita (*The Synaxarion*, pp. 109-111).

<sup>109</sup> Cf. A. CAMERON, „The Mandylion...”, pp. 49, 51.

<sup>110</sup> În tradiția manuscrisă textul poartă următorul colophon: *Istoria sfintei Icoane a lui Hristos Dumnezeu nostru, cea nefăcută de mână și trimisă lui Abgar. Istoria a fost scrisă de Constantin, împăratul Romanilor întru Hristos veșnicul Împărat și care povestește de asemenea cum icoana a fost adusă de la Edessa în preabinecuvântata regină a orașelor, Constantinopol* (CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *The Narratio...*, p. 9). Textul este prezentat într-o ediție critică însoțită de o traducere engleză de M. Guscini, în: CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *The Narratio...*, pp. 7-69).

«o icoană nefăcută de mână după o altă icoană nefăcută de mână», păstrată de locuitorii de acolo cu mare venerație.

Potrivit unei alte versiuni consemnate de *Narratio*, întipărirea chipului pe pânză s-a petrecut în grădina Ghetsimani, atunci când Hristos Și-a șters fața de sudoarea ce se făcuse «ca picături de sânge» (cf. *Lc 22, 44*). Mahrama încredințată Apostolului Toma este adusă la Edessa de Tadeu, care se înfățișează înaintea lui Abgar purtându-o pe față. Contemplând lumina orbitoare ce iradia din Acheiropiită, asemănătoare celei de pe Tabor<sup>111</sup>, regele bolnav se ridică din pat și luând Mahrama de la Tadeu și-o așează pe cap și pe întregul corp, fiind tămăduit de paralizie și curățat de lepră, cu excepția unui mic semn de pe frunte, care dispăre în momentul în care este botezat de către Apostol. Cu mare reverență Abgar așează Madylionul (fixat pe un panou de lemn împodobit cu aur) la poarta principală a orașului, în locul unui idol, pentru ca oricine trece pe aici să se închine acestuia. Reîntors la păgânism, nepotul lui Abgar intenționează să distrugă Acheiropiita, salvată însă prin intervenția episcopului cetății, care, după ce așează înaintea ei o candelă, astupă nișa cu o cărămidă și aplică un strat de tencuială, încât locul devine imposibil de identificat.

După câteva secole, Mahrama este redescoperită în urma unei viziuni de către episcopul Edessei Eulalius, în timpul asediului persan din 544. Deschizând nișa respectivă, el găsește candela arzând încă și descoperă a doua autoreplicare miraculoasă a Acheiropiitei: chipul de pe pânză se întipărise pe Cărămida ce fusese așezată în fața acesteia. După ce descrie salvarea miraculoasă a cetății cu ajutorul Mahramei, autorul întărește afirmațiile sale făcând apel la sursele folosite de el: *Epistola celor trei patriarhi către împăratul Teofil și Istoria bisericească a lui Evagrie Scolasticul*. Este consemnată apoi o minune petrecută la scurt timp după 544: vindecarea fiicei demonizate a regelui persan Chosroe I, de către o copie a Sfintei Mahrame trimise de locuitorii Edessei. *Narratio* se încheie cu descrierea achiziționării și aducerii Madylionului la Constantinopol în 944.

Relatarea din *Narratio* este rezumată de către notița din *Sinaxarul constantinopolitan*<sup>112</sup>, dar cu unele diferențe ce par preluate din *Actele lui Tadeu*. Anania sosește la Ierusalim cu epistola lui Abgar în Săptămâna Patimilor și încearcă să picteze portretul Domnului, dar nu reușește datorită faptului că Acesta în timp ce vorbea își schimba permanent poziția capului. Sinaxarul reține doar prima versiune cu privire la întipărirea chipului pe Mahramă, dar adaugă faptul că pânza de in cu care S-a șters Iisus pe față era împăturită în patru

<sup>111</sup> *Narratio* face referire aici la «semnul minunat» contemplat de Abgar pe fața Apostolului. fapt consemnat în vechile versiuni ale istoriei lui Abgar: Eusebiu, *Doctrina lui Addai*, Moise de Chorene, *Actele lui Mari*, *Actele lui Tadeu*.

<sup>112</sup> *The Synaxarion*, pp. 88-111.

(*tetradiplon*). Nu se amintește de autoreplicarea miraculoasă de la Hierapolis, ci numai de Keramionul descoperit la Edessa în 544<sup>113</sup>.

Din aceeași perioadă cu *Narratio* datează o omilie rostită de Grigorie arhidiacon și referendaris la Marea Biserică Sfânta Sofia<sup>114</sup>, poate chiar în ziua de 16 august 944. Autorul pretinde că pentru a reconstitui istoria Sfintei Mahrame s-a deplasat personal la Edessa, de unde a adunat numeroase manuscrise siriace pe care le-a tradus în greacă și care-i servesc drept surse. El reține cea de-a doua versiune consemnată de *Narratio*, potrivit căreia Mahrama a fost întipărită în timpul agoniei Mântuitorului din Ghetsimani. Semnificativ este fragmentul în care descrie aducerea Acheiropiitei la Constantinopol, în care metafora și analogia tipologică sunt amplu exploatate: trecerea Eufratului este comparată cu trecerea lui Israel prin Marea Roșie, iar intrarea în capitala bizantină a chivotului conținând Mahrama, însoțit de noul David (împăratul Roman) și de noul Aaron (patriarhul Teofilact), cu aducerea Chivotului Legii de la filistenii la Ierusalim. Este de notat de asemenea absența oricărei referiri la cele două autoreplicări miraculoase pe Cărâmidă, precum și la Epistola lui Iisus.

La scurt timp după aducerea Mandyliionului la Constantinopol este consemnată o nouă autoreplicare miraculoasă. Cuviosul pustnic Pavel din Latro (cel Tânăr, †955), sosit în capitală special pentru a vedea Icoana, expusă probabil periodic spre închinare, cu scopul de a se lămuri dacă persoana care i-a apărut într-o viziune este cu adevărat Hristos, așează o pânză de in peste Mahramă și de îndată imaginea se întipărește pe noua pânză. Textul precizează că atât copia produsă, cât și originalul, ofereau o imagine foarte neclară, încât dintre cei ce le priveau doar Sfântul a fost capabil să distingă chipul Mântuitorului<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> Unul din manuscrisele ce transmit textul *Sinaxarului* (*Iviron 433*, sec. XV), prezintă o versiune foarte extinsă a Epistolei lui Iisus, precizându-se că a fost scrisă de mâna Domnului și pecetluită cu pecetea Sa, reprezentată de șapte litere ebraice (transliterate în greacă: †ΨΕΥΡΑΔ), care se traduce prin «vlavioasă minune a Dumnezeuului Dumnezeuilor». Este apoi decriptată semnificația fiecăreia dintre cele șapte litere în parte: † - am suportat aceasta de bunăvoie; Ψ - nu sunt om doar în aparență, ci și în adevăr; E - Eu sunt Dumnezeu singur și în afară de Mine nu mai este niciunul; Y - Eu sunt mare Împărat și Dumnezeuul Dumnezeuilor; P - Eu sunt Mântuitorul omenirii; A - Eu mă odihnesc pe Heruvimi; Δ - Eu sunt veșnic și din vecii vecilor (*The Synaxarion according to Iveron 797*, în: *The Image of Edessa*, p. 97). Guscini mai redă și o variantă extrem de sumară păstrată în ms *Iviron 797* (sec. XV), în care nu se amintește nimic de cele două Sfinte Cărâmi (The *Synaxarion according to Iveron 797*, pp. 113-115).

<sup>114</sup> În calitate de referendaris, el avea rolul de a asigura legătura dintre împărat și patriarh. Textul este axat mai mult pe teologia Mandyliionului. Editat critic și tradus în franceză de A.M. DUBARLE, „L' Homélie de Grégoire le Référendaire pour la réception de l'image d'Édesse”, în: *Revue des Études Byzantines*, LV (1997), pp. 5-51, el a fost reeditat critic și tradus în limba engleză în 2009 de Mark GUSCIN (*The Sermon of Gregory Referendaris*, pp. 70-87).

<sup>115</sup> H.L. KESSLER, „Configuring the Invisible...”, p. 139, n. 54; E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, p. 107. O referință similară o regăsim la Continuatorii lui Teofan (sec. X), unde se spune că în momentul în care Mandyliionul a fost adus în biserica Vlaherne în seara zilei de

Izvoarele bizantine sunt destul de neclare cu privire la sosirea în Constantinopol a celor două Sfinte Cărămizi, eveniment legat de campaniile antiarabe din Siria ale împăratului Nichifor Focas în 966 și 968. Potrivit *Istoriei* lui Leon diaconul, Nichifor Focas a adus în 967/968 Keramionul din Edessa<sup>116</sup>, în timp ce Skylitzes, afirmă că este vorba de cel din Hierapolis<sup>117</sup>. Potrivit unei relatări liturgice de secol X, pe 23/24 ianuarie 967 soseau la Constantinopol Keramionul din Hierapolis și sângele scurs din icoana făcătoare de minuni a Mântuitorului de la Beirut. Așezat spre închinare în biserica Vlaherne, într-o cutie de aur împodobită cu pietre prețioase, Keramionul a fost apoi depus de clericii de la Sfânta Sofia în biserica Tuturor Sfinților din Palatul imperial<sup>118</sup>. Spre sfârșitul sec. al XI-lea, Keramionul apare menționat în capela Pharos, alături de Mandylion și Epistolă<sup>119</sup>, iar pelerinul rus Antonie de Novgorod consemnează în 1200 prezența în colecția palatină a două Sfinte Cărămizi<sup>120</sup>. A. Lidov propune următoarea reconstituire: în 966 a fost transferat la Constantinopol Keramionul din Hierapolis și așezat în biserica Tuturor Sfinților, iar în 968 a fost adus Keramionul de la Edessa, care se bucura de o venerație mai mare decât primul, și depus în capela palatină Pharos<sup>121</sup>.

---

15 august 944, numai Constantin al VII-lea a fost capabil să distingă chipul lui Hristos pe pânză, în timp ce fii împăratului Roman, Ștefan și Constantin nu au putut vedea nimic (Cf. H.L. KESSLER, „Configuring the Invisible...”, p. 139).

<sup>116</sup> Cf. K. INOUE, „The Adventus...”, p. 40, n. 48; Alexei LIDOV, „The Miracle of Reproduction: The Mandylion and Keramion as a Paradigm of the Sacred Space”, in: *L'Immagine di Cristo dall' Acheropiita dalla mano d'artista*, C. Frommel, G. Morello, G. Wolf (eds.), Citta del Vaticano, Rome 2005, p. 20, n. 5; Bernard FLUSIN, „Didascalie de Constantin Stilbes, sur le Mandylion et la Sainte Tuile (BHG 796m)”, in: *Revue des Études Byzantines*, LV (1997), p. 61. Autorul descrie pe scurt minunea întipăririi imaginii pe Keramion în timpul popasului nocturn de la Hierapolis, numai că locul curierului Anania este luat de Apostolul Tadeu trimis de Mântuitorul la Edessa, spre a-i duce lui Abgar Sfânta Mahramă. Potrivit acestui cronicar, ajuns la Constantinopol Keramionul a fost așezat în capela Pharos (LEON DIACONUL, *Historia*, ed. CB. Hase, in coll. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 41, Bonn, 1828, pp. 70-71).

<sup>117</sup> Cf. K. INOUE, „The Adventus...”, p. 40, n. 48. Potrivit cronicarului, odată cu Keramionul a fost adus în capitală și un fragment din părul Sf. Ioan Botezătorul, conținând urme din sângele său (Cf. B. FLUSIN, „Didascalie...”, p. 61). Mențiunea privitoare la această din urmă relicvă ridică unele semne de întrebare, căci potrivit lui Leon Diaconul, ea ar fi fost adusă în 975 de către împăratul Ioan Tzimiskes, în urma campaniei sale din Siria, alături de sandalele Mântuitorului și de icoana făcătoare de minuni de la Beirut (Cf. B. FLUSIN, „Didascalie...”, pp. 61-62).

<sup>118</sup> Este vorba de o cuvântare despre translatio editată de F. Halkin în 1953 (BHG 801n), cf. B. FLUSIN, „Didascalie...”, p. 60; E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, p. 108.

<sup>119</sup> Cf. S.G. ENGBERG, „In His own hand”.

<sup>120</sup> Cf. A. LIDOV, „The Miracle...”, p. 19.

<sup>121</sup> A. LIDOV, „The Miracle...”, pp. 19-20. Lucrurile se complică și mai mult dacă avem în vedere colecția de texte intitulată *Epistola Abgari*, care vorbește de apariția miraculoasă a două Cărămizi în Hierapolis, datorită faptului că Mandylionul a intrat în contact cu ambele cărămizi între care era ascuns. Conform acestei versiuni, unul dintre ele ar fi rămas la Hierapolis, iar celălalt ar fi fost adus împreună cu Mandylionul la Edessa (Cf. E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The

În 1032 bizantinii obțin ultima victorie importantă împotriva arabilor în Mesopotamia, ocupând Edessa prin *protospatharios*-ul George Maniakes, generalul lui Vasile al II-lea Bulgaroctonul<sup>122</sup>. Cu acest prilej este luat din catedrala orașului și adus la Constantinopol originalul *Epistolei lui Iisus*<sup>123</sup>, fiind depus în capela Pharos alături de Mandylion și Keramion. Autograful Epistolei apare menționat și în contextul eliberării rebelului aristocrat Constantin Dalassenos în 1034<sup>124</sup>.

Cu ocazia acestei *translatio* din 1032, asistăm la un nou demers de sistematizare a tradițiilor referitoare la istoria lui Abgar și a Sfintei Mahrame. Pe această linie se înscrie compilația intitulată *Epistola Abgari*<sup>125</sup>, pe care numeroși specialiști o datează în a doua jumătate a sec. al XI-lea. Textul, care prezintă o versiune scurtă, ce se încheie cu botezul lui Abgar, preia elemente din *Narratio* și din *Sinaxar* și prezintă similitudini clare cu versiunea arabă a istoriei lui Abgar<sup>126</sup>. Încă din introducere, Epistolei lui Iisus i se atribuie o valoare apotropaică, autorul încurajându-și cititorii să o folosească pe post de amuletă, așezându-o pe cap spre alungarea duhurilor necurate. Apare menționată pecetea Domnului ce posedă același simbolism ascuns ca și în versiunea *Sinaxarului*, decriptat de autorul textului. Acheiropiita nu este adusă la Edessa odată cu Epistola, ci de către pictorul lui Abgar trimis ulterior la Ierusalim. Minunea autoreplicării de la Hierapolis se petrece în momentul în care peste Mahramă coboară un stâlp de foc, iar Keramionul rămâne aici. Mesagerul sosește la Edessa cu Sfânta Mahramă, vindecând la intrarea în cetate un paralytic<sup>127</sup>.

Un alt exemplu ce ilustrează preocupările privind sistematizarea istoriei Sfintei Mahrame ne este oferit de un fragment din lucrarea *Historiarum com-*

Holy Face...”, p. 108). Autoreplicarea de la Hierapolis se produce pe două Cărămizi și potrivit unei versiuni arabe (vezi *supra* n. 87).

<sup>122</sup> Cf. S. BREZEANU, *O istorie...*, p. 114.

<sup>123</sup> Evenimentul este relatat de către Skylitzes, *Synopsis Historiarum* (Cf. S.G. ENGBERG, „Romanos Lekapenos...”, p. 124), și de Kedrenos, *Historiarum compendium*, vol. II, ed. I. Bekker, coll. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1839, p. 501; și de Ephraemii Monachi, *Imperatorum et patriarcharum*, ed. I. Bekker, p. 131, vv. 3001-3003. Dintr-o sursă siriacă târzie aflăm că până în 1029 Epistola se păstra, alături de două Cărămizi, într-un cilindru de aur plasat sub masa altarului catedralei din Edessa (Cf. E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, p. 126).

<sup>124</sup> IOAN SKYLITZES, *Synopsis Historiarum*, p. 394.

<sup>125</sup> Faptul că același titlu (*Epistola Abgari*) este aplicat nediferențiat diferitelor versiuni ale apocriefei neotestamentare, inscripțiilor epigrafice și extraselor din scrieri istoriografice, creează numeroase confuzii. În cazul de față este vorba de una dintre versiunile grecești ale apocriefei, pe care cercetătorul georgian Irma Karaulashvili o antedatează în sec. VI-VII (Cf. Irma KARLAUSHVILI, „Towards a Typology of the Slavonic Versions of the Abgar legend”, Abstract of Papers Read at the SEEMSG Meeting, 9<sup>th</sup> November 2002, The Central European University,

<<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:V4BagYHvUgoJ:userweb.port.ac.uk/~clemsnr/abstract.htm+Irma+KARLAUSHVILI+abgar&cd=6&hl=ro&ct=clnk&gl=ro>.

<sup>126</sup> Vezi *supra*, n. 86.

<sup>127</sup> E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, p. 112.

*pendium* alcătuită de cronicarul bizantin Gheorghe Kedrenos spre sfârșitul sec. al XII-lea<sup>128</sup>, care reia versiunea oferită de Sinaxar, constituind o importantă sursă de inspirație pentru artiștii epocii paleologe<sup>129</sup>.

În 1036/1037, în timpul unei secete severe ce a durat timp de șase luni, Mandylionul, împreună cu Epistola și scutecele lui Hristos au fost purtate într-o procesiune pe străzile Constantinopolului, de la Marele Palat la biserica Vlaherne, procesiune condusă de fratele împăratului Mihail IV Paflagonianul, eunucul Ioan Orphanotrophos (fig. 5). Rezultatul a fost însă unul neașteptat, căci potrivit cronicarilor Skylitzes și Glycas, asupra orașului s-a abătut o puternică furtună cu grindină, care a distrus copacii și acoperișurile caselor<sup>130</sup>.

În septembrie 1185 originalului Epistolei i se pierde urma, căci în timpul revoltei ce a dus la detronarea lui Andronic I Comnenul mulțimea s-a datat la jefuirea edificiilor publice, pătrunzând până în capela Pharos de unde a fost sustrasă și Epistola «scrisă de mâna lui Hristos și trimisă lui Abgar»<sup>131</sup>.

Foarte utile pentru cunoașterea istoriei Sfintei Mahrame între 944-1204 sunt mărturiile pelerinilor străini, care, aflându-se în capitala Imperiului bizantin, consemnează prezența în capela Pharos a prețioaselor relicve: Mandylionul, Keramionul și Epistola. O primă asemenea mențiune provine dintr-o descriere latină a Constantinopolului, datând din anii 1075-1099, cunoscută sub numele de *Anonymus Tarragonensis*<sup>132</sup>. Autorul anonim descrie minunile nenumărate și lucrurile extraordinare pe care le-a întâlnit în orașul păzit de Preasfânta Fecioară

<sup>128</sup> GHEORGHE KEDRENOS, *Historiarum compendium*, pp. 308-315.

<sup>129</sup> Cf. E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, p. 112. Mai târziu, în sec. al XIV-lea, înfățișând istoria epocii apostolice, Nichifor Callist redă în *Istoria sa bisericească* o variantă sumară a istoriei lui Abgar, în care sunt consemnate: epistola trimisă de acesta Domnului, care-i răspunde printr-o epistolă scrisă de mâna Sa; neputința curierului Anania sa de a picta chipul lui Hristos datorită strălucirii Sale intense; întipărirea miraculoasă a chipului pe Mahramă de către Domnul Însuși; sosirea lui Tadeu la Edessa, trimis de Apostolul Toma și botezarea lui Abgar (PG 145, 772-773).

<sup>130</sup> Cf. IOAN SKYLITZES, *Synopsis Historiarum*, p. 400; MIHAIL GLYKAS, *Annales*, ed. I. Bekker, coll. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1836, p. 588. Detalii interesante ne sunt furnizate de una dintre miniaturile ce ilustrează codicele *Matr. graec. Vitr. 26-2*, manuscris ce conține cronică lui Skylitzes: procesiunea este formată din trei clerici (inferiori) ce poartă fiecare câte o mică casetă de aur, însoțiți de doi episcopi și numeroși demnitari (Cf. S.G. ENGBERG, „Romanos Lekapenos...”, pp. 124-125).

<sup>131</sup> Cf. NICHITA CHONIATES, *Historia*, ed. I. Bekker, coll. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1835, p. 453.

<sup>132</sup> Descrierea se găsește în manuscrisul nr. 55 din colecția de manuscrise a Bibliotecii Publice din Tarragone (Spania), scris la sfârșitul sec. al XII-lea—începutul sec. al XIII-lea. Dar prezența unor neregularități în textul manuscrisului, indică faptul că el este doar o copie a unui original anterior. Conform informațiilor conțute în descriptio, autorul este probabil fie un laic fie un cleric mirean, care a studiat limba greacă în Școala patriarhală de la Sfânta Sofia (vezi „Une description de Constantinople dans le Tarragonensis 55”, Krijnie N. Ciggaar (ed.), in: *Revue des Études Byzantines*, LIII (1995), pp. 117-119, 128-140).

(«civitas Dei genitricis»). Printre acestea se numără Epistola scrisă de Iisus Însuși<sup>133</sup> și Mahrama («vultus in linteolo») întipărită miraculos de către Hristos când Și-a așezat o pânză pe față, pe care a trimis-o apoi regelui Abgar. Ea era păstrată într-o cutie de aur cu mare grijă, «și deși celelalte relicve din Palat erau expuse credincioșilor cu anumite ocazii, această pânză purtând icoana feței Mântuitorului nostru nu era arătată nimănui, nici deschisă cuiva, nici măcar împăratului însuși». Reverența și teama neobișnuită se datorează, conform pelerinului anonim, unei împrejurări înfricoșătoare: când cutia de aur în care se afla Mandylionul a fost deschisă, orașul a fost zguduit de un cutremur continuu, care nu a încetat până ce aceasta nu a fost închisă și ascunsă departe de ochii oamenilor<sup>134</sup>.

De la sfârșitul sec. al XI-lea sau începutul sec. al XII-lea provine o altă descriere a Constantinopolului, tradusă din greacă de un pelerin englez, cunoscută sub numele de *Anonymus Mercati*<sup>135</sup>. Ea semnaleză prezența în capela Pharos a Epistolei scrise de mâna Domnului, a Mandylionului («sanctum manutergium in quo este vultus Christis impictus») trimis lui Abgar, care doar văzându-l a fost vindecat de boala sa, și a Keramionului («sancta tegula»)<sup>136</sup>. Probabil din 1150 datează o descriere a relicvelor aflate în capitala Imperiului bizantin datorată tot unui pelerin englez anonim, intitulată *Reliquiae Constantinopolitanae*, în care sunt amintite atât Mandylionul («Mantile, quod, visui Domini applicatum, imaginem vultus eius retinuit») păstrat într-o capsula, cât și Epistola închisă într-o cutie de aur având pe ea sigiliul imperial («consignata est signo imperatoris in capsula aurea»), ambele aflate în capela Pharos<sup>137</sup>. O descriere anonimă a Constantinopolului (cca 1136-1143) menționează în mod surprinzător doar Epistola autografă a lui Hristos<sup>138</sup> și *Catalogus reliquiarum Constantinopolarum*, com-

<sup>133</sup> „Une description de Constantinople dans le Tarragonensis 55”, p. 120.

<sup>134</sup> „Une description de Constantinople dans le Tarragonensis 55”, pp. 120-121. Teamă și respectul de care se bucura Mandylionul în Constantinopol, amintește de păstrarea sa în aceleași condiții în catedrala din Edessa, potrivit opusculului liturgic anexat la *Narratio*.

<sup>135</sup> Cunoscută sub numele de *Anonimul englez din 1190*, dar mai ales sub cel de *Anonymus Mercati* de la numele primului editor al textului, S.G. Mercati în 1936, această descriere se păstrează în trei manuscrise sub o formă mai mult sau mai puțin completă: *Digbeianus lat. 112* (sec. XII), *Ottobonianus lat. 169* (sec. XIII) și *Ottobonianus lat. 837* (sec. XVI). Datat inițial de Mercati care cunoștea doar ms de sec. XIII, cu puțin înainte de 1185 (anul dispariției Epistolei, pe care textul o menționează), originalul grec a fost redatat de al doilea editor K. Cigaar, între 1063-1120. În ceea ce privește naționalitatea traducătorului, singurul indiciu care-l desemnează drept englez este faptul că cele două manuscrise vechi au fost scrise în Anglia (vezi „Une description de Constantinople traduites par un pelerin anglais”, Krijnie N. Ciggaar (ed.), în: *Revue des Études Byzantines*, XXXIV (1976), pp. 211-244).

<sup>136</sup> „Une description de Constantinople traduites par un pelerin anglais”, p. 245.

<sup>137</sup> Cf. S.G. ENGBERG, „Romanos Lekapenos...”, p. 125.

<sup>138</sup> Textul prezervat în două versiuni, latină (*Cotton. Vitellius A. XX*) și greacă (*Ambros. N. 87 sup*), pare să fie opera unui autor englez ce a vizitat între 1136-1143 Constantinopolul (Cf. „Une description anonyme de Constantinople du XII<sup>e</sup> siècle”, Krijnie N. Ciggaar (ed.), în:

pus în 1157 de abatele islandez Nicolaus Thingeyrensis, care precizează: «În Constantinopol, în vechiul Palat, se află Epistola pe care Domnul Nostru a scris-o cu propria Sa mână»<sup>139</sup>. În schimb, arhiepiscopul William de Tyr, căruia i s-a îngăduit accesul în capelă în 1171, menționează în *Cronica* sa doar *sindon*-ul lui Hristos, ce poate fi identificat cu Mandylionul<sup>140</sup>. Aceeași semnalare exclusiv a Mandylionului în capela imperială, o regăsim și în *Descriptio sanctuarii Constantinopolitani* (cca 1190): «Manutergium... in quo ab ipso Domino sua ipsius transfigurata est ymago»<sup>141</sup>.

Leo Tuscus, un laic pisan ce a trăit la Curtea din Constantinopol între 1160-1181, în timpul domniei lui Manuel I Comnenul, oferă în tratatul *Contra Graecos* (cca 1177), o descriere detaliată a ritualului în care erau implicate Mandylionul și Keramionul în timpul Postului Mare, alături de icoana Maicii Domnului *Oikokyra* («Domina domus»): «În biserica Marelui Palat, unde sfințele relicve erau păstrate... de la începutul Postului Mare până la Marea Sâmbătă, Sfântul Mandylion și Sfântul Keramidion erau acoperite cu voaluri»<sup>142</sup>. În anul 1200, pelerinul rus Dobrinia Iadreibovich, viitorul mitropolit Antonie de Novgorod, consemna prezența în impresionanta colecție de relicve din Palatul de Aur a Mandylionului și a două Cărămizi de argilă<sup>143</sup>. Un an mai târziu, în 1201, skevophylaxul capelei Pharos, Nicolaos Mesarites ne oferă o descriere amănunțită a interiorului și tezaurului acesteia, notând printre altele: «Legiuitorul Însuși este aici înaintea ochilor voștri, ca și cum ar fi în prototip, în efigia Sa întipărită pe Ștergar și gravată în fragila argilă [Cărămidă] printr-o artă grafică nelucrată de mână»<sup>144</sup>.

---

*Revue des Études Byzantines*, XXXI (1973), pp. 338-341). Mențiunea respectivă se găsește doar în versiunea greacă a textului (vezi „Une description anonyme...”, p. 341).

<sup>139</sup> Abatele benedictin Nicolaus, identificabil cu Nikulas Bergsson, starețul mănăstirii din Thvera (†1159/1160), s-a întors în Islanda înainte de 1153. El a vizitat Ierusalimul, și după descrierea Locurilor Sfinte, textul se continuă cu câteva detaliate descrieri ale unor biserici și relicve din Italia, Spania, Franța și Constantinopol, extrase din surse necunoscute. De aceea, conform lui S. Engberg, fragmentul conținând descrierea relicvelor constantinopolitane ar trebui denumit „Pseudo-Nicolae” sau „lista din *AM 194 8vo*” (după indicele ms *Arnemagn. Saml. 194 8vo* din Copenhaga). Vezi S.G. ENGBERG, „Romanos Lekapenos...”, p. 125, n. 7; S.G. ENGBERG, „In His own hand”).

<sup>140</sup> Cf. D.C. SCAVONE, „Acheiropoietos...”; M. BACCI, „Relics of the Pharos Chapel...”, p. 243.

<sup>141</sup> Cf. S.G. ENGBERG, „Romanos Lekapenos...”, p. 126.

<sup>142</sup> Vezi M. BACCI, „Relics of the Pharos Chapel...”, p. 246. Atrage atenția aici similitudinea cu ritualul săvârșit la Edessa în prima Sâmbătă a Postului Mare (vezi *supra*).

<sup>143</sup> Vezi ANTOINE, Archevêque de Novgorod, „Le Livre du Pèlerin”, în: *Itinéraires russes en Orient*, traduits pour la Société de L'Orient Latin par Mme B. De Khitrowo, I, I, Osnabrück, Otto Zeller, <sup>2</sup>1966, p. 96. În ciuda imprecizilor topografice, lucrarea lui Antonie constituie un neprețuit catalog al locașurilor și relicvelor ce atrăgeau numeroși pelerini în Constantinopol, fiind cu mult mai extinsă decât descrierile oferite de pelerinii apuseni (Cf. George MAJESKA, „Russian Pilgrims in Constantinople”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, LVI (2002), pp. 93-94).

<sup>144</sup> Apud H.L. KESSLER, „Configuring...”, p. 148. Textul este de fapt o relatare cferitoare la pătrunderea mercenarilor străini în capelă, în timpul loviturii de stat pusă la cale de Ioan Comnenul în 1200. Pentru a preamări bogăția și strălucirea capelei, Mesarites o compară cu o



Dintre numeroasele texte ce confirmă prezența Mandylionului și a Keramionului în capela Pharos unul singur clarifică poziția lor exactă în interiorul acesteia, și anume *Cucerirea Constantinopolului* a lui Robert de Clari (1203), participant direct la Cruciada a IV-a: «Se aflau acolo, afirmă el, două bogate recipiente de aur suspendate în mijlocul capelei prin două lanțuri masive de argint. Într-unul din recipiente se afla Cărămida, iar în celălalt Pânza»<sup>145</sup>. Având în vedere structura bisericilor bizantine în cruce greacă înscrisă, A. Lidov presupune că Mandylionul și Keramionul erau suspendate de arcele de răsărit și de apus pe care se sprijină cupola, aflându-se față în față. Acest amplasament ar căuta să reproducă marea minune a autoreplicării chipului lui Hristos din nișa de deasupra porții din Edessa. Spațiul sacru al acestei nișe ar fi reprodus astfel la o scară monumentală în spațiul cu valențe teofanice din biserica-relicvar a Palatului („Sfântul Mormânt bizantin”), care la rândul lui s-ar afla la baza paradigmei iconografice ce prevede amplasarea Mandylionului și Keramionului la baza turlei, față în față (către răsărit, respectiv către apus), în programul iconografic al bisericilor ortodoxe începând cu sec. al XII-lea. Rezumând, Lidov vor-

Arcă care cuprinde 10 relicve principale (decalog) ale Noului Testament: 1. Coroana de spini; 2. Unul dintre cuiele Răstignirii; 3. Biciul cu care a fost biciuit Domnul; 4. Giulgiurile de îngropare; 5. Ștergarul folosit la Spălarea picioarelor; 6. Lancea cu care a fost împuns în coastă Domnul; 7. Mantia de purpură; 8. Trestia; 9. Sandalele Domnului; 10. Piatra răsturnată de pe Mormânt. La acestea autorul adaugă Mandylionul și Keramionul, după care afirmă că biserica este o altă Țară Sfântă, unde evenimentele legate de viața, moartea și Învierea Domnului sunt actuale: «Hristos S-a făcut cunoscut în Iudeea, dar nu este absent dintre noi. Mormântul se află acolo, dar noi avem giulgiurile de îngropare. Golgotha este acolo, dar aici se află Crucea, aici suntenerate Coroana de spini, Buretele, Lancea, Trestia... Acest loc este un alt Sinai, un nou Betleem, Iordan, Ierusalim, Tiberiada, Nazaret, muntele Tabor, Betania, Galileea. Aici El S-a născut, aici El S-a botezat, a umblat pe mare, a mers pe jos, a săvârșit minuni... Aici a fost răstignit, a fost îngropat, a înviat...» (*apud* P. MAGDALINO, „L'Eglise du Phare...”, p. 27). Pasajul este reluat ad-litteram de Mesarites în epitaful compus în amintirea fratelui său decedat, Ioan, compus în 1207, ceea ce poate sugera faptul că în 1207 cele două relicve se aflau încă în Constantinopol (*Cf.* D.C. SCAVONE, „Acheiropoietos...”).

<sup>145</sup> *Apud* A. LIDOV, „The Miracle...”, p. 24. Este greu de înțeles de ce Robert de Clari consemnează referitor la originea celor două relicve, o versiune cel puțin bizară și complet diferită de versiunile clasice ale istoriei Mahramei: «Acum vă vom relata de unde proveneau acele relicve. Trăia cu mult timp în urmă în Constantinopol un oarecare om sfânt. Și s-a întâmplat că acest om repara cu țigle acoperișul casei unei văduve, din dragoste față de Domnul. Și astfel a reparat el acoperișul, încât Domnul i-a apărut și vorbea cu el, iar bunul om ținea o bucată de pânză. „Dă-mi acea bucată de pânză”, îi spuse Domnul. Când acela i-a dat-o și Domnul nostru și-a așezat-o pe față, chipul Său a rămas întipărit pe pânză, după care i-a înmănat-o spunându-i s-o ia și s-o atingă de bolnavi și de oricine ar avea credință, căci aceia vor fi tămăduiți de orice boală ar fi cuprinși. Iar omul cel bun o luă, însă înainte de a pleca, o ascunse sub o țigla până la asfințit. Seara, când era gata de plecare, luă bucată de pânză, însă de-ndată ce ridică țigla, își dădu seama că chipul se întipărise pe țigla întocmai ca și pe pânză. Drept urmare luă bucată de pânză dimpreună cu cărămida și de atunci s-au vindecat mulți suferinzi» (ROBERT OF CLARI, *Account of the Fourth Crusade*). Se poate întrezări aici oare o confuzie între istoria lui Abgar și cea a Veronică?

bește de ecuația „nișa din Edessa–capela Pharos–biserica bizantină”, adică de o combinație de două icoane „nefăcute de mână” care creează o icoană a spațiului eclesial ce devine el însuși pasibil de a fi reprodus<sup>146</sup>.

### Mandylionul și Keramionul în iconografia ortodoxă

Odată devenite cunoscute și populare în lumea bizantină, Mandylionul și Keramionul au început să-și exercite influența și în iconografia răsăriteană, generând tipuri iconografice<sup>147</sup> frecvent reproduse, fie izolat în icoane sau miniaturi, fie bine articulate în programele iconografice ale bisericilor ortodoxe ori prezente în cicluri narative miniaturate ce ilustrează istoria lui Abgar.

Cele dintâi și cele mai interesante urme pe care Sfânta Mahrama le-a lăsat în iconografia creștină sunt reprezentate însă de câteva copii celebre care se pretind a fi chiar originalul. Ele alcătuiesc un grup restrâns și total aparte în contextul iconografiei creștine<sup>148</sup>, prezentând unele particularități specifice: dimensiuni similare, tehnica folosită (tempera pe un suport de pânză), încadrarea feței, frontalitatea și simetria perfectă, lipsa volumelor și caracterul grafic, monocromie folosind nuanțe închise. Icoanele ce fac parte din această categorie sunt: *Volto Santo* (biserica armeană San Bartolomeu din Genova)<sup>149</sup> (fig. 7, 7a), Sfânta Față păstrată în

<sup>146</sup> Cf. A. LIDOV, „The Miracle...”, pp. 24, 26-27.

<sup>147</sup> Este important de observat că în cazul tipului iconografic al Mandylionului/Keramionului avem de-a face practic cu o „icoană a Icoanei”: icoanele ce aparțin acestui tip iconografic sunt o replică a prototipului-Mahramei, fapt dovedit de poziție (chenarul panoului sau al frescei circumscrie o pânză/cărămidă pe care se află chipul Domnului) și de inscripție (reprezentarea poartă numele de Sfânta Mahramă/Cărămidă, în timp ce pe pânză/cărămidă se află scris IC XC).

<sup>148</sup> Singurul exemplu apropiat de modelul reprodus de acest grup ar fi imaginea imprimată pe Giulgiul din Torino (Cf. H. BELTING, *Likeness...*, p. 210). Această controversată imagine-amprentă prezintă frapante similitudini cu grupul copiilor Mandylionului, încât concluzia ce rezultă dintr-o analiză comparativă este că imaginea de pe Giulgiu „reproduce” un original comun cu copiile Acheiropiitei.

<sup>149</sup> Icoana reprezintă o pictură în tempera pe suport de pânză de in, având fundalul poleit cu foiță de aur și fiind fixată pe un panou de lemn (40x28 cm). Icoana este ferecată în argint, decorat cu filigran și cu 10 scene sculptate în relief alveolar și nielat (lucrat cu ornamente de culoare neagră), și păstrată într-o cutie de argint, a cărei față este prevăzută cu o ramă de aur ornată cu pietre prețioase. Titlurile celor 10 scene, potrivit inscripțiilor, sunt următoarele: 1. *Abgar trimițându-l pe Anania la Hristos*; 2. *Anania fiind incapabil să zugrăvească portretul lui Hristos*; 3. *Hristos spălându-Se*; 4. *Hristos dându-i Mandylionul și Epistola lui Anania*; 5. *Anania aducându-i Mandylionul și Epistola lui Abgar*; 6. *Abgar, înlăturând idolul, înalță icoana lui Hristos*; 7. *Episcopul acoperă Mandylionul cu o mică [cărămidă]*; 8. *Episcopul descoperă Mandylionul cu mica și frumoasa cărămidă care are o pictură*; 9. *Episcopul toarnă ulei în foc și îi arde pe perși*; 10. *Când Mandylionul a fost adus la Constantinopol un demonizat s-a tămăduit*. Icoana a fost dăruită bisericii San Bartolomeu în 1384 de către Lionardo Montaldo, *capitano* aparținând coloniei genoveze de pe Bosfor, care o sustrăsese se pare de la Ioan al V-lea Paleologul, crezând că ea este veritabilul Mandylion din Edessa. Analizele stilistice și radiografice indică faptul că icoana a suferit cel puțin trei repictări, prima în sec. al XI-lea, care nu par să fi afectat însă pictura originală. Chipul lui Hristos este redat

mănăstirea San Silvestri in Capite din Roma (fig. 6, 6a), aparţinând călugărilor din ordinul Sfintei Clara (actualmente în capela di Matilda, Vatican)<sup>150</sup>, celebra acheiropiită de la Lateran, numită *Uronica*<sup>151</sup>, şi Sfânta Faţă din Anci, aflată în prezent la Muzeul Naţional de Artă din Tbilisi (Georgia)<sup>152</sup> (fig. 8).

Dacă cele mai vechi reprezentări murale ale tipului iconografic „Sfânta Măhramă” provin din Georgia: catedrala din Cromi (sec. VII)<sup>153</sup> şi biserica Sfintei

---

frontal, cu o barbă împărţită în trei, pictorul utilizând doar pigmenţi de o nuanţă roşu-brun, ceea ce fac greu de distins trăsăturile faciale. Unii cercetători au lansat ipoteza conform căreia Mandyliionul din Genoa ar fi de fapt piesa lipsă a tripticului de la Sinai (sec. X), având se pare exact dimensiunile potrivite. Ferecătura icoanei pare a fi opera unui atelier constantinopolitan subordonat Curţii, din perioada paleologică (E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, pp. 100-102).

<sup>150</sup> Păstrat în această mănăstire până în 1870, când a fost transferat la Vatican, în capela privată a papei, lăsând însă urme ale prezenţei sale: o veche frescă deasupra altarului, înfăţişând o pânză rigidă, poate fixată pe un panou, purtată de doi îngeri; o frescă deasupra intrării în biserică şi o alta la intrarea în complexul baroc al mănăstirii (Cf. S.G. ENGBERG, „Romanos Lekapenos...”, p. 127). Prezintă aceleaşi trăsături, aceleaşi dimensiuni (cca 40x29 cm) şi aceeaşi tehnică (tempera pe pânză de in) ca şi cel din Genoa. Conform lui H. Belting coincidenţa pare a fi cu atât mai semnificativă, cu cât se observă şi asemănări stilistice importante, ce amintesc de Dura Europos (Siria de răsărit, sec. III). Copia de la Vatican nu pare să fi fost alterată de repictările prin care a trecut de-a lungul vremii şi analize amănunţite ar putea demonstra că este cea mai veche icoană a lui Hristos cunoscută. În schimb Mandyliionul de la Genoa prezintă caracteristicile unei copii medievale, deşi perfectă simetrie a feţei îi conferă aura unui tip de icoană extrem de vechi (Cf. H. BELTING, *Likeness...*, p. 210).

<sup>151</sup> Acheiropiita cunoscută sub numele de *Uronica* se păstrează în ceea ce era pe vremuri capela privată a papei, în camera numită *Sancta Sanctorum*, în corpul de clădire ce a supravieţuit din Palatul Lateran. Potrivit tradiţiei, icoana, care iniţial îl reprezenta pe Hristos Mare Învăţător tronând, ar fi fost zugrăvită de Sf. Apostol Luca şi finalizată în mod miraculos de către îngeri. Conform opiniei cercetătorilor ea a fost pictată în Roma între sec. V-VI, dar a suferit repictări masive de-a lungul timpului, cea mai drastică dintre ele având loc în timpul papei Alexandru al III-lea (1159-1181), când o nouă pictură executată pe mătase a fost aplicată deasupra. Papa Inocenţiu al III-lea (1189-1216) a acoperit icoana cu o ferecătură de argint. Din timpul papei Serghie I (687-701) datează primele mărturii conform cărora icoana era purtată în unele procesiuni anuale, iar în sec. al IX-lea ea devine obiectul unei elaborate procesiuni ce avea loc cu prilejul Adormirii Maicii Domnului, bucurându-se de o foarte mare veneraţie, comparabilă cu cea acordată icoanei Maicii Domnului *Salus Populi Romani* din biserica Santa Maria Maggiore. Cf. „Acheiropoieta”, <<http://en.wikipedia.org/wiki/Acheiropoieta>>.

<sup>152</sup> Vezi *supra*, n. 88.

<sup>153</sup> Mandyliionul, astăzi dispărut, era amplasat sub conca absidei altarului, fiind flancat de două figuri de oranţi, probabil donatorii, însoţite de inscripţia „*Stephanos*”. Reprezentarea pare inspirată dintr-un tip siro-palestinian de secol VI-VII, asemănător celui din Anci, şi poate fi pusă în legătură cu tradiţiile locale care amintesc de faptul că la mijlocul sec. al VI-lea, Sf. Antonie de Markop, ce făcea parte din grupul monahilor georgieni ce au vieţuit un timp îndelungat în Siria (cei „13 Părinţi sirieni”) a adus Mandyliionul şi Keramionul în Georgia (Cf. Tania VELMANS, „Valeurs semantiques du Mandyliion selon son emplacement ou son

Cruci din Telovani (sfârșitul sec. VIII-începutul sec. IX)<sup>154</sup> (fig. 9), cea mai veche icoană cunoscută conținând acest tip este un triptic (păstrat fragmentar) provenit de la mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai (fig. 15), de regulă datat în sec. al X-lea<sup>155</sup>. Tot din spațiul georgian provin și cele mai vechi reprezentări miniaturate cunoscute ale Mandylionului, conținute în *Evangheliarul Alaverdi* (fig. 11), datat în 1054<sup>156</sup>. De altfel începând cu sec. al XI-lea, Mandylionul devine o prezență constantă în decorul bisericilor din Georgia, amplasamentul cel mai frecvent fiind în axul central al absidei altarului, sub fereastră<sup>157</sup>. Din același secol, tipul iconografic al Sfintei Mahrame începe să fie întâlnit și în pictura murală a bisericilor din Capadocia<sup>158</sup>.

Secolului al XI-lea îi aparțin și anumite reprezentări sau cicluri miniaturate ce ilustrează *Narratio* conținute în trei *Menologhii* metafrastice: Alexandria, *Biblioteca patriarhală greacă, cod. 35*<sup>159</sup>; Paris, *Bibl. Nat. Cod. Gr. 1528*<sup>160</sup>; Moscova,

---

association avec d'autres images", în: *Studien zur byzantinischen Kunstgeschichte, Festschrift für Horst Hallensleben zum 65. Geburtstag*, Amsterdam, 1995, pp. 174-175).

<sup>154</sup> Amplasat deasupra ferestrei aflate în axul central al absidei altarului, sub Maica Domnului Platyterra, Mandylionul redat sub forma cunoscută (capul lui Hristos încadrat într-un *clipeus* aureolă) și purtând înscrisul „*Sfânta Față al lui Dumnezeu*”, este înconjurat de Sfinții Apostoli, redați în picioare (Cf. Z. SKHIRTADZE, „Canonizing the Apocrypha...”, p. 72).

<sup>155</sup> Suprafața tripticului, realizat probabil la scurt timp după sosirea Mandylionului la Constantinopol (944), se împarte în patru zone: 1. dreapta sus, regele Abgar stând pe un tron ținând în mâinile sale Mandylionul desfășurat, fiind flancat în partea stângă de un personaj mic care gesticulează, probabil curierul Anania; 2. stânga sus, Apostolul Tadeu șezând pe tron; 3. dreapta jos: Sfinții Vasile cel Mare și Efreem Sirul; 4. stânga jos: Sfinții Pavel Tebeul și Antonie cel Mare. K. Weitzmann consideră că sub chipul lui Abgar este de fapt redat împăratul Constantin VII Porfirogenetul, noul primitor al Mandylionului. Pentru un detaliat comentariu asupra acestui triptic a se vedea esențialul studiu al lui Kurt WEITZMANN, „The Mandylion and Constantine Porphyrogenetos”, în: *Cahiers archéologiques*, XI (1960), pp. 163-184.

<sup>156</sup> Este vorba de patru miniaturi ce ilustrează traducerea în limba georgiană a corespondenței dintre Abgar și Iisus, realizată la sfârșitul sec. al X-lea – începutul sec. al XI-lea de către Sf. Eftimie Athonitul. Cf. E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, pp. 115-116.

<sup>157</sup> Acest amplasament ar putea fi explicat prin legăturile dintre Georgia și spațiul sirian, tradiția edeseană fiind fidelă respectată într-o regiune care nu a cunoscut cezura iconoclastă. Am putea identifica aici ecol ritualului prin care Acheiropiita era venerată la Edessa, fiind așezată la finalul procesiunii din prima sâmbătă a Postului Mare, pe o masă în spatele altarului, către răsărit. Cf. Z. SKHIRTADZE, „Canonizing the Apocrypha...”, pp. 73-74.

<sup>158</sup> Cf. Ch. WALTER, „The Abgar Cycle...”, p. 225.

<sup>159</sup> În acest caz singura ilustrare a relației o constituie Mandylionul, cf. K. WEITZMANN, „The Mandylion...”, p. 170.

<sup>160</sup> Acest manuscris datând din a doua jumătate a sec. al XI-lea conține trei miniaturi deteriorate ilustrând relatarea: Abgar zăcând în pat, asistat de doi curteni, îi înmânează curierului epistola (1); Hristos șezând pe tron propovăduiește mulțimii în timp ce curierul, aflat la o distanță apreciabilă, ține în mâini Mandylionul (2); Apostolul Tadeu îl botează pe Abgar într-un baptisteriu cruciform, în timp ce un servitor ține un ștergar cu mâinile acoperite (3). Cf. K. WEITZMANN, „The Mandylion...”, p. 171; E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, pp. 113-114.

*Hist. Mus. Cod. 382*<sup>161</sup>. Potrivit lui K. Weitzmann, ultimele două manuscrise miniate care ilustrează diferit *Narratio* constituie probabil selecții diferite dintr-un arhetip comun ce conținea un ciclu narativ mai extins<sup>162</sup>. Două asemenea exemple ne sunt oferite de un rulou (de pergament) datând din sec. XIV-XV (Pierpont Morgan Library, New York, cod. *M. 499*)<sup>163</sup> și de cod. *Paris lat. 2688* (sec. XIII)<sup>164</sup>.

Din sec. al XII-lea datează alte două manuscrise miniate semnificative: *Vat. Cod. Rossianus 251* (*Scara Sfântului Ioan*), conținând prima ilustrare cunoscută a cuplului Mandyliion-Keramion (fig. 16), ca noile «Table duhovnicești» (*plakes pneumatikai*)<sup>165</sup> și *Evangheliarul Gelati* (fig. 12-14)<sup>166</sup>. În același secol

<sup>161</sup> Manuscrisul datând din anul 1063 conține patru compoziții simple cu puține personaje: Abgar zăcând bolnav asistat de un curtean, îi înmânează curierului scrisoarea (1); Hristos șezând pe un scăunel scrie răspunsul lui Abgar, în timp ce curierul stă în fața Sa, ținând în mâini epistola lui Abgar (2); mesagerul ține în mâini Mandyliionul desfășurat în fața lui Iisus care stă pe un scăunel, având în spate locuitorii Ierusalimului (3); curierul aducându-i acheiropiita lui Abgar, care aflând în pat ridică mâinile pentru a o primi (4). Cf. K. WEITZMANN, „The Mandyliion...”, pp. 171-172; E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, p. 114.

<sup>162</sup> K. WEITZMANN, „The Mandyliion...”, p. 172.

<sup>163</sup> Ruloul conține *Epistola Abgari* care este ilustrată prin 13 miniaturi: 1. Abgar înmânează epistola mesagerului; 2. Portretul lui Tadeu; 3. Hristos primește epistola lui Abgar; 4. Hristos înmânează Epistola Sa; 5. Hristos, mesagerul și Tadeu (?); 6. Tadeu îi înmânează lui Abgar Epistola lui Hristos; 7. Abgar trimite un pictor la Iisus; 8. Hristos și pictorul cu Mandyliionul; 9. Coloana de foc la fabrica de cărămizi; 10. Mesagerul purtând Mandyliionul și un altul ținând Keramionul; 11. Paraliticul vindecat de către Mandyliion; 12. Paraliticul înaintea lui Abgar; 13. Mesagerul cu Mahrama înaintea lui Abgar (Cf. WALTER, „The Abgar...”, p. 227). Pentru descrierea acestui interesant rulou a se vedea Sirapie der NERSESSIAN, „La legende d'Abgar d'après un rouleau illustre de la Bibliothèque Pierpont Morgan a New York”, în: *Actes du IV-e Congrès international d'études byzantines*, tom II, Sofia, 1936, pp. 98-106; K. WEITZMANN, „The Mandyliion...”, p. 172; E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, p. 120.

<sup>164</sup> Este vorba de cel mai extins ciclu narativ dintre cele care ilustrează versiunile latine ale istoriei lui Abgar, conținând 21 de scene: 1. Abgar stând pe tron având în dreapta un grup de figuri aflate în genuchi; 2. Un personaj ține o epistolă marcată prin cuvintele REX; 3. Abgar îi înmânează epistola curierului îngenucheat; 4. Un personaj îngenucheat îi înmânează epistola lui Iisus, în timp ce pictorul stând la stânga, zugrăvește portretul Acestuia; 5. Intrarea lui Hristos în Ierusalim; 6. Apostolii Filip și Andrei discută cu Mântuitorul; 7. Hristos îi prezintă unui apostol Mandyliionul, în timp ce celălalt apostol îi înmânează curierului epistola de răspuns; 8. Minunea de la Hierapolis; 9. Icoana din Edesa e ascunsă într-o fântână; 10. Abgar aflat într-o litieră venerază Icoana care e scoasă din fântână; 11. Apa scoasă din fântână este administrată bolnavilor; 12. Două persoane țin în mâini Icoana în timp ce Abgar o venerază; 13. Abgar stă în genuchi în fața Icoanei ținută de o persoană ce stă jos; 14. Abgar îngenuchează ținând Icoana; 15. Apostolul Tadeu și Tobias; 16. Abgar șezând pe tron avându-l pe Tobias îngenucheat în fața lui; 17. Tobias îl indică pe Tadeu cu mâna; 18. Abgar îngenuchează înaintea lui Tadeu; 19. Un episcop îl botează pe Abgar; 20. Nepotul lui Abgar reintors la păgânism venerază un idol, în timp ce episcopul e decapitat; 21. Văduva lui Abgar duce Icoana la Ierusalim (Cf. Ch. WALTER, „The Abgar Cycle...”, pp. 228-229).

<sup>165</sup> Cele două reprezentări ale chipului Domnului sunt dispuse față în față precum imaginea în oglindă, evidențiind relația dintre Mandyliion-Keramion în termenii relației pecete-amprentă și

asistăm la generalizarea tipurilor iconografice ale Mandylionului și Keramionului în pictura bisericilor ortodoxe. De la mijlocul sec. al XIV-lea datează unicul ciclu mural cunoscut ce ilustrează istoria lui Abgar, aflat în biserica Maicii Domnului din Mateiç (Serbia)<sup>167</sup>.

Importanța Mandylionului reiese și din mențiunile referitoare la el pe care le regăsim în *Rugăciunea de sfințire a icoanelor Mântuitorului Hristos* și în *Erminia picturii bizantine* a monahului Dionisie din Furna (compusă între 1701-1733). În *Rugăciune* se subliniază că inițiativa facerii icoanelor a aparținut Domnului Însuși care a pus «Mahrama pe sfânta Sa față și a trimis-o lui Abgar, domnul Edessei» și se evidențiază puterea harică (taumaturgică) a icoanelor care devin părtașe la «binecuvântarea și puterea sfântului Chip cel nefăcut de mână»<sup>168</sup>. Aceeași idee apare și în Ierurgia săvârșită asupra ucenicului într-ale iconografiei, în ziua de Paști, după slujba Vecerniei, consemnată de Dionisie în *Erminia* sa. Se afirmă clar aici că Hristos a binevoit să fie redat în icoană, ca o consecință și totodată o mărturie a adevăratei sale Întrupări, întipărint-și El Însuși chipul pe „cinstita Mahramă” și împărtășindu-i acesteia harul Său, prin care a vindecat trupul și sufletul lui Abgar<sup>169</sup>. Câteva rânduri mai jos, Dionisie îl atenționează pe cel ce „voiește a deprinde meșteșugul zugrăviei” că acesta este

---

se află într-un raport de simetrie inversă cu fundalul: dacă Mandylionul se profilează peste suprafața fundalului, în schimb în cazul Keramionului fundalul este cel care se află deasupra.

<sup>166</sup> Manuscrisul (Tbilisi, Institutul de manuscrise, cod. Q. 908) conține un ciclu narativ ce ilustrează versiunea compusă de Sf. George Athonitul, similară cu *Epistola Abgari*. Cele 10 scene sunt următoarele: 1. Abgar este întins pe pat, în timp ce un curtean îi oferă instrucțiuni curierului; 2-3. Schimbul de epistole între curier și Iisus; 4-5. Regele întins pe pat este înconjurat de o persoană, apoi de mai multe; 6. A doua vizită a curierului la Ierusalim unde primește Acheiropiita de la Iisus; 7. Minunea de la Hierapolis (Mabbug); 8-9. Vindecarea slăbănogului de lângă Edessa și vindecarea lui Abgar doar prin simpla vedere a Icoanei; 10. Botezul lui Abgar de către un episcop asistat de doi diaconi (Cf. E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, pp. 116-118).

<sup>167</sup> Cele trei scene ilustrează o versiune deosebită a istoriei: 1. Hristos însoțit de grupul ucenicilor dialoghează cu curierul lui Abgar, ale cărui brațe sunt ridicate în semn de admirație în timp ce pe umăr ține un ștergar de in, lângă care se află inscripția explicativă: «Aici ai ștergarul de in (sindon) de la Abgar»; 2. Mesagerul îi înmânează Domnului pânza de in (sau invers); 3. Abgar primește cu venerație Mandylionul adus de curier. Intrigă oarecum accentul pus pe pânza de in, fapt ce relevă similitudini atât cu o versiune armeană a *Doctrinei lui Addai*, cât și cu o versiune grecească (bohairică) a istoriei lui Abgar (Cf. E. BALICKA-WITAKOWSKA, „The Holy Face...”, pp. 118-119). Pentru detalii asupra ciclului de la Mateiç, a se vedea Ch. WALTER, „The Abgar Cycle...”, pp. 221-231.

<sup>168</sup> Vezi „Rânduiala sfințirii icoanelor Domnului nostru Iisus Hristos și ale Praznicelor împărătești”, în *Molittelic*, ed. a VIII-a, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, pp. 470-472. Sfânta Mahramă se împărtășește de harul și puterea taumaturgică a Domnului „prin atingerea de preasfânta și preacurata față” a Lui, deci prin contactul direct cu prototipul (Hristos) și la rândul ei, în virtutea funcției ei paradigmatică, de izvod al tuturor icoanelor Domnului, împărtășește acestora harul și puterea ei.

<sup>169</sup> DIONISIE DIN FURNA, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sophia, București, 2000, p. 22.

un lucru dumnezeiesc, aducând ca argument tocmai faptul că întâiul Iconar a fost chiar Mântuitorul care a Și-a „înfățișat preasfântul Său obraz”<sup>170</sup>.

Începând cu sec. al XII-lea Mandylionul și Keramionul devin o prezentă constantă în programele iconografice ale bisericilor ortodoxe. În primul rând, trebuie remarcată poziția clasică pe care cuplul Mandylion-Keramion o ocupă la baza turlei, față în față (la est și vest), evocând adevărul Întrupării (*simbol incarnațional*), poziție determinată cum am văzut de spațiul ecclesial de la Pharos<sup>171</sup>.

În al doilea rând, poate fi semnalată pictarea Mandylionului deasupra intrărilor principale ale bisericii sau altarului, în locașurile ortodoxe din România, Rusia și țările sud-slave. Acest amplasament reflectă probabil poziția inițială a Mahramei în timpul lui Abgar, deasupra porții principale a Edesei, precum și *funcția ei apotropaică*, de protectoare a bisericii (locaș și sinaxă). De pildă, în catedrala Adormirii Maicii Domnului din Kremlin, Mandylionul apare reprezentat în dublă ipostază, flancat de îngeri, în exteriorul bisericii deasupra intrărilor de nord și de sud, precum și deasupra ușilor împărătești. În catedrala Bunevestiri din Kremlin, Mahrama apare zugrăvită în interior, deasupra intrării în biserică, situație ce poate fi întâlnită și în unele biserici din Istanbul: Catedrala patriarhală din Fanar, biserica Vlaherne și biserica Sfânta Treime din insula Halki. În catedrala Sfânta Sofia din Ohrida (Macedonia, cca 1055) Mandylionul este pictat deasupra ușii principale de acces din narthex în naos<sup>172</sup>.

În al treilea rând, trebuie amintită amplasarea timpurie a Mandylionului în proximitatea Sfintei Mese, ce amintește de așezarea sa „cătore răsărit” în altarul catedralei din Edessa sau după 944 în capela Pharos, și care evocă în opinia lui

<sup>170</sup> DIONISIE DIN FURNA, *Erminia...*, p. 23.

<sup>171</sup> E. Kitzinger mai semnalează și o altă posibilă implicație a acestui amplasament: Mandylionul și Keramionul, depozitate în capela imperială, indică o legătură directă între Împăratul ceresc (redat în cupola bisericilor ortodoxe sub forma Pantocratorului) și împăratul pământesc, asigurând protecția acestuia și a poporului său (Cf. A. LIDOV, „The Miracle of Reproduction...”, p. 21). Potrivit lui S. Gerstel, Mandylionul situat în registrul superior al programului iconografic, se află în relație cu icoanele sau scenele ce evocă Întruparea. El realizează o punte vizuală între Pantocratorul din cupolă, Evangheliștii din pandantivi (de sud-est și nord-est) și Maica Domnului cu Pruncul din absida altarului, ce se poate interpreta astfel: Pantocratorul reprezintă pe Dumnezeu Cuvântul intrupat; Evangheliștii pe martorii Întrupării, iar Maica pe cea prin care Domnul S-a intrupat. În anumite biserici bizantine de secol XII, Mandylionul se situează exact între cele două jumătăți ce compun scena Bunevestiri (Cf. S.E.J. GERSTEL, *Beholding the Sacred Mysteries...*, p. 70). T. Velmans mai amintește de asocierea Mandylionului cu alte figuri sau scene ce definesc mai bine semnificația sa incarnațională: cu scena Deisis (Georgia, Serbia), cu Înălțarea Domnului (Macedonia), cu Proorocii și Patriarhii Vechiului Testament (Macedonia, Capadocia) (Cf. T. VELMANS, „Valeurs semantiques...”, p. 184).

<sup>172</sup> Cf. S.G. ENGBERG, „Romanos Lekapenos...”, pp. 127-129.

A. Grabar legătura sa cu Taina Euharistiei, calitatea lui de *simbol euharistic*<sup>173</sup>. Aceasta devine cu atât mai evidentă dacă ne gândim că în axul central al absidei altarului (de regulă sub fereastră) apare uneori reprezentat Amnos-ul, alteori Mandylionul<sup>174</sup>. Nici actuala poziționare la baza turlei, spre răsărit, deasupra absidei altarului, nu pare străină de această conotație euharistică, potrivit lui A. Lidov, Mandylionul fiind un fel de expresie vie a jertfei euharistice. Poate fi trasată o paralela simbolică dintre întipărirea (și autoreplicarea) „nefăcută de mână” a chipului Mântuitorului pe pânză (și pe cărămidă) și sfințirea darurilor euharistice, care prin lucrarea mai presus de fire a Duhului Sfânt devin Trupul și Sângele Domnului. Minunea are de acum un caracter liturgic și prin Liturghie ea face parte din viața de zi cu zi a credincioșilor. Icoana și Euharistia devin astfel perfect articulate în spațiul ecclesial. Acest simbolism euharistic pare confirmat și de anumite detalii iconografice. Pe anumite reprezentări ale Keramionului (de exemplu în biserica Nereditsa de lângă Novgorod, cca 1199) întâlnim înscrisul IS XC NIKA, același pe care-l regăsim și pe Sfântul Agneț. Însăși forma rectangulară a Keramionului amintește parcă de forma rectangulară pe care o are pecetea de pe Agneț<sup>175</sup>. S. Gerstel trasează și o altă paralelă interesantă, ce confirmă simbolismul euharistic al Mahramei, între procesiunea ce avea loc înainte de 944 în catedrala din Edessa în prima Sămbătă a Postului Mare și Vohodul Mare. Așa cum Mandylionul era purtat pe traseul skevophylakion-naos-altar și depus pe o masă în spatele Sfintei Mese, tot astfel darurile euharistice sunt purtate pe traseul proscomidiar-naos-altar și depuse pe Sfânta Masă<sup>176</sup>.

### **Dispariția relicvelor din Constantinopol și cristalizarea tradiției apusene cu privire la Sfânta Mahramă**

Odată ce Constantinopolul a fost cucerit de cavalerii Cruciei a IV-a, la 13 aprilie 1204, prețiosul tezaur al capelei Pharos a ajuns în mâinile lor. La scurt timp după acest dezastru, pe 1 august 1205, Theodor Anghelos adresa papei Inocențiu al III-lea, o epistolă în numele fratelui său Mihail, despotul Epirului, în care se plângea de jaful comis de „cavalerii lui Hristos” în orașul lui Constantin:

«În timpul asediului, trupele din Veneția și Franța au jefuit până și sfințele locașuri. Venețienii și-au împărțit bogățiile de aur, argint și fildeș, în timp ce francezii au făcut același lucru cu moaștele sfinților și cu cea mai sfântă dintre toate relicvele, pânza în care Domnul nostru Iisus Hristos a fost in-

<sup>173</sup> Cf. A. LIDOV, „The Miracle of Reproduction...”, p. 20. Mai poate fi invocată în acest sens amplasarea Mandylionului deasupra *prothesis*-ului sau chiar în nișa destinată acestuia în unele biserici din Capadocia. Cf. A. LIDOV, „The Miracle of Reproduction...”, p. 28.

<sup>174</sup> Cf. T. VELMANS, „Valeurs semantiques...”, p. 181.

<sup>175</sup> Cf. A. LIDOV, „The Miracle of Reproduction...”, pp. 21, 27.

<sup>176</sup> S.E.J. GERSTEL, *Beholding the Sacred Mysteries...*, p. 74.



fășurat după moartea Sa și înaintea Învierii. Noi știm că sfintele relicve sunt păstrate de pădătorii lor în Veneția, Franța și în alte locuri<sup>177</sup>.

În timpul șederii sale la Paris din 1237-1239, Balduin II de Flandra, împăratul latin al Constantinopolului, aflat într-o situație financiară disperată, a oferit rudei sale regele Ludovic al IX-lea al Franței cele mai prețioase relicve ale tezaurului imperial, în schimbul unui ajutor financiar substanțial. Cu acest prilej nu mai puțin de 22 de relicve din Constantinopol (21 dintre ele aflate în capela Pharos) au fost achiziționate de rege prin intermediul unor călugări dominicani și franciscani, între anii 1239-1242. Tranzacția este consemnată într-un *chrysobull* emis de Balduin în iunie 1247, la Saint Germain-en-Laye, în care se preciza că deși relicvele fuseseră comisionate de venețieni, ele au fost răscumpărate de regele Ludovic, căruia împăratul latin i le-a dăruit prin bunăvoia sa și nu constrâns de împrejurări<sup>178</sup>. Printre prețioasele relicve, pentru adăpostirea cărora regele Ludovic a construit o biserică specială, celebra *Saint Chapelle* din Paris și un relicvariu numit *Grande Châsse*<sup>179</sup>, se număra o parte din Giulgiul de îngropare și Mandyliionul fixat pe un panou de lemn (*sanctam toellam tabulae insertam*)<sup>180</sup>. Odată ajuns la Paris, Acheiropiita cade în uitare, deși se regăsește în toate inventarele tezaurului capelei, până în anul 1792, când dispare în circumstanțele tulburi ale Revoluției franceze.

Relativa ignoranță și uitare de care a avut parte Mandyliionul edesean în Occidentul catolic se explică prin faptul că aici se dezvoltă, încă de timpuriu și în paralel cu istoria lui Abgar, o altă tradiție referitoare la Sfânta Mahramă a Domnului și anume tradiția Veronicăi, al cărei *sudarium* este semnalat începând cu

<sup>177</sup> Apud D.C. SCAVONE, „Acheiropoietos...”.

<sup>178</sup> Cf. H.A. KLEIN, „Sacred Relics...”, pp. 307-308. Documentul este important și datorită faptului că prezintă un inventar al relicvelor colecționate de regele Franței.

<sup>179</sup> Celebra capelă din Paris nu este nimic altceva decât replica gotică a capelei Pharos. Regele Ludovic nu a colecționat pur și simplu relicvele aflate până la 1204 în tezaurul imperial din Constantinopol, ci a căutat să reproducă spațiul ecclesial de la Pharos în propria sa ctitorie. Chiar și numele de *Sancta Capella*, folosit de Ludovic în toate referințele la capela sa pariziană, după târnosirea ei din 1248, se inspiră din prototipul constantinopolitan (Cf. A. LIDOV, „The Miracle of Reproduction...”, p. 25).

<sup>180</sup> Cf. Cesar BARTA, *The Shroud sent to Louis IX of France by Baldwin II, the Latin Emperor at Constantinople*, <<http://www.shroud.com/pdfs/n56part5.pdf>>. Ipoteza că icoana menționată în inventar era chiar Mandyliionul din Edessa, este susținută de S. Runciman, A. Cameron, A. Grabar, P. Hetherington, G. Wolf, în timp ce M. Guscini consideră că era vorba de o simplă copie a acestuia. El își motivează ipoteza pe următoarele două argumente: termenul folosit în inventar este total atipic, diferit de numele uzuale acordate Mandyliionului; existența copiilor celebre ale Mandyliionului de la Genoa și Vatican, care se pretind a fi chiar originalul (Cf. M. GUSCINI, „The Image of Edessa”, p. 190).

sec. al XII-lea în basilica Sfântul Petru din Roma, în legătură cu sau ca o alternativă la Mandyliionul aflat la Constantinopol<sup>181</sup>.

Având numele derivat de la *vera icon*, Sfânta Veronica, cu dată de prăznuire și în calendarele ortodoxe (12 iulie), se află în centrul unei tradiții cristalizate treptat pe parcursul Evului Mediu latin ale cărei rădăcini se află consemnate întâia oară în aceeași sursă ca și istoria lui Abgar: *Istoria bisericească* a lui Eusebiu de Cezareea. În cartea a șaptea, cap. XVIII, 1-4<sup>182</sup>, Eusebiu descrie statuia ridicată de femeia cu scurgerea sângelui (*hemoroissa*) în orașul Paneea (Cezareea lui Filip), din Palestina, în amintirea vindecării ei de către Mântuitorul prin atingerea de poala hainei Sale (cf. *Mt* 9, 20-22; *Mc* 5, 25-34; *Lc* 8, 43-48), statuie despre care ne încredințează că se păstra încă în vremea sa<sup>183</sup>. În apocrifa intitulată *Acta Pilati* (sec. IV), *hemoroissa*, numită de acum Berenike sau cu echivalentul ei latin Veronica, mărturisește împreună cu paralyticul, orbul și leproșii în favoarea lui Hristos în Pretoriul lui Pilat, în timpul Judecării Domnului<sup>184</sup>. La începutul sec. al V-lea, episcopul apologet Macarie al Magneziei îi atri-

<sup>181</sup> Gerhard WOLF, „From Mandyliion to Veronica: Picturing the „disembodied” face and disseminating the true image of Christ in the latin West”, in: *The Holy Face...*, p. 158. Cu toate acestea asocierile și chiar confuzia între cele două tradiții persistă, cu atât mai mult cu cât originalul Veronicăi reproduce același model ca și copille Mandyliionul din Edessa. Dovadă că în 1216 monahul Rabban Sauma trimis în Apusul creștin ca ambasador al hanului mongol Argun, afirmă că a văzut în basilica Sfântul Petru din Roma, «bucata de pânză pe care Domnul nostru Și-a întipărit chipul Său pentru a i-l trimite regelui Abgar al Edesesei». Chiar la mijlocul sec. al XVI-lea (cca 1560) preotul ortodox sirian Moise de Mardin, relatează că în timpul vizitei sale la Roma a văzut „*mandila* care a fost trimisă de Domnul nostru lui Abgar”, precizând că aceasta se afla în biserica Sf. Apostoli Petru și Pavel (cf. S. BROCK, „Transformations...”, p. 47). Încercarea de substituire a istoriei lui Abgar prin cea a Veronicăi, este atestată și de cazul *Sfântei Fețe din Laon* (fig. 21). Neputând să îndeplinească cererea surorii sale, stareța mănăstirii cisterciene Montreuil les Dames, care-i cerea o copie a Mahramei Veronicăi, Jacobus Pantaleo (viitorul papă Urban IV) îi trimitea o altă icoană a lui Hristos, aparținând tipului iconografic al Mandyliionului bizantin. Această reprezentare celebră constituie probabil un dar primit de papa Urban IV de la un conducător bulgar sau sârb, fiind așezată în 1262 în abația bisericii din Brabantia Dunensis, unde a săvârșit numeroase minuni (cf. G. WOLF, „From Mandyliion...”, p. 171). Creată în jurul anului 1200 într-o regiune a slavilor de sud, după cum o atestă și inscripția („Fața Domnului de pe Pânză”), ea se afla în 1249 la Roma, de unde a fost adusă în Franța (H. BELTING, *Likeness...*, p. 218). Putem aminti de asemenea manuscrisul miniat *Paris Lat. 2688* păstrat la Biblioteca Națională a Franței, care identifică practic istoria Veronicăi cu cea a lui Abgar, introducând în ilustrarea istoriei regelui Edesesei, episodul în care văduva sa duce cu ea Mandyliionul la Ierusalim după moartea soțului ei (fig. 22). Cf. G. WOLF, „From Mandyliion...”, p. 172.

<sup>182</sup> EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, pp. 287- 288.

<sup>183</sup> Istorisirea este reluată de mai mulți Scriitori Bisericești posteriori lui Eusebiu (vezi Ștefan IONESCU-BERECHET, „Cinstirea sfințelor icoane în Biserica Ortodoxă în secolele IV-VII”, in: *Glasul Bisericii*, LXIV (2005), 9-12, p. 207, n. 13).

<sup>184</sup> Jean-Augustin ROBILLIARD, „Saint Face”, in: *Dictionnaire de Spiritualite. Ascetique et Mistique. Doctrine et Histoire*, M. Viller SJ., F. Cavallera, J. Guibert, SJ. (eds.), vol. V, Paris, 1964, col. 27.

buie *hemoroissei* același nume de Berenice, identificându-o cu nimeni alta decât cu regina Edessei<sup>185</sup>. Cronicarul sirian Ioan Malalas (†cca 570) menționează o scrisoare trimisă de Berenice regelui Irod Filip, în care-i cerea să încuviințeze ridicarea statuii din Paneas<sup>186</sup>. Într-o apocrifă latină de secol VII, *Mors Pilati*, Veronica devine pentru prima oară asociată cu o pânză purtând chipul lui Hristos. Împăratul Tiberiu, suferind de lepră, îl trimite în Palestina pe un tânăr numit Volusianus, spre a i-l aduce la Roma pe Iisus, taumaturgul care vindecă doar prin puterea cuvântului. Ajungând la Ierusalim și declanșând căutările, el o întâlnește pe Veronica care-l informează că Domnul fusese răstignit din ordinul lui Pilat, dezvăluindu-i totodată că se află în posesia portretului Mântuitorului care poate tămădui bolile la simpla sa vedere. Ea îi dezvăluie mesagerului imperial că în timp ce cutreiera Palestina spre a găsi un pictor care să-i zugrăvească portretul Domnului, l-a întâlnit pe Acesta Însuși, Care, cunoscându-i gândurile, Și-a așezat o pânză pe fața Sa, întipărindu-și miraculos trăsăturile pe ea și incredințându-i-o femeii. Volusianus se reîntoarce la Roma însoțit de Veronica, care-l tămăduiește pe împărat cu ajutorul acheiropiitei<sup>187</sup>.

Deși istoria Veronicăi susține prezența Mahrabei la Roma încă din sec. I, totuși abia spre mijlocul sec. al XII-lea apar primele mențiuni referitoare la prezența acesteia în tezaurul basilicii Sfântul Petru din Roma (capela papei Ioan al VII-lea). Dacă Benedictus Canonicus (1143) vorbește de această relicvă «quod vocatur Veronica», fără a menționa însă și calitatea ei de icoană<sup>188</sup>, în schimb Petrus Diaconus (1140) menționează *sudarium*-ul precizând că el poartă chipul lui Hristos<sup>189</sup>. Spre sfârșitul sec. al XII-lea, o cronică franceză relatează cum papa Celestin al III-lea i-a arătat regelui Filip August, reîntors de la Ierusalim, sfânta pânză care avea pe ea întipărirea feței Domnului, «ca și cum aceasta ar fi fost prezentă»<sup>190</sup>.

Petrus Mallius (1160) este primul care asociază Mahrama cu Patimile Domnului, consemnând o tradiție orală care, deși nu menționează explicit întipă-

<sup>185</sup> MACARIE AL MAGNEZIEI, *The Apocriticus of Macarius Magnes*, coll. *Translations of Christian Literature*, Series I: Greek Texts, Society of promoting Christian Knowledge, Londra, The Macmilan Company, New York, 1919, p. 31.

<sup>186</sup> IOAN MALALAS, *Cronografia*, X, PG 97, 236-239.

<sup>187</sup> *Apud* J.-A. ROBILLIARD, „Saint Face”, col. 27; James F. RHODES, „The Pardoner’s „Vernycle” and His „Vera Icon””, in: *Modern Language Studies*, XIII (1983), 2, pp. 35-36. O versiune asemănătoare, dar amplificată se găsește în lucrarea lui GIRALDUS, *La Vindicta Salvatoris* (cca 700). Cf. J.F. RHODES, „The Pardoner’s...”, p. 35. Ceea ce ne atrage atenția este apariția apocrifei *Mors Pilati* simultan cu sau la scurt timp după apariția apocrifelor *Actele lui Mari* și *Actele lui Tadeu*, primele izvoare ce consemnează circumstanțele în care a apărut acheiropiita de la Edessa, și desigur similitudinile vizibile între cele două tradiții.

<sup>188</sup> BENEDICTUS CANONICUS, *Ordo Romanus*, Cf. G. WOLF, „From Mandylion...”, pp. 166-167.

<sup>189</sup> «Sudarium vero, cum quo Christus faciem suam extersit, quod ab aliis Veronica dicitur, tempore Tiberii Caesaris Romae delatum est», mărturie ce se referă practic la versiunea consemnată în *Mors Pilati* (apud G. WOLF, „From Mandylion...”, p. 167, n. 47).

<sup>190</sup> Același papă a construit un tabernacol special pentru adăpostirea icoanei-relicvă. Cf. G. WOLF, „From Mandylion...”, p. 167.

rirea chipului pe aceasta, amintește izbitor de cea de-a doua dintre versiunile consemnate în *Narratio* cu privire la originea Mahramei din Edessa<sup>191</sup>: Hristos Și-a șters cu această pânză sudoarea devenită picături de sânge în grădina Ghet-simani<sup>192</sup>. Asocierea devine evidentă într-unul din poemele epice medievale, intitulat *Destruction de Jerusalem* (cca 1180), în care Veronica, bolnavă de lepră, nu îndrăznește să se apropie de Crucea pe care era răstignit Hristos. Maica Domnului apucând năframa acesteia o atinge de fața Fiului ei și chipul Răstignitului se imprimă pe pânza care îi conferă vindecare Veronicăi<sup>193</sup>. O versiune ușor diferită este consemnată de Robert de Borron (*Roman de l'Estoire du Graal*, cca 1185-1215), potrivit căruia *hemoroissa* numită Verrina, sosită la Roma, l-a tămăduit pe împăratul Vespasian cu ajutorul unei pânze pe care Hristos Și-a întipărit fața pe Golgotha, relicvă care se păstrează încă la Roma, fiind cunoscută sub numele de *Veronica*<sup>194</sup>. Istoria Veronicăi cunoaște o răspândire largă în sec. al XIII-lea, în Franța și Anglia, în timp ce cultul ei se dezvoltă la Roma, devenind cea mai mare atracție a pelerinilor în timpul Evului Mediu<sup>195</sup>. După 1350, Sfânta Față începe să apară și în emisiunile monetare romane (ducatul). Noua versiune a istoriei apare consemnată și în operele a doi pelerini englezi, Gilbert de Cambrai și Gervasius de Tilbury, ce au vizitat Roma în jurul anului 1200. Potrivit lui Gervasius, Mahrama Veronicăi era o icoană ce-L înfățișa pe Hristos «pectore superius», iar Gilbert ne informează că ea era acoperită cu un văl, care era înlăturat doar cu prilejul unor sărbători sau cu ocazia unor pelerinaje de masă<sup>196</sup>. Versiunea finală și cunoscută a legendei o regăsim în lucrarea *Bible en francais* (cca 1300) a lui Roger d'Argenteuil, potrivit căruia din compasiune Veronica i-a oferit Mântuitorului pe drumul Calvarului o pânză spre a-și șterge sudoarea, pânză pe care El și-a întipărit miraculos chipul<sup>197</sup>.

<sup>191</sup> Vezi *supra*.

<sup>192</sup> Petrus Mallius, *Descriptio Basilicae Vaticanae aucta atque emendata a Romano presbitero*, Cf. G. WOLF, „From Mandylion...”, p. 167.

<sup>193</sup> Cf. J.-A. ROBILLIARD, „Saint Face”, col. 27.

<sup>194</sup> Cf. J.-A. ROBILLIARD, „Saint Face”, col. 27.

<sup>195</sup> Roma începe să rivalizeze cu Locurile Sfinte, iar nenumărații pelerini ce veneau să se închine relicvei luau cu ei copii ale acesteia, pe post de suveniruri sau amulete. Acest fenomen explică reproducerea în masă a tipului Veronicăi, începând cu 1300 sau cu 1350, încât apăruse o breaslă aparte de pictori autorizați să-l picteze (*pictureores Veronicarum*) și o breaslă de comercianți care dețineau monopol asupra comercializării acestor copii (*mercanti di Veronichi*). În 1849 când vânzările au început să scadă, atelierele ce produceau copiile au început să imprime pe ele inscripția autenticatoare: „Copie autentică a Sfintei Fețe a Domnului nostru” (Cf. H. BELTING, *Likeness...*, p. 221).

<sup>196</sup> Cf. G. WOLF, „From Mandylion...”, pp. 169-170; J.F. RHODES, „The Pardoner's...”, p. 34. Din descrierile păstrate se pare că era vorba de o icoană foarte asemănătoare celor din grupul copiilor Mandylionului.

<sup>197</sup> Cf. J.-A. ROBILLIARD, „Saint Face”, p. 27. Jacques de Voraigne plasează locul în care Veronica i-a oferit Domnului pânza între capela Sfânta Ana și piscina probatică. Conform primului *Pelerinaj spiritual* cunoscut, păstrat într-un manuscris aparținând mănăstirii Fraților minori din

Fără îndoială că principalul promotor al cultului Veronicăi în Apus a fost papa Inocențiu al III-lea<sup>198</sup>. În 1208 el a instituit o procesiune anuală cu prilejul sărbătorii închinată Minunii din Cana Galileei (a doua Duminică după Bobotează), în care *sudarium*-ul era purtat de la basilica Sfântul Petru la spitalul S. Spirito, unde era expus spre închinare bolnavilor. Participanții la procesiune, invitați la fapte de milostenie, beneficiau de 40 de zile de indulgențe. Inițiativa papală a fost confirmată printr-un miracol divin, petrecut în 1216, când la finalul procesiunii Mahrama s-a întors singură cu capul în jos. Cu această ocazie papa a compus o rugăciune în cinstea icoanei și a mai acordat 10 zile de indulgențe celor ce rostesc această rugăciune<sup>199</sup>. Evenimentele sunt relatate pe larg în *Cronica majora* a lui Matei din Paris, compusă în 1245, care reproduce textul rugăciunii compuse de papă, ce vorbește de sudarium ca despre un memorial pe care Domnul ni l-a lăsat drept moștenire. Oricine îl contemplă în „oglinză și în asemănare” va fi capabil să-L contemple „față către față” în viața viitoare. În timpul successorului lui Inocențiu, papa Honoriu al III-lea (1216-1227) icoana a fost înzestrată cu un foarte scump relicvar și noi imne au fost compuse în cinstea ei<sup>200</sup>.

Începând cu sec. al XIV-lea, Mahrama Veronicăi a fost inclusă între instrumentele Patimilor lui Hristos (*arma Christi*) (fig. 23), fiind recunoscută drept o icoană-relicvă, mai autentică decât orice lucrare de artă. Alături de ideea de „copie-amprentă” ce reproducea originalul Mahramei, conform tipului copiilor acheiropiite din Răsărit, a apărut și s-a dezvoltat în arta apuseană și ideea de „portret adevărat”, ce a dus la includerea Sfintei Veronica în imagine, ca purtătoare a Mahramei. Așadar la ideea de „imagine în imagine”, ce a făcut carieră în arta apuseană din 1400 până târziu. Durer introduce în 1513 o schimbare compozițională, înfățișându-l pe Hristos ținându-și în mâini coroana de spini, în timp ce Mahrama este susținută de îngeri<sup>201</sup>.

În timpul asediului Romei din 1527, soldații luterani ai armatei imperiale a lui Carol al V-lea au scos Mahrama la vânzare în tavernele orașului. I s-a pierdut urma, dar a fost repede redescoperită, din sec. al XVII-lea aflându-se în camera relicvelor construită în basilica Sfântul Petru de Bernini. Conform descrierilor lui J. Wilpert, *sudarium*-ul Veronicăi este o pânză de in cu două pete brune,

---

Saint-Trend (prima jumătate a sec. XV), iisus Însuși i-a cerut Veronicăi să-i ofere pânza spre a-și șterge sudoarea pe drumul Calvarului (Cf. J.-A. ROBILLIARD, „Saint Face”, p. 28).

<sup>198</sup> Potrivit lui Wolf, răspândirea cultului Veronicăi și a copiilor ei coincide cu stabilirea dogmei transubstanțierii euharistice la Conciliul IV Lateran din 1215 și cu venerarea Euharistiei, icoana-relicvă constituind o „manducatio per visum” a Trupului lui Hristos infinit reproductibil, ascuns dar prezent în ostie (Cf. G. WOLF, „From Mandyllion...”, p. 168).

<sup>199</sup> Cf. G. WOLF, „From Mandyllion...”, pp. 166-168; H. BELTING, *Likeness...*, p. 220.

<sup>200</sup> Trebuie amintite celebrele imne *Ave facies praeclara*, care explică culoarea închisă prin care era redată fața Domnului pe sudarium, prin teama încercată de El în grădina Ghetsimani, și *Salve sancta facies*, care accentuează strălucirea divină a sfântului Chip întipărit pe pânza imaculată (Cf. H. BELTING, *Likeness...*, p. 220).

<sup>201</sup> Cf. H. BELTING, *Likeness...*, p. 220.

iar potrivit lui P. Krieg este o pânză dublă de in pe care trăsăturile chipului apar pe un fond de aur<sup>202</sup>.

Similitudini cu Mahrama Veronicăi prezintă și o altă „acheiropiită” celebră venerată în lumea apuseană cunoscută sub numele de *Voalul de la Manopello* (fig. 32), semnalată pentru prima oară în 1618 în orașul cu același nume și considerată de anumiți cercetători romano-catolici drept originalul Veronicăi<sup>203</sup>. Unei tradiții cu totul diferite îi aparține *Volto Santo di Lucca* (fig. 29), un crucifix despre care legenda spune că ar fi fost sculptat de Nicodim, ucenicul de taină al

<sup>202</sup> Cf. H. BELTING, *Likeness...*, p. 220.

<sup>203</sup> Orașul Manopello este situat în centrul Italiei în regiunea Abruzzi. Biserica Sfintei Fețe, construită între 1617-1638, acum un important centru de pelerinaj, conține într-un relicvar situat deasupra altarului principal, o pânză ce redă trăsăturile presupuse a fi ale lui Hristos și care constituie nucleul a două pelerinaje de masă în a doua duminică din mai și de 6 august. Sfânta Față este păstrată într-un ostensoriu de argint placat cu aur și decorat cu pietre prețioase, fiind plasată între două panouri de sticlă. Imaginea prezintă unele caracteristici aparte: voalul este transparent, fiind realizat probabil din byssus marin, imaginea poate fi văzută pe ambele fețe ale pânzei, cromatică este una închisă, iar privită de aproape și din trei sferturi imaginea creează impresia de tridimensionalitate. Conform legendei consemnate în *Relatione historica* de Fratele capucin Donato da Bomba în 1640, pânza a fost adusă în Manopello în 1506 de către un străin (identificat cu un inger sau un sfânt din cer), care i-a dăruit-o doctorului Giacomo Antonio Leonelli. Păstrată în familia acestuia timp de un secol, acheiropiita a fost vândută de Marzia Leonelli nobilului Donato Antonio de Fabritiis, care a donat-o în 1638 mănăstirii capucine din Manopello, donație autenticată printr-un act notarial în 1646. Primele cercetări asupra pânzei au fost efectuate în 1970 de Bruno Sammiccia, psiholog și scriitor, care împreună cu profesorul Giorgio Baitello de la Institutul de Artă din Chieti au concluzionat în urma unor analize în lumină ultravioletă cu lampa Wood, că imaginea de pe pânză a fost realizată în condiții miraculoase ce atestă caracterul ei de acheiropiită. Bazat pe concluziile profesorului Donato Vittore, traumatologist la Universitatea din Bari, care în urma analizei minuțioase a unor fotografii digitale ale pânzei a afirmat că pe aceasta nu se află urme de pigmenți, și a studiilor efectuate de călugărița trapistă Blandina Paschalis Schloemer, care susține că imaginea de pe pânza de la Manopello și cea de pe Giulgiul din Torino se suprapun aproape perfect, Părintele Heinrich Pfeiffer a lansat teoria potrivit căreia voalul de la Manopello ar fi de fapt originalul Veronicăi dispărut din Roma în 1608 și înlocuit cu o replică. El propune următoarea reconstrucție istorică, pornind de la *In. 20, 7*: Giulgiul de care vorbește Evanghelistul, identificat cu pânza păstrată la Torino, ar fi fost cunoscut în tradiția bizantină drept Mandylionul de la Edessa, în timp ce mahrama, identificată cu sudarium-ul Veronicăi, ar fi fost cunoscută drept Acheiropiita de la Camuliana, ajunsă, potrivit lui, în anul 705 la Roma. Cercetările întreprinse în 1999 și 2001 de Roberto Falcinelli contrazic însă aceste ipoteze, evidențiind printr-o simplă analiză microscopică, prezența pigmenților pe pânză și ducând la concluzia că avem de-a face cu o operă de artă ce datează din jurul anului 1500. El propune o ipoteză ingenioasă: pânza de la Manopello este autoportretul lui Durer (sau mai degrabă portretul lui Rafael), realizat conform lui Giorgio Vasari, pe byssus, și dăruit lui Rafael de pictorul german, în timpul întâlnirii dintre cei doi la Mantua, de unde ulterior a fost adus la Manopello (vezi Roberto FALCINELLI, „The Veil of Manoppello: work of art or authentic relic?”, <<http://www.shroud.com/pdfs/roberto.pdf>>; Lorenzo BIANCHI, „The Veil of Manoppello”, <<http://www.30giorni.it/us/articolo.asp?id=21069>>).

Domnului (cf. In 3), și finalizat în mod miraculos de către îngeri<sup>204</sup>. De asemenea, nu în ultimul rând trebuie amintit celebrul Giulgiu de la Torino (fig. 31-32), considerat în lumea romano-catolică drept giulgiul autentic care a învelit trupul lui Hristos în timpul șederii Sale în mormânt, o pânză veche de in de mari dimensiuni (4, 36 x 1, 10 m) care are întipărită pe ea imaginea ștersă a unui bărbat mort în urma unor suplicii teribile (flagelare, încoronare cu spini, răstignire, rană în coasta dreaptă) ce amintesc în mod clar de Patimile Mântuitorului<sup>205</sup>.

<sup>204</sup> „Acheiropiita” constă într-o sculptură ce îl redă pe Hristos răstignit, păstrată în catedrala Sf. Martin din Lucca, atestată pentru prima oară la sfârșitul sec. al XI-lea și devenită cunoscută în Apus prin intermediul unor izvoare engleze și a unor anumite manuscrise ce provin din nord-estul Europei și care relatează legenda și minunile sale. Aflată pe drumul către Roma, acheiropiita era venerată de numeroși pelerini din întreaga Europă (indeosebi Anglia, Scandinavia, Germania). Ni s-au transmis trei versiuni cu privire la originea sa. 1. Conform diaconului Leboinus (sau Leobinus, sec. VIII), *Volto Santo* a fost sculptată de către Nicodim, cel care împreună cu Iosif L-a îngropat pe Hristos. El a primit printr-un înger porunca de a sculpta efigia Mântuitorului răstignit, având ca model amprenta lăsată de trupul mort al Domnului pe piatra ce a servit la Coborârea Sa de pe Cruce. Nicodim a fost ajutat în lucrarea sa de un înger care a executat chipul lui Iisus. Tot un mesager ceresc i-a descoperit în anul 742, unui episcop din Subsalpine care se afla într-un pelerinaj la Ierusalim, locul în care acheiropiita fusese ascunsă de ucenicii Domnului de teama iudeilor, acesta aducându-o cu el la Lucca, unde a fost primită de episcopul locului Ioan. 2. Gilbert de Cambrai (sec. XIII) ne oferă o altă versiune a legendei: un „împărat roman” a trimis patru episcopi italieni la Constantinopol spre a achiziționa relicve sfinte. Episcopul de Lucca s-a întors cu *Volto Santo* în orașul său, cel de Mantova cu o ampollă conținând apă scursă din coasta Domnului pe Cruce, cel de Luni cu o ampollă conținând Sângele Domnului, iar cel de Parma cu unul dintre ciele ce au strâpuns mâinile și picioarele lui Hristos. 3. A III-a versiune este conținută într-un poem francez de sec. XIII, *Saint Vou de Lucques*, ce poartă influența legendei Sfintei Cruci și a Veronicăi. Elena fiica împăratului Romei, sora împăratului Vespasian și soția regelui David al Greciei, fiind înștiințată prin vis că dincolo de mări se află martorii Patimilor Domnului, l-a determinat pe soțul ei să întreprindă o expediție militară până la Edessa, unde perechea regală l-a întâlnit pe Iosif de Arimateea și până la Ierusalim unde l-au aflat pe Nicodim, care i-a ajutat să descopere Crucea lui Hristos. Pe drumul de întoarcere, regele a primit poruncă în vis să realizeze trei crucifixe: primul a fost sculptat de Nicodim care l-a finalizat cu ajutorul Duhului Sfânt, fiind adus la Lucca, iar celelalte două de către rege (Cf. J.-C. SCHMITT, „Les images d'une image...”, pp. 209-212).

<sup>205</sup> Nu putem să nu remarcăm absența aproape dezolantă a unor studii serioase pe această temă în teologia românească, ce contrastează frapant cu abundența cercetărilor, studiilor, simpoziunilor, publicațiilor cu caracter interdisciplinar dedicate Giulgiului în lumea occidentală. Lăsând la o parte popularizarea subiectului prin anumite cotidiane, reviste ori emisiuni radio-tv, nu cunoaștem decât trei contribuții demne de semnalat, accesibile în limba română: Pr. Emanuel COPĂCIANU, „Giulgiul de la Torino”, în: *Mitropolia Banatului*, XXI (1971), 4-6, pp. 247-251; Maria Grazia SILIATO, *Misterul Sfântului Giulgiu din Torino*, trad. din limba italiană de Nicolae Luca, Ed. Saeculum, Ed. Vestala, București, 1998 și diac. Ioan I. ICA jr., „Giulgiul-martor al Morții și Învierii lui Hristos și secretele lui”, în: Luigi MALANTRUCCO, *Cum a murit de fapt Iisus? Investigațiile unui medic*, cuvânt înainte de Alessandro Malantruccio, trad. și prezentare de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2004, pp. 5-34. Din acest ultim și remarcabil studiu cititorul român poate afla lucrurile esențiale referitoare la

Obiect al unei devoțiuni religioase fără precedent în Biserica romano-catolică, dar și al unor dispute aprinse în rândul teologilor, istoricilor și oamenilor de știință occidentali, obiectul unui domeniu de cercetare interdisciplinar numit *sindonologie*, Giulgiul din Torino rămâne în continuare o „piatră de poticnire” deopotrivă fascinantă și dezarmantă, a cărei taină nu a fost pe deplin elucidată.

## Concluzii

În ciuda complexității deconcertante a versiunilor referitoare la originea Sfintei Mahrame a Domnului, se poate remarca totuși faptul că ele se dezvoltă în limitele a două principale versiuni: istoria lui Abgar, în Răsărit, și istoria Veronicăi, în Apus. Considerăm util să surprindem în paralel momentele cheie ale cristalizării acestora, pentru a observa sincronia și interferențele ce se stabilesc între ele.

Ambele tradiții apar în mod cert înainte de sec. al IV-lea în spațiul siropalestinian de limbă aramaică și sunt consemnate pentru prima oară de către Eusebiu de Cezareea în *Istoria sa bisericească* (300-320): corespondența dintre Abgar și Mântuitorul Hristos, respectiv statuia Acestuia ridicată în Paneas de către femeia vindecată de scurgerea sângelui. În jurul anului 400 *Doctrina lui Addai* menționează portretul Domnului zugrăvit de către Anania, pictorul și curierul lui Abgar, iar *Acta Pilati* îi atribuie hemoroissei numele de Berenice (lat. *Veronica*). În sec. al V-lea asistăm la o primă interferență între cele două tradiții: dacă Moise de Chorene afirmă că icoana din Edessa a fost dusă la Ierusalim de văduva lui Abgar, în schimb Macarie al Magneziei o identifică pe Berenice cu regina Edessei. La sfârșitul sec. al VI-lea, Icoana din Edessa apare pentru prima oară considerată „nefăcută de mână” în *Istoria bisericească* a lui Evagrie Scolasticul. În sec. al VII-lea se conturează clar în câteva apocrife neotestamentare, versiunea potrivit căreia Hristos Și-a întipărit miraculos fața pe o pânză pe care i-a trimis-o lui Abgar (*Actele lui Mari* și *Actele lui Tadeu*) sau i-a încredințat-o Veronicăi (*Mors Pilati*). În timpul crizei iconoclaste (726-843) Mandylionul din Edessa este invocat ca un puternic argument în favoarea cultului icoanelor de către apologeții iconoduli din Răsăritul și din Apusul creștin. În sec. X-XI, în lumea bizantină au loc trei importante *translatio* (944, 967/8, 1032), în urma cărora cele trei prețioase relicve (Mandylionul, Keramionul și Epistola lui Iisus) sunt aduse la Constantinopol, evenimente ce prilejuiesc sistematizarea versiunilor istoriei lui Abgar. Astfel apar *Narratio de imagine edessena* (945) și *Epistola Abgari* (sec. XI), care consemnează alături de întipărirea chipului lui Hristos pe Mahramă și autoreplicarea miraculoasă a acestuia pe două Cărămizi (Hierapolis

---

istoria cunoscută a pânzei-relicvă, la rezultatele cercetărilor științifice efectuate asupra ei începând cu 1969 (ce pun în evidență calitățile uimitoare ale imaginii), la reconstituirea istorică și teologică a momentelor principale ale Patimilor Domnului, la ecourile giulgiului în tradiția liturgică ortodoxă (antimisul și epitaful), la identificarea, îmbrățișată astăzi de numeroși cercetători romano-catolici, dintre Giulgiu și Mandylionul de la Edessa, precum și bibliografia esențială de până în 2004.



și Edessa). Dacă între 944-1204 prezența Mandylionului edesean în Constantinopol este solid atestată în izvoarele bizantine și în descrierile pelerinilor străini, în schimb prezența *sudarium*-ului Veronicăi în basilica Sfântul Petru din Roma este pentru prima oară confirmată abia la mijlocul sec. al XII-lea. Odată cu dispariția Mahramei edesene din capitala bizantină în timpul dominației latine (1204-1261), cultul Veronicăi cunoaște o mare dezvoltare în Apus, grație îndeosebi inițiativelor papei Inocențiu al III-lea (1198-1216), iar Mahrama romană devine tot mai strâns legată de Patimile Domnului (Ghetsimani, 1160-Golgotha, 1300), și chiar unul din instrumentele acestora (*arma Christi*).

Comparând cele două principale tradiții, cea a lui Abgar și cea a Veronicăi, în lumina izvoarelor scrise, putem desprinde, în ciuda dezvoltării lor complexe, câteva constante comune: (1) Sfânta Mahramă nu este o simplă icoană, ci este o acheiropiită; (2) Chipul Domnului s-a întipărit în mod miraculos pe o pânză, fapt întâlnit și în cazul altor acheiropiite ale Mântuitorului din Răsărit (Camuliana și Memphis) sau Apus (Manopello și Giulgiul din Torino); (3) Sfânta Mahramă este totodată o relicvă, deoarece ea intră în contact direct cu trupul Domnului; (4) Sfânta Mahramă are puteri taumaturgice deosebite, putând oferi vindecare nu doar celor ce se ating de ea, ci și celor ce numai o privesc; (5) Hristos își întipărește chipul pe Mahramă în contextul Patimilor (Duminica Floriilor-Miercurea din Săptămâna Mare-Ghetsimani-Golgotha), ștergându-Se pe față de apă-sudoare-sudoare ca „picături de sânge”-sânge.

Similitudinile dintre cele două tradiții devin însă izbitoare, dacă comparăm reprezentările iconografice ale Mandylionului bizantin cu cele ale Mahramei Veronicăi, precum și copiile cunoscute ale acestora, considerate drept acheiropiite autentice: Mandylioanele din Genoa, Vatican sau Tbilisi, cu Voalul de la Manopello și Giulgiul din Torino. Dacă în cazul celor din urmă remarcăm drept caracteristici comune: cromatica închisă, caracterul grafic al picturii, frontalitatea, simetria și mai ales încadrarea feței, în cazul tipurilor iconografice ale *Mandylionului* și *Veronicăi*, avem de-a face practic cu „icoana unei icoane”: pe suprafața murală sau pe cea a panoului de lemn distingem capul lui Hristos pictat pe fundalul unei pânze albe, încadrat de aureolă și susținut uneori de îngeri sau de Abgar (de Tadeu ori de curierul Anania), respectiv de Veronica.

În concluzie, putem afirma că deși originea „istorică” a Sfintei Mahrame este greu de precizat, nu poate fi negată existența reală a unei Icoane-relicvă ce a inspirat deopotrivă numeroase copii fidele, tipuri iconografice similare în Răsăritul și Apusul creștin, precum și o tradiție relativ unitară, în ciuda diversității de versiuni sub care ni se înfățișează, versiuni ce încearcă să tâlcuiască originea acestei „amprente” a chipului omenesc al lui Hristos, epifanie și mărturie de netăgăduit a Întrupării Sale.

## ANEXĂ

Sfânta Mahramă nu este așadar produsul imaginației sau al superstiției medievale, nici rezultatul unor conjuncturi teologico-politice, ci o icoană-relicvă autentică, despre care dă mărturie Tradiția Bisericii. Desigur că puzderia de versiuni ce caută să-i explice geneza, ridică numeroase semne de întrebare istoricului acrivist. Ceea ce nu trebuie scăpat vreodată din vedere este faptul că pânza-acheiopiită a fost profund asumată în cultul, teologia și iconografia Bisericii ortodoxe, asupra cărora a pus o pecete de neșters.

Una dintre cele mai elocvente mărturii ce atestă gradul receptării Sfintei Mahrame în tradiția bizantină anterioară dispariției sale din relicvariul de la Pharos (1204) o constituie o splendidă didascalie rostită de diaconul Constantin Stilbes<sup>206</sup>, la mai puțin de un deceniu înainte de Cruciada a IV-a, probabil în 1195, referitoare la Sfântul Mandyllion și Sfântul Keramion<sup>207</sup>. Pornind de la întrebarea «de unde ne vine un asemenea tezaur?», autorul încearcă să reconstituie istoria Mandyllionului și a Keramionului. El subscrie la tradiția clasică, consemnată de *Sinaxarul* constantinopolitan (principală sa sursă), conform căreia pânza întipărită miraculos în timpul propovăduirii Domnului i-a fost trimisă lui

<sup>206</sup> Cariera constantinopolitană a lui Constantin Stilbes, călugărit sub numele de Chiril și hirotonit ulterior mitropolit de Cyzic, poate fi reconstituită aproximativ pe baza primei sale didascalii rostită în calitate de didascal al Apostolului. El debutează ca simplu didascal la biserica Sfântul Pavel în timpul patriarhatului lui Luca Chrysovergis (1157-1170), este transferat la biserica din Chalkites și apoi numit didascal al Psaltirii în timpul patriarhatului lui Gheorghe al II-lea Xifilin (1191-1198), iar în cele din urmă numit didascal al Apostolului la Sfânta Sofia, în timpul patriarhatului lui Ioan al X-lea Camateros (1198-1206) (Cf. B. FLUSIN, „Didascalie...”, pp. 53-57). În afară de *Didascalia* prezentată aici, opera sa mai conține următoarele scrieri: *Didascalie despre Epistolele dumnezeiești rostită în didascaleionul de la Chalkites*; *Cuvânt adresat împăratului cu prilejul Epifaniei*; *Cuvânt adresat patriarhului Gheorghe Xifilin în Sămbăta lui Lazăr*; *Didascalie pronunțată la capela Sfântul Pavel, în care face encomionul patriarhului kyr Gheorghe*; *A III-a didascalie a lui Constantin Stilbes rostită în biserica Sfinților Apostoli de la orfelinat*; *Rezumatul credinței creștine*; *Capetele de acuzare contra Bisericii latine, referitoare la dogme, Scriptură și la numeroase alte puncte, scrisă de Chiril, ex-mitropolit de Cyzic, Constantin Stilbes*; *Extras din învățătura aceluiași referitoare la Proorocul Avacuum*. Cf. Jean DARROUZÈS, „Notes de litterature et de critique”, cap. II: „Constantin Stilbes et Cyrille metropolit de Cyzique”, in: *Revue des Études Byzantines*, XVIII (1960), pp. 184-187.

<sup>207</sup> Didascalia noastră poate fi plasată cronologic între transferul lui Stilbes la Chalkites și numirea sa ca didascal al Apostolului, mai precis între 1194-1197. Sfânta Cărămidă avea inițial ca zi de prăznuire ziua de 23/24 ianuarie, data aducerii sale la Constantinopol, fiind totodată prăznuită și în Duminica Ortodoxiei. Dar la o dată necunoscută, prăznuirea sa s-a transferat în ziua de 16 august, fiind sărbătorită împreună cu Sfânta Mahramă. B. Flusin lansează așadar ipoteza conform căreia Didascalia noastră constituie discursul inaugural rostit cu ocazia numirii sale ca didascal la Chalkites, în timpul patriarhatului Gheorghe II Xifilin, într-o zi de 16 august între 1194-1197. Textul (*BHG 796m*) este păstrat într-un singur manuscris, *Baroccianus gr. 25* (sf. sec. XIII-inceputul sec. XIV), fol. 273-275, aflat la Biblioteca Bodleiană din Oxford (B. FLUSIN, „Didascalie...”, p. 65).

Abgar prin curierul Anania. Totodată preia din *Narratio* episodul minunii de la Hierapolis, despre întipărirea miraculoasă a imaginii pe Keramion, de care diferă în unele detalii. Scopul său este unul liturgic, acela de a sublinia legătura strânsă dintre cele două relicve care erau prăznuite la aceeași dată. Dată fiind importanța deosebită a textului, relevanța sa pentru înțelegerea teologiei Mandyliionului, îl vom reda în continuare pentru prima oară într-o versiune românească<sup>208</sup>.

### ***Didascaliea preafericitului Chiril, care a fost episcop de Cyzic și care la acea vreme era diacon și didascal la Chalkites, despre sfântul Mandyliion și sfântul Keramion***

1. Ce e acest obiect sacru pe care-l duc? Ce anume e însoțit cu atâta teamă? Căci acest alai atât de numeros te face să gândești că e vorba de un obiect foarte de seamă. Desigur e Chivotul harului<sup>209</sup>, căci iată pe Israel cel duhovnicesc mergând în procesiune (2 Rg 6), el care păstrează între comorile sale Chivotul cel mai sfânt și înconjoară cu aclamații Tablele gravate de Dumnezeu (Iș 34; Dt 10, 5) și urna unde e ținută mana pentru a păstra minunea neatinsă (Iș 16). Iată cine ține Chivotul cu mâinile sale pentru a-i asigura transportul: e Aaron al nostru, mai sublim decât cel din vechime, marele aducător de jertfe și marele Arhieru, vrednicul purtător al unor astfel de obiecte pe care le însoțește către altar, el care vorbește cu elocvență în fața lui Faraon (Iș 7, 1-7), desigur pentru israeliții care suntem noi, și care cu vocea sa tunătoare îl fulgeră, iar pe noi ne întărește. Efordul pe care-l poartă ca pectoral e mai tainic decât cel vechi (Iș 28, 15-30), căci el a depus în inima sa bogății duhovnicești, chiar dumnezeiești și pline de înțelepciune, ca într-un tezaur în care tănuiești *manifestarea* celor ascunse, precum și *adevărul* (Iș 28, 30). El e înobilat de către o țiară mai slăvită și, prin placa scânteind pe fruntea sa, cu întreaga strălucire a aurului (Iș 28, 39, 36): căci amândouă se întâlnesc în mintea marelui păstor, minte plină de lumină, pentru că el e în chip deplin înaintevăzător și nu primește în gândurile sale nimic de soi rău, nici ceva care să scoată un sunet tulbure și întunecat. Iar noi de ce suntem

<sup>208</sup> Traducerea a fost făcută după „Didascalie de Constantin Stilbes, sur le Mandyliion et la Sainte Tuile (BHG 796m)”, ed. și trad. fr. de Bernard Flusin, în: *Revue des Etudes Byzantines*, LV (1997), pp. 66-79. Pentru teologia Mandyliionului a se vedea studiul meu: Ștefan IONESCU-BERECHET, „Icoana „nefăcută de mână” a lui Hristos, epifanie a Cuvântului întrupat”. în: *Ortodoxia*, LIX, (2008), 1-2, pp. 161-171.

<sup>209</sup> Sintagma, cu evidente valențe tipologice, se întemeiază pe un fapt real: păstrarea Sfintei Mahrame într-un cufăr (chivot) special, în perioada edeseană, în care a fost adusă, conform *Narratio*, împreună cu Epistola la Constantinopol în 944 (vezi *supra*). Paralelismul tipologic dintre Chivotul Legii și Chivotul ce adăporea Mahrama și Cărămida este evidențiat în mod clar prin ritualul observat la Edessa înainte de 944: precum odinioară în Vechiul Testament, numai arhierului i se îngăduia o singură dată pe an să intre în Sfânta Sfințelor unde se afla Chivotul Legii (cf. Lv 16; Evr 9, 25), tot așa în Edessa, relicvariul conținând acheiropiita era ascuns de privirile credincioșilor în schevofilakionul catedralei și în miercurea de la jumătatea Postului Mare doar episcopului locului i se îngăduia accesul la prețioasa Mahramă (vezi *supra*).

aici? De ce ne-am adunat la această sărbătoare? Suntem cuprinși de entuziasm în fața Chivotului și exultăm jucând un dans duhovnicesc (2 Rg 6). Pentru această venire sau pentru această revenire facem să răsune psaltirionul – dar fie ca Micol să stea departe de noi, limbă încărcată cu insulte, care pentru a ne denigra se apleacă la balconul făcut de natură, peste crenelurile și parapetul alcătuite de dinți (2 Rg 6, 16-23)<sup>210</sup> – da, psaltirionul: și dacă nu are 10 corzi, are măcar 5 glasuri, ceea ce e alcătuirea celui de-al doilea dintre acorduri, cel care e diminuat, întrucât instrumentele noastre față de cele atât de mari de care dispunea David odinioară, nu sunt decât pe jumătate încheiate. Într-adevăr psaltirionul nostru e alcătuit din asocierea organelor cuvântului, îndeosebi a limbii însăși pe care o întindem, ca pe șevaletul pe care fixezi corzile, pe rândurile de dinți, deși pe post de coardă ea e prea puțin muzicală prin materia sa. Căci moliciunea care ne e interzisă îi dă asprime, e relaxată pentru cântece în loc să fie întinsă, iar sunetul pe care-l scoate, departe de a fi frumos e prea grav<sup>211</sup>.

2. Hai deci să căutăm de unde vine pentru noi un asemenea tezaur, de unde vine această tăbliță gravată de Dumnezeu Care a înmănat-o adevăratului Israel, care suntem noi. Să facem așadar din această povestire un imn fermecător pentru această sărbătoare, căci nimic nu e mai plăcut decât minunile Mântuitorului și nici mai mareț, iar în cazul acesta e vorba de o povestire nouă, cătuși de puțin denaturată: căci nu vine din cartea care relatează povestea Domnului nostru, Dumnezeiasca Evanghelie, în care nu găsești [descrise] fiecare din minunile lui Hristos, ci

<sup>210</sup> Este invocat aici episodul descris în 2 Rg 6, 16-23: în momentul în care Chivotul Legii intra în Ierusalim, Micol, fiica regelui Saul, se uita pe fereastră și „văzând pe regele David sărind și jucând înaintea Domnului, l-a disprețuit în inima sa”, iar în momentul în care procesiunea s-a încheiat și David se întorcea spre a-și binecuvânta casa, Micol i-a ieșit întru întâmpinare pentru a-l insulta. Este greu de spus însă ce analogie are în vedere aici Stilbes.

<sup>211</sup> În acest prim paragraf sunt descrise circumstanțele praznicului de pe 16 august, fixate prin paralelisme tipologice cu Vechiul Testament. Aducerea Chivotului harului de la Edessa (stăpânită de arabi) la Constantinopol în 944 este comparată cu aducerea Chivotului Legii de la filistenii la Ierusalim de către regele David (2 Rg 6), idee subliniată și de Omilia arhidiaconului Grigorie (vezi *The Sermon of Gregory Referendarius*, p. 81), precum și de canonul praznicului din Minei: „Tăria feței Tale fiind adusă de la mulțimea agarenilor, ca și Arca Alianței de la cei de alt neam, a fost dată acum nouului Israel” (*Mineiul pe August*, p. 200). Remarcăm conturarea următoarelor perechi simbolice: Chivotul Legii, ce conține Tablele Legii și năstrupa cu mană-Chivotul Harului, ce conține „Tablele duhovnicești” (Sfânta Mahramă și Sfânta Cărâmidă) și Epistola lui Iisus; Aaron, arhiereul Legii-Aaron al nostru, arhiereul harului (patriarhul de Constantinopol); Israelul cel vechi ce dănuia înaintea Chivotului Legii-Israelul cel duhovnicesc ce poartă în procesiune Chivotul harului (relicvariul); psaltirionul lui David-cuvântarea de laudă a didascalului. Deși procesiunea descrisă aici de Stilbes ne trimite cu gândul la ceremoniile ce au avut loc în 16 august 944 cu ocazia aducerii Mandyionului în Constantinopol, și la reflectarea lor în Omilia arhidiaconului Grigorie (vezi *The Sermon of Gregory Referendarius*, p. 81), mai degrabă ea constituie un ritual liturgic observat anual cu ocazia praznicului, în ciuda faptului că izvoarele studiate anterior nu ne spun nimic în acest sens.

aici se află ceea ce adeverește veridic Fiul Tunetului (*In* 21, 25; *Mc* 3, 17)<sup>212</sup>. Într-adevăr, dacă e adevărat că numărul [minunilor] și măreția lor le făceau infinite, cum să poată fi circumscrise? Și de ce să încerci să istorisești minunile cerului numărând toate astrele și mulțimea lor nesfârșită, dacă e cu putință ca doar cu unele dintre ele, cele mai însemnate, să-i înfățișezi întreaga frumusețe? La ce bun să urmărești cu privirea toate dârele de foc lăsate de Luceafărul dimineții și să te întrebi zadarnic despre diversitatea lor, provocând astfel ochilor o nesfârșită suferință, dacă e adevărat că doar câteva dintre ele sunt de ajuns pentru a scoate în evidență strălucirea luminii Sale? Trebuie așadar arătat cum s-a văzut înălțându-se această icoană și această minune, potrivit celor adunate de mine, cercetând mărturiile incontestabile înscrise pe câte o stelă sfântă.

3. Hristos Se afla încă pe pământ printre oameni, fără ca prin firea Sa dumnezeiască, să fi părăsit ținuturile supracerești, când iată că un principe local sau chiar un rege, care domnea în Edessa Siriei și țările vecine și nu era lipsit de renume – era faimosul Abgar – aflând din auzite minunile lui Hristos, le-a primit pe fiecare la vremea sa în sufletul său, ca pe tot atâtea semințe și asemenea unui pământ roditor a părguit roadele credinței (*Lc* 8, 8). Grăbit să pună adevărul sub formă de silogism și să tragă concluzii infailibile, el a dedus că Iisus e Dumnezeu. Ca mijlocitor, care unește extremele și le leagă cu o desăvârșită necesitate, el așează minunile, îndeosebi învierea din morți și, după ce a crezut ceea ce-i ajungea la urechi, iată că era și mai însetat să vadă cu ochii lui minunea (*Iov* 42, 5). Într-adevăr, dacă ceea ce știm despre termenul minor vine de la auz, termenul mediu este ipotetic și cu totul înșelător; dar ochiul preface în teze ipotezele sale, în poziții evidente acceptate de toți și în concluzii incontestabile<sup>213</sup>. Regele s-ar fi repezit către obiectul dorinței și încântării sale, asemenea cerbului către izvorul viu și înspumat (*Psa* 41,1), cătuși de puțin stătut, mort sau în vreun fel alterat, dacă nu ar fi fost prins în legăturile unei boli și în capcana de neclintit a cașexiei. Duhul la el este arzător, dar trupul nevolnic (*Mt* 26, 41), ceea ce mișcă este viu, dar ceea ce este mișcat, este inert; vizitiul este ager, dar căruța, împiedicată în spinii bolilor, înaintează greu. Căci boala nu era alta decât guta, pe care regelui i-o provocase, transformându-i-o într-o artrită răspândită în tot corpul, regimul sirienilor, prea

<sup>212</sup> Autorul plasează practic istoria Mahramei în tradiția nescrisă, transmisă din epoca apostolică și ulterior consemnată în anumite izvoare scrise. Cultul icoanelor însuși își află originea în această tradiție nescrisă, care potrivit Sf. Vasile cel Mare, are «aceeași putere pentru credință... Fiindcă dacă am încerca să lăsăm la o parte obiceiurile (care n-au temeii) scrise, ca și când n-ar avea mare însemnătate, am greși, păgubind Evanghelia în cele esențiale» (Sf. VASILE CEL MARE, „Despre Sfântul Duh”, cap. XXVII, în: *Scrieri III*, studiu introductiv, traducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, coll. *Părinți și Scriitori bisericesti* 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 79).

<sup>213</sup> Este subliniat aici faptul că impactul și puterea de convingere exercitate de imagine (icoană) sunt superioare celor exercitate de cuvânt, idee subliniată frecvent de toți apărătorii icoanelor în timpul disputei iconoclaste.

s sofisticat, îmbelșugat și umed, indigestia provocată de acesta, plimbările și statul în picioare mai îndelungat și mai obositor decât este obișnuit, reținerea a ceea ce de obicei trebuie evacuat, într-un cuvânt, supraabundența umorilor lichide pline de acreală. Aceasta era ceea ce-l inunda pe toparh, în același timp cu o umoare abundentă și vâscoasă, făcută din bilă neagră, care-i provoca o erupție de lepră neagră pe piele, învelindu-l într-o cămașă hidoasă.

4. Acestea erau legăturile care-i împiedicau piciorul, altfel gata să se grăbească către Învățătorul. El i-a scris așadar lui Hristos, mărturisindu-și credința, arătând ceea ce-l împiedică să se ducă la El. În încheiere, se roagă, imploră, cheamă lângă el pe Acela care-l poate scăpa: „bolnav”, se adresează Aceluia care dă sănătatea; rob, Stăpânului său, și nu îndrăzneala, ci devotamentul îl inspiră. „Sunt bolnav, spune el, vino să mă cercetezi în temnița mea (*Mt 25, 36*), eu care mă aflu strămtorat și ferecat în închisoarea și zidurile trupului meu. Îndreaptă-ți către mine frumoasele-Ți picioare, Tu care ne aduci vestea cea bună a păcii (*Rm 10, 15; Is 52, 7; Naum 2, 1*) pentru umorile care se luptă în trupul nostru, precum și alte binefaceri. Îți deschid larg porțile Edesei. Sunt lepros: intră în casa leprosului (*Mt 26, 6*). Sunt paralizat: cercetează și pământul pe care zac. Iar dacă Tu, Care ești Dumnezeu și om, voiești pentru că ești și om, să scapi de uneltirile iudeilor, Edessa îți oferă un adăpost sigur. Căci am credința că atotputernicia Ta va fi pentru temeliiile sale o stâncă de nezdruncinat și pentru zidurile sale piatra din capul unghiului care-i asigură tăria” (*1 Ptr 2, 6; Ef 2, 20; Mt 7, 24-26*)<sup>214</sup>.

5. Hristos îi răspunde – o, litere scrise de Dumnezeu! o, dumnezeiască tăbliță<sup>215</sup>... scrisoare! o, imagini suprafirești a acelor gânduri, simboluri ale modelelor mai presus de fire! scânteii strălucitoare scăpărând din jăratul ascuns! – îi răspunde așadar că misiunea Sa printre oameni trebuie să se încheie la Ierusalim: „Nu-Mi resping ucigașii, spune El, căci pătimirea Mea este de bună voie și aceasta se poate vedea limpede, căci nu vin să caut lângă tine un adăpost inata-

<sup>214</sup> Este evident că Stilbes parafrazează aici foarte liber conținutul cunoscut al Epistolei lui Abgar, iar în lumina acestui superb pasaj, ne putem da foarte bine seama că el nu este preocupat să reconstituie istoria propriu-zisă a Mandyliionului, ci să contureze o teologie a acestuia, să ofere o perspectivă profund duhovnicească asupra istoriei lui Abgar.

<sup>215</sup> Lăsând la o parte caracterul apocrif al Epistolei lui Iisus, demascat încă din 494 de *Decretum Gelasianum*, ceea ce surprinde aici autorul în splendide metafore, este tocmai paralela tipologică dintre primele Table ale Legii scrise de mâna lui Dumnezeu (*Is 32, 16*) și „dumnezeiasca tăbliță” scrisă de mâna Cuvântului întrupat. Echivalența dintre cuvânt și icoană, postulatată de către Sinodul VII ecumenic („figurarea zugrăvirii în icoană, ca una ce este în acord cu relatarea propovăduirii Evanghelice și folositoare spre încredințarea adevăratei și nu după închipuire, Întrupări a lui Dumnezeu Cuvântul”, vezi *Definiția dogmatică a Sinodului VII Ecumenic*, trad. rom. de Diac. Ioan I. Ică jr., în: *Iisus Hristos, Prototip al icoanei Sale. Tratatul contra iconomahilor*, Alba Iulia, 1994, p. 193), este pecetluită în contextul istoriei lui Abgar, printr-o dublă lucrare a Mântuitorului Hristos: El însuși întipărește „imaginile suprafirești ale gândurilor Sale” (literele-cuvintele Epistolei) pe papirus și imaginea feței Sale pe pânză. Epistola și Mahrama devin împreună mărturii (amprente) palpabile și incontestabile ale adevărului Întrupării Cuvântului.

cabil și inviolabil”. Iată ce spune în scrisoarea Sa, după ce l-a felicitat pe cel care înainte de a vedea a crezut (*In* 20, 29); și împlinind dorința acestui slujitor credincios (*Mt* 24, 45; 25, 21), făgăduiește să-i trimită pe unul dintre ucenici, care-i va tămădui boala. Căci apostolii harului, spre deosebire de cei ai legii sau de slujitorii lui Elisei (*4 Rg* 4, 31), nu sunt neputincioși în fața bolilor, ci dimpotrivă știu să tămăduiască chiar și rănile lăuntrice, acoperite și pernicioase.

6. Aceasta nu a făcut decât să-l înflăcăreze și mai mult pe monarh, împins cu putere către credință și către dorința de a-L vedea pe Cel care îi scrisese. Când a aflat că uneltirile iudeilor vor duce acum la moartea Mântuitorului (*FA* 9, 23; 20, 3, 19), s-a gândit la un mijloc de a-și potoli dorința de a face să se înfățișeze și de a posedă o icoană a formei dumnezeiești și o efigie a Celui pe care frumusețea Sa îl deosebește printre fiii oamenilor (*Ps* 44, 3). Pentru cei care suferă din dragoste, mai ales din dragoste pentru Dumnezeu, până și umbra Celui pe care-l iubesc e cu adevărat mai prețioasă decât orice și de dorit. El a trimis atunci un curier foarte rapid care să o poată lua înaintea dușmăniei iudeilor (*Mt* 27, 18), un om cu picioare înaripate și în același timp meșter în arta picturii. Mai iute decât o pasăre, cum se spune, el s-a dus la Hristos, gândind că era momentul să arate de ce erau în stare picioarele sale la alergare și mâinile la desen. El începe să reproducă fața Învățătorului. Își pregătește tabloul ca pe o materie care trebuie pur și simplu să primească o formă, pregătește culorile, apucă pensula și începe să pună în mișcare această unealtă îndemănatică care e mâna pictorului. Dar întrucât aceasta pentru a desena trebuie să fie călăuzită de ochi – căci mâna e oarbă când privirea lipsește – acești ochi care au surprins arhetipul, imprimând lăuntric forma, iar pe stela misterioasă a imaginației modelându-o sau schițându-o imaterial pentru ca să fie apoi reprodușă material, atunci artistul se află în imposibilitate, iar îndemănarea pictorului e pusă în dificultate. Într-adevăr forma dumnezeiască nu poate fi surprinsă de ochi, chiar dacă artistul trimite neîncetat asupra acestei forme razele duhovnicești ale viziunii sale așa cum se atinge cu mâna; așa cum spune cel care a vorbit despre firea Sa, aceasta e cu neputință de sesizat și nemărginită, iar harul care face chipul să strălucească îl oprește pe pictor<sup>216</sup>. Voi lua un exemplu foarte asemănător cred

<sup>216</sup> În acest loc autorul pare să se inspire din versiunea consemnată în *Dogmatica Sf. Ioan Damaschin* (vezi *supra*, n. 60). După cum remarcă Ch. von Schonborn, ideea aceasta subliniază caracterul inefabil al feței lui Hristos, pe care nici o artă umană nu este capabilă să-l exprime cu propriile mijloace (Ch. Von SCHÖNBORN, „Les icones...”, pp. 214-215). Chipul Lui iradiază lumina taborică, iar Icoana participă la acest har necreat, împărtășind la rândul ei lumina divină, idee exprimată și de canonul Sfintei Mahrame: „*cu ce ochi noi, pământenii, vom privi la icoana Ta, la care oștile îngerești nu pot privi fără temere, fiind cu dumnezeiască lumină strălucită*” (*Mineiul pe August*, p. 193). Arta iconică este simultan posibilă și imposibilă: posibilă, deoarece Hristos este om cu adevărat și posedă un chip omenesc, imposibilă deoarece acest chip al Său este expresia cea mai palpabilă a misterului divino-uman inefabil al lui Hristos. Arta iconică este caracterizată de fidelitatea față de

eu și pe care vă rog să-l primiți. Tot așa cum nu ai putea fixa cu pupilele, intens, chiar cercul discului solar și nici nu ți-ai putea forma o imagine exactă a acestuia, tot așa nici pictorul nu putea fixa forma teandrică căreia nu-i putea surprinde aspectul datorită strălucirii luminii. El își îndruma mâna pentru a trage linii drepte sau curbe, triunghiuri sau poligoane - termeni de geometrie – dar nu putea executa în întregime ceea ce vedea, chiar și numai în duh, și nici să întipărească aceasta pe tăbliță.

7. Această minune vestea o minune mai mare și nu era decât un ritual pregătitor săvârșirii ei. Căci Atotputernicul, schimbând această încurcătură în înlesnire și ușurință, îl cheamă pe pictor, cere apă și își stropește fața. El care odinioară făcuse cu roua o minune pentru Chedeon (*Jd* 6, 36-40), cu apă, una la jertfa Testviteanului plin de râvnă (*3 Rg* 18), care odinioară făcuse să țâșnească un izvor din stâncă (*Iș* 17, 1-7) și făcuse materie solidă din valurile Mării Roșii (*Iș* 14, 29), care se slujise de apă și la Cana (*In* 2, 1-11) și la scaldătoarea Siloamului pentru orb (*In* 9, 7, 11), iată-l aici că-și însușește din nou intim acest element, El Creatorul său. Ia un ștergar pentru a se șterge și imprimă pe acel material – minune! – forma pe care mâna nu o făcuse, forma ireproșabilă fără nici o schimbare, asemenea întipăririi peceții în ceară<sup>217</sup>. Ca pe un corp diafan și transparent și-a lăsat forma: formă imuabilă, inamovibilă. O, îndemănare mai abilă decât pictorii! O, Bunul desenator care știe să reprezinte exact realitatea și care nu a avut nevoie să privească în jur nici la model, nici să stea la distanța potrivită, ci care dimpotrivă intră cu aceasta [pânza] într-un contact direct, lucru paradoxal. O, portret nemaivăzut, astfel realizat! Cel care odinioară a scos din neființă esențele și diversitatea calităților, El e Cel care și aici creează această calitate care sunt culorile, și umbra nu ar

---

realitatea istorică și totodată de un puternic caracter simbolic, menit să exprime caracterul de nedescris al Domnului (Ch. von SCHÖNBORN, „Les icones...”, pp. 215-216).

<sup>217</sup> Transpare în mod clar caracterul fundamental de amprentă al Sfintei Mahrame și nu întâmplător exemplul folosit de autor este unul împrumutat din domeniul sigilografiei. Acheiropiita, și prin extensie orice icoană, nu este atât o imagine, o reprezentare a trăsăturilor prototipului, cât o urmă, o dovadă sensibilă a existenței sale. Luând naștere prin „contactul direct” cu fața Domnului, acheiropiita posedă totodată caracterul de relicvă. Urma pe care prototipul o lasă în materie determină locul unei prezențe harice și de aceea rolul primordial al icoanei nu este acela de a se pune în slujba percepției noastre vizuale, ci de a mijloci relația dintre închinător și cel închinat. În același timp, întipărirea „nefăcută de mână” se rezumă doar la configurarea desenului, fapt atestat de minunea consemnată în *Viața Sf. Nicon Metanoieite*, în care Sfântul își întipărește miraculos trăsăturile chipului (desenul) pe panou, iar pictorul este cel care finalizează icoana, aplicând culorile. Astfel se explică caracterul schematic (nefinalizat) al copiilor cunoscute ale Mandyliionului: nuanțe întunecate (e vorba *skiagrafia* sau mai degrabă ele corespund proplasmei) și caracterul grafic (desenul, conturul) (vezi H.L. KESSLER, „Configuring...”, pp. 133-134). Asemeni unui negativ fotografic, o acheiropiita se cere „developată” și această sarcină o îndeplinesc copiile acesteia, care nu redau pur și simplu originalul, ci îl configurează deplin prin adăugarea culorilor (H.L. KESSLER, „Configuring...”, p. 151).



putea fi produsă de trup, nici strălucirea de către soare, mai repede decât s-au născut [acestea] în ziua aceea din model.

8. Curierul primește ceea ce i se dă, încântat de această achiziție, care s-a făcut fără nici un efort. Se grăbește să se întoarcă la cel care l-a trimis, iar bucuria dă aripi grabei înăscute a picioarelor sale. Într-o seară, se oprește lângă un câmp unde se afla o fabrică de cărămizi și acolo, ca într-un vas de lut, pune la adăpost dumnezeiasca comoară pe care o înconjoară cu cărămizi. Și iată că o nouă minune se adaugă celor dinainte, a treia după primele două, alcătuiind astfel un număr cu totul desăvârșit și mistic. O câmp prețios asemenea celui de care vorbește Evanghelia și care ascundea o comoară! (*Mt* 13, 44) Cine nu l-ar fi cumpărat degrabă cu prețul tuturor bunurilor sale și a întregii sale bogății, căci acolo se afla o comoară de o și mai mare bogăție?

În toiul unei nopți fără lună iată că pe ștergar vine să se așeze un stâlp cesc de foc (*Iș* 13, 21), dacă e adevărat că și aici Dumnezeuul vechiului Israel e Cel care săvârșește minuni<sup>218</sup>. Așa cum odinioară o stea se oprise deasupra acoperișului ce-l adăpostea pe Hristos (*Mt* 2, 9), aici, e o făclie luminoasă și ieșind din icoană, replica icoanei se întipărește pe una din cărămizi, replică spontană, fără intervenția mâinii, fără ajutorul desenului. Așa cum focul, fără să scadă și fără să-i pese, trece de la corpul care-l conține la un altul, așa cum ecoul ia naștere din voce, fără ajutorul vreunui instrument – dacă pot face comparații firești pentru ceva căruia nu i se poate cunoaște firea – tot așa din pictură ia naștere replica, nefăcută de vreo mână, de la o pecete minunată o pecete minunată, sau mai curând o copie identică<sup>219</sup>. Împreună cu prototipul, sunt aici trei lucruri sfinte, inaccesibile gându-

<sup>218</sup> Iarăși avem de-a face cu un paralelism tipologic, de data aceasta fiind invocat stâlpul de foc care-i conducea noaptea pe israeliți în pustie (cf. *Iș* 13, 21). Dacă majoritatea versiunilor amintesc de un mare foc ce a înconjurat locul în care era ascunsă pânza, în schimb *Epistola Abgari*, inspirată poate de versiunea arabă a istoriei lui Abgar sau de *Chronicum ad annum 1234 pertinens*, precizează că este vorba de „un stâlp de foc”. Stilbes optează pentru acest împrumut din *Epistola Abgari*, bine cunoscută de altfel în lumea bizantină începând cu jumătatea sec. al XI-lea, deoarece îi permite asocierea tipologică cu stâlpul de foc din Vechiul Testament.

<sup>219</sup> O interesantă miniatură de secol XII ce ocupă fol. 12v a codex-ului *Vatican, Cod. Ross. 251*, conținând *Scara Sf. Ioan Scărarul*, infățișează cele două acheiropiite, Mahrama și Cărâmidă, față în față, dar într-o simetrie inversă, precum imaginea în oglindă, ce subliniază relația dintre ele: pecete și amprentă. În același timp, redarea lor identică subliniază faptul că indiferent de materialul în care este întipărit – pânză sau cărâmidă – chipul lui Hristos este același neschimbat, el există nu în material, ci prin material, deci distinct de acesta (Cf. H.L. KESSLER, „Configuring...”, pp. 147-149). Contactul dintre Mahramă și Cărâmidă, asemenea contactului original dintre trupul lui Hristos și Mahramă, devine o „dovadă retrospectivă” a originii Mahramei. Are loc de asemenea transferul miraculos al puterilor Acheiropiitei, tot așa cum sfintele moaște transmit puterea și harul lor și obiectelor cu care intră în contact. Să ne gândim doar la ritualul observat la Edessa înainte de 944 sau la aruncarea Mandylionului într-o fântână, episod descris de *Chronicum ad annum 1234*, când apa se sfințește prin simplul contact cu Icoana-relicvă. Când Mahrama se autoreplică miraculos ea acționează precum originalul. Credinciosul intră așadar în contact cu prezența reală a prototipului și cu puterea Sa taumaturgică, fără nici o intervenție a artistului (Cf. H. BELTING, *Likeness...*, p. 53).

rilor, chiar dacă sub un alt raport ele nu fac decât una<sup>220</sup>. O, putere a modelului care-i dă cărămizii până și culorile sale! Într-adevăr așa cum pentru corpurile foarte mobile și puțin dense asemenea aerului sau substanțelor apoase, ceea ce pricinuieste mișcarea inițială devine imobil, în timp ce impulsul pe care l-a dat, transmis de prima parte pusă în mișcare va face să se miște cea pe care o atinge, apoi va trece la următoarea astfel încât ele se mișcă împreună<sup>221</sup>, așa cum atracția pietrei miraculoase<sup>222</sup> adună împreună și unele și altele și-și alipește corpurile pe care le atrage, chiar dacă sunt despărțite de ea – vreau să vă călăuzesc de la ceea ce e pământesc și obișnuit la realitățile nemaiauzite ale cerului – tot așa acum forța cauzei desăvârșit originale, dă naștere și picturii și copiilor<sup>223</sup>.

9. Astfel curierul aduce un dar dublu în loc de unul simplu. Talantul pe care l-a primit de la har e dublat ca pentru o slugă bună care a știut să se îngrijească de ceea ce i s-a încredințat (*Mt* 25, 20-23). S-a dublat drahma împărătească care păstrează neschimbată pecetea (*Mt* 22, 19-21) și aceasta îi aduce el regelui plin de credință, iar acesta – nici nu știu cum să înfățișez îndoita simțire care-l încearcă – se înfioară în fața acestei minuni, exultă la acest spectacol. Spaima îi strânge inima, bucuria i-o dilată; pieptul său devine un jeratic care pe de-o parte e vânturat și pe altă parte i se înroșește suprafața, păstrând totuși prin aceste două lucrări ardoarea și fervoarea credinței sale. Asemenea razelor și strălucirii unei făclii foarte luminoase, el vede îndreptate către el de departe icoanele care retrasează deodată bunul mers al elementelor trupului și starea pe care o avusese în primăvara vieții sale. El crede că vede aici o arătare dumnezeiască și, sub stâncă – cărămida – contemplă fața lui Dumnezeu: dacă mergem mai departe, vom spune spatele lui Dumnezeu (*Iș* 33, 22-23), adică desigur forma pe care a luat-o la Întrupare<sup>224</sup>, la

<sup>220</sup> Din punct de vedere ontologic putem distinge trei lucruri: prototipul Hristos, Mahrama și Cărămida, dar din punct de vedere al asemănării ipostatice este vorba de o singură realitate: chipul lui Hristos, care posedă capacitatea de autoreplicare (miraculoasă) și infinită replicare (iconografică).

<sup>221</sup> Autorul descrie aici fenomenul de mișcare a apei prin propagarea undelor mecanice.

<sup>222</sup> Este vorba de ceea ce cunoaștem sub denumirea de magnet.

<sup>223</sup> Capacitatea de autoreplicare miraculoasă nu este una care se supune legilor fizice și nici ceva care ține de însușirile intrinseci ale pânzei și cărămizii, ci este rodul voinței și lucrării lui Hristos.

<sup>224</sup> Înscriindu-se în aceleași coordonate tipologice ca și mai sus, Stilbes evocă funcția epifanică fundamentală a Sfintei Mahrame, oferind o tălcuire a vederii „spatelui lui Dumnezeu” (*Iș* 33, 22-23) ce consună perfect cu o cântare din canonul Proorocului Moise de la Utrenie: „*Fiind acoperit cu piatra, nu ai văzut chipul lui Dumnezeu, ca Cel ce este ascuns; ci numai spatele care închipuiește intruparea Cuvântului ai cunoscut-o, văzătorule de Dumnezeu*” (*Mineiul pe septembrie, Ziua a 4-a*, la Utrenie, Canonul proorocului, cântarea 5, glasul 4, ed. a V-a, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 56). Teofania prilejuită de Acheiropiită și de orice icoană a lui Hristos reprezintă reactualizarea harică a prezenței Sale printre noi, astfel încât putem spune că icoana mijlocește o întâlnire reală între credincios și Domnul. Abgar, și împreună cu el orice credincios, devine asemenea lui Moise un văzător de Dumnezeu, un martor al Întrupării și kenozei Cuvântului. Sfânta Mahramă/Cărămidă îl face prezent printre noi pe Hristos Cel ce va veni, dar în același timp

plinirea vremii sau icoana care a venit în urma Ipostasului și care îi e cronologic posterioară. El crede că Iisus în persoană a venit la el și că prin aceste simboluri l-a primit pe Dumnezeu omul în întregime. Cărămida de lut și finețea transparentă a țesăturii îl fac să se minuneze în fața celor două firi. El ia ciobul pentru a-și curăța supurațiile – asta spune Sfânta Scriptură despre Iov (*Iov* 2, 8) – provocate de lepră și de artrită: ciob nemaiauzit, dumnezeiesc, strălucitor ca o perlă, născut din scânteia dumnezeiască, cu care se curăță de orice boală. Primește țesătura miraculoasă, mai salutară decât faimoasa poală [a hainei] care uscaser izvoare sângerânde (*Mt* 9, 20-22) și ca pentru umbra Mântuitorului (*FA* 5, 15) începe să nădăjduiască pe bună dreptate că icoana Sa face minuni, iar încrederea sa ferită de îndoială îi dăruiește o vindecare la fel de deplină.

Și acum înțelegeți regilor! (*Ps* 2, 10) o poruncește un prooroc și un rege, iar Abgar degrabă primește această poruncă: îl recunoaște pe Mântuitorul, îl întâlnește. Și întrucât nu numai regina de la miazăzi, care dorise să-l vadă pe Solomon, s-a bucurat de vederea sa (*3 Rg* 10, 1), ci și acest suveran magnific, mai hotărât și mai iute la minte decât spița femeiască, a fost însetat să-l privească pe Domnul păcii, Hristos, atunci iudeii să roșescă de rușine, ei care mint și calomniază când spun că nimeni dintre principii nu a dorit să-l întâlnească pe Iisus: căci din sânul lui Israel, Iosif și Nicodim îl caută, ei atât de bogați și de înțelepți și care făceau parte din mărețul Sinedriu (*In* 7, 48-49; 3, 1-21); iar dintre neamuri – ceea ce e și mai uimitor – acest conducător local și rege pe care puterea, bogăția și purtarea sa îl fac atât de vestit. Într-adevăr e limpede că Dumnezeu călăuzește inima acestui rege, îl învață, îl așează în rânduială și îl călăuzește către evlavie.

10. De aici ne-a venit o asemenea comoară, din Edessa Răsăritului ne-au fost trimise aceste urme strălucitoare, stâlpi neclintiți ai Bisericii (*Ga* 2, 9), asemenea unor pietre și unor temelii de nezdruncinat (*Mt* 16, 18), avocați muți dar cu glas puternic pentru cinstirea datorată icoanelor, făcând să iasă ca din piatră un strigăt (*Lc* 19, 40) și care sunt martori ce dau mărturie pentru ei înșiși întrucât e vorba de propria lor cinstire<sup>225</sup>! Și de atunci ceea ce sărbătorim noi azi după un obicei pios e mutarea acestor icoane în împărăteasa cetăților: sărbătoare anuală, care vede odată cu revenirea sărbătoririi, reîntorcându-se luminători

---

atestă prin existența sa că Hristos este totodată Cel ce a venit și S-a făcut văzut într-un chip omenesc (Cf. Ch. von SCHÖNBORN, „Les icones...”, p. 219).

<sup>225</sup> Minunea întipăririi chipului lui Hristos, de către El Însuși pe Sfânta Mahramă constituie un argument important invocat de către apologeții iconoduli, și chiar de către Sinodul VII ecumenic (787), în favoarea cultului icoanelor. Hristos nu numai că a aprobat facerea și cinstirea icoanelor, dar este Cel care deschide seria iconarilor Bisericii, fiind Începătorul iconografiei și Cel care oferă modelul tuturor icoanelor creștine.

gemeni<sup>226</sup>. Căci purpura și piatra prețioasă se potriveau cetății împărătești cu atât mai mult când e vorba de evlavie.

11. Dar hai să nu ne oprim doar la sărbătoarele, la contemplarea icoanelor și la relatarea istoriei lor, ci să devenim și noi replici ale Mântuitorului<sup>227</sup>, urmând atât cât ne e cu putință pe Învățătorul nostru. Iar dacă cineva vine să ne cheme și să ne silească să venim, chiar dacă ar fi un bogat puternic sau un principe, în vreun loc îndepărtat de Ierusalimul sublim în care ne-am născut la origine, dar în afara căruia am fost condamnați să îndurăm pedeapsa morții într-un loc pardosit cu pietre și în această lume aspră, în această vale a plângerilor și în prăpastia torentului de lacrimi, să nu alergăm cu totul către el – chiar dacă din întâmplare suferă și are vreun motiv să ne ceară ajutorul – dacă vedem că plecarea noastră ar întrerupe o sarcină mai de seamă și mai plăcută lui Dumnezeu, răstignirea mădularelor noastre și mortificarea lor. Să nu ne amestecăm în zgura poporului, ci rămânând acolo în așteptarea a ceea ce e de căpătâi, râvnind să devenim cetățeni ai cerului, să ne mulțumim a ne duce la el prin icoana vieții noastre pe care Duhul a sfințit-o sau prin scrisori de încurajare scrise cu caracterele proprii autorului lor și care sunt duble, unele pentru trup, mai materiale, celelalte pentru duh, mai subtile, căci ambele au nevoie de un bun îndemn și astfel să mergem în ajutorul celui care suferă, întru Hristos Domnul nostru, a Căruia e slava în veci. Amin.

### Summary: TO AFION MANΔHAIION: The History of a Tradition

Starting from a short historical and theological presentation of the icons 'not made by a human hand', the present study aims at showing the phases that forged the tradition of the Holy Mandylion of our Lord in Edessa. It reconstitutes the main moments of its history that were certified with documentary evidence (its transfer to Constantinople in 944, event liturgically celebrated in the Orthodox Church on the 16th of August: the period when it was placed with the treasure of the Pharos imperial chapel, followed by its disappearance in 1204, when the Byzantine capital-city was occupied by the knights of the IVth Crusade), as well as the echoes left by the Holy Mandylion in the orthodox iconography until the XIVth

<sup>226</sup> Autorul face referire clară la praznicul de pe 16 august ce amintește de aducerea Sfintei Mahrame de la Edessa la Constantinopol în anul 944, sărbătoare ce constituie de fapt obiectul acestei didascalii.

<sup>227</sup> Noțiunea de credincios/sfânt ca icoană vie a lui Hristos este una foarte veche, fiind invocată în primele secole de către apologeții creștini, apoi în sec. VIII-IX de către iconoclaști, dar în mod abuziv. Autorul pledează pentru o trecere de la mimesis-ul iconic (artistic) la mimesis-ul duhovnicesc: credinciosul care contemplă în icoana Mântuitorului chipul Său uman îndumnezeit este chemat să devină părtaș el însuși acestei îndumnezeiri prin har și prin practicarea virtuților, ce constituie „culorile” cu ajutorul cărora Iconarul divin pictează „asemănarea” noastră, pornind de la „chipul Său” sădit în noi prin creație.

century. On a secondary basis, Western traditions about Veronica and their interference with the history of Abgar will be briefly analysed. In the end, we will focus on the profound reception of the Holy Mandylion from a theological point of view in the Byzantine tradition, by presenting a splendid '*Didascalía*' delivered by Constantin Stilbes in the last years of the XIIIth century about the Holy Mandylion and the Holy Keramion, now rendered for the first time in a Romanian version.

In spite of the disconcerting complexity of the versions referring to the origin of the Holy Mandylion of our Lord, one can notice the fact that they develop around two main aspects: the history of Abgar, in the East, and the history of Veronica, in the West. We consider it useful to unveil in parallel the key moments of their crystallization, in order to show the synchrony and the interferences that have been established between them.

Both traditions appear undoubtedly before the IVth century in the Syro-Palestinian Aramaic-speaking area and are mentioned for the first time by Eusebius of Caesarea in his *Ecclesiastical History* (300-320): the correspondence between Abgar and Christ the Saviour, as well as His statue set up in Paneas by the woman healed of bloodflow. Around the year 400, *The Doctrine of Addai* mentions our Lord's portrait painted by Anania, Abgar's painter and messenger, whereas *Acta Pilati* attributes to the woman with the flow of blood the name Berenice (Veronica, in Latin). In the Vth century we can see an interference between the two traditions: if Moses of Chorene asserts that the icon of Edessa was taken to Jerusalem by Abgar's widow, Macarios of Magnesia identifies Berenice with the queen of Edessa. At the end of the VIth century, the Icon of Edessa appears for the first time as considered „not made by a human hand” in the *Ecclesiastical History* by Evagrius Scholasticus. In the VIIth century some New-Testament apocrypha take shape and according to them, Christ miraculously imprinted His face on a piece of cloth that he eventually sent to Abgar (*The Acts of Mari* and *The Acts of Thaddeus*) or entrusted to Veronica (*Mors Pilati*). During the iconoclastic crisis (726-843), the Mandylion of Edessa is called as a strong argument in favour of the cult of the icons by the iconodule apologists in Christian East and West. In the Xth-XIth centuries, three important *translatio* take place in the Byzantine world (944, 967/8, 1032); as a result, the three precious relics (The Mandylion, the Keramion and the Epistle of Jesus) are brought to Constantinople, events that lead to the systematization of the versions of Abgar's history. This is how *Narratio de imagine edessena* (945) and *Epistola Abgari* (XIth century) appear. These texts mention the imprinting of Christ's face on the Mandylion, but also its miraculous appearance on two bricks (Hierapolis and Edessa). If between 944-1204 the presence of the Mandylion of Edessa in Constantinople is strongly certified by Byzantine sources and by descriptions made by foreign pilgrims, the presence of Veronica's Sudarium in Saint Peter's basilica in Rome is confirmed for the first time only in the middle of the XIIIth century. When the Mandylion of Edessa disappears from the Byzantine capital-city during the Latin domination (1204-1261), the cult of Veronica spreads a lot in the West, especially due to the actions taken by Pope Innocent III (1198-1216). The Roman Mandylion gets more and more related to the Passion of Christ (Ghetsimani, 1160-Golgotha, 1300) and even one of its instruments (*arma Christi*).

By comparing the two main traditions, of Abgar and of Veronica, in the light of the written sources, we can mention, in spite of their complex development, several common constant aspects: 1. The Holy Mandylion is not an ordinary icon, it is an acheiropoieton; 2. The face of our Lord imprinted miraculously on a cloth, as it is the case of other acheiropoietai images of the Lord in the East (Camuliana and Memphis) or

in the West (Manoppello and the Shroud of Turin); 3. The Holy Mandylion is also a relic, as it touches directly Lord's body; 4. The Holy Mandylion has special healing properties – it can heal not only those who touch it, but also those who see it; 5. Jesus imprints His face on a Mandylion in the context of the Passion (Palm Sunday-Holy Wednesday-Ghetsimani-Golgotha), wiping away the water-'a sweat like drops of blood'- a blood.

The similarities between the two traditions become obvious if we compare the iconographic representations of the Byzantine Mandylion and those of Veronica's Sudarium, as well as their well-known copies, considered as authentic acheiropoietai images: Mandylions in Genoa, Vatican or Tbilisi, the Veil of Manoppello and the Shroud of Turin. If in the case of the last mentioned ones we can notice as common characteristics thr dark colours, the graphic character of the painting, frontality, symmetry and most of all face framing, in the case of the iconographic types of the *Mandylion* and of *Veronica's Sudarium*, we practically deal with „the icon of an icon”: on the wall or wood surface we can see Christ's head painted on a the background of a white cloth, framed by the aureola and sometimes sustained by angels or Abgar (Thaddeus or Anania, the messenger), or by Veronica, respectively.

As a conclusion, we can assert that, even if the „historical” orgins of the Holy Mandylion are difficult to specify, an Icon-relic certainly exists and it inspired numerous faithful copies, iconographic types that are similar in Christian East and West, as well as a relatively integrated tradition, in spite of the diversity of versions that present it, trying to explain the origin of this 'mark' of Christ's human face, epiphany and undeniable evidence of His embodiment.

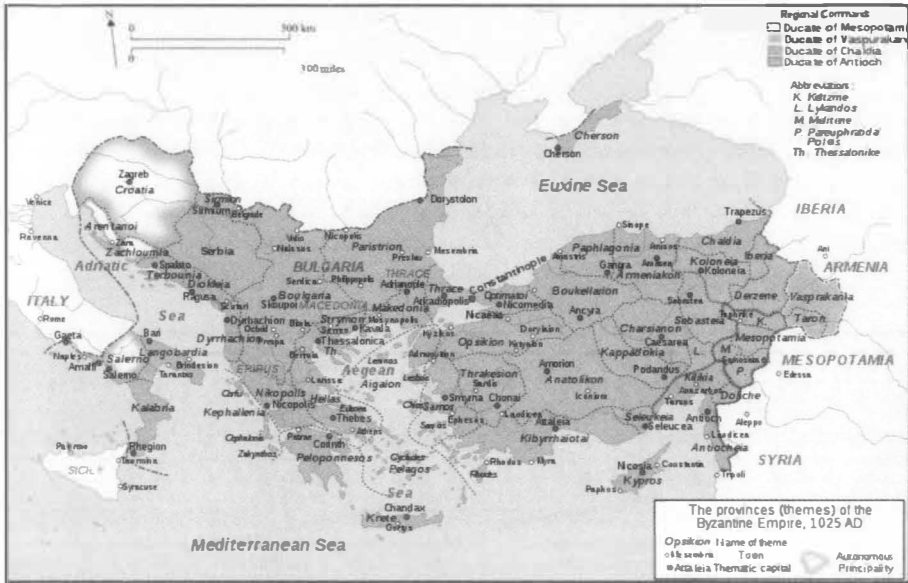


Fig. 1: Harta Imperiului bizantin (1025 AD). Sursa: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/c/cb/Byzantine\\_Empire\\_Themes\\_1025-en.svg/800px-Byzantine\\_Empire\\_Themes\\_1025-en.svg.png](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/c/cb/Byzantine_Empire_Themes_1025-en.svg/800px-Byzantine_Empire_Themes_1025-en.svg.png)

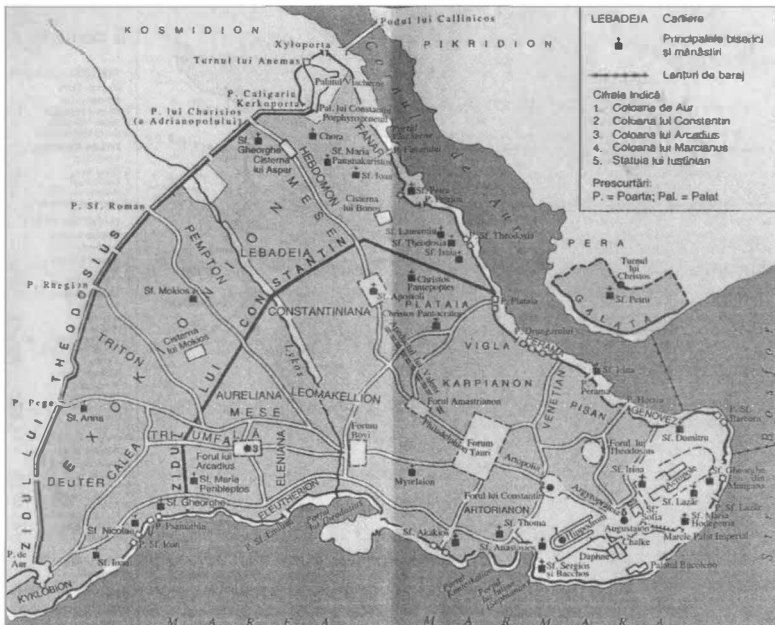


Fig. 2: Harta Constantinopolului. Sursa: S. B. Dașkov, *Dicționar de împărați bizantini*, trad. de Vioreca și Dorin Onofrei, Ed. Enciclopedică, București, 1999

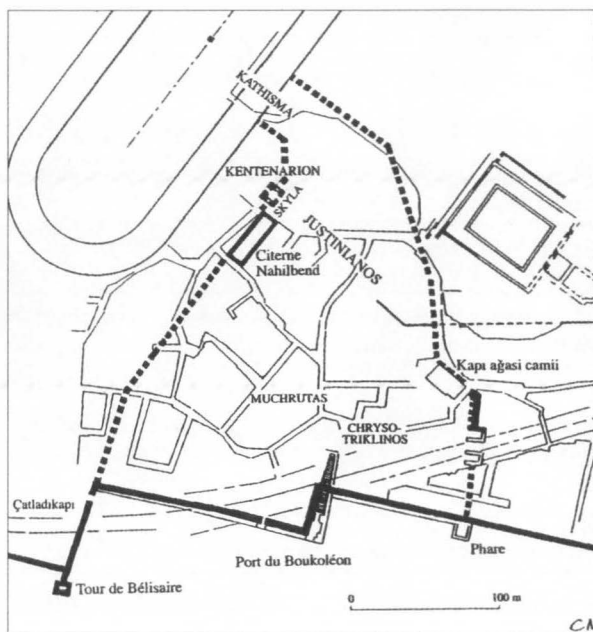


Fig. 3: Marele Palat din Constantinopol-zona Bukoleon și Pharos. Sursa: P. MAGDALINO, „L’Eglise du Phare et les reliques de la Passion a Constantinople (VII<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)”, in: *Byzance et les reliques du Christ*, J. DURAND, B. FLUSIN (ed.), Centre de recherche d’Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 17, Paris, 2004, p. 17, fig.1



Fig. 4 : Primirea Mandilionului la Constantinopol în august 944, miniatură din cod. *Matr. Gr. Vitr. 26-2*, fol. 131, Madrid, conținând Skylitzes, *Synopsis Historiarum*, sec. XII. Sursa: S. G. ENGBERG, „Romanos Lekapenos and the Mandilion of Edessa”, in: *Byzance et les reliques du Christ*, p. 124, fig. 1



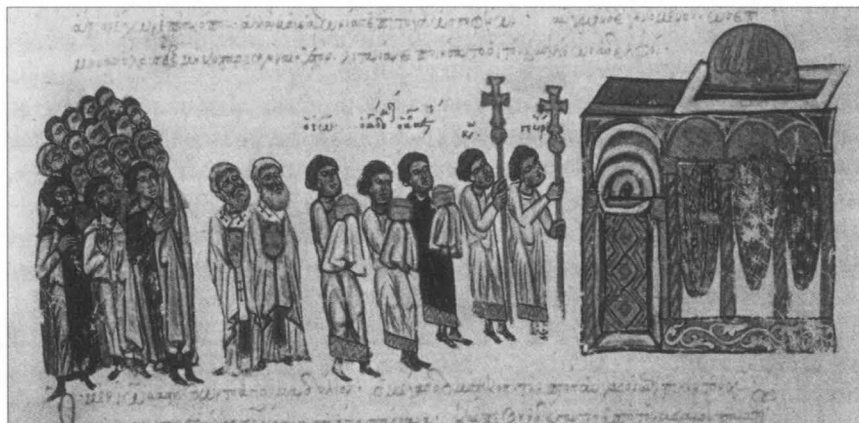


Fig. 5: Procesiunea constantinopolitană din 1036-1037 cu Mandylionul, Epistola și scutecele lui Hristos, miniatură din cod. *Matr. Gr. Vitr. 26-2*, fol. 270v. Sursa: S. G. ENGBERG, „Romanos Lekapenos...”, p. 125, fig. 2



Fig. 6: *Mandylion*, mănăstirea San Silvestri, Roma (capela Matilda, Vatican), icoană, tempera pe pânză. Sursa: site-ul Vatican Splendors. A Journey through faith and Art, adresa URL: <http://www.vatican-splendors.com/en/photos/v/12/>



Fig. 6a: *Mandylion*, mănăstirea San Silvestri, Roma (capela Matilda, Vatican), detaliu. Sursa: „Image of Edessa”, pe siteul Wikipedia, adresa URL: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a8/39bMandylion.jpg>



Fig. 7: *Mandylion*, biserica San Bartolomeu degli Armeni, Genoa, icoană, tempera pe pânză. Sursa: *The Holy Face and the paradox of representation. Papers from a colloquim held at the Bibliotheca Hertziana, Rome and the Villa Spelman, Florence, 1996*, Herbert L. KESSLER, Gerhard WOLF (ed.), *Vila Spelman Colloquia*, vol. 6, Nuova Alfa Editoriale, Bologna, 1998, ilustrații Kessler, fig. 6

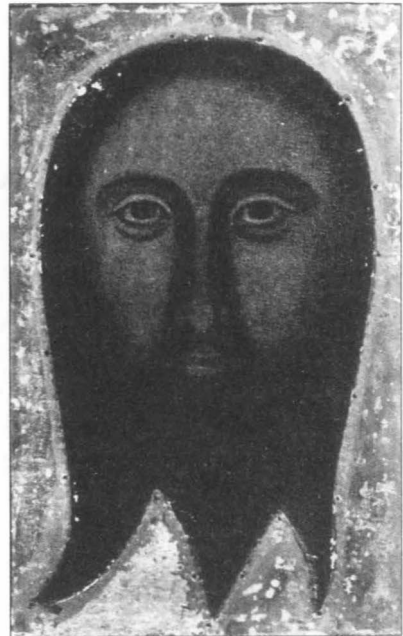


Fig. 7a: *Mandylion*, biserica San Bartolomeu degli Armeni, Genoa, detaliu. Sursa: *The Holy Face...*, Plates, fig. B

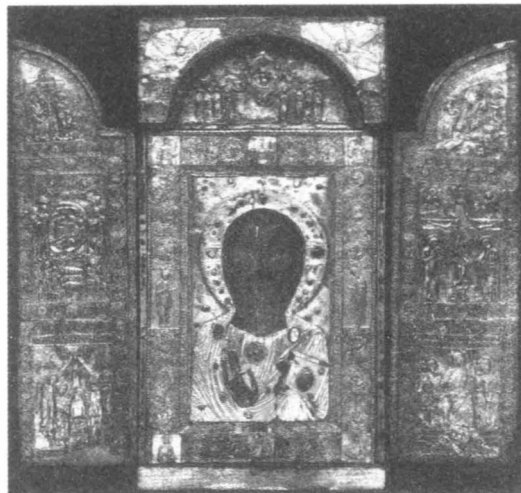


Fig. 8: *Sfânta Față din Anci*, Tbilisi, Muzeul Național de Artă al Georgiei, icoană, tempera pe pânză. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Skhirtladze, fig. 1

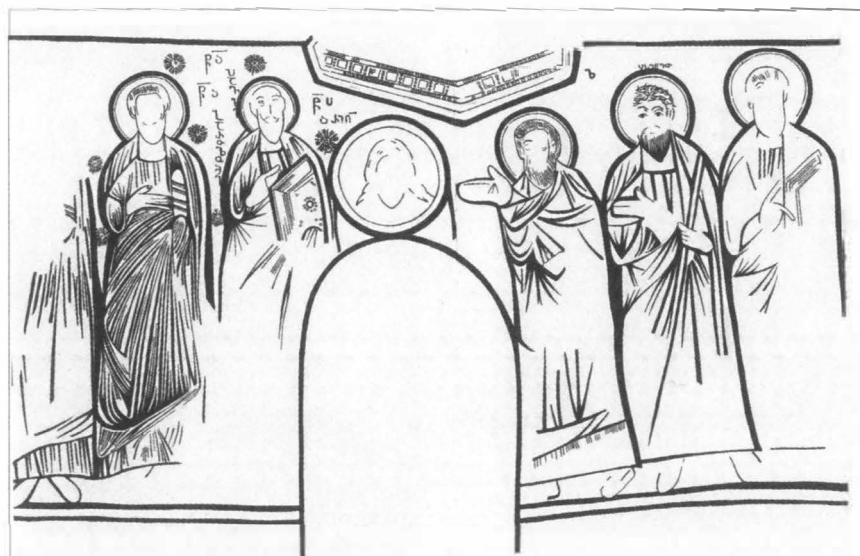


Fig. 9: *Mandylion*, Telovani, biserica Sfintei Cruci, Georgia, sec. VIII, pictură murală, absida altarului, schemă. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Skhirtladze, fig. 2

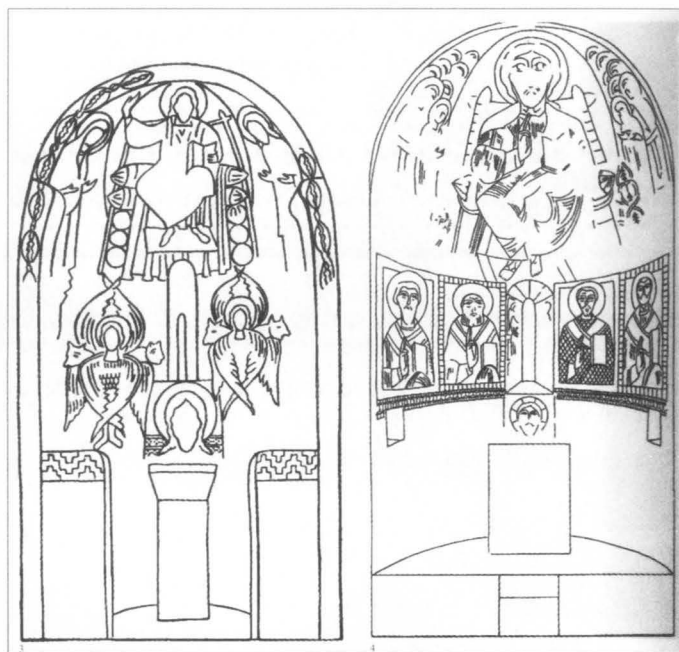


Fig. 10: Reprezentări murale ale *Mandylionului*, sec. XI (Georgia)-Caldasi, biserica Mântuito-  
rului, absida altarului, schemă (stânga); Khe, biserica Sf. Varvara, absida altarului, schemă  
(dreapta). Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Skhirtladze, fig. 3-4

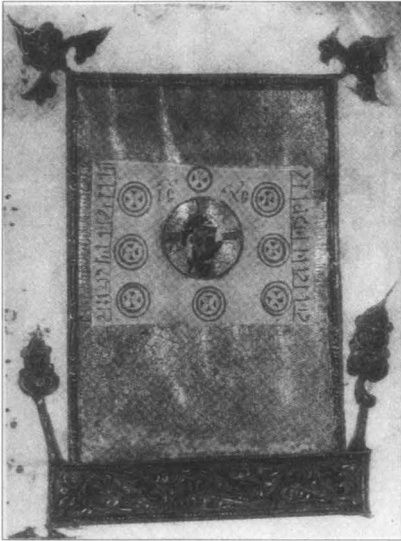


Fig. 11: *Mandylion*, miniatură, *Evangheliarul Alaverdi*, sec. XI, Tbilisi, Institutul de manuscrise, cod. A-484, fol. 318r. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Skhirtladze, fig. 5



Fig. 12: *Hristos îi înmânează curierului Epistola*, ciclu miniat narativ, *Evangheliarul Gelati*, sec. XII, Tbilisi, Institutul de manuscrise, cod. Q-908, fol. 288v. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Skhirtladze, fig. 11



Fig. 13: *Abgar primește mesagerul (sus) și trimite pictorul la Ierusalim (jos)*, ciclu miniat narativ, *Evangheliarul Gelati*, fol. 289v. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Skhirtladze, fig. 12

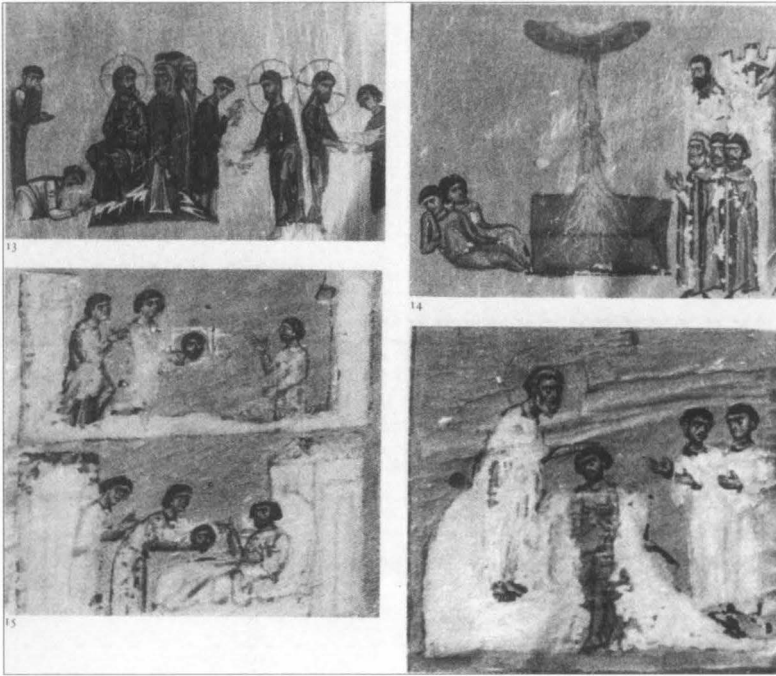


Fig. 14: *Mesagerul se închină lui Hristos, Hristos se spală pe mâini, Hristos înmânează mesagerului Mahrama (stânga sus); Minunea de la Hierapolis (dreapta sus); Mandylionul tămăduiește un paralytic, Abgar primește Mandylionul (stânga jos); Botezul lui Abgar (dreapta jos), ciclul miniat narativ, Evangheliarul Gelati, fol. 290v. Sursa: Holy Face..., ilustrații Skhirtladze, fig. 13-16*



Fig. 15: *Triptic (fragmentar), mănăstirea Sf. Ecaterina, Sinai, tempera pe lemn, sec. X. Sursa: Holy Face..., Plates, fig. A*



Fig. 16: *Mandylion* și *Keramion*, miniatură, sec. XII, Vatican, Biblioteca Apostolică, Cod. Ross. Gr. 251, fol. 12v. Sursa: *Holy Face...*, Plates, fig. D



Fig. 17: *Keramion*, Lagoudera (Cipru), biserica Panaghia tou Arakou, frescă, sec. XII. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Kessler, fig. 14



Fig. 18: *Mandylion*, Episcopi (Cipru), Hagios Jannakis, frescă, sec. XII. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Kessler, fig. 15



Fig. 19: *Keramion* și *Hristos Antiphonites*, Episcopi (Cipru), Hagios Jannakis, frescă, sec. XII. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Kessler, fig. 16



Fig. 20: *Mandylion*, Școala din Novgorod, Moscova, Galeria Tretyakov, icoană, tempera pe lemn, sec. XII. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Wolf, fig. 6







Fig. 24: *Învierea lui Hristos și Sfânta Față*, fildeș, Germania, cca. 1335, Londra, Victoria and Albert Museum, Inv. N. 11-72. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Hamburger, fig. 7



Fig. 25: *Veronica*, miniatură în *Psalter-Hours of Yolande of Soissons*, Franța, Amiens, cca. 1280–90, New York, Pierpont Morgan Library. Ms. 729, fol. 14v-15r. Sursa: *Holy Face...*, Plates, fig. H



Fig. 26: Hans Memling, *Sainte Veronique et son voile*, cca. 1470, Washington, National Gallery of Art. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Didi-Huberman, fig. 7

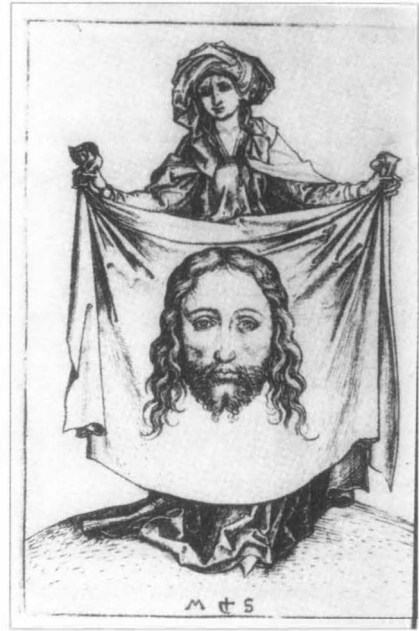


Fig. 27: Martin Schongauer, *St Veronique with the Sudarium*, a doua jumătate a sec. XV. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Wolf, fig. 15



Fig. 28: Abraham Bloemaert, *Virgin of Sorrows with the Holy Face*, sec. XVI, gravură de Schelte Adams Bolswert, Viena, Graphische Sammlung Albertina. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Melion, fig. 1



Fig. 29: *Volto Santo di Lucca*, catedrala Sf. Martin. Sursa: *Holy Face...*, ilustrații Schmitt, fig. 1

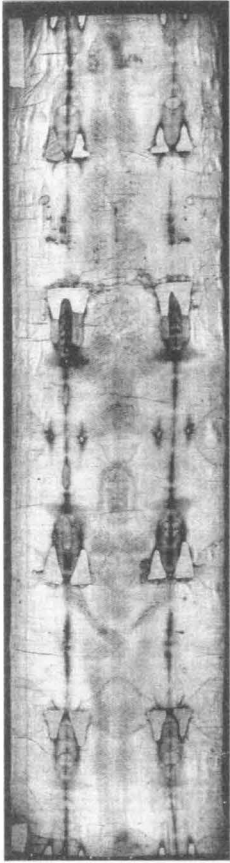


Fig. 30: Giulgiul din Torino (foto). Sursa: „Shroud of Turin”, pe site-ul *Wikipedia*, adresa URL: [http://en.wikipedia.org/wiki/Shroud\\_of\\_Turin](http://en.wikipedia.org/wiki/Shroud_of_Turin)

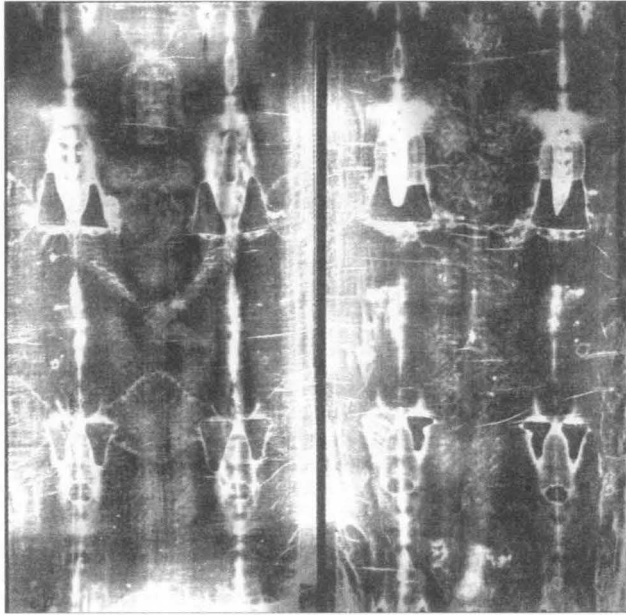


Fig. 31: Giulgiul din Torino (negativ foto). Sursa: „Shroud of Turin”, pe site-ul *Wikipedia*, adresa URL: [http://en.wikipedia.org/wiki/Shroud\\_of\\_Turin](http://en.wikipedia.org/wiki/Shroud_of_Turin)



Fig. 32: *Sfânta Față din Manoppello*, Italia. Sursa: site-ul *Holy Face of Manoppello*, adresa URL: <http://holyfaceofmanoppello.blogspot.com/>



**Pr. Bogdan-Aurel TELEANU**

## MESAJUL CREDINȚEI ÎMPĂRTĂȘIT PRIN MIJLOACE MODERNE DE COMUNICARE\*

**Keywords:** *means of communication, Church communication, public opinion, "the spiral of silence"*

### **Abstract**

Prezentul studiu – efectuat prin prisma teoriei de opinie publică „Spirala tăcerii” a cercetătoarei de origine germană Elisabeth Noelle-Neumann – pune în evidență influența mijloacelor moderne de comunicare (opinia publicată) asupra opiniei publice și are scopul de a contribui la creșterea calității, proactivității și eficienței transmiterii mesajului credinței cu ajutorul lor.

### **I. Introducere în comunicarea socială instituțională a mesajului credinței**

Biserica a reușit de secole să comunice mesajul credinței datorită raportului pe care l-a menținut între conținut, imagine, valori și tehnică. În prezent, relevanța mesajului bisericesc în societatea de consum depinde de respectarea principiilor de comunicare, bazate pe disponibilitatea față de dialog, pe pregătirea profesională și, nu în ultimul rând, pe comportamentul moral. În condițiile în care fenomenul secularizării amenință religia cu excluderea din spațiul public și izolarea ei în spațiul privat, *curajul mărturisirii publice a credinței* - iar nu triumfalismul bisericesc, care transformă mesajul Bisericii Ortodoxe Române într-o ideologie sterilă - constituie problema majoră de comunicare cu care se confruntă creștinii ortodocși din România, după principiul „fiind majoritari ne confruntăm cu probleme majore”.

Până de curând, discursul bisericesc se situa pe panta descendentă a fenomenului retoric care, de mai multă vreme, cunoștea o fază de ambiguitate, după cum aprecia Roland Barthes<sup>1</sup>. Însă, începând cu jumătatea sec. al XX-lea, o dată cu „noua retorică” a lui Perelman și Obrechts-Tyteca, se remarcă o reluare modernă a principiilor retoricii clasice<sup>2</sup>, a cărei matrice este de origine aristoteli-

---

\* Studiu efectuat prin prisma teoriei de opinie publică „Spirala tăcerii” a cercetătoarei de origine germană Elisabeth Noelle-Neumann.

<sup>1</sup> Roland BARTHES, *La retorica antica... Alle origini del linguaggio letterario e delle tecniche di comunicazione*, trad. it. di Paolo Fabbri, Ed. Tascabili Bompiani, Milano, 2000, p. 51.

<sup>2</sup> Retorica este rezultatul rafinamentului spiritual al autorului discursurilor, a culturii sale și a raționamentului logic. De aceea, principala condiție a retoricii, definită drept „arta de a vorbi

că<sup>3</sup>. Tendința orientării retoricii către *o nouă didactică a comunicării oratorice, care utilizează teoria informației și comunicării*, se explică prin dezvoltarea mijloacelor de comunicare în masă, surse ale modernizării retoricii clasice.

Retorica lui Aristotel, matricea noilor teorii ale informației și comunicării, chiar dacă este una care cere dovezi, adică una a raționamentului, este în același timp și una adaptată „publicului”, adică „opinie curente”. De aceea, împărtășirea mesajului credinței prin mijloace moderne de comunicare ridică problema interferenței dintre revelația dumnezeiască și opinia publică, dintre mesajul inspirat de Dumnezeu și producțiile minții umane, dintre *vox Dei* (Glasul lui Dumnezeu) și *vox populi* (vocea poporului). Din punctul de vedere al învățurii creștine, care consideră conștiința ca fiind „glasul lui Dumnezeu un om”, tandemul *Vox populi, vox Dei* implică riscul adoptării unor tactici discursive utilizate de gnosticism și respinse de Biserică. Eroarea principală a metodei practicate de gnostici constă în faptul că ei se recomandă ca fiind normă sau regulă a adevărului. Din această cauză, retorica lor este inadecvată discursului bisericesc, după cum subliniază Sf. Irineu de Lyon:

„Și această înțelepciune fiecare dintre ei spune că a descoperit-o singur: o fantezie evidentă care-i face ca automat, în opinia lor, adevărul să fie când în Valentin, când în Marcion, când în Cerint; apoi în Basilide sau într-un alt polemist, care, de fapt, nu a putut spune nimic cu adevărat. Fiecare dintre ei este atât de pervertit încât, corupând regula adevărului, să nu aibă pic de rușine atunci când se predică pe sine însuși”<sup>4</sup>.

Dacă s-ar urmări obținerea relevanței prin diferențiere, repetându-se eroarea de tip gnostic, opiniile pro și contra aflate în dezbatere ar deveni ireconciliabile, fără a se mai găsi vreodată puncte de convergență între acestea. Din această

---

bine”, o constituie relația dintre caracterul oratorului și calitatea discursurilor sale. Cu alte cuvinte, „a vorbi bine, înseamnă a trăi bine”. Acest lucru se înțelege cu atât mai bine cu cât se are în vedere faptul că virtutea umană constituie unul din elementele indispensabile retoricii. „Așadar, spune Aristotel, trei sunt motivele necesare pentru ca vorbitorii înșiși să fie credibili: căci atâtea sunt cele datorită cărora căpătăm încredere într-un lucru, în afara demonstrațiilor. Acestea sunt: înțelepciunea practică (priceperea – n.n.), *virtutea* și *bunavoința*... În afară de acestea nu mai există alte cazuri. Atunci, trebuie să vorbitorul, părând să aibă toate aceste calități, este demn de încredere pentru auditorii săi. În consecință, va trebui dedus din argumentele care au fost distinse cu privire la virtuți de unde ar putea părea vorbitorii drept înțelepți și virtuozii; căci prin intermediul acestor mijloace, orice vorbitor l-ar putea arăta și pe altul și pe sine însuși de un asemenea caracter; cât despre *bunavoință* și *prietenie*, trebuie vorbit în discuțiile despre pasiuni” (Cf. ARISTOTEL, *Retorica*, trad. de Maria-Cristina Andries, Ed. IRI, București, 2004, p. 187). Astfel, după Aristotel, *credibilitatea nu poate să izvorască decât din virtuți*.

<sup>3</sup> Bice Mortara GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Ed. Tascabili Bompiani, Milano, 2000, p. 49.

<sup>4</sup> SF. IRINEU DE LYON, *Contra le eresie*, Ed. E. Bellini-G. Maschio, Jacca Book, Milano, 1997, p. 217.

cauză, susținem că *relevanța mesajului creștin reprezintă un efect retoric indispensabil comunicării adevărului de credință, care rezultă din procesul de valorificare*, așa cum am demonstrat pe larg în lucrarea noastră *Metaforă și Misiune*<sup>5</sup>. Forța mesajului creștin, după cum atrage atenția Paul Evdochimov, constă în consens, care „nu rezultă din voința tuturor, ci exprimă voința comună de conformitate cu Adevărul”<sup>6</sup>. Conform principiului eclesiologic, acest consens nu se obține „printr-un vot democratic, ci trebuie să fie întotdeauna conform cu credința totală a Bisericii, *ex consensu Ecclesiae*”<sup>7</sup>, întrucât Biserica, în totalitatea ei<sup>8</sup>, este măsura adevărului. Din această cauză, Vincentiu de Lerin (sec. IV), referindu-se la stabilirea adevărului de credință în Biserică, nota principala condiție pe care acesta trebuia să o îndeplinească: *quod semper, quod ubique et quod ab omnibus creditum est* (ceea ce s-a crezut totdeauna, pretutindeni și de către toți)<sup>9</sup>.

În contextul noii didactici a comunicării oratorice care utilizează teoria informației și comunicării, propunem utilizarea în discursul bisericesc a unei retorici a valorificării, care reprezintă o formă de reconciliere a perspectivelor care compun tandemul *Vox Dei, vox populi* și se opune pe de o parte reducționismului acestuia doar la o singură viziune asupra realității, cea determinată de opinia publică, cât și antagonismului ce separă ce separă voința lui Dumnezeu de voința oamenilor, după principiul maniheist bine versus rău. Paradigmatic pentru forma de comunicare a mesajului lui Dumnezeu prin intermediul opiniei publice este exemplul pr. prof. Dumitru Stăniloae care descrie firea umană sub forma unei conexiuni în rețea al cărui punct nodal îl constituie persoana divino-umană a Mântuitorului nostru Hristos:

„De la fiecare persoană duc fire la toate persoanele, care pot fi actualizate sau nu în relații distincte. Fiecare persoană e centrul unor raze nesfârșite asemenea unei stele sau persoanele sunt legate prin razele lor într-o uriașă plasă de ochiuri. Prin razele lor dau și primesc; razele lor sunt în aceste fel comune și, totuși, persoanele sunt centre deosebite ale razelor care pornesc din ele și vin spre ele”<sup>10</sup>.

Acest exemplu, pe care îl propunem ca paradigmă de comunicare a mesajului credinței, ne arată faptul că atât *vox Dei*, cât și *vox populi* reprezintă două

<sup>5</sup> *Metaforă și Misiune. Valorificarea literaturii laice în predica românească*, Ed. Trinitas, Iași, 2007.

<sup>6</sup> Paul EVDOCHIMOV, *Ortodoxia*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 175.

<sup>7</sup> P. EVDOCHIMOV, *Ortodoxia*, p. 173.

<sup>8</sup> Capul Bisericii este Mântuitorul Iisus Hristos, după cum afirmă Sf. Apostol Pavel (*Ef* 5, 23 și *Col* 1, 18), iar noi, creștinii, suntem mădulare ale Bisericii Sale (*Ef* 5, 23).

<sup>9</sup> Pr. Isidor TODORAN, arhid. Ion ZĂGREAN, *Teologia dogmatică. Manual pentru seminariile teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 80.

<sup>10</sup> Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 200.

elemente de sine stătătoare, singura variabilă în această ecuație fiind *climatul de opinie*, care se propagă prin firele care alcătuiesc această rețea, așa cum este descrisă de pr. prof. Dumitru Stăniloae.

În această situație, este demn de remarcat forța de care dispune mass-media în crearea unui „climat dual” de opinie, paralel cu lumea reală, după definiția cercetătoarei Elisabeth Noelle-Neumann<sup>11</sup>. Această situație complexă, demonstrează faptul că relevanța și eficiența mesajului credinței transmis prin mijloacele moderne de comunicare depinde de *cultura comunicării pe care o au cei care se ocupă de comunicarea dintre Biserică și instituțiile media*, oricare ar fie ele și oricine ar fi proprietarul lor. De aceea, suntem convinși că însăși înființarea centrului de presă *BASILICA* – compus, pe lângă Biroul de presă, din televiziune, radio, cotidian și agenție de presă –, prin care s-a câștigat un nou teren de misiune modern în sfera publică, necesită *o bună cunoaștere a efectului pe care mijloacele de comunicare în masă îl au asupra climatului de opinie*.

Cultura comunicării reprezintă primul criteriu de formare profesională a unor buni comunicatori ai mesajului credinței împărtășit prin mijloacele moderne de comunicare. Astfel, un expert în comunicarea mesajului credinței prin intermediul mass-media, J. Navarro-Valls, Ex-șeful Biroului de Presă al Sfântului Scaun (purtătorul de cuvânt al Papei Ioan Paul al II-lea), afirma că „este necesară *integrarea comunicării unei instituții, chiar și a Bisericii, în cultura mass-media*. Informația este dotată cu un limbaj propriu și oportunități specifice, care presupun competențe și strategii adecvate ritmului impus de media”<sup>12</sup>.

Regăsim în expresia „integrarea comunicării Bisericii în cultura mass-media” concepția Bisericii Romano-Catolice despre „înculturare”, cuvânt care apare în textele oficiale ale acestei Biserici abia după 1970. Definiția acestui cuvânt o întâlnim în documentul *La Fede e l'inculturazione*, publicat în anul 1988 de Comisia Teologică Internațională în colaborare cu Consiliul Pontifical pentru Cultură. Conform acestui document,

„procesul de înculturare poate fi definit ca efortul depus de Biserică pentru ca mesajul lui Hristos să pătrundă un anumit ambient socio-cultural, chemându-l să crească în conformitate cu propriile lui valori, dar în măsura în care acestea sunt conciliabile cu Evanghelia. Termenul «înculturare» include ideea creșterii, îmbogățirii reciproce a persoanelor sau a grupurilor de persoane, dat fiind faptul întâlnirii Evangheliei cu un ambient social. Înculturarea este încarnarea Evangheliei în culturile autohtone (inclu-

<sup>11</sup> Elisabeth NOELLE-NEUMAN, *Spirala tăcerii. Opinia publică – învelișul nostru social*, Ed. Comunicare.ro, București, 2004, p. 204: „Asta înseamnă că populația a receptat două opinii despre realitate, două impresii diferite despre climatul opiniilor, cea rezultată din *propriile observații directe* și cea izvorâtă din *urmărirea emisiunilor televizate*. Fenomenul care a luat naștere este fascinant: un climat dual al opiniilor”.

<sup>12</sup> *Il IV convegno annuale della facoltà di Comunicazione Sociale Istituzionale*, Pontificia Università della Santa Croce, 26-27 aprilie 2001, *Comunicazione di qualità fra chiesa e media*.



siv în cultura mass-media – n.n.) și, în ultimul timp, *introducerea acestor culturi în viața Bisericii*<sup>13</sup>.

În acest scop, teologia romano-catolică a folosit eficient un concept care, la începuturile creștinismului a permis dialogul și valorificarea ideilor culturii precreștine, determinând încreștinarea lumii păgâne: teoria „semințelor cuvântului” (*ho spermaticos theios logos*) a Sf. Iustin Martirul și Filozoful. Fără a anihila sistemele de gândire necreștine, teoria recunoaște valabilitatea acestui mod de a raționa:

„Fiecare – pătrunzând în parte ceea ce era innăscut Cuvântului dumnezeiesc – poate vorbi corect, dar în ceea ce privește problemele de autoritate au pronunțat teze contradictorii... Toți scriitorii, grație acestor semințe ale Cuvântului innăscute și inerente lor, puteau vedea realitatea, dar doar în mod indistinctiv” (Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia a II-a*, XIII, 3, 5)<sup>14</sup>.

În toate documentele Bisericii Romano-Catolice, începând cu Conciliul II Vatican, forma aceasta de împărtășire a mesajului credinței prin mijloacele moderne de comunicare poartă numele de *Comunicare Socială Instituțională* (CSI). Prin *Comunicare Socială Instituțională* (expresie a cărei origine se află într-o formulă romano-catolică de traducere latinească a ideii de comunicare a mesajului bisericesc prin intermediul mass-media, concept care nu se regăsea în această limbă veche) înțelegem tipul de comunicare realizată în mod organizat de o instituție sau de reprezentanții săi, îndreptată către persoane sau grupuri din ambientul social în care se desfășoară activitatea sa. Are ca obiectiv stabilirea unor relații de calitate între instituție și publicul cu care se relaționează pentru a

<sup>13</sup> Hervé CARRIER S.J, *Dizionario della Cultura. Per l'analisi culturale e l'inculturazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997, p. 234.

<sup>14</sup> Această tactică adoptată în confruntarea cu puterea comunistă corespundea în același timp și cu strategia pe care o abordase politica americană în relația sa cu Europa de Est. Astfel, dintr-o discuție purtată de către cardinalul Agostino Casaroli, expert diplomatic al Sfântului Scaun, cu Sir Owen Jones, însărcinatul cu Afaceri al Statelor Unite ale Americii la Budapesta reiese convergența celor două diplomații asupra modului în care trebuie acționat în această parte a continentului european supusă politicii socialismului de tip comunist. Date fiind antecedentele teoretice de natură teologică amintite anterior, se poate considera că, în timpul conversației respective, diplomatul american atinsese o coardă sensibilă a Bisericii romano-catolice prin referirea ce a făcut-o la „semințele de libertate”: „Guvernul meu încearcă să favorizeze eforturile înclinate să introducă *semințele de libertate* în crăpăturile care păreau să se manifeste în monolitul sovietic, sperând ca ele să se dezvolte, producând o progresivă creștere a fisurilor până când – era logica acestui tip de argumentare – ar fi provocat ruptura blocului” (Cf. Agostino CASAROLI, *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989)*, Ed. Einaudi, Torino, 2000, p. 326). Tipul de rațiune i-a plăcut diplomatului catolic, cu atât mai mult cu cât, cel puțin la nivel lingvistic, era o mare similitudine între teoria creștină a *semințelor de adevăr* și cea americană a *semințelor de libertate*.

dobândi notorietate socială și imagine publică adecvată scopului și activităților instituției respective<sup>15</sup>.

## II. Descrierea procesului de influențare în sens creștin a opiniei publice prin intermediul comunicării social-instituționale a Bisericii

1. *Dublul limbaj, cea mai gravă eroare de comunicare care afectează credibilitatea mesajului credinței prin intermediul mass-media.* În contextul unei societăți informaționale care se conduce după principiul formării opiniei publice – conform căruia comunicarea și recepționarea publică a informațiilor este cauza schimbărilor în climatul de opinie –, *forma specifică de participare a Bisericii în spațiul public o constituie informația religioasă.* În acord cu misiunea principală a Bisericii, mântuirea oamenilor, comunicarea socială instituțională bisericească are în vedere, în primul rând, *formarea prin intermediul opiniilor publicate a unei opinii publice sănătoase.* Din această cauză, criteriul de evaluare a calității și eficienței comunicării social-instituționale a Bisericii nu poate fi altul decât valoarea moral-creștină<sup>16</sup>.

Indiferent de condițiile socio-politice și economice din societate, prezența Bisericii în spațiul public trebuie să fie una activă. În consecință, *concentrarea tuturor resurselor Bisericii asupra spațiului public presupune, în primul rând, asumarea efortului unei serioase rezistențe morale, „motorul” istoriei și garanția „dreptății sociale”.* Însă, principalul obstacol în calea eficientizării comunicării îl constituie fenomenul denumit de Daniel Barbu „*diglossie*” (dublul limbaj)<sup>17</sup>. Această falsă strategie de comunicare, prin care se urmărește supraviețuirea, reprezintă *efectul secundar negativ al unei lipse de rezistență morală.* Astăzi, în domeniul comunicării este demonstrat faptul că dublul limbaj este o eroare de comunicare ce conduce la un *rușinos și nedemn autoexil în spațiul privat (rezistență pasivă).* Este bine de știut faptul că, prin cedarea spațiului public în favoarea unor forțe totalitariste și dictatoriale, nu se asigură supraviețuirea, ci, de fapt, se corupe și calitatea spațiului privat.

Relevanța mesajului bisericesc nu se obține prin *minciună pentru că aceasta, în loc să întrețină credința, o face insuportabilă.* Prin urmare, cu toate

<sup>15</sup> Franco LEVER, Pier Cesare RIVOLTELLA, Adriano ZANACCHI, *La comunicazione. Il Dizionario di scienze e tecniche*, Pontificio Ateneo Salesiano, Roma, 2002.

<sup>16</sup> În acest caz, se va evalua, pe de o parte, capacitatea de inserare a mesajului creștin în țesutul social al spațiului public existent, iar, pe de altă parte, eficiența cu care Biserica contribuie la lărgirea acestei sfere publice prin propriile sale mijloace de comunicare. Astfel, regula principală de comunicare o reprezintă conformitatea dintre *ceea ce se vrea a se comunica* (obiectivitate) cu: (1) *ceea ce se comunică de fapt* (verosimilitate), (2) *ceea ce trebuie să se comunice* (realitate) și (3) *ceea ce se percepe că s-a comunicat* (credibilitate).

<sup>17</sup> Daniel BARBU, „Introducere”, în: Bogdan FIȚEAC, *Cenzura comunistă și formarea omului nou*, Ed. Nemira, București, 1999, p. 8.

că trăim într-un univers plin de mesaje – datorat noilor mijloace de comunicare în masă –, în care, prin intermediul verosimilității<sup>18</sup>, realitatea se îmbină cu ficțiunea, *misiunea publică a Bisericii Ortodoxe Române va fi aceea de a expune valori prin afirmarea adevărului, iar nu de a achiziționa cu prețul minciunii imagine publică*. În plus, prin rezolvarea *problemei rezistenței morale în domeniul comunicării* se elimină inclusiv *riscul acumulării la nivelul opiniei publice a ideilor preconcepute* care i-ar putea eroda progresiv și iremediabil imaginea. De altfel, consolidarea prejudecăților eronate în spațiul public referitoare la o instituție sau o persoană reprezintă simptomul evident al unei comunicări sociale instituționale de slabă calitate și ineficientă, dacă nu chiar inexistentă.

2. *Respectarea demnității umane, principiu etico-religios de comunicare interactivă*. În domeniul științelor comunicării, *respectarea demnității persoanei umane și acordarea importanței cuvenite vieții umane reprezintă condițiile principale pentru existența unui sistem de informare publică de calitate*. Principiul etico-religios al respectării demnității umane este direct legat de calitatea informației. Întrucât *informarea înseamnă, de fapt, formare*, iar structura socială este determinată de funcția și activitatea oamenilor în spațiul public, respectarea demnității umane constituie principiul eficient de menținere a atenției asupra tipului de valori care circulă prin intermediul informației în societate și asupra viitorului pe care, zi de zi, omenirea și-l construiește. Astfel, cu cât o informație respectă mai mult demnitatea ființei umane și influențează favorabil viața omului, cu atât ea este mai valoroasă; iar, cu cât o informație este mai valoroasă, cu atât îi crește indicele de calitate. Aceasta, desigur, în contextul în care vorbim despre *puterea informației în funcție de corectitudinea informării ce se realizează în spațiul public*, iar nu a capacităților de manipulare a adevărului prin intermediul ei în funcție de interesul privat.

<sup>18</sup> Principiul „verosimilității”, definit ca „ceea ce publicul crede posibil”, reliefează legătura dintre retorica aristotelică și „opinia publică”, știința comunicării moderne (cf. R. BARTHES, *La retorica antica...*, p. 21). Menționăm că termenul grecesc „eikos”, desemnat de Aristotel pentru a defini concepția de „verosimil”, nu reprezintă noțiunea pentru ceea ce ar fi „similar adevărului”, ci redă ideea de ceva obișnuit, comun, de ceva care este folosit mai mult și corespunde posibilităților acceptate de rațiune. Efectul principiului verosimilității este puternic asupra publicului: „...a cunoaște și a afirma un *eikos* poate să aibă o valoare mai mare decât a afirma un fapt care s-a petrecut cu adevărat” (Cf. Gianfranco BETTETINI, Armando FUMAGALLI, *Quel che resta dei media. Idee per un'etica della comunicazione*, Franco Angeli, Milano, 1998, p. 51). Verosimilitatea nu mai are nevoie să fie justificată sau, după cum spunea Gérard GENETTE, „verosimilitatea este o justificare implicită care nu costă nimic” (G. BETTETINI, A. FUMAGALLI, *Quel che resta dei media...*, p. 55), a cărei valabilitate va fi însă demonstrată ulterior prin confruntarea cu realitățile concrete ale vieții. Până și adevărul are nevoie de verosimilitate: „Mai bine un verosimil imposibil decât un posibil neverosimil: mai bine să fie povestit ceea ce publicul crede posibil, chiar dacă este imposibil din punct de vedere științific, decât să fie povestit ceea ce este posibil și real, dar este refuzat de cenzura colectivă a opiniei curente” (R. BARTHES, *La retorica antica...*, p. 21).

Punerea în valoare prin intermediul mijloacelor de informare în mass-media numai a mesajelor care corespund adevăratelor nevoi materiale și spirituale ale oamenilor, iar nu a celor care se încearcă a le fi induse, se face numai prin respectarea principiului calității informației și al corectitudinii informării în spațiul public. Pentru a evita riscul transformării oamenilor într-un public pasiv *este nevoie de un proces interactiv de comunicare socială menit să contribuie la desfășurarea și dezvoltarea unei societăți dinamice, puternice și sănătoase prin implicarea activă a cât mai multor persoane în procesul de formare constructivă a spațiului public*. Din punctul de vedere al realizării unei comunicări interactive, putem vorbi despre spațiul public ca despre o piață a informației, despre comunicare ca despre un marketing al informației, iar despre public ca despre un consumator de mesaje.

3. *Marketingul informației religioase*. În al doilea rând, *concentrarea tuturor resurselor Bisericii asupra spațiului public presupune asumarea unui serios efort financiar*. Conștiința unei societăți creștine axate pe dobândirea sfințeniei<sup>19</sup> depinde de capacitatea inserării pe piața informației a principiilor și valorilor creștine, așa cum sunt reflectate din viața publică a Bisericii. Astfel, în epoca economiei politice moderne, *relevanța mesajului credinței este condiționată de o utilizare eficientă a strategiilor de marketing și de investițiile majore care se fac în domeniul marketingului comunicării*. Principiile de marketing, care condiționează din ce în ce mai mult accesul în spațiul public, au dat naștere unei societăți de consum în care informația este văzută ca un produs care are public, preț și nevoie de publicitate. De altfel, informația deține un rol determinant în existența marketingului modern care se orientează în funcție de activitatea de comunicare<sup>20</sup>. Ea are rolul (1) de a influența comportamentul oamenilor, alături de factorii culturali, sociali, personali și psihologici, și (2) de a contribui la o segmentare a pieței pe diverse criterii, inclusiv religioase.

Comunicarea mesajului credinței sub forma informației religioase reprezintă rezultatul interacțiunii dintre *pretențiile publice ale Bisericii și principiile economice care stau la baza politicii moderne*. Circuitul parcurs de această informație religioasă (formularea cererii din partea publicului – disponibilitatea de a oferi un anumit tip de mesaj – modul în care o anumită instituție de presă

<sup>19</sup> Vittorio POSSENTI, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Ed. Armando, Roma, 2001, p. 232: „O societate realmente creștină nu se va naște dintr-un resentiment cum a fost cel care, în mare parte, a rezultat revoluția tradiționalistă antimodernă; de asemenea, nici nu va lua formă în primul rând din cultură, știință, sau din formele de umanism laic și, nici măcar din reeditarea aceluia *gentleman* creștin al secolelor XVI-XVII, pregătită să distrugă propriile interese temporale din cauza celor religioase; [o societate realmente creștină – n.n.] se va naște din sfințenie, dar, dintr-o sfințenie care știe să conjuge acțiunea și contemplația și care, referitor la *Dio primo servito*, vede dragostea pentru altul în continuitate directă cu dragostea pentru Dumnezeu, și, mai mult, ca un act care izvorăște, atât cât este posibil, din dragostea lui Dumnezeu pentru om”.

<sup>20</sup> Philip KOTLER, *Managementul marketingului*, Ed. Teora, București, 4<sup>ta</sup> 2005, p. 745.

difuzează informațiile solicitate) se supune unor reguli de marketing. Ori, aplicarea principiilor de marketing în domeniul comunicării sociale instituționale a Bisericii ne îndreptătesc să vorbim despre *informația religioasă ca despre un produs de marketing*. În această situație, putem defini „marketingul informației religioase” drept mecanismul sau instrumentul auxiliar menit să contribuie la tranziția mesajului credinței prin sistemele economice ale societății de consum.

Pe fondul procesului de globalizare, tendința economiei moderne – cunoscută sub numele de economia „deschisă” – de formare a unei piețe unice la nivel mondial a condus mai degrabă la crearea unui „supermarket” al informației religioase, decât la o ciocnire violentă a civilizațiilor fundamentate religios. Dat fiind faptul că informația definește publicul, așa cum publicul, la rândul lui, definește tipul de informație, rezultă că această autodefinire reciprocă determină modificări morfologice ale *spațiului public*. Astfel, *marketingul informației religioase* – efect al presiunii economiei politice moderne exercitate asupra interesului public al Bisericii – ridică problema *unui nou teren de misiune, spațiul public, la care creștinii trebuie să aibă acces cu orice preț*.

4. *Îmbunătățirea capacităților comunicaționale ale Bisericii*. În ultimii anii, Patriarhia Română a făcut pași semnificativi în domeniul comunicării sociale instituționale prin crearea sau dezvoltarea unor mijloace de comunicare creștin ortodoxe, de la cotidianul *Ziarul Lumina* la postul de radio și televiziunea *TRINITAS* sau agenția de presă *BASILICA*. Acestui proiect de îmbunătățire a capacităților comunicaționale ale Patriarhiei Române prin *dezvoltarea canalelor oficiale de comunicare* – chiar dacă targetul lor îl reprezintă ceea ce în limbaj de specialitate se cheamă „publicul intern” al acestei instituții bisericești (cler și credincioși), asigurând, astfel, comunicarea internă – i se cuvine recunoscut meritul de a fi oferit Bisericii o oarecare „independență” față de alte instituții de presă din țara noastră.

Indiscutabil, înființarea Centrului de presă *BASILICA* marchează o evoluție în domeniul informațiilor religioase din țara noastră prin misiunea de a oferi în timp util știri cu tematică religioasă. Ceea ce diferențiază această inițiativă de cele care au fost implementate până la înființarea acestui Centru de presă este fluxul zilnic de știri, oferit în cel mai scurt timp posibil de o echipă tânără de profesioniști în continuă formare. Astfel, Centrul de presă *BASILICA* a devenit o punte informatică solidă între Patriarhia Română și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române, între reprezentanții Bisericii și cei mai importanți factori de influență din țară. În acest sens, este remarcabilă inițiativa de păstrare și transmitere a tezaurului de credință și trăire creștină care reflectă identitatea noastră spirituală și culturală. Viața și lucrarea pastoral-misionară, opera socială a Bisericii, istoria, cultura, arta, arhitectura și spiritualitatea creștină reprezintă surse de inspirație care trezesc interesul public intern și internațional. Exemplele de credință și dragoste față de semenii, caracterele autentic creștine, medalioanele unor personalități din istoria Bisericii, valorificarea tezaurului de învățătură creștină, cultură și spiritualitate a neamului nostru, prezentarea unor așezăminte monahale

cunoscute și mai puțin cunoscute, dar și informarea asupra problemelor bisericesti de actualitate sunt teme care angajează sufletește pe redactori în rodirea credinței pe care o mărturisesc.

5. *Relațiile Media, domeniul de valorificare a mijloacelor de comunicare în masă care aparțin altor instituții de presă decât Patriarhia Română.* Dar, activitățile în cadrul administrației instituționale bisericesti, presupun, vrând-nevrând, un contact nemijlocit cu jurnaliștii care aparțin altor instituții de presă decât Patriarhia Română. Mass-media (opinia publicată) reprezintă unul din factorii principali de creare a opiniei publice, fiind capabilă să antreneze un climat de opinie specific, adeseori dual, în conformitate cu agenda de evenimente stabilită în interiorul diverselor redacțiilor de știri. Când vorbim despre mass-media, ne gândim atât la ziaristică (presă scrisă), cât și la mijloacele tehnice de înregistrare și transmitere a sunetului și imaginii (presa audio-video, inclusiv Internet). Interacțiunea Bisericii cu aceste instrumente de comunicare externe acesteia presupune *desfășurarea unei activități de comunicare socială instituțională eficiente și de calitate la nivelul opiniei publicate, în general.*

În aceste condiții, singura soluție rămâne oferirea informațiilor de actualitate presei în cel mai scurt timp posibil („real time”) pe baza principiului calității și eficienței. Acest lucru presupune dezvoltarea unui sistem de *Relații Media*, alcătuit din profesioniști care să fie capabili să furnizeze informații care să acopere întreg spațiul de activitate bisericască. Relațiile Media, care se referă la *stabilirea unor relații interpersonale și instituționale de calitate cu jurnaliștii și instituțiile de presă pe care aceștia le reprezintă*, se ocupă de tehnicile și instrumentele de difuzare ale mesajelor unei instituții către presă: interviuri, declarații, conferințe de presă, comunicate, articole de opinie, participări la dezbatere, rectificări sau dezmințiri, site Internet, fotografii etc.

6. *Suportul juridic al comunicării. Concentrarea tuturor resursele Bisericii asupra spațiului public presupune, pe lângă efortul moral și financiar, asumarea unui efort de natură juridică.* În mod normal, mass-media are menirea de a aduce la cunoștința omului informații corecte, verificate și de a veni în întâmpinarea nevoilor de cunoaștere ale acestuia. Practica arată că, din păcate, mass-media operează și cu dezinformarea, minciuna și calomnia, în special din dorința jurnaliștilor de a-și crea rapid un nume în presă. Pe de altă parte, în presă există obiceiul de a se face după interes prezentări în mod unilateral atât a detaliilor importante în cazurile luate în discuție, cât și al punctului de vedere al părților implicate în conflict, ignorându-se principiul „obiectivității jurnalistice”. Mai mult, pentru a justifica dezinformările anterioare, există posibilitatea ca mass-media să răstălmăcească sau să publice trunchiat dreptul la replică<sup>21</sup>, eludând singura sursă competentă de informare.

<sup>21</sup> *Obiectul dreptului la rectificare* îl fac: asocierea tendențioasă pentru a induce publicului o opinie falsă (prin utilizarea unei fotografii în cuprinsul unui articol, spre exemplu), exagerările din dorința de senzational, acuzațiile neprobate, precizările datorate unor confuzii etc. Refuzul

Supportul juridic conferă responsabilitate informării, asigurând protecție și proprietate asupra ideilor și copyright-ului, după principiul conform căruia „*publicul are dreptul să afle tot adevărul*”. Respectând autonomia redacțională garantată de articolul 31, alineatul 5 din Constituția României, acțiunile de comunicare ale Bisericii se fundamentează pe temeiul constituțional al statului de drept (*dreptul la informație – art. 31-1; informarea corectă – art. 31-2 ; libertatea de exprimare – art. 30-1*) întrucât angajează numeroase implicații de natură juridică. Accesul la mijloacele de comunicare în masă pentru exprimarea liberă a ideilor și opiniilor este garantat prin lege în spiritul drepturilor și libertăților constituționale (art. 1-1 din *Legea Audiovizualului*, nr. 28/21 mai 1992).

7. *Comunicarea în situații de criză*. Pe lângă jurnaliștii rău intenționați, Biserica se poate confrunta și cu diverse situații de criză. În asemenea situații, de regulă, media intenționează să scoată, cu sau fără ajutorul persoanelor abilitate să le ofere informații din partea Bisericii, o *știre tare*. Situația de criză nu trebuie amplificată de proasta relaționare cu jurnaliștii! În loc să se reacționeze la apelurile media, trebuie neutralizate atitudinile ei negative sau ostile, poate chiar să le schimbe valența, prefăcându-le în atitudini pozitive. De aceea, în relația cu media se recomandă onestitatea. Dar, într-o asemenea situație, nu trebuie să se permită ca jurnalistul să pună în gură alte cuvinte decât cele afirmate de comunicator sau să se răspundă prin *No Comment*. În plus, pe lângă listarea potențialelor crize, este bine a se nota pentru fiecare categorie de criză ce tipuri de răspunsuri trebuie să fi pregătit să dai (*identificarea mesajului cheie care trebuie comunicat!*).

*Pentru comunicarea în situații de criză este foarte important de conștientizat fazele acesteia*, care, ca și în cazul bolii, sunt: *starea premergătoare* (din care face parte *precriza*, singura fază care poate fi avertizată!), *starea acută*, *starea cronică și remediul*. Se poate observa cu ușurință faptul că fazele unei crize sunt similare ciclului de viață al unui produs de marketing (fig. 1).

---

publicării *dreptului la replică/dreptul la rectificare*, reglementat de prevederile legale în vigoare și acceptat prin normele de deontologie profesională (ale *Clubului Român de Presă*, spre exemplu), pe lângă *prejudiciile de imagine* aduse instituțiilor sau persoanelor implicate în conflict, constituie un prejudiciu adus inclusiv propriului public, lezat prin privarea de o informare completă.

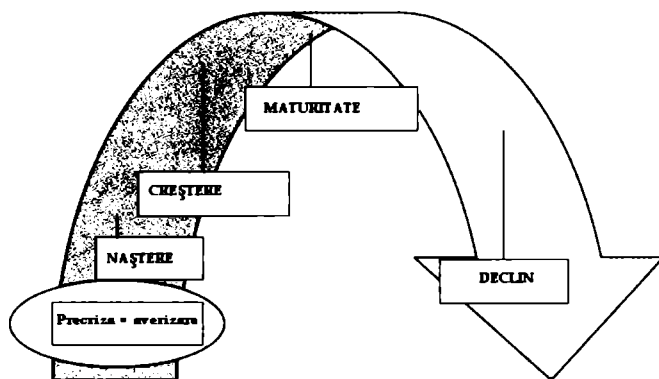


Fig. 1

Ori, din moment ce criza îi aparține, Biserica trebuie să aibă cel puțin abilitatea să fixeze percepția inițială și, poate, chiar totală a publicului asupra a ceea ce s-a întâmplat, ori se întâmplă. Din punct de vedere al comunicării sociale instituționale, echipa care se ocupă de gestionarea situației de criză trebuie să fie capabilă să asigure în mod eficient *operațiunile necesare diminuării sau eliminării definitive a efectelor negative care se pot răsfrânge asupra credibilității Bisericii printr-un plan de comunicare adecvat*. Astfel, persistența în atenția opiniei publice a unor subiecte de presă readuse în mod obsedant în discuție după 1989, așa cum a fost, spre exemplu, cazul atitudinii Bisericii Ortodoxe Române în fața regimului comunist din România, constituie un exemplu negativ de comunicare în situații de criză pentru că *operațiunile necesare diminuării sau eliminării definitive a efectelor negative care s-au răsfrânt asupra credibilității Bisericii nu au demarat mai devreme*. Această experiență demonstrează că, dacă nu sunt contracarate la timp și eficient, starea cronică a situațiilor de criză se prelungește la nesfârșit oferind materie primă nepuizabilă subiectelor de presă considerate încă „de actualitate” și consolidând prejudecățile la nivelul opiniei publice.

8. *Formatorii de opinie publică*. Dar, capacitățile de predicție și de planificare a unei crize permit o mai bună capitalizare a oportunităților ivite din această situație. Spre exemplu, în limba chineză simbolul crizei este cuvântul WEI—JI, adică combinația cuvintelor „pericol” și „oportunitate”. De aceea, criza este definită ca acel punct de cotitură sau moment decisiv în care se poate alege bine sau rău. A recunoaște și a gestiona starea premergătoare a unei crize, înainte de a erupe în faza acută, face diferența între instituțiile care profită de oportunitățile create în timpul crizei și cele care suferă după aceasta. Steven Fink spunea că în situația de criză trebuie avută mentalitatea jucătorului de șah:



„Mișcările pe care ți le-ai întipărit în cap dinainte pot deveni total irelevante în momentul în care cel cu care joci face o mișcare”<sup>22</sup>.

Astfel, *situațiile de criză pot genera schimbări la nivelul opiniei publice, care altfel sunt imposibil de realizat*. Funcționabilitatea spațiului public asigură circulația liberă a opiniilor, oferindu-le mediul prielnic să se dezvolte pentru a deveni convingeri și, în cele din urmă, idei teoretice care pot fi puse în practică. În același timp, prin intermediul climatului de opinie, o instituție sau o persoană fizică poate să exercite o puternică influență asupra opiniei generale. Opiniile oamenilor se schimbă, iar cei cărora nu le este teamă de schimbarea lor se numesc formatori de opinie publică printre care, cei mai privilegiați sunt jurnaliștii, „acești *gatekeeper* care hotărăsc ce este de transmis mai departe către public sau nu”<sup>23</sup>.

În condițiile în care formatorul de opinie publică desfășoară o activitate sistematică și organizată de influențare a opiniei publice el este capabil să dețină controlul social.

„Cel care nu se teme de izolare sau, cel puțin, își asumă riscul acesteia pentru a obține ceva este cel care poate răsturna ordinea.... În acest cerc îl găsim pe eretic, acea figură umană ce ține de epocă și, în același timp este atemporală, reprezentând replica unei opinii publice foarte rigide. Este deviantul”<sup>24</sup>.

Cu ajutorul mijloacelor moderne de comunicare, acest tip de formatori de opinie pot fi utilizați ca multiplicatori de mesaje, numiți și „spărgători de audiență”. Acest jargon desemnează pe purtătorul de mesaj ce reușește să obțină cea mai mare audiență la o idee. Pe urmă, această idee este preluată de către mediile specializate, de către departamentele specializate, care o dezvoltă după aceea în medii specifice.

9. *Mesajul bisericesc și opinia publică*. Conceptul de opinie publică ridică problema raportului dintre voința oamenilor și voința instituțională. Din punctul nostru de vedere, rezolvarea acestei probleme este tocmai unul din obiectivele misiunii Comunicării Sociale Instituționale a Bisericii prin acordarea „*voicii poporului/vox populi*” cu „*vocea*” instituțională. Relevanța mesajului instituțional este determinată de cultura socială instituțională, pe de o parte, și morfologia spațiului public determinată de dinamica opiniei publice, pe de altă parte. În această situație, specialiștii în comunicare socială instituțională a Bisericii ar trebui să identifice punctele de corespondență între cultura instituțională a Bisericii, pe de o parte, și spațiul public, pe de altă parte. Ori, aflarea punctelor de corespondență presupune, din partea instituției, ceea ce se cheamă în termeni de marketing „sondarea pieței”, adică cunoașterea publicului căruia i se adresează.

<sup>22</sup> Steven FINK, *Crisis Management. Planing for Inevitable*, An Authors Guild Backprint.com edition, 2000, p. 70.

<sup>23</sup> E. NOELLE-NEUMANN, *Spirala tăcerii...*, p. 185.

<sup>24</sup> E. NOELLE-NEUMANN, *Spirala tăcerii...*, p. 176.

Pentru aceasta, însă, este necesară cunoașterea și însușirea diverselor teorii de opinie publică, în special a celor care analizează efectul mijloacelor de comunicare asupra acesteia. *Puterea de a înfrunta climatul de opinie o reprezintă, din punctul nostru de vedere, realizarea unei comunicări sociale instituționale organizate, eficiente și de calitate.*

10. *Puterea opiniei publice.* Opinia publică este unul dintre factorii care influențează în mod real viața oamenilor sub toate aspectele ei (social, politic, economic, cultural, religios etc.). Aceasta, conform cercetătoarei Elisabeth Noell-Neumann, autoarea cărții *Spirala tăcerii. Opinia publică – învelișul nostru social*<sup>25</sup>, este atât o știință care analizează tendințele societății, cât și o artă a influențării oamenilor. Favorizată de implicarea tot mai puternică a mijloacelor de informare în masă în desfășurarea vieții sociale, opinia publică a devenit un mod non-politic eficient de a face politică. Prin politică, conform filozofului Hannah Arendt, *Viața activă. Condiția umană (Vita activa. The human condition)*, înțelegem participarea activă la „viața cetății” și modul de acțiune comună (coparticipativă) a oamenilor în spațiul public.

Noțiunea de „opinie publică” nu poate fi înțeleasă fără o analiză în primul rând a elementelor sale componente adică a termenilor de „opinie” și „public”. Pe cât de uzată este expresia „opinie publică”, pe atât de incomprehensibilă este în structura unei definiții. Acest lucru se datorează, în special, sensului cuvântului opinie. „A opina” nu înseamnă a pronunța public adevărul și a exprima o stare conformă realității, ci doar a oferi o părere, adică o perspectivă sau un unghi din care este observat adevărul și realitatea. Din această cauză, forța opiniei publice nu constă în aprofundarea cognitivă a unei idei ci în impunerea sa publică. Pentru o societate, riscul maxim îl reprezintă iluziile sau erorile cognitive care, prin forța opiniei publice, se pot impune public.

Cea mai expresivă imagine a opiniei publice este cea a bursei de valori. Acest lucru este posibil întrucât valoarea „opinie publice” este ca și cea a banului: nu are valoare în sine, ci doar prin forța sa de cumpărare. Prin urmare, ne atrage atenția Harve Pasqua, între cunoaștere și opinie este există o mare diferență:

„Platon distingea între a ști și a opina. Dezinformatorul confundă aceste două lucruri, folosind opinia ca sursă a cunoașterii (științei). Spiritul său, foarte ușor de satisfăcut, transformă un sondaj de opinie în criteriu de adevăr. Statistica impune! Și astfel, a difuza o opinie echivalează a propaga un zvon. Opinia în sine este versatilă, superficială, influențabilă, reflectă transformările și trece cu timpul. Dar acest lucru contează prea puțin pentru un dezinformator deoarece în ochii săi adevărul înseamnă transformare. Lui îi convine să cheme minciună adevărul de ieri și adevăr minciuna”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> E. Noelle-Neumann, *The Spiral of Silence. Public Opinion - Our Social Skin*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.

<sup>26</sup> Hervé PASQUA, *Opinione & verità: sapienza, tecnologia, umanesimo da Pilato a Frankenstein*, Ares, Milan, 1994, p. 116.

11. *Formarea opiniilor în spațiul public.* Spațiul public este, cu predilecție, spațiul în care are loc un schimb de informații mult mai dens și mai intens decât în spațiul privat și intim. Acest schimb liber de informații între persoane, la nivelul spațiului public, conduce la formarea a ceea ce în limbaj de specialitate se numește opinie publică. În acest sens, ilustrativ este „mitul Peșterii” lui Platon pe care îl putem rezuma astfel: izolarea spațiului privat limitează perspectiva de ansamblu a spațiului public.

Construirea și consolidarea ordinii sociale în condițiile asigurate de desfășurarea unei vieți publice al cărui principal element catalizator este informația, impune ca și Biserica să acorde o maximă importanță procesului de comunicare în spațiul public și de formare a opiniei publice. Structura socială sau, mai bine zis, tipul de societate este determinat de funcția și activitatea oamenilor în spațiul public. „O sferă publică din care anumite grupuri distincte ar fi *eu ipso* excluse – afirmă sociologul Jürgen Habermas – n-ar mai fi numai una ciuntită, ci, în general, n-ar mai fi sferă publică”<sup>27</sup>.

12. *Conceptul de imagine publică.* Gestionarea activității de comunicare<sup>28</sup>, ce are rolul de a stabili o imagine corectă asupra vieții Bisericii Ortodoxe Române și a relațiilor cu societatea astfel încât poziția ei să poată fi fixată în mod corespunzător, presupune dobândirea înțelegerii, stimei, notorietății, simpatiei publice în vederea integrării cât mai adecvate a Bisericii în țesutul social. Ori, toate aceste cazuri prezentate, care țin cont de aspectul etic, profesional, financiar sau judiciar, demonstrează faptul că lipsa unei comunicări organizate în mass-media are consecințe dezastruoase asupra credibilității și imaginii publice a Bisericii.

*Din fericire, imaginea indusă opiniei publice prin intermediul mijloacelor de comunicare în masă poate fi atent monitorizată și analizată pentru ca, ulterior, să se lucreze la construirea imaginii și credibilității Bisericii.* Formula de calcul a analizelor de imagine ține cont de poziția, dimensiunea și valența știrilor publicate în mass-media referitoare la Biserică, precum și de aprecierile care se fac la adresa ei. Ținându-se cont de procentul de informație cu referiri negative sau pozitive, această analiză – printr-un studiu comparativ de evaluare lunară – ajută la concluzionarea modului în care presa este interesată de monitorizarea și reflectarea publică a activității Bisericii Ortodoxe Române. De regulă, acest tip de analiză reflectă tendința editorială a presei monitorizate. Construirea imaginii publice se face prin creșterea numărului de evenimente cu impact public și, implicit, printr-o înmulțire a referirilor de presă la adresa activității

<sup>27</sup> Jürgen HABERMAS, *Sfera publică și transformarea ei structurală*, Ed. Comunicare.ro, București, 2005, p. 134.

<sup>28</sup> Comunicarea Socială Instituțională se realizează printr-un program complex ce prevede patru faze: (1) *cercetare* (studierea instituției și a publicului ce intra în contact cu ea conform matricei-sinteză *SWOT* prin care sunt analizate capacitățile, slăbiciunile, oportunitățile și riscurile sau amenințările), (2) *programare* (structurată conform matricei *GOAST* ce are în vedere scopul, obiectivele, audiența, strategiile și tehnica), (3) *realizarea* (implementarea programului) și (4) *verificarea* (conform *SWOT*).

*bisericești*. Caracteristicile acestei imagini se pot afla prin analiza tematică. Factorii responsabili din instituție au capacitatea de a analiza cu un spirit critic mai accentuat situațiile care au generat referirile, atât cele negative, cât și cele pozitive. În perspectivă, cu ajutorul analizei tematice se poate afla tipul de referiri ce lipsesc, fiind mai puțin cunoscute în momentul monitorizării, și pot fi introduse pe agenda publică.

În concluzie, pentru construirea imaginii publice a unei instituții, inclusiv a Bisericii, prin intermediul mijloacelor de comunicare în masă se recurge la narațiune ca mijloc de comunicare, povestirea fiind forma de comunicare în care relațiile interpersonale domină pe cele reale, fiind bogată în artă figurativă, în metafore și *în asocierile făcute cu realitățile cotidiene*. Această formă corespunde cel mai mult *așteptărilor ascultătorilor contemporani, crescuți în civilizația imaginii*.

13. *Puterea imaginii*. Între mesaj și imagine există o strânsă legătură: tot ceea ce se exprimă la nivel de rostire capătă contur în mintea noastră prin convertire la imagine. Aceasta ușurează posibilitatea percepției noastre prin obiectivare, astfel încât aproape că nu există idee care să nu-și aibă corespondent pictural.

Ideea de imagine publică își găsește rezonanța în media video. La început pictură, apoi fotografie și imagine în mișcare, subiectul unui asemenea comunicator a intuit întotdeauna importanța apariției de genul acesta. Ea te individualizează, te scoate din anonim și te immortalizează în sensul pur etimologic. Dar, s-a învățat de asemenea că nu trebuie să rămână indiferent felul în care este reprezentat. De aceea chiar și portretele celebre ale unor personalități – pe lângă particularitatea fiecărui artist – sufereau unele retușuri pentru a nu lăsa cumva posterității o imagine neconformă cu cea pe care o vroia subiectul reprezentării. Astfel, afirmă Ion Bucheru într-o carte dedicată fenomenului televiziunii,

„pledând pentru ideea continuității, a unității scrisului cu imaginea, Bogdan Ghiu face o observație interesantă (*Dilema*, nr. 168, 28 martie 1996); cităm: «Noua prejudecată, ultimul clișeu în materie îl reprezintă convingerea că imaginea a ucis scrisul. Părerea mea este însă alta. Imaginea a luat, în bună măsură locul scrisului, dar acest lucru, departe de a reprezenta o ruptură... nu este posibil decât în temeiul unei continuități de esență semi-otică. A privi este un alt mod de a citi, o altă formă, istoric și sociologic diferită, de a privi semnele». Este exact ce am încercat să spunem; avem de-a face cu un limbaj structurat altfel, ale cărui semne trebuie învățate»<sup>29</sup>.

14. *Modelul iconografic, cod imagologic eclesial*. Biserica nu trebuie să se lase modelată atunci când apare în Media, ci trebuie să modeleze convertind valorile culturii contemporane, uneori profund secularizată și desacralizată, la specificul ei. Trăsătura distinctă a imaginii publice a Bisericii se cuvine să urme-

<sup>29</sup> Ion BUCHERU, *Fenomenul Televiziune*, Ed. România de Măine, București, 1997, pp. 31-32.

ze aspectul orant al icoanei<sup>30</sup>. Un argument în favoarea pledoariei pentru imaginea publică a Bisericii ca reflex a icoanei îl constituie obișnuința ochiului creștin cu o anumită imagine eclesiastică: *vederea și cinstirea de tip iconografic*. Paralela făcută între un așa-zis „serviciu PR-eclesial” și iconografie ne este utilă pentru că a evidențiat caracterul care îl capătă orice ieșire în public a Bisericii. În definitiv, icoana tocmai de aceea a suferit atâtea frământări teologice, din cauza unei reprezentări cât mai specifice și expresive, conforme atmosferei bisericești.

Pentru a face o demonstrație în acest sens, ne vom raporta la enumerarea unor caracteristici principale ale icoanei, așa cum le-am cules din lucrarea *Teologia Icoanei* a lui Leonid Uspensky<sup>31</sup>:

1. Imaginea este redusă la un minimum de detalii și la un maximum de expresivitate (p. 45);

2. Starea pe care această artă o comunică privitorului este una de rugăciune (p. 45);

3. Personajele ei adoptă cel mai adesea o postură orantă, adică fac gestul orator al rugăciunii; starea lăuntrică, spirituală a personajelor fiind rugăciunea (pp. 45-46);

4. Pictorul creștin renunță la reprezentarea naturalistă a spațiului (p. 45);

5. Această artă reprezintă niște personaje legate, pe de o parte, între ele prin sensul global al imaginii, dar legate mai ales de credinciosul care se uită la ele (p. 45);

6. Personajele sunt reprezentate totdeauna frontal: se adresează privitorului comunicându-i starea lor lăuntrică de rugăciune (p. 45);

7. Ceea ce contează este nu atât acțiunea reprezentată cât mai ales această comuniune cu privitorul (p. 46);

8. Totul se concentrează pe exprimarea învățaturii Bisericii (p. 47);

9. Nu valoarea artistică sau estetică este cea apreciată, ci valoarea ei predicatorială (p. 51);

10. Biserica își formează limbajul sacru alegând tot ce este mai curat, mai adevărat, mai expresiv (p. 53);

11. Arta care să transpună pe pământ Împărăția lui Dumnezeu și care să-i însoțească pe credincioși de-a lungul întregii vieți, ca un fel de parcelă mundană a Bisericii. Era nevoie de o imagine care să fi purtat lumii același mesaj ca și cuvintele sau ca prezență reală a sfințeniei (p. 55);

12. Părinții Sinodului III Ecumenic deosebeau cu finețe icoana de portret: ultimul reprezintă o ființă umană obișnuită; prima, un om unit cu Dumnezeu (p. 113);

<sup>30</sup> Faptul că iconografia reprezintă un model de Comunicare Socială Instituțională l-am semnalat cu mult timp în urmă prin lucrarea „Specificul Relațiilor Publice ale Bisericii în contextul lumii contemporane. Proiect de Curs, Academia de Înalte Studii Militare (Colegiul de Comandă și Stat Major)”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, CXVI (1998), 7-12.

<sup>31</sup> Leonid USPENSKY, *Teologia Icoanei*, Ed. Anastasia, București, 1994.

13. Biserica Ortodoxă nu a îngăduit niciodată pictarea icoanelor potrivit imaginației pictorului, sau după un model viu...iconarii se slujesc drept model de icoanele vechi și de manuale (pp. 116-117);

14. Scopul icoanei nu este deci acela de a provoca și nici de a exalta în noi un sentiment uman natural. Scopul ei este de a ne orienta către transfigurarea tuturor sentimentelor, dar și a inteligenței și a celorlalte aspecte ale naturii noastre, dezgolindu-le de orice exaltare care nu ar putea fi decât nestrăcioasă și stricătoare (p. 125).

### III. Drept credincioșii și sfinții, agenți ai disciplinării opiniei publice

1. *Disciplinarea opiniei publice prin credința în Dumnezeu.* Parafrazând un important sfat al Mântuitorului nostru Hristos (Mt 26, 52), *cine se folosește de opinie publică, inclusiv cea publicată, de aceasta va pieri.* De aceea, orice contact cu opinia publică trebuie făcut cu convingerea că tot ceea ce se întâmplă în viața umană și în istoria poporului are loc sub semnul acțiunii Providenței dumnezeiești, conform cuvintelor proorocului Isaia: «Oare femeia uita pe pruncul ei și de rodul pântecului ei n-are ea mila? Chiar când ea îl va uita, Eu nu te voi uita pe tine. Iată, te-am însemnat în palmele Mele» (Is 49, 15-16)».

Chiar dacă un cerc de prieteni care împărtășesc aceleași opinii nu se poate substitui restului omenirii, în societatea contemporană pare a face carieră conceptul materialist de origine marxistă potrivit căruia cel care face istoria este poporul. Astfel, oamenii, intuind climatul de opinie, folosesc deseori argumentele următoare: „Păi, știe toată lumea!”, „Lumea vorbește...”, „Gura lumii spune...”, „Păreră generală este că...”. Deși, argumentele de genul acesta sunt de prisos, deoarece opinia publică nu reprezintă calitatea superioară a unui adevăr, totuși pe ele se întemeiază decizii sau curente ideologice. În felul acesta, s-a ajuns la relativismul potrivit căruia adevărul ține de cantitate, iar nu de calitate. Consecința acestui relativism o constituie atomizarea lumii – reprezentată figurativ prin simbolul „Turnului Babel” – și lipsa comunicării, ambele cauzate de faptul că oamenii nu mai cred în aceleași lucruri.

*Din punct de vedere creștin, utilizarea forței opiniei publice, după principiul „poporul nu greșește niciodată”, reprezintă o pistă falsă, fiind riscantă din cauza tendinței oamenilor spre greșală, păcat și răutate.* În capitolul XXV, intitulat „Cum să disciplinăm imaginația și memoria” din scrierea „Războiul nevăzut”, Sf. Nicodim Aghioritul vorbește despre imaginație, făcând referire la ceea ce reprezintă pentru el noțiunea de „opinie”:

„Pentru că mintea, nefiind liberă de imaginațiile pasionante ale lucrurilor ce cad sub simțuri, până să ajungă la raționamentele spirituale și imateriale ce se află în trupuri și în vietăți, e robită numai de forma și aparența externă și satisfăcută de ea, câștigă opinii și pasiuni false, cum zice

*Sfântul Maxim, în loc de a afla impasibilitate și adevăr, cum s-a întâmplat multor filozofi naturaliști”.*

Marele precursor al psihologiei sociale de astăzi, Gustave Le Bon, considera credința ca fiind forța remarcabilă prin care masele pot fi conduse:

„Să insuflă credință, indiferent că e vorba de credință religioasă, politică sau socială, de credință într-o epocă, într-o persoană, într-o idee, acesta este, mai ales, rolul marilor conducători. Dintre toate forțele de care dispune umanitatea, credința a fost din totdeauna printre cele mai remarcabile. Pe bună dreptate îi atribuie Evanghelia puterea de a urni munții în loc. A-i da omului o credință înseamnă a-i înzeca forțele. Marile evenimente ale istoriei au fost deseori realizate de credincioși obscuri, al căror singur bun era credința. Nu cu literați și filozofi, și mai ales nu cu sceptici, s-au întemeiat religiile care au stăpânit lumea și vastele imperii ce au cuprins întreg Pământul”<sup>32</sup>.

*De aceea, scopul oricărei forme de apostolat creștin – fie el social, cultural, mediatic, didactic etc. – constă mai degrabă în cultivarea conștiinței bisericești pe care marea masă a oamenilor o au deja, decât în încercarea influențării opiniei publice prin intermediul formatorilor de opinie avangardiști. Prin urmare, restabilirea consensului bisericesc este una din funcțiile apostolatului creștin contemporan, în acest scop fiind necesară practicarea unei vieți religioase prin întărirea virtuții credinței. Numai o conștiință bisericească consolidată de virtutea credinței este capabilă să realizeze sinteze teologice care să-i conducă spre unitate și unicitate pe toți creștinii.*

2. „Apa trece, pietrele rămân”. Se afirmă despre poporul român, majoritar creștin ortodox, că este ușor de condus. Așa se explică cum, în istorie, oameni care nu cunoșteau obiceiurile, limba și cultura aveau curajul să preia conducerea în societatea românească. S-au făcut eforturi ca să se imprime un alt curs de gândire românilor care să fie, cel puțin, confesional diferit. Din punct de vedere mental, se încerca o „ieșire din front”, spre o falsă împăcare a conștiinței creștin-ortodoxe românești. Însă, chiar din momentul în care apare Reforma, toate încercările de acest gen – efectuate inclusiv prin intermediul tiparului care era arma principală la începutul sec. al XVI-lea, ținuturile românești fiind bastioane ale pătrunderii tiparului în Europa Orientală – n-au prins.

Curajul unor asemenea străini se explică prin conformația geopolitică a poporului român. Explicația cea mai utilizată pentru a descrie natura specifică românilor este aceea că, în ciuda tuturor opresiunilor socio-politice, poporul român a rezistat în fața inamicilor săi prin virtutea *răbdării*. Metafora clasică dintr-un vechi proverb românesc exprimă această caracteristică românească: „Apa trece, pietrele rămân”. Au existat unele dintre personalitățile românești

<sup>32</sup> Gustave LE BON, *Psihologia mulțimilor*, Ed. Anima, București, 1990, p. 66.

care credeau că spiritul răbdător al poporului nostru trebuie privit ca o virtute, în timp ce altele îl interpretau ca fiind un defect. Dar, în ambele cazuri, susținătorii lor erau de părere că acest caracter era rezultatul suferinței istorice materializat într-o strategie a supraviețuirii. Cei care interpretau răbdarea ca pe o virtute făceau trimitere la înțelepciunea poporului român reprezentată de cuvântul „cumințe” și sinonimele lui (bun, ponderat, temperat, liniștit etc.). Ca reprezentant al acestui curent de opinie poate fi considerat teologul ortodox Dumitru Stăniloae, a cărui opinie reprezintă în acest caz, după părerea mea, opinia generală a Bisericii Ortodoxe Române:

„Românul, prin bogata sa experiență nu se lasă atras de primul impuls. El știe care va fi rezultatul final al unei asemenea grabe. El își alege atitudinea punându-o în lumina ultimelor urmări”<sup>33</sup>.

Dintotdeauna, în România nu a existat teren decât pentru ideile creștin-ortodoxe. De aceea, orice schimbarea radicală a opiniei publice din România are în ea ceva culpabil, fiind limpede că aceasta are ca ingredient principal, în primul rând, doctrina creștină. Ulterior, din sec. al XVII-lea, poate fi constatat fenomenul stratificării opiniei publice care se petrece pe două nivele ale societății: pe de o parte, avem societatea românească profundă – care este de tip tradițional și cuprinde mediul rural și periferia orașelor –, iar, pe de altă parte, avem așa numita intelectualitate – de fapt, o falsă intelectualitate, constituită din oameni instruiți, dar fără convingeri profunde. Însă, ceea ce a salvat Biserica și țara aceasta a fost factorul de stabilitate puternic constituit de acei oameni care umplu bisericile și care este ușor de condus atât de clasa politică, cât și de ierarhia bisericească<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Elian, București, 2001, p. 41.

<sup>34</sup> Vezi Virgil CÂNDEA, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1979. Sesizând la unii clerici români idealul umanist al „înnobilării prin cultură” (p. 62), cum a fost cazul mitropolitului Ștefan al Țării Românești, 1648-1653, (p. 14), Virgil Căndea sintetizează în felul următor situația din epoca umanismului românesc: „Nu e mai puțin adevărat că din rândurile monahilor se recrutează încă, în secolul al XVII-lea, intelectuali de seamă: tot ceea ce putem cita drept clerici-cărturari remarcabili sau personaje care-și încep ucenicia în mănăstiri, și-o desăvârșesc în școli mai înalte la Constantinopol, București sau Iași sau în universități italiene, pentru a ajunge apoi în ierarhia înaltă a Bisericilor ortodoxe. Dar, trebuie să subliniem tocmai faptul că, la fel ca laicii pentru care învățătura este o pregătire în vederea unor răspunderi politice, monahul învățat nu rămâne în mănăstire pentru a se indeletnici cu lucrul teologic sau literar tradițional decât când este obligat de împrejurări, când este un refugiat sau un surghiunit. De obicei, el aspiră la demnități ecleziastice pentru care formația și activitatea sa intelectuală sunt o condiție indispensabilă. În secolul al XVII-lea pot fi înregistrate cele două fenomene care domină evoluția monahismului și, în general, al clerului ortodox, și îi explică decadența până în secolul XX: pe de o parte „ruralizarea” acestui monahism, pe de alta „laicizarea” lui” (p. 290).



3. *Drept credincioșii și sfinții, agenți ai disciplinării opiniei publice sau fără ajutorul mijloacelor moderne de comunicare.* Nu elitele, ci opinia publică profundă – constituită de oamenii drept credincioși – a ținut pe linia de plutire Biserica Ortodoxă Română. Întrevedem în clasa care formează opinia publică profundă ceea ce specialiștii numesc a fi „nucleul dur” (*hard core*), adică cea care rămâne consecventă tradiției, cea care refuză reflecția de tip îndrăzneț și denunță orice alunecare ce poate conduce la părăsirea fâgașului tradițional, considerându-o blasfemie. Metaforic vorbind, ea este „balastul” care menține vasul ortodoxiei românești pe linia de plutire.

«Când dreptii biruiesc e mare sărbătoare, iar când cei fără de lege ies la iveală, oamenii se ascund» (*Pr* 28, 12). Acest principiu se verifică și prin intermediul mijloacelor moderne de comunicare cu ajutorul „testului vorbirii și al tăcerii” folosit de teoria de opinie publică denumită „spirală tăcerii”<sup>35</sup>. Astfel, mijloacele moderne de comunicare reprezintă un instrument prin care, testându-se disponibilitatea de exprimare și tendința de a tăcea, se poate observa tendința dominantă din societate. Din acest punct de vedere, paradigmatic pentru împărțirea mesajului credinței prin mijloacele de comunicare în masă cu ajutorul drept credincioșilor, ce exprimă discernământul celor care seamănă cuvântului adevărului în ogorul lui Dumnezeu, este următorul caz: se spune că patronul unui trust de presă, „Lucifer Corporation”, și-ar fi trimis echipa de negociatori la Apostolii Mântuitorului nostru Hristos cu propunerea ca să îl convingă cu orice preț pe Acesta să își transmită în direct mesajul său creștin prin intermediul televiziunii „Lucifer”. În schimb, singura condiție a patronului respectiv era ca pe tot timpul emisiunii să fie menționat faptul că transmisiunea a fost sponsorizată de „Lucifer Corporation”.

*Acest nucleu dur este cel care creează o climă de opinie imperceptibilă, dar reală, care se poate desprinde când are oportunitatea.*

„Nucleul dur (*the hard core*) este minoritatea care rămâne consecventă până la sfârșitul procesului spiralei tăcerii fără teama de izolare. *Nucleul dur este, într-un anumit sens, asemănător avangărzii; privește izolarea ca un preț care trebuie plătit.* Spre deosebire de membrii avangărzii, nucleul dur poate întoarce spatele publicului, poate să se închidă complet în sine când se confruntă în public cu străini, poate să se încapsuleze ca o sectă și să se orienteze spre trecut sau spre cel mai îndepărtat viitor”<sup>36</sup>.

Biserica Ortodoxă Română, în marile sale încercări istorice, a găsit resurse suficiente la nivelul acestui nucleu dur care aparent nu are opinie, nu gândește. Acestei părți a credincioșilor creștini ortodocși care au ținut pe linia de plutire Biserica Ortodoxă Română i se potrivește denumirea de „mare mută”. Cine sunt

<sup>35</sup> E. NOELLE-NEUMANN, *Spirala tăcerii...*, p. 273.

<sup>36</sup> E. NOELLE-NEUMANN, *Spirala tăcerii...*, p. 217.

ei? Cei care umplu bisericile, care păstrează tradițiile, amestecând cotidianul cu calendarul sacru, cei care cinstesc sărbătorile, își botează copiii, fac parastase. Ei, în fond, sunt oameni productivi, creatori.

D-na Ileana Toma, fiica regretatului părinte de la Bucur Ciobanul, Pr. Alexia Bârcă, în nuvela *Cei zece drepti*, surprinde literar modul de operare al „nucleului dur” în Biserică, în contextul demolărilor de biserici făcute de regimul comunist în București. Povestind cazul real al întâlnirii cu părintele Sofian Boghiu de la Mănăstirea Antim, ea relevă faptul că Dumnezeu nu a pierdut cetatea Bucureștilor, așa cum făcuse cu Sodoma și Gomora, întrucât mai existau cel puțin zece drept credincioși. Să dea Dumnezeu să ne numărăm printre drept credincioșii pentru care Dumnezeu iubește Biserica Ortodoxă Română<sup>37</sup>. Dacă nu, să dăm slavă lui Dumnezeu că există pe această lume sfinți și oameni mai buni decât noi, deoarece trăim pe seama lor!

### **Summary: The Message of Faith Conveyed through Means of Communication**

Over the last years, the Romanian Patriarchate has made significant progress in the realm of institutional social communication, by creating or developing Orthodox means of communication, from the daily “Ziarul Lumina” to the radio and TV station TRINITAS or the press agency BASILICA. With the establishment of the BASILICA press center – including the Press Bureau, the radio station, the TV station, the daily publication and the press agency – which allowed further missionary activity in the public sphere, the Romanian Orthodox Church integrated itself into the new cultural trend of our present times, known as “media culture”.

In the context of integrating the Church communication into the mass-media culture, the present study aims to employ the rhetorics of value in the church discourse. The purpose of this rhetorics of value is to seek ways of reconciling the perspectives in the tandem “Vox Dei, vox populi” in order to counter reductionism to a single vision on reality, namely that determined by public opinion, or the antagonism separating God’s will from the will of people, according to the manicheistic principle good versus evil.

Appropriating a culture of communication – which presupposes awareness of the effect produced by mass-media on the opinion climate – has the merit of correcting rhetorical errors, as is the case with the “double language”, and of opening new ministry vistas, such as the faith promoters’ freedom to choose their appropriate means of communication.

“When the righteous triumph, there is great elation; but when the wicked rise to power, men go into hiding” (*Proverbs 28:12*). This principle is confirmed by the modern communication means, through the “test of speaking and silence” employed by the public opinion theory called “the spiral of silence”. Thus, modern mass-media

<sup>37</sup> Ileana TOMA, *Coloana*, Ed. Semne '94, București, 2000, p. 61.

represent an instrument which can assess the dominant trend of a society, by gauging the people's willingness to speak out and their tendency to remain silent. From the perspective of this public opinion theory, the conclusion is: it is not the elites that have maintained the Romanian Orthodox Church, but the faithful worshippers for whose sake God loves it.

T  
E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E



# D IN SFINȚII PĂRINȚI AI BISERICII

## FERICITUL IERONIM

### EPISTOLA 57 CĂTRE PAMMACHIUS. DESPRE CEL MAI BUN MOD DE A TRADUCE

#### Traducerea în viziunea Fericitului Ieronim

Pentru lumea creștină, Fericitul Ieronim este întemeietorul filologiei biblice occidentale<sup>1</sup>. Întreaga sa viață și activitate au contribuit decisiv la mai buna cunoaștere între creștinătatea apuseană și cea răsăriteană. Traducând din marii teologi greci și făcându-i cunoscuți în Occident, oferind lumii creștine o versiune accesibilă a învățăturilor evanghelice, precum și valoroase exegeze ale acestora, purtând corespondențe cu prietenii și cu adversarii creștinismului, Fericitul Ieronim a fost poate cel mai însemnat filolog creștin din perioada patristică latină.

*De optimo genere interpretandi* poate fi considerată poarta prin care avem acces la opera de traducător a Fericitului Ieronim. A fost scrisă în urma unui episod petrecut în timpul nefericitei controversă origeniste, pe seama căreia este pusă în mare parte și destrămarea prieteniei dintre Fericitul Ieronim și Rufin din Aquileia. Pe scurt, problema operelor lui Origen s-a acutizat în anul 393, când un monah, pe nume Atarbius, le-a cerut celor doi oameni ai Bisericii să respingă formal origenismul. Apropiat la acea vreme de Sf. Epifanie din Salamina, unul dintre cei mai cunoscuți adversari ai origenismului, Fericitul Ieronim s-a conformat cererii. Rufin din Aquileia a refuzat. În scurt timp, chestiunea dezicerii sau acceptării operelor lui a cuprins și frământat întreaga Biserică. Ioan, episcopul Ierusalimului, a recomandat prudență și a solicitat ca operele lui Origen să fie folosite în continuare pentru bogățiile spirituale și teologice inestimabile pe care le conțin, de partea sa situându-se Rufin din Aquileia și Teofil al Alexandriei. O epistolă scrisă de Sf. Epifanie al Salaminei către Ioan din Ierusalim, referitoare la poziția sa față de Origen, a fost cea care a aprins și mai mult conflictul. La cererea insistentă a prietenului său, Eusebius din Cremona, un cunoscut avocat al vremii, Fericitul Ieronim traduce această episto-

---

<sup>1</sup> Păstrând proporțiile, Fericitul Ieronim poate fi considerat echivalentul lui Origen în Orient. Au fost cei mai erudiți oameni ai Bisericii din Antichitate și au influențat profund dezvoltarea ulterioară a studiilor biblice.

lă din limba greacă în limba latină<sup>2</sup>. Traducerea latină realizată de Fericitul Ieronim<sup>3</sup> a ajuns în posesia lui Ioan și Rufin, care au susținut că traducerea este tendențioasă și că nu respectă textul grecesc. Mai mult, cei doi afirmau că traducerea conține false acuzații de origenism, dar și erori de traducere intenționate.

Epistola 57 constituie răspunsul Fericitului Ieronim și este alcătuită sub forma unui discurs în care argumentele principale pentru o traducere *ad sensum* sunt fortificate de ilustrele modele de traducători clasici (57, 5), bisericești (57, 6) și biblici (57. 7-10) care au făcut cinste traductologiei antice. Intitulată *De optimo genere interpretandi*, după modelul celebrului tratat scris de Cicero (*De optimo genere oratorum*<sup>4</sup>), epistola scrisă în 395/396 reprezintă o pledoarie *pro domo*, adresată bunului său prieten roman, Pammachius<sup>5</sup>.

Asemenea majorității reflecțiilor antice privitoare la teoria traducerii, opiniile Fericitului Ieronim nu se constituie într-un sistem, ci au un caracter preponderent empiric. Deși întrebuițează metode moderne de traducere (echivalarea, transpoziția, adaptarea etc.), autorul nu este conștient de acestea. Încercând să se exprime cât mai clar și cât mai expresiv, el operează pe trei planuri: gramatical, estetic și logic.

Fericitul Ieronim își expune încă de la început principiile traducerii sale: «*Căci eu nu doar dovedesc, ci și mărturisesc fără sfială că în traducerile [mele] din grecește, afară de Sfintele Scripturi – unde chiar și ordinea cuvintelor este o taină – nu am tradus cuvânt cu cuvânt, ci idee cu idee*<sup>6</sup>. Deși pretinde că în traducerea textelor sacre literalitatea este o condiție *sine qua non*, în practică, Fericitul Ieronim este adeptul unei traduceri *ad sensum*. El consideră că inspirația Duhului Sfânt se revarsă asupra mesajului, și nu asupra cuvintelor în sine. De aceea, scopul traducătorului nu este cel de a „văna” cuvinte, ci de a reda cât mai limpede „adevărul simplu”. Păstrând un respect profund tradiției clasice, Fericitul Ieronim deosebește între „interpres”, cel care traduce *verbum pro verbo*, și „orator”, cel care respecta propozițiile și figurile de stil conforme uzului. Pentru a-și argumenta concepția, Fericitul Ieronim citează un pasaj din *De optimo genere oratorum* a lui Cicero: «*Am tradus cele mai alese discursuri din Attica, unul îndreptat împotriva celuilalt, ale celor doi mari oratori, Eschine și Demostene*<sup>7</sup>; și nu le-am

<sup>2</sup> Asemenea majorității compatrioților săi din nordul Italiei, Eusebius nu cunoștea limba greacă. În sec. al IV-lea limba greacă dispăre din ce în ce mai mult din mediile latine, supraviețuind doar în cercurile înalte ale societății romane. Istoria epistolei Sf. Epifanie din Salamina este amintită de însuși Fericitul Ieronim în traducerea noastră (*Ep. 57, 2*).

<sup>3</sup> În ediția franceză a corespondenței Fericitului Ieronim (ed. Jerome Labourt), traducerea acestei epistole este notată cu numărul 51.

<sup>4</sup> *De optimo genere interpretandi* este titlul dat de însuși Ieronim, după cum dovedește prologul său adresat lui Cromatius din Aquileea în deschiderea *Comentariului la Iona: Scripsi enim librum(...). Apologeticum quoque et De optimo genere interpretandi ad Pammachium*.

<sup>5</sup> Destinatarul epistolei este Pammachius, un senator roman care, în pofida rangului și a poziției înalte pe care o deținea în rândurile aristocrației romane, a depus votul monahismului și a trăit până la sfârșitul vieții în legea lui Hristos. Fericitul Ieronim a devenit prietenul și îndrumătorul său în materie de exegeză biblică și morală creștină.

<sup>6</sup> *Ep. 57, 5*.

<sup>7</sup> Este vorba de discursurile *Despre coroană* al lui Demostene și *Despre ambasada infidelă* al lui Eschine care, din păcate, s-au pierdut. În schimb, prefața traducerii latine a

*tradus precum un traducător, ci ca un orator, [ținând seama] de frazele lor, atât de forma cât și de figurile de stil ale acelora, potrivit cuvintele în limba noastră. Prin urmare, nu am socotit necesar să traduc cuvânt cu cuvânt, ci am păstrat [doar] felul și înțelesul tuturor cuvintelor. Căci am judecat că nu trebuie să-i enumăr [cuvinte] cititorului, ci, ca să zic așa, să i le cântăresc».*

Potrivit Fericitului Ieronim, traducerea textelor sacre este o artă dificilă, aproape imposibilă, iar traducătorul este pus în fața unei alegeri inevitabile. Dacă este conservator și pledează pentru o traducere textuală (*ad litteram*), riscă să ofere o traducere absurdă și fără niciun înțeles; dacă este reformator și optează pentru o traducere mai liberă (*ad sensum*), va fi acuzat de rea voință și de falsificarea adevărului. Întreaga epistolă se bazează pe argumentația autorului că o traducere se realizează respectând proprietățile limbii respective, caracteristicile acesteia, iar datoria traducătorului este aceea de a se exprima *cum elegantia*. În concepția hieronymiană despre traducere sunt asociate trei caracteristici, aflate în relație de sinonimie: *puritas*, *elegantia* și *decus*. *Elegantia* se definește prin poziția pe care o ocupă aceasta între cele două stadii formale: unul privitor la corectitudinea limbajului (*puritas*) și celălalt la calitatea superioară a stilului (*decus*). Eleganța stilului se obține cu prețul unui efort care îl silește pe un traducător precum Cicero să modifice destul de mult originalul: «Câte a trecut cu vederea în acelea, câte a adăugat sau câte a schimbat, astfel încât însușirile altei limbi să le traducă prin însușirile [graiului] său [...]»<sup>8</sup>. Ca să păstreze în limba latină caracteristicile limbii grecești, Cicero avea să traducă *nu precum un traducător, ci precum un orator*, utilizând termeni aleși în funcție de uzul latin (*verbis ad nostram consuetudinem aptis*). După Fericitul Ieronim, proprietățile unei limbi străine vor fi respectate numai dacă termenii aleși sunt în conformitate cu uzul vremii (*consuetudo*) și cu tradiția (*mos*). Cei ce nu respectă regulile traducerii pe care el le dictează și le impune sunt *rustici*, iar traducerea lor este lipsită de valoare (*putida*) și nu se potrivește cu specificul limbii latine (*in Latino non resonant*).

*Epistola 57* reprezintă, așadar, un „micro-tratat” care respectă îndeaproape tradiția întemeiată pe izvoarele ciceroniene. Reperetele pe care le-a împrumutat Fericitul Ieronim sunt cele pe care le citim în tratatele lui Cicero: puritatea limbajului, respectarea caracteristicilor sale fundamentale și a specificului său și, în cele din urmă, întăietatea bunului gust. Suntem în fața unui tip de gândire, de percepție și de creație estetică de factură foarte modernă, toate aflate într-o înlănțuire indisolubilă.

Revenind la acuzațiile mai mult sau mai puțin întemeiate de eroare în actul traducerii unei banale epistole (*Ep. 51*), amenințările exterioare survenite în acei ani (invasia hunilor din 396) au abătut atenția de la problemele interne ale Bisericii și au lăsat oarecum în plan secund aceste dezbateri. În urma lor a rămas o moștenire neprețuită: *De optimo genere interpretandi* ilustrează principiile fundamentale ale teoriei și practicii traducerii, sintetizate și argumentate de poate cel mai mare traducător al Antichității. Pentru teoria expusă în

---

celor două discursuri, intitulată *De optimo genere oratorum*, a fost tradusă de către domnul profesor Traian Diaconescu și publicată recent la Ed. Polirom împreună cu numitele tratate ciceroniene *Brutus* și *Orator*. Prefața nu este altceva decât o completare a celor două tratate în care, printre altele, Cicero pune din nou în discuție problema stilului. V. Cicero, *Arta oratoriei*, traducere și studiu introductiv de Tr. Diaconescu, Ed. Saeculum Vizual, București, 2007.

<sup>8</sup> *Ep. 57*, 5

*Epistola 57* și, mai ales, pentru traducerea Sfintei Scripturi Fericitul Ieronim a rămas în conștiința urmașilor drept *patronul și protectorul traducătorilor*.

### Ad Pammachium de optimo modo interpretandi<sup>9</sup>

1. Paulus apostolus praesente Agrippa rege de criminibus responsurus quae posset intellegere qui auditurus erat, securus de causae uictoria statim in principio gratulatur dicens: «de omnibus quibus accusor a Iudaeis, o rex Agrippa, aestimo me beatum cum apud te sim hodie defendendus qui praecipue nosti cunctas quae in Iudaeis sunt consuetudines et quaestiones». Legerat enim illud Esaiae: «beatus qui in aures loquitur audientis», et noverat tantum oratoris verba proficere quantum iudicis prudentia cognovisset. Unde et ego beatum me in hoc dumtaxat negotio iudico quod apud eruditas aures inperitae linguae responsurus sum quae obicit mihi vel ignorantiam vel mendacium, si aut nescivi alienas litteras vere interpretari aut nolui: quorum alterum error, alterum crimen est. Ac ne forsitan accusator meus facilitate qua cuncta loquitur, et impunitate qua sibi licere omnia putat, me quoque apud vos argueret ut papam Epiphanium criminatus est, hanc epistolam misi quae te, et per te alios qui nos amare dignantur, rei ordinem doceat.

2. Ante hoc ferme biennium miserat Iohanni episcopo supra dictus papa Epiphanius litteras arguens eum in quibusdarn dogmatibus, et postea clementer ad paenitentiam provocans. Harum exemplaria certatim Palaestinae rapiebantur, vel ob auctoris meritum uel ob elegantiam scriptionis. Erat in monasteriolo nostro uir apud suos haut ignobilis, Eusebius Cremonensis, qui eum haec epistula per multorum ora volitaret, et mirarentur eam pro doctrina et puritate sermonis docti pariter et indocti, coepit a me obnixè petere ut sibi eam in Latinum verterem et propter intellegendi facilitatem apertius explicarem; Graeci enim eloquii penitus ignarus erat. Feci quod voluit; accito notario raptim celeriterque dictavi, ex latere in pagina breviter adnotans quem intrinsecus sensum singula capita continerent – siquidem et hoc ut sibi soli facerem oppido flagitaret – postulavique ab eo mutuo ut domi haberet exemplar, nec facile in vulgus proderet. Res ita anno et sex mensibus transiit, donec supra dicta interpretatio de scriniis eius novo praestrigio Hierosolymam commigravit.

<sup>9</sup> Traducerea noastră urmează textul latin al ediției *Saint Jérôme, Lettres*, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, vol. III, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1953, pp. 55-73.



## Epistola 57 către Pammachius. Despre cel mai bun mod de a traduce

1. Aflându-se înaintea regelui Agripa, Apostolul Pavel trebuia să răspundă învinuirilor [care i s-au adus], astfel încât să poată fi înțeles de către cei care îl ascultau. Încrăzător în biruința cauzei [sale], încă de la început s-a bucurat, zicând: «O, rege Agripa, mă socotesc fericit că astăzi trebuie să mă apăr, înaintea ta, de toate câte mă învinuiesc iudeii, căci le-ai cunoscut toate obiceiurile și neînțelegerile»<sup>10</sup>. Într-adevăr, citise această [cugetare] a lui Isaia: «Fericit este cel care vorbește la urechile celor care [știu] să asculte»<sup>11</sup>, și cunoscuse că vorbele oratorului conving în măsura în care înțelepciunea judecătorului le-a înțeles. De unde, și eu mă socotesc fericit, cel puțin în această împrejurare, pentru că înaintea unui auditoriu învățat trebuie să-i răspund unei voci neștiutoare, care mă acuză fie de necunoaștere, fie de minciună, ba că nu am știut să tălmăcesc cu adevărat limbile altora<sup>12</sup>, ba că nu am vrut; ori greșeală, ori vinovăție, una din două [trebuia] să fie. Și ca nu cumva acuzatorul meu<sup>13</sup>, cu ușurința cu care vorbește despre toate [lucrurile] și cu nerușinarea cu care crede că îi este îngăduit orice, să mă acuze și pe mine în fața voastră, așa cum l-a învinuit pe episcopul Epifanie, ți-am trimis această epistolă, care să-ți facă cunoscut șirul faptelor, și prin tine, [să-i înștiințeze și] pe ceilalți care găsesc de cuviință să ne iubească.

2. În urmă cu aproape doi ani, cel amintit mai sus, episcopul Epifanie, i-a trimis o scrisoare episcopului Ioan, în care îl acuza pe acesta de câteva învățături [greșite], și apoi, îl chema cu blândețe la căință. În Palestina se procurau pe întrecute copii ale acestei scrisori, fie pentru rangul autorului, fie pentru eleganța scrierii. În mica noastră mănăstire era un bărbat, nu tocmai necunoscut la ei<sup>14</sup>, Eusebius din Cremona. Fiindcă această epistolă era pe buzele tuturor și era apreciată pentru învățătura de credință și pentru stilul ei ales, atât de către cei învățați cât și de cei fără știință de carte, [Eusebius] a început să mă roage stăruitor să o traduc în latină și, pentru a-i ușura înțelegerea, să o explic mai limpede. Limba greacă îi era cu totul necunoscută. Am făcut ceea ce și-a dorit. După ce a fost chemat un copist, am dictat în grabă; în marginea paginii, am însemnat pe scurt înțelesul pe care îl avea conținutul fiecărui paragraf — fiindcă, într-adevăr, a stăruit să fac și acest lucru doar pentru el — și i-am cerut, în schimb, să păstreze [acest] exemplar la el acasă și să nu-l facă cu ușurință cunoscut în popor. Lucrurile s-au petrecut astfel vreme de un an și șase luni, până când traducerea în cauză, printr-o nemaivăzută scamatorie, s-a strămutat

<sup>10</sup> FA 26, 2.

<sup>11</sup> Sir 25, 12.

<sup>12</sup> Este vorba despre scrisoarea în limba greacă a Sf. Epifanie.

<sup>13</sup> Rufin din Aquileia.

<sup>14</sup> În Biserica Orientală.

Nam quidam pseudomonachus vel accepta pecunia, ut perspicue intellegi datur, vel gratuita malitia, ut incassum corruptor nititur persuadere, compilatis chartis eius et sumptibus Iudas factus est proditor, deditque adversariis latrandi contra me occasionem, ut inter inperitos contionentur me falsarium, me verbum non expressisse de uerbo, pro «honorabili» dixisse «carissimum», et maligna interpretatione – quod nefas dictu sit – ἀδυσμῶτατον noluisse transferre. Haec et istius modi nugae crimina mea sunt.

**3.** Ac primum, antequam de translatione respondeam, volo interrogare eos qui malitiam prudentiam vocant; unde apud vos exemplar epistulae? quis dedit? qua fronte profertis quod scelere redemistis? quid apud homines tutum erit si nec parietibus quidem et scriniis nostra possumus secreta celare? si ante tribunalia iudicum hoc vobis crimen inpingerem reos legibus subiugarem, quae etiam pro utilitate fisci delatoribus poenam statuunt, et cum suscipiant proditionem damnant proditorem. Lucrum videlicet placet, voluntas displicet. Dudum Hesychium, virum consularem, contra quem patriarcha Gamalihel gravissimas exercuit inimicitias, Theodosius princeps capite damnavit quod sollicitato notario chartas illius invasisset. Legimus in veteribus historiis ludi magistrum qui Faliscorum liberos prodiderat, vinc-tum pueris traditum, et ad eos quos prodebat remissum, nec sceleratam populum Romanum suscepisse uictoriam. Pyrrum, Epirotarum regem, cum in castris ex vulnere curaretur, medici sui proditione interfici nefas duxit Fabricius; quin potius vinctum remisit ad dominum ut scelus nec in adversario conprobaret. Quod leges publicae, quod hostes tuentur, quod inter bella et gladios sanctum est, hoc nobis inter monachos et sacerdotes Christi intutum fuit. Et audet quidam ex eis adducto supercilio et concrepantibus digitis eructare et dicere: «quid enim si redemit, si sollicitavit? fecit quod sibi profuit». Mira sceleris defensio! quasi non et latrones et fures ac piratae faciant quod sibi prodest. Certe Annas et Caiphas seducentes infelicem Iudam fecerunt quod sibi utile existimabant.

**4.** Volo in chartulis meis quaslibet ineptias scribere, commentari de scripturis, remordere laedentes, digerere stomachum, in locis me exercere

din biblioteca sa la Ierusalim. Așadar, un oarecare călugăr închipuit, fie primind bani, după cum limpede mi-a fost dat să înțeleg, fie dintr-o răutate fără motiv - astfel încât [persoana] care l-a ademenit s-a silit în zadar să-l înduplece - s-a făcut trădător asemenea lui Iuda, furând scrisoarea și economiile lui Eusebius.

Prin urmare, [o asemenea întâmplare] a dat prilej dușmanilor mei să mă atace, astfel încât [unii] dintre [acei] necunosători au spus că sunt un înșelător, că nu am tradus cuvânt cu cuvânt, că în loc de «slăvit» am spus «preaiubit», și că, printr-o traducere răuvoitoare — ceea ce ar fi fost un sacrilegiu! — nu am vrut să traduc [cuvântul] «αδυσμώτατον»<sup>15</sup>. [Toate] acestea și [alte] nimicuri asemănătoare sunt învinuirile ce mi se aduc.

**3.** În primul rând, înainte să răspund de traducerea [mea], vreau să-i întreb pe cei care numesc știința [de a traduce] viclenie: de unde [a ajuns] la voi o copie a epistolei? Cine v-a dat-o? De ce scoateți în față ceea ce ați cumpărat oferind mită? Ce fel de încredere poți să mai ai în oameni, dacă nici măcar în spatele pereților sau în biblioteci nu ne mai putem ascunde tainele? Dacă v-aș aduce această învinuire în fața tribunalelor civile, care în folosul statului stabilesc o pedeapsă chiar și acuzatorilor și care, [atunci] când înfruntă o trădare, îl osândesc pe trădător, v-aș dovedi vinovăția în fața legilor. Câștigul este învederat că le place; sentința nu le este pe plac. Nu de mult Hesychius, un [fost] magistrat pe care patriarhul Gamaliel l-a urmărit aprig în judecată, a fost condamnat la moarte de împăratul Theodosie pentru că, după ce a mituit un copist, s-a făcut stăpân pe documentele lui Gamaliel. Citim în vechile istorii că un dascăl, care îi trădase pe copiii faliscilor, după ce a fost legat, a fost predat și trimis înapoi la cei pe care i-a trădat; pentru că poporul roman nu a admis o biruință pângărită. Fabricius a socotit [drept] o nelegiuire ca Pyrrus, regele epiroților, să fie ucis prin trădarea medicului său, în timp ce era îngrijit în tabără din pricina unei răni; ba mai mult, [Fabricius] l-a trimis [pe trădător] înlănțuit la stăpân ca să mărturisească o uneltire, [ca și cum] nu [s-ar fi aflat] printre dușmanii [regelui]. Ceea ce a fost consacrat de legile statului prin război și sabie, ceea ce respectă [până și] dușmanii, acest lucru nu a fost păzit de noi, monahii și slujitorii lui Hristos. Parcă îl aud pe unul dintre ei, pocnind din degete și încruntându-și sprâncenele, cum se aprinde și strigă: «Și ce dacă a cumpărat [scrisoarea] dacă l-a ispitit? A făcut ceea ce i-a fost de folos». Minunată apărare a ticăloșiei! Ca și cum tâlharii, hoții și pirații nu ar face ceea ce le folosește. De bună seamă, Ana și Caiafa, cei care l-au ispitit pe nefericitul Iuda, au făcut ce credeau că le [este] de folos.

**4.** Aș vrea ca în notițele mele să scriu orice fleac, să explic Scripturile, să răspund la rândul meu celor care mă acuză, să-mi descarc mânia, să mă îngrijesc de „locurile comune” și, precum în luptă, să-mi ascut săgețile. Cât timp nu-mi fac cunoscute gândurile, vorbele de rău nu sunt acuzații; ba mai mult decât atât nici

<sup>15</sup> În limba latină „reverendissime”, un calc gramatical după limba greacă, însemnând „preavenerabile”.

communibus et quasi limitas ad pugnandum sagittas reponere: quamdiu non profero cogitata, et maledicta non crimina sunt, immo ne maledicta quidem quae aures publicae nesciunt. Tu corrumpas servulos, sollicites clientes et, ut in fabulis legimus, auro ad Danaen penetres, dissimulatoque quod feceris me falsarium voces, cum multo peius crimen accusando in te confitearis quam in me arguis? alius te hereticum, alius insimulat dogmatum perversorum: taces, ipsi respondere non audes, interpretem laceras, de syllabis calumniaris, et totam defensionem tui putas si tacenti detrahas. Finge in transferendo vel errasse vel intermisisse me quippiam - hic totus tui negotii cardo versatur, haec tua est defensio -: num idcirco tu non es hereticus si ego malus interpretes sim? nec hoc dico quo te hereticum noverim - sciat ille qui accusavit, noverit ille qui scripsit - sed quo stultissimum sit accusatum ab alio alium criminari, et confosso undique corpore, de dormientis vulnere solacium quaerere.

5. Hactenus sic locutus sum quasi aliquid de epistula commutarim, et simplex translatio possit errorem habere, non crimen. Nunc vero eum ipsa epistula doceat nihil mutatum esse de sensu, nec res additas, nec aliquod dogma confictum, «faciuntne intellegendo ut nihil intellegant», et dum alienam inperitiam volunt coarguere suam produnt. Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in inter-pretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est, non verbum e uerbo sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium, qui Protagoram Platonis et Oeconomicum Xenofontis et Aeschini et Demosthenis duas contra se orationes pulcherrimas transtulit. Quanta in illis praetermiserit, quanta addiderit, quanta mutaverit, ut proprietates alterius linguae suis proprietatibus explicaret, non est huius temporis dicere. Sufficit mihi ipsa translatoris auctoritas qui ita in prologo earundem orationum locutus est: «putavi mihi suscipiendum laborem utilem studiosis, mihi quidem ipsi non necessarium. Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes, inter seque contrarias, Aeschini et Demosthenis; nec converti ut interpretes, sed ut orator, sentiis isdem et earum formis tam quam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non pro verbo uerbum necesse habui reddere, sed genus omnium uerborum vimque servavi. Non enim me ea adnumerare lectori putavi oportere sed tamquam adpendere». Rursumque in calce sermonis: «quorum ego», ait, «orationes si, ut spero, ita expressero virtutibus utens illorum omnibus, id est sentiis et earum figuris et rerum ordine, verba persequens eatenus, ut ea non abhorreant a more nostro, quae si e Graecis omnia conversa non erunt, tamen ut generis eiusdem sint elaboravimus». Sed et Horatius, vir acutus et doctus, hoc idem in Arte poetica erudito interprete praecipit: «nec uerbum verbo curabis reddere fidus interpretes». Terentius Menandrum, Plautus et Caecilius veteres comicos interpretati sunt: numquid haerent in verbis, ac non decorem magis et

nu sunt vorbe de rău, iar mulțimea le ignoră. Tu îți cumperi sclavi, îți aduni clienți, și, după cum citim în povești, te streкори precum aurul la Danae, prefăcându-te, pentru a mă face glas al minciunilor; oare nu dovedești prin [însăși această] învinuire o nelegiuire mai mare decât aceea pentru care tu mă acuzi? Unul [spune] că ești eretic, altul te bănuiește de învățături greșite; tu taci, nu îndrăznești să-i răspunzi, [dar] îl sfășii pe traducătorul său, îl critici pentru fiecare silabă, și îți pregătești întreaga ta apărare ca și cum ai ponegri un mut. Închipuiește-ți că, în talmăcirea mea, fie am greșit, fie am omis ceva – [căci] aici se află punctul de plecare al învinuirii tale, aceasta este apărarea ta; nu cumva tu ești eretic, dacă eu sunt un traducător nepriceput? Și nu spun acest lucru fiindcă te-aș socoti eretic. Să ia aminte cel care a acuzat, să fie descoperit cel care a scris! Este cu totul lipsit de minte cel care, acuzat fiind de cineva, condamnă pe altcineva și, fiind încolțit din toate părțile, caută ajutor în a-i vătăma pe cei care dorm.

5. Până aici am vorbit ca și cum aș fi modificat vreun [cuvânt] din epistolă. O traducere obișnuită ar putea să conțină o greșeală. Și n-ar fi o crimă. Dar, în realitate, însăși epistola dovedește că înțelesul nu a fost schimbat cu nimic, nefiind adăugat vreun lucru, nici închipuită vreo învățatură. «Se silesc oare să înțeleagă, încât nu mai înțeleg nimic?»<sup>16</sup>. În timp ce caută să arate neștiința altuia, și-o trădează pe a lor. Căci eu nu doar dovedesc, ci și mărturisesc fără sfială că în traducerile [mele] din grecește, afară de Sfintele Scripturi – unde chiar și ordinea cuvintelor este o taină – nu am tradus cuvânt cu cuvânt, ci idee cu idee. Și pentru acest lucru îl am dascăl pe Cicero, care a tradus *Protagoras* al lui Platon, *Oeconomia* lui Xenofon și cele două strălucite discursuri ale lui Eschine și Demostene, [rostite] unul împotriva celuilalt. Câte [cuvinte] a trecut cu vederea, câte a adăugat sau câte a schimbat în traducere, astfel încât proprietățile unei limbi [străine] să le traducă prin proprietățile [graiului] său, nu am timp să le spun acum<sup>17</sup>. Îmi este de ajuns însuși prestigiul traducătorului, care în prologul aceluiași discursuri a vorbit astfel: «M-am gândit că trebuie să iau asupra-mi o trudă folositoare celor care studiază, cu toate că mie nu mi-a fost de trebuință. Căci am tradus cele mai alese discursuri din Attica, unul îndreptat împotriva celuilalt, ale celor doi mari oratori, Eschine și Demostene; și nu le-am tradus precum un interpret, ci ca un orator, [ținând seama] de frazele lor, de formele și de figurile de stil ale aceluia, prin cuvinte potrivite uzului nostru. Prin urmare, nu am socotit necesar să traduc cuvânt cu cuvânt, ci am păstrat în întregime stilul<sup>18</sup> și forța cuvintelor. Căci am socotit că nu trebuie să-i număr [cuvinte] cititorului, ci, ca să zic așa, să i le cântăresc. Și

<sup>16</sup> Ieronim citează din prologul comediei *Andria* a lui Terentius.

<sup>17</sup> Conceptul de *brevitas* din tratatele de stilistică ale vremii, referitor în acest caz la dimensiunea redusă a unei epistole, se întâlnește frecvent în epistolele hieronymiene.

<sup>18</sup> Expresiei ciceroniene *genus verborum* îi corespunde în epistolele Fericitului Ieronim expresia sinonimă *ordo verborum* (ordinea cuvintelor, fig. stilul discursului), utilizată de cele mai multe ori cu sensul ei figurat.

elegantiam in translatione conservant? Quam vos veritatem interpretationis, hanc eruditi κακοζηλίαν nuncupant.

E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E

Vnde et ego doctus a talibus ante annos circiter viginti, et simili tunc quoque errore deceptus, certe hoc mihi a vobis obiciendum nesciens, cum Eusebii Χρονικόν in Latinum verterem, tali inter cetera praefatione usus sum: «difficile est alienas lineas insequentem non alicubi excidere, arduum ut, quae in alia lingua bene dicta sunt, eundem decorem in translatione conservent. Significatum est aliquid unius verbi proprietate: non habeo meum quod id efferam, et dum quaero implere sententiam longo ambitu vix brevis viae spatia consummo. Accedunt hyperbatorum anfractus, dissimilitudines casuum, varietates figurarum, ipsum postremo suum et, ut ita dicam, vernaculum linguae genus: si ad verbum interpretor, absurde resonant; si ob necessitatem aliquid in ordine, in sermone mutavero, ab interpretis videbor officio recessisse». Et post multa quae nunc persequi otiosum est, etiam hoc addidi: «quodsi cui non videtur linguae gratiam interpretatione mutari, Homerum ad verbum exprimat in Latinum - plus aliquid dicam -, eundem sua in lingua prosae verbis interpretetur, videbit ordinem ridiculum, et poetam eloquentissimum vix loquentem».

apoi la sfârșitul prologului adaugă: «Dacă eu voi fi tradus discursurile acelor<sup>19</sup>, după cum nădăjduiesc, păstrând toate virtuțile lor, [adică] ideile, figurile și ordinea faptelor, căutând până într-atât cuvintele, încât ele să nu fie străine de uzul nostru - și deși aceste cuvinte nu au fost traduse toate din grecește, totuși ne-am străduit să fie asemănătoare....»<sup>20</sup>. Dar și Horatius, om pătrunzător și înțelept, în *Arta sa poetică*, dă același sfat traducătorului desăvârșit: «Tu nu vei căuta să traduci cuvânt cu cuvânt, traducător credincios fiind ...»<sup>21</sup>. Terentius l-a tradus pe Menandru, Plaut și Caecilius pe vechii comici; oare se agață ei de cuvinte? Nu păstrează mai mult frumusețea<sup>22</sup> și elocvența în traducerea lor? Ceea ce voi [socotiți] adevărul traducerii, erudiții îl numesc κακοζηλία<sup>23</sup>. De unde și eu, învățând de la astfel de [dascăli] până la aproape douăzeci de ani, am căzut pe atunci într-o greșală asemănătoare<sup>24</sup>; deși, fără îndoială, nu cunoșteam acest lucru de care voi mă veți învinui, când am tradus *Cronica* lui Eusebius în latină<sup>25</sup>, printre multe altele, m-am folosit de o astfel de prefață: «Este greu să nu te îndepărtezi uneori de calea urmată de alții; atât de greu, încât, cele ce au fost bine gândite într-o altă limbă să își păstreze în și traducere același farmec. [O idee] a fost exprimată [de regulă] printr-un singur cuvânt potrivit<sup>26</sup>; [dar atunci când] nu am [în limba mea un termen] cu care să o traduc, și, în timp ce caut să redau [același] sens, folosesc mai multe cuvinte ca să exprim ce s-a spus atât de

<sup>19</sup> Traducerile lui Cicero au fost realizate în timpul polemicii referitoare la aticism. Direcția rhodiană impusă de Cicero, ca sinteză fericită între asianism și aticism, nu a fost acceptată de adversarii săi aticizanți.

<sup>20</sup> Fraza lui Cicero nu este citată în întregime și devine confuză. Fericitul Ieronim preia doar ideea traducerii oratorice și omite deliberat partea didactică și apologetică a citatului.

<sup>21</sup> Horatius, *Arta poetică: Și nu redai un model copiind tot cuvântul întocmai/Nici imitând, nu te-arunci în ce-i mult incurcat și de unde/Greu îți mai afli scăparea din tema sau planul poemei*, traducere de Ionel Marinescu în *Opera omnia*, București, Univers, 1980.

<sup>22</sup> Am preferat să traducem prin *frumusețe* latinescul *decorum* (în limba greacă τὸ πρέπον). Termenul este unul specializat în tratatele de retorică antică și se referă la calitățile stilului (proprietatea expresiei, a armoniei, a măsurii).

<sup>23</sup> Κακοζηλία este aici denumirea generală a defectului de stil care poate fi caracterizat prin *folosirea cuvintelor improprie, lipsă de naturalețe, artificialitate, lipsă de sens, prolixitate, banalitate, inutilitate* etc. Quintilian, *Institutio oratoria* VIII, 3, 56-58 explică întreaga arie semantică a termenului.

<sup>24</sup> Fericitul Ieronim se referă la exercițiile de retorică studiate în școală. Într-adevăr, creația literară din primii ani este impregnată de numeroase figuri de stil și are, în mod evident, o expresie căutată.

<sup>25</sup> Această traducere datează din timpul călătoriei sale la Constantinopol (379-381).

<sup>26</sup> *Unius verbi proprietate*. Proprietatea este acea calitate a termenilor de a reda întocmai noțiunea sau ideea exprimată. V. Quintilian, *Institutio oratoria*, VIII, 2, 1-8.

6. Verum ne meorum parva sit auctoritas - quamquam hoc tantum probare voluerim me semper ab adulescentia non verba sed sententias transtulisse - qualis super hoc genere praefatiuncula sit, in libro, quo beati Antonii vita describitur ipsius lectione cognosce: «ex alia in aliam linguam ad verbum expressa translatio sensus operit, et veluti laeto gramine sata strangulat. Dum enim casibus et figuris servit oratio, quod brevi poterat indicare sermone longo ambitu circumacta vix explicat. Hoc igitur ego vitans, ita beatum Antonium te petente transposui ut nihil desit ex sensu, cum aliquid desit ex verbis. Alii syllabas aucupentur et litteras, tu quaere sententias ». Dies me deficiet si omnium qui ad sensum interpretati sunt testimonia replicavero. Sufficit in praesenti nominasse Hilarium confessorem qui homilias in lob et in psalmos tractatus plurimos in Latinum vertit e Graeco, nec adsedit litterae dormitanti, et putida rusticorum interpretatione se torsit, sed quasi captivos sensus in suam linguam victoris iure transposuit.



clar printr-unul singur. Ei recurg la hiperbat<sup>27</sup>, la deosebirile dintre cazuri, la varietatea figurilor de stil și, în cele din urmă, la ceea ce este al lor, ca să spun așa, la caracterul specific al limbii [grecești]; dacă traduc cuvânt cu cuvânt, sună nepotrivit; dacă, de nevoie, voi schimba ceva în ordinea [cuvintelor] sau în stilul [scrierii], voi observa că m-am depărtat de sarcina traducătorului». Și, după multe [alte lucruri] care ar fi de prisos să le amintesc acum, am adăugat și acest lucru: «Dacă vreunui nu i se pare că prin traducere s-a schimbat ceva din farmecul unei limbi, să-l traducă pe Homer cuvânt cu cuvânt în latină – și mai mult – să-l traducă pe același [autor] în limba sa, dar în proză; acesta va vedea că stilul [său devine] caraghios și că cel mai iscusit poet n-are nici o noimă».

6. Însă, pentru ca vorbele mele să nu pară neîntemeiate – deși numai un [singur] lucru am vrut să dovedesc: că eu, întotdeauna, încă din tinerețe, nu am tradus cuvinte, ci idei – caută să afli ce fel de judecată poartă cele de mai sus, într-o scurtă prefață a cărții în care este povestită viața Sfântului Antonie. Iată fragmentul: «Traducerea dintr-o limbă în alta, dacă este făcută cuvânt cu cuvânt, învâluie înțelesul și îl înăbușă, precum buruienile stufoase înăbușă semănăturile. Căci, atunci când ține seama de cazuri [gramaticale] și de figuri, stilul încărcat nu este mai deloc potrivit pentru o traducere dintr-o limbă caracterizată prin concizie. Așadar, ferindu-mă de această [greșală], l-am tradus pe Sfântul Antonie<sup>28</sup>, la cererea ta, astfel încât să nu lipsească nimic din înțeles, chiar dacă lipsesc poate unele cuvinte. Alții să vâneze<sup>29</sup> silabe și litere, tu caută ideile». Numi va fi de ajuns o zi întreagă să înșirui mărturiile tuturor celor care au tradus sensul. Acum îl amintesc doar pe Ilarie Confesorul<sup>30</sup>, cel care a tradus din greacă în latină predici la cartea Iov și mai multe scrieri despre psalmi; nu a așternut [în scris] opere sforăitoare și nu s-a complicat cu o traducere necioplită, precum cea a oamenilor simpli, ci a strămutat ideile în limba sa, asemenea celor cuceriti, așa cum învingătorul are dreptul să-și mute prizonierii<sup>31</sup>.

7. O astfel de traducere se poate observa și la alți [autori], păgâni sau oameni ai Bisericii, fiindcă cei șaptezeci de traducători<sup>32</sup>, evangheliștii și apostolii s-

<sup>27</sup> Hiperbatul (dislocarea sintactică) reprezintă separarea elementelor unui grup sintactic prin intercalarea unuia sau mai multor cuvinte care fac parte dintr-un alt grup sintactic. De exemplu: „moartea întru ale sale te va legături strânger” (Divanul, ediția Căndea, 1969, p. 261).

<sup>28</sup> Se face aluzie la traducerea latină a *Vieții Sf. Antonie cel Mare* de Sf. Atanasie cel Mare, traducere realizată de Fer. Ieronim.

<sup>29</sup> Verbul *aucupo(r), -are, -avi, -atum* (= a căuta să prindă, a vâna, a pândi, a spiona, a căuta să prindă păsări) este întâlnit cu același sens și la Cicero în *Pro Caecina*, XVIII, 52: „*Si verba aucupabimur...*”.

<sup>30</sup> Sf. Ilarie de Pictavium.

<sup>31</sup> Ideea că în traducere doar litera se schimbă, iar spiritul este capturat și transportat din limba sursă în limba țintă apare la fel de plastic exprimată și în prefața cărții *Estera* din *Vulgata*.

<sup>32</sup> Evident, este vorba despre traducătorii *Septuagintei*.

7. Nec hoc mirum in ceteris saeculi videlicet aut ecclesiae viris, cum septuaginta interpretes, et evangelistae atque apostoli idem in sacris voluminibus fecerint. Legimus in Marco dicentem Dominum: «talitha cumi» statimque subiunctum: «quod interpretatur: puella, tibi dico, surge». Arguite evangelistam mendacii, quare addiderit «tibi dico», cum in Hebraeo tantummodo sit «puella, surge»; sed ut ἐμφατικώτερον faceret et sensum vocantis et imperantis exprimeret, addidit «tibi dico».

Rursum in Matheo redditis a proditore Iuda triginta argenteis, et empto ex eis agro figuli scribitur: «tunc inpletum est, quod scriptum est per prophetam Hieremiam dicentem: et acceperunt triginta argenteos pretium adpretiati quem adpretiaverunt a filiis Israhel, et dederunt eos in agrum figuli, sicut constituit mihi Dominus». Hoc in Hieremia penitus non invenitur, sed in Zacharia aliis multo verbis ac toto ordine discrepante; vulgata quippe editio ita se habet: «et dicam ad eos: si bonum est coram vobis, date mercedem mihi aut renuite. Et adpenderunt mercedem meam triginta argenteos. Dixitque Dominus ad me : pone illos in conflatorio et considera, si probatum sit, sicut probatus sum ab eis. Et tuli triginta argenteos et misi eos in domo Domini in conflatorio». Quantum distet ab evangelistae testimonio Septuaginta translatio, perspicuum est. Sed et in Hebraeo, cum sensus idem sit, verba praepostera sunt et paene diversa: «et dixi», inquit, «ad eos: si bonum est in oculis vestris, adferte mercedem meam; et si non, quiescite. Et adpenderunt mercedem meam triginta argenteos. Et dixit Dominus ad me: proice illud ad statuarium, decorum pretium quod adpretiatus sum ab eis. Et tuli triginta argenteos, et proieci eos in domo Domini ad statuarium ». Accusent apostolum falsitatis, quod nec cum Hebraico nec cum septuaginta congruat translatoribus, et, quod his maius est, erret in nomine – pro Zacharia quippe Hieremiam posuit –; sed absit hoc de pedisequo Christi dicere, cui curae fuit non verbu et syllabas aucupari, sed sententias dogmatum ponere.

Veniamus ad aliud eiusdem Zachariae testimonium, quod Iohannes evangelista sumpsit iuxta Hebraicam veritatem: «videbunt in quem conpunnerunt», pro quo in Septuaginta legimus: καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἄνθ' ὧν ἐνωρχήσαντο, quod interpretati sunt Latini: «et aspicient ad me pro his quae inluserunt» sive «insultaverunt». Discrepat evangelista et Septuaginta nostraque translatio, et tamen sermonum varietas spiritus unitate concordat.

au folosit de aceeași [metodă] în [traducerea] cărților sfinte. Citim la Marcu că vorbele Domnului, «*thalita cumi*», au fost imediat înlocuite: «ceea ce se traduce: copilă, zic ție, ridică-te»<sup>33</sup>. Învinuiți-l pe Evanghelist de minciună! că a adăugat «zic ție», de vreme ce în ebraică se găsește numai «copilă ridică-te»; dar, ca să-i confere prestanță<sup>34</sup> și să exprime nuanța de îndemn și poruncă, a adăugat «zic ție».

Apoi la Matei, când cei trezeci de arginți au fost înapoiți de Iuda trădătorul și s-a cumpărat cu ei țarina olarului, este scris: «atunci s-a împlinit ceea ce s-a scris la profetul Ieremia care spune: Și au primit trezeci de arginți, cântărind prețul pe care l-au socotit fiii lui Israel, și i-au dat pentru țarina olarului, așa cum mi-a arătat mie Domnul»<sup>35</sup>. Acest [text] nu se întâlnește în întregime la Ieremia, ci mult [mai complet] la Zaharia, cu termeni diferiți și într-o cu totul altă ordine; negreșit, așa stau lucrurile și în Septuaginta: «Și voi spune către ei: dacă este un lucru bun în fața voastră, dați-Mi simbria sau împotriviți-vă. Și au cântărit simbria Mea trezeci de arginți. Atunci a grăit Domnul către Mine: pune acei [arginți] în vistierie și cercetează dacă au fost prețuiți așa cum Eu am fost prețuit de ei. Și am luat cei trezeci de arginți și i-am pus în vistieria casei Domnului». Este limpede cât de depărtată este traducerea Septuagintei de mărturia Evanghelistului. Dar și în ebraică, deși înțelesul este același, cuvintele sunt amestecate și aproape diferite: «Și am spus», zice, «către ei: dacă este un lucru bun în ochii voștrii, aduceți-Mi simbria; și dacă nu, fiți pe pace. Și au cântărit simbria Mea trezeci de arginți. Și a grăit Domnul către Mine: aruncă olarului prețul acela scump cu care Eu am fost prețuit de ei. Și am luat cei trezeci de arginți, și i-am aruncat în casa Domnului pentru olar». Să-l învinuiască pe Apostol de înșelăciune, pentru că nu se potrivește nici cu textul ebraic, nici cu Septuaginta, și – ceea ce este mai însemnat – fiindcă incurcă numele, căci în loc de Zaharia a spus Ieremia; însă nu se cade să spunem acest lucru despre slujitorul lui Hristos, a cărui grijă a fost, nu să vâneze cuvinte și silabe, ci să pună ideile [în slujba] [dreptelor] învățături.

Să trecem la o altă mărturie a aceluiași Zaharia, pe care Evanghelistul Ioan a preluat-o potrivit cu adevărul ebraic: «își vor îndrepta privirile spre Cel pe Care L-au străpuns»<sup>36</sup>, pentru care în Septuaginta citim: «καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἂνθ' ὧν ἐνωρχήσαντο»<sup>37</sup>, ceea ce latinii au tradus: «și își vor îndrepta privirile spre Mine, Cel pe Care L-au batjocorit» sau «[pe Care] L-au ocărât»<sup>38</sup>. Este deosebire între Evanghelist, Septuaginta și traducerea noastră, și totuși,

<sup>33</sup> Mc 5, 41.

<sup>34</sup> Ieronim preia din limba greacă termenul ἐμφατικώτερον pentru a explica tonul emfatic utilizat de Sf. Evanghelist Marcu.

<sup>35</sup> Mt 27, 9-10.

<sup>36</sup> In 19, 37.

<sup>37</sup> Traducerea din greacă a fragmentului este următoarea: „Și își vor îndrepta privirile spre Mine, Cel în fața Căruia au dansat”.

<sup>38</sup> În loc de ἐνωρχήσαντο latinii au tradus κατωρχήσαντο.

In Matheo quoque legimus dominum praedicantem apostolis fugam, et hoc ipsum Zachariae testimonio a confirmantem: «scriptum est», ait: «percutiam pastorem et oves dispergentur». At in Septuaginta et in Hebraeo multo aliter est; non enim ex persona Dei dicitur, ut evangelista vult, sed ex propheta Deum patrem rogantis: «percute pastorem et dispergentur oves».

In hoc, ut arbitror, loco iuxta quorundam prudentiam evangelista piaculi reus est, quod ausus sit prophetae verba ad Dei referre personam.

Scribit supra dictus evangelista ad angeli monitum tulisse Ioseph parvulum et matrem eius, et intrasse Aegyptum, ibique mansisse usque ad obitum Herodis, ut inpleretur quod dictum est a domino per prophetam: «ex Aegypto vocavi filium meum». Hoc nostri codices non habent, sed in Osee propheta iuxta Hebraicam scribitur veritatem: «quia puer Israhel dilexi eum, et ex Aegypto vocavi filium meum». Pro quo in eodem loco Septuaginta transtulerunt: «quia parvulus est Israhel, et dilexi eum, et ex Aegypto vocavi filios eius». Num omnino repudiandi sunt qui istum locum, quia ad Christi maxime pertinet sacramentum, aliter transtulerunt, an danda potius venia ut hominibus iuxta sententiam Iacobi dicentis: «multa peccamus omnes; et si quis in verbo non peccat iste perfectus est vir, potens refrenare omne corpus»?

Illud vero quod in eodem evangelista scribitur: «et veniens habitavit in civitate quae dicitur Nazaret, ut inpleretur quod dictum est per prophetam, quia Nazareus vocabitur», respondeant logodaedali et fastidiosi aestimatores omnium tractatorum ubi legerint, discantque in Isaia positum. Nam in eo loco ubi nos legimus atque transtulimus: «et exiet virga de radice Iesse et flos de radice conscendet», in Hebraeo iuxta linguae illius ἰδίωμα ita scriptum est: «exiet virga de radice Iesse et Nazareus de radice eius crescet». Cur hoc omiserunt Septuaginta? si non licet verbum transferre pro verbo, sacrilegium est vel celasse cel ignorasse mysterium.

varietatea cuvintelor este în armonie cu unitatea simțirii. La Matei, de asemenea, citim că Domnul le-a prorocit apostolilor fuga [lor] și că acest lucru este întărit de mărturia lui Zaharia: «scris este», zice el, «bate-voi păstorul și se vor risipi oile»<sup>39</sup>. Dar în Septuaginta și în ebraică este cu totul altfel; căci [aceste cuvinte] nu sunt rostite de Dumnezeu, așa cum vrea Evanghelistul, ci de profet, care Îi cere lui Dumnezeu Tatăl: «bate păstorul și se vor risipi oile». După cum socotesc, în acest fragment, potrivit cu priceperea unora, Evanghelistul se face vinovat de sacrilegiu fiindcă a îndrăznit să pună pe seama lui Dumnezeu cuvintele prorocului. Evanghelistul mai sus amintit scrie că Iosif, la sfatul îngerului, a luat Pruncul și pe Maica Sa, și au intrat în Egipt, unde au rămas până la moartea lui Irod, pentru a se împlini ceea ce a zis Domnul prin profetul [Său]: «din Egipt L-am chemat pe fiul Meu»<sup>40</sup>. Acest [text] nu se află în cărțile noastre<sup>41</sup>, dar, la profetul Osea, el este scris potrivit cu adevărul ebraic: «pentru că Israel era copil, l-am iubit, și din Egipt L-am chemat pe Fiul Meu»<sup>42</sup>. Același text cei șaptezeci l-au tradus: «pentru că Israel era copil, l-am iubit, și din Egipt i-am chemat pe fii săi». Oare ar trebui respinse în întregime cele ce au fost astfel traduse în acest fragment – fiindcă merg până la [a nega] sfințenia lui Hristos – sau mai degrabă [ar trebui] iertate, dat fiind că provin de la oameni? Potrivit înțelepciunii lui Iacov «toți greșim în multe [chipuri]; și dacă cineva nu greșește prin cuvânt, acela este un bărbat desăvârșit, în stare să-și înfrâneze tot trupul»<sup>43</sup>.

Însă, [iată] un alt [fragment] al aceluiași Evanghelist, unde este scris: «și venind, a locuit în cetatea numită Nazaret, ca să se împlinească ceea ce s-a spus prin proroci, că Nazarinean se va chema»<sup>44</sup>. Să răspundă [acei] artiști ai cuvântului<sup>45</sup> și critici disprețuitori ai tuturor scrierilor, dacă [aceste cuvinte] se află la Isaia. Căci în acel loc, unde noi<sup>46</sup> am citit și am tradus: «o Mlădiță va ieși din rădăcina lui Iesei și o Floare din rădăcină se va înălța», în ebraică, potrivit specificului acestei limbi, este scris astfel: «o Mlădiță va ieși din rădăcina lui Iesei și un Nazarinean din rădăcina lui va crește». De ce traducătorii Septuagintei au trecut cu vederea acest lucru? Dacă nu [le] este îngăduit să traducă cuvânt cu cuvânt, au săvârșit un sacrilegiu fie că au tăinuit, fie că nu au recunoscut taina.

<sup>39</sup> Mt 26, 31; Za 13, 7.

<sup>40</sup> Mt 2, 15.

<sup>41</sup> În vechile traduceri latine ale Sfintei Scripturi.

<sup>42</sup> Os 11, 1.

<sup>43</sup> Iac 3, 2.

<sup>44</sup> Mt 2, 23.

<sup>45</sup> Termenul *logodaedali* reprezintă o calchiere a grecesului λογοδαίδαλος (*artist care prelucrează cuvântul*). Cu acest cuvânt compus (λόγος=cuvânt și Daedal=eroul mitologic care personifică, în spațiul elen, îndemânarea meșteșugărească a prelucrării lemnului și metalelor) Platon îl elogiază pe Gorgias, primul scriitor care a adus inovații fundamentale în cadrul prozei grecești.

<sup>46</sup> Exegeții latini.

8. Transeamus ad cetera – neque enim epistolae brevitatis patitur diutius in singulis morari –; idem Matheus loquitur : « hoc autem totum factum est ut conpleretur a Domino quod dictum est per prophetam dicentem : ecce virgo in utero habebit et pariet filium, et vocabunt nomen eius Emmanuhel». Quod Septuaginta transtulerunt: «ecce virgo in utero accipiet et pariet filium et vocabitis nomen eius Emmanuhel». Si verba calumniantur, utique non est ipsud «habebit» et «accipiet», nec «vocabunt» et «vocabitis». Porro in Hebraeo ita scriptum legimus: «ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabit nomen eius Emmanuhel». Non Achaz, qui arguebatur infidelitatis, non Iudaei, qui erant Dominum negaturi, sed vocabit, inquit, ipsa quae concipiet, ipsa virgo quae pariet.

In eodem evangelista legimus Herodem adventu magorum fuisse turbatum, scribisque et sacerdotibus congregatis, sciscitatum ab eis ubi Christus nasceretur, illosque respondisse: «in Bethlem Iudae; sic enim scriptum est in propheta: et tu, Bethlem, terra Iuda, nequaquam minima es in ducibus Iuda; de te enim egredietur dux, qui regat populum meum Israhel». Hoc exemplum in vulgata editione sic fertur: «et tu, Bethlem, domus Efratha, modicus es, ut sis in milibus Iuda; de te mihi egredietur ut sit princeps in Israhel». Quanta inter Matheum et Septuaginta verborum ordinisque discordia magis hoc admiraberis, si Hebraicum videas in quo scriptum est: «et tu, Bethlem Efratha, parvulus es in milibus Iuda; ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israhel». Considera gradatim quae ab evangelista sint posita: «et tu, Bethlem, terra Iuda»: pro «terra Iuda» in Hebraico habet «Efratha», in Septuaginta «domus Efratha»; «nequaquam minima es in ducibus Iuda»: in Septuaginta legitur «modicus es ut sis in milibus Iuda», in Hebraeo «parvulus es in milibus Iuda» sen-susque contrarius, Septuaginta sibi in hoc dumtaxat loco et Hebraico concordante. Evangelista enim dixit quod non sit parvulus in ducibus Iuda, cum e regione sit positum: «parvulus quidem es et modicus; sed tamen de te mihi parvulo et modico egredietur dux Israhel secundum illud Apostoli: «elegit infirma mundi Deus ut confundat fortia». Porro, quod sequitur: «qui regat»– vel «qui pascat» – «populum meum Israhel», aliter in propheta esse perspicuum est.

8. Să trecem la celelalte [citate biblice] – căci concizia epistolei nu îngăduie să ne oprim mai mult timp asupra amănuntelor; același Matei spune: «Însă toată aceasta s-au făcut ca să se îplinească ceea ce s-a zis de către Domnul prin prorocul care grăiește: iată Fecioara va avea în pântec și va naște Fiu și vor chema numele Lui Emanuel»<sup>47</sup>. Dacă ar fi învinuiți pe nedrept pentru cuvintele [alese], nu există [verbe] precum «va avea» sau «va primi», nici «vor chema» sau «veți chema». Căci, în ebraică, citim o astfel de formulare: «Iată Fecioara va zămisli și va naște Fiu, și va chema numele Lui Emanuel». Nu Ahaz, care va fi acuzat de rea-credință, nici iudeii care nu-L recunosc pe Domnul, ci Maica Domnului [Îl] va numi, spune [profeția], Ea Însăși va zămisli, Fecioara Însăși va naște.

La același Evanghelist citim că Irod a fost tulburat de sosirea magilor, și, adunând scribi și preoți, a căutat să afle de la ei unde s-a născut Hristos, și că aceia i-au răspuns: «în Betleemul Iudeii»; că așa este scris de profet «Și tu Betleeme, pământul lui Iuda, nu ești nicidecum cel mai mic între căpeteniile lui Iuda; căci din tine va ieși Conducătorul care va paște pe poporul Meu Israel»<sup>48</sup>. Acest exemplu este înfățișat astfel în Septuaginta: «și tu, Betleeme, casa Efratei, ești neînsemnat ca să fii printre miile lui Iuda; din tine Îmi va ieși [Cineva], Care să fie conducător în Israel». Cât de [mare] [este] nepotrivirea între Matei și Septuaginta, [în ce privește] cuvintele și ordinea lor, îți va fi de mirare cu atât mai mult dacă vei vedea că în ebraică s-a scris: «și tu, Betleeme Efrata, ești cel mai mic între miile lui Iuda; din tine va ieși Cel ce o să fie Stăpân peste Israel». Cercetează cu grijă cele ce au fost adăugate de Evanghelist: «și tu, Betleeme, pământul lui Iuda»; pentru «pământul lui Iuda», în ebraică se află «Efrata»<sup>49</sup>, în Septuaginta «casa Efratei»; «nu ești nicidecum cel mai mic între căpeteniile lui Iuda»; în Septuaginta se găsește «ești neînsemnat ca să fii între miile lui Iuda», în ebraică «ești cel mai mic între miile lui Iuda», și [astfel] înțelesul [dat de Evanghelist] este diferit – Septuaginta potrivitându-se, cel puțin în acest loc, cu [originalul] ebraic. Așadar, Evanghelistul a spus că [Betleem] nu este cel mai mic între căpeteniile lui Iuda, în timp ce, dimpotrivă, s-a scris: fără îndoială ești cel mai mic și neînsemnat; dar totuși, din tine, deși ești cel mai mic și neînsemnat, Îmi va ieși Conducător în Israel, după cum spune Sfântul Apostol Pavel: «Dumnezeu a ales cele slabe din lume ca să le rușineze pe cele puternice»<sup>50</sup>. Mai departe, ceea ce urmează: «care va conduce» – sau «care va paște» – «poporul Meu Israel», este limpede că apare diferit la profet.

<sup>47</sup> Mt 1, 22-23.

<sup>48</sup> Mt 2, 5-6; Mi 5, 2.

<sup>49</sup> Denumire antică, atribuită Betleemului, care în ebraică însemna «casa pâinii», «cetate roditoare»; cf. Fc 35, 16 și Rut 1, 2.

<sup>50</sup> I Co 1, 27.

9. Haec replico, non ut evangelistas arguam falsitatis - hoc quippe impiorum est, Celsi, Porphyrii, Iuliani -, sed ut reprehensores meos arguam inperitiae, et inpetrem ab eis veniam, ut concedant mihi in simplici epistula quod in scripturis sanctis, velint nolint, apostolis concessuri sunt. Marcus, discipulus Petri, ita suum orditur evangelium: «principium evangelii Iesu Christi, sicut scriptum est in Isaia propheta: ecce mitto angelum meum ante faciem tuam qui praeparabit viam tuam. Vox clamantis in deserto: parate viam Domini, rectas facite semitas eius». Hoc exemplum de duobus prophetis compositum est, de Malachia videlicet et Isaia. Nam primum, quod dicitur: «ecce mitto angelum meum ante faciem tuam qui praeparabit viam tuam», in Malachiae fine positum est; sequens autem quod infertur: «vox clamantis in deserto» et cetera, in Isaia legimus. Et quomodo Marcus statim in principio voluminis sui posuit: «sicut scriptum est in Isaia propheta: ecce mitto angelum meum», quod non scribitur in Isaia, ut diximus, sed in Malachia, in novissimo duodecim prophetarum? solvat hanc quaestiunculam inperita praesumptio, et ego erroris veniam deprecabor.

Idem Marcus inducit ad pharisaeos salvatorem loquentem: «numquam legistis quid fecerit David, quando necessitatem habuit et esurivit ipse et socii eius, quomodo ingressus est domum Dei sub Abiathar pontifice, et panes propositiones comedit quibus non licebat vesci nisi solis sacerdotibus»? legamus Samuhelem - sive, ut in communi habetur titulo, Regnorum libros - ibique repperiemus non «Abia-Lhar» scriptum esse, sed «Achimelech» pontificem, qui postea a Doec cum ceteris sacerdotibus Saul iubente percussus est.

Pergamus ad apostolum Paulum. Scribit ad Corinthios: «si enim cognovissent, numquam Dominum maiestatis crucifixissent. Sed, sicut scriptum est: quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt, quae praeparavit Deus diligentibus se». Solent in hoc loco apocryphorum quidam deliramenta sectari, et dicere quod de Apocalypsi Heliae testimonium sumptum sit, cum in Isaia iuxta Hebraicum ita legatur: «a saeculo non audierunt neque auribus perceperunt. Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te». Hoc Septuaginta multo aliter transtulerunt: «a saeculo non audivimus, neque oculi nostri viderunt Deum absque te, et opera tua vera, et facies expectantibus te misericordiam». Intellegimus unde sumpsit testimonium. et tamen Apostolus non verbum expressit e verbo, sed παραφραστικῶς eundem sensum aliis sermonibus indicavit. In epistula ad Romanos idem beatus Apostolus exemplum de Isaia propheta sumens: «ecce», inquit, «ponam in Sion lapidem offensionis et petram scandali». Discordat a translatione veteri, et tamen cum Hebraica veritate concordat. In Septuaginta enim contrarius sensus est: «non ut lapidi offensionis occurretis neque ut petrae ruinae», cum apostolus



9. Cercetez [toate] acestea, nu ca să-i învinuiesc pe Evangheliști de neadevăr – căci aceasta este [isprava] necredincioșilor: Celsus, Porfirius, Iulian<sup>51</sup> – ci ca să dovedesc nepriceperea criticilor mei și să obțin de la ei îngăduință, [astfel] încât să-mi recunoască mie, într-o simplă scrisoare, ceea ce în Sfintele Scripturi, vrând nevrând, le-au fost recunoscute apostolilor<sup>52</sup>. Marcu, ucenicul lui Petru, și-a început astfel Evanghelia sa: «Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, precum este scris la prorocul Isaia: iată Eu trimit îngerul Meu înaintea feței Tale, cel care va pregăti calea Ta. Glasul celui ce strigă în pustie: gătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui»<sup>53</sup>. Acest citat a fost scris de către doi profeți: de Maleahi, desigur, și de Isaia. Însă, prima [parte], în care s-a spus «iată trimit îngerul Meu înaintea feței Tale, cel care va pregăti calea Ta» se găsește spre sfârșitul [cărții] lui Maleahi; pe de altă parte, ceea ce urmează: «glasul celui ce strigă în pustie» și celelalte [cuvinte], le citim la Isaia. Și de ce a pomenit îndată Marcu la începutul cărții sale: «precum s-a scris la prorocul Isaia: iată trimit îngerul Meu»? Fiindcă nu este scris la Isaia, după cum am mai zis, ci la Maleahi, ultimul din cei doisprezece profeți<sup>54</sup>. Nepriceperea lor închipuită să dezlege această mică problemă, iar eu îmi voi cere iertare pentru greșeală<sup>55</sup>.

Același Marcu Îl aduce înaintea fariseilor pe Mântuitorul, Care le vorbește: «Niciodată nu ați citit ce a făcut David, când a avut neajunsuri și a flămânzit El și însoțitorii Săi, cum a intrat în casa lui Dumnezeu în zilele lui Abiatar arhiereul și a mâncat pâinile punerii înainte, pe care se cuvenea să le mănânce numai preoții?»<sup>56</sup>. Să citim în [cartea] lui Samuel – sau, după cum este numită în popor, în cartea Regilor – și acolo vom descoperi că nu s-a scris «Abiatar», ci «Achimelec»<sup>57</sup> arhiereul, care mai apoi a fost ucis împreună cu ceilalți preoți, de către Doec, din porunca lui Saul<sup>58</sup>.

Să continuăm, [însă], cu apostolul Pavel. El scrie către corintieni: «căci, dacă ei ar fi cunoscut [înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu], niciodată n-ar fi fost răstignit Domnul Slavei. Dar precum este scris: ceea ce ochiul nu a văzut, nici urechea nu a auzit, nici la inima omului nu s-a înălțat, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El»<sup>59</sup>. În ceea ce privește acest fragment, unii au obiceiul să umble după nebuniile apocrifelor și să spună că a fost împrumutat

<sup>51</sup> Celebri autori de scrieri anticreștine.

<sup>52</sup> Meritele și valoarea traducerilor sale.

<sup>53</sup> *Mc* 1, 2-3; textele paralele se găsesc la *Mal* 3, 1 pentru prima parte a citatului, și respectiv *Is* 40, 3 pentru cea de-a doua.

<sup>54</sup> Ieronim se referă la «profeții mici».

<sup>55</sup> Presupunerea criticilor săi că prin traducere a falsificat epistola Sf. Epifanie este ironizată la fiecare pas de către Fericitului Ieronim. Aici ironia se transformă în sarcasm atât prin expresia *inperita praesumptio*, cât mai ales prin disimularea unei posibile erori.

<sup>56</sup> *Mc* 2, 25-26.

<sup>57</sup> *1 Rg* cap. 21.

<sup>58</sup> *1 Rg* 22, 18.

<sup>59</sup> *1 Co* 2, 8-9.

quoque Petrus Hebraeis Pauloque consentiens ita posuerit: «incredulis autem lapis offensionis et petra scandali».

Ex quibus universis perspicuum est apostolos et evangelistas in interpretatione veterum scripturarum sensum quaesisse, non verba, nec magnopere de ordinatione sermonibusque curasse cum intellectui res paterent.

**10.** Lucas, vir apostolicus et evangelista, scribit Stephanum, primum Christi martyrem, in Iudaica contentione narrantem: «in septuaginta quinque animabus descendit Iacob in Aegyptum, et defunctus est ipse et patres nostri, et translati sunt in Sychem; et positi sunt in sepulchro quod emit Abraham pretio argenti a filiis Emmor, filii Sychem».

Hic locus in Genesi multo aliter invenitur, quod scilicet Abraham emerit ab Efron Chetho, filio Saar, iuxta Chebron quadringentis didragmis argenti speluncam duplicem et agrum circa eam, sepelieritque in ea Sarram uxorem suam. Atque in eodem libro postea legimus revertentem de Mesopotamia Iacob cum uxoribus et filiis suis posuisse tabernaculum ante Salem, urbem Sicimorum, quae est in terra Chanaan et habitasse ibi, et emisse partem agri in quo habebat tentoria, ab Emmor patre Sychem centum agnis, et statuisset ibi altare et invocasse deum Israhel. Abraham non emit specum ab Emmor patre Sychem, sed ab Efron, filio Saar; nec sepultus est in Sychem, sed in Chebron, quae corrupte dicitur Arboc. Duodecim autem patriarchae non sunt sepulti in Arboc, sed in Sychem, qui ager non est emptus ab Abraham, sed a Iacob. Differo solutionem et istius quaestiunculae, ut obrectatores mei quaerant et intellegant non verba in scripturis consideranda, sed sensum.

din *Apocalipsa lui Ilie*<sup>60</sup>, în timp ce la Isaia, potrivit cu [originalul] ebraic, se găsește astfel: «niciodată nu au auzit, nici nu au înțeles urechile lor. Ochiul nu a văzut, Doamne, afară de Tine, ce ai pregătit celor ce nădăjduiesc în Tine». Tălmăcitorii Septuagintei au tradus cu totul altfel acest [text]: «niciodată nu am auzit, nici ochii noștri nu au văzut un dumnezeu afară de Tine, și lucrarea Ta adevărată este, și vei avea milă de cei ce nădăjduiesc în Tine». [Acum] înțelegem de unde a împrumutat Apostolul mărturia sa<sup>61</sup>, și totuși el nu a tălmăcit cuvânt cu cuvânt, ci parafrazând<sup>62</sup>, a redat același sens, dar [folosind] cuvinte diferite. În *Epistola către Romani*, același Sfânt Apostol spune, împrumutând textul de la profetul Isaia: «iată voi pune în Sion piatră de poticnire și piatră de sminteală»<sup>63</sup>. [Citatul] este diferit de vechea traducere și, totuși, se potrivește cu adevărul ebraic. În Septuaginta, însă, înțelesul este opus: «ca să nu întâlnești piatră de poticnire, nici piatră spre rătăcire», în timp ce apostolul Petru, fiind de aceeași părere cu evreeii și cu Pavel, a spus astfel: «însă pentru necredincioși este o piatră de poticnire și o piatră de sminteală»<sup>64</sup>.

Din toate acestea, este limpede că la traducerea vechilor scrieri<sup>65</sup>, apostolii și evangheliștii au căutat sensul, nu cuvintele, și că nu s-au îngrijit foarte mult de ordinea cuvintelor, de vreme ce ideile sunt clare.

**10.** Apostolul și Evanghelistul Luca scrie despre Ștefan, cel dintâi martir al lui Hristos, și povestind despre conflictul său cu iudeii, spune: «cu șaptezeci și cinci de suflețe s-a coborât Iacov în Egipt, și a murit și el și părinții noștri; și au fost strămutați la Sichem și au fost așezați în mormântul pe care Avraam l-a cumpărat cu preț de argint de la fiii lui Emor, fiii Sichemului»<sup>66</sup>.

Acest fragment se întâlnește sub o altă formă în [cartea] Genezei<sup>67</sup> pentru că, negreșit, Avraam a cumpărat lângă Hebron, cu patru sute didrahme de argint, de la Efron Hetheanul, fiul lui Saar, o peșteră despărțită în două și un ogor de jur împrejurul ei și a înmormântat-o acolo pe Sara, soția sa. Apoi, în aceeași carte citim că la întoarcerea din Mesopotamia, Iacov, împreună cu soțiile și fiii săi, și-a așezat cortul înainte de Salem, orașul sichemiților, care se află în ținutul Canaan, și a locuit acolo; și a cumpărat cu o sută de oi de la Emor, părintele Sichemului, o parte din pământul în care își avea corturile; [apoi], a așezat acolo

<sup>60</sup> *Apocalipsa lui Elie* este o scriere creștină apocrifă din secolele I-II p. Chr. din care se cunosc doar fragmente păstrate în operele lui Origen, Epifanie și alți scriitori bisericești. În *Comentariul său la Matei*, Origen îl invocă drept sursă a textului biblic de la *1 Co 2, 9*.

<sup>61</sup> Cu sensul de text lăsat urmașilor.

<sup>62</sup> Autorul folosește din nou un termen grecesc (παραφραστικώς) nu atât pentru a substitui insuficiența limbii latine din sec. al IV-lea, cât mai degrabă cu scop apologetic, pentru a-și demonstra cunoștințele de limbă elenă.

<sup>63</sup> *Rm 9, 33*.

<sup>64</sup> *1 Ptr 2, 7*.

<sup>65</sup> Cărțile Vechiului Testament.

<sup>66</sup> *FA 7, 14-16*.

<sup>67</sup> *Fc 23*.

Vicesimi primi psalmi iuxta Hebraeos id ipsum exordium est, quod Dominus est locutus in cruce: «heli heli lama zabtani», quod interpretatur: «Deus, Deus meus, quare me dereliquisti»? reddant rationem, cur septuaginta translatores interposuerint: «respice me». Ita enim verterunt: «Deus, Deus meus, respice me, quare me dereliquisti»? respondebunt utique nihil in sensu damni esse, si duo verba sunt addita. Audiant et a me non periclitari ecclesiarum statum, si celeritate dictantis aliqua verba dimiserim.

**11.** Longum est nunc evoluere quanta Septuaginta de suo addiderint, quanta dimiserint, quae in exemplaribus ecclesiae obelis asteriscisque distincta sunt. Illud enim quod legimus in Isaia: «beatus qui habet semen in Sion et domesticos in Hierusalem», solent Hebraei ridere cum audierint, nec non et in Amos post descriptionem luxuriae: «stantia putaverunt haec et non fugientia». Re vera sensus rhetoricus et declamatio Tulliana; sed quid faciemus ad authenticos libros, in quibus haec non feruntur adscripta et cetera his similia? quae si proferre nitamur, infinitis libris opus est. Porro quanta dimiserint vel asterisci, ut dixi, testes sunt vel nostra interpretatio, si a diligenti lectore translationi veteri conferatur; et tamen iure Septuaginta editio obtinuit in ecclesiis, vel quia prima est et ante Christi fertur adventum, vel quia ab apostolis, in quibus tamen ab Hebraico non discrepat, usurpata.

Aquila autem, proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba, sed etymologias verborum transferre conatus est, iure proicitur a nobis. Quis

un altar și s-a închinat la Dumnezeu lui Israel. Avraam nu a cumpărat peștera de la Emor, părintele Sichemului, ci de la Efron, fiul lui Saar; el nu a fost înmormântat la Sichem, ci la Hebron, [cetate] al cărei nume greșit este Arboc. Iar cei doisprezece patriarhi nu au fost înmormântați la Arboc, ci la Sichem, pământ care nu a fost cumpărat de Avraam, ci de Iacov. Fac cunoscută și dezlegarea acestei mici neînțelegeri, ca să cerceteze defăimătorii mei și să înțeleagă că în Scripturi nu trebuie avute în vedere cuvintele, ci înțelesul.

Ca și la evrei, psalmul douăzeci și unu începe tocmai [prin cuvintele] pe care le-a rostit Domnul pe Cruce: «heli heli lama sabahtani» și se traduc: «Dumnezeu Meu, Dumnezeu Meu, de ce M-ai părăsit?»<sup>68</sup>. Să dea un răspuns [defăimătorii mei], de ce traducătorii Septuagintei au intercalat: «privește-Mă». Căci au tradus astfel: «Dumnezeu Meu, Dumnezeu Meu, privește-Mă, de ce M-ai părăsit?». Vor răspunde, negreșit, că nu s-a schimbat nimic din înțeles dacă s-au adăugat două cuvinte. Să audă și de la mine [aceia] că nu a fost amenințată statornicia bisericilor, dacă, dictând în grabă, am renunțat la câteva cuvinte.

11. Mi-ar lua mult timp să înșirui acum câte [cuvinte] au adăugat traducătorii Septuagintei sau câte au trecut cu vederea; acestea au fost însemnate în copiile [păstrate] de Biserică, cu obele și asteriscuri<sup>69</sup>. Cuvintele pe care le citim la Isaia: «fericit cel care își are obârșia în Sion și rudele în Ierusalim»<sup>70</sup>, de obicei îi amuză pe evrei atunci când le aud; de asemenea, și cele de la Amos, [care urmează] după descrierea luxului: «pe acelea le-am socotit veșnice și nu trecătoare»<sup>71</sup>. În realitate, [aceasta] [este] o frază retorică, o declamație ciceroniană; însă ce facem cu cărțile originale, în care nu se găsesc astfel de adnotări și alte [însemne] de acest fel? Dacă am căuta să descoperim [deosebirile dintre aceste copii], am avea nevoie de nenumărate cărți. Așadar, pentru tot ce au trecut cu vederea [traducătorii], stau mărturie fie asteriscurile, după cum am mai spus, fie traducerea noastră, dacă vreun cititor sărguincios a comparat-o cu o traducere mai veche; și totuși versiunea Septuagintei a obținut întâietatea în Biserici, fie pentru că este cea dintâi și a fost făcută înainte de venirea lui Hristos, fie pentru că a fost întrebuințată de apostoli, cel puțin atunci când nu se deosebea de [originalul] ebraic.

Din contră, pe Aquila, prozelit și traducător meticolos<sup>72</sup>, care s-a silit să traducă nu doar cuvintele ci și etimologia lor, noi l-am respins pe bună dreptate.

<sup>68</sup> Mt 27, 46.

<sup>69</sup> Semne grafice care serveau la marcarea pasajelor interpolate pe manuscrisele vechi ale Sfintei Scripturi.

<sup>70</sup> Is 31, 9.

<sup>71</sup> Am 6, 5; citatul respectiv urmează imediat după ce profetul condamnă luxul.

<sup>72</sup> Aquila (sec. II), păgîn de origine, se convertește la creștinism; vine, însă, în conflict cu Biserica și trece la iudaism. Îmbrățișind această nouă religie, traduce în grecește Vechiul Testament. Pentru fidelitatea traducerii sale, dusă pînă la servilism, iudeii o adoptă în locul Septuagintei.

enim pro frumento et vino et oleo possit vel legere vel intellegere χευμα, οπωρισμόν, στιλπνότητα, quod nos possumus dicere «fusionem», «pomationem» que et «splendentiam» aut, quia Hebraei non solum habent ἄρθρα sed et πρόαρθρα, (ut) ille κακοζήλως et syllabas interpretetur et litteras, dicatque σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν, quod Graeca et Latina omnino lingua non recipit? huius rei exemplum ex nostro sermone capere possumus. Quanta enim apud Graecos bene dicuntur quae, si ad verbum transferamus, in Latino non resonant, et e regione, quae apud nos placent si vertantur iuxta ordinem, apud illos displicebunt!

12. Sed ut infinita praeteream et ostendam tibi, vir omnium nobilium Christianissime, Christianorum nobilissime, cuius modi falsitates in epistulae translatione reprehendant, ipsius epistulae ponam cum Graeco sermone principium, ut ex uno crimine intellegantur et cetera: ἔδει ἡμᾶς ἀγαπητέ με τῆ οἴησει τῶν κλήρων φέρεσθαι, quod ego ita vertisse me memini : «oportebat nos, dilectissime, clericatus honore non abuti in superbiam». «Ecce», in quiunt, «in uno versiculo quanta mendacia!» primum ἀγαπητός «dilectus» est, non «dilectissimus»; deinde οἴησις «aestimatio» dicitur, non «superbia» - non enim dixit οἴηματι, sed οἴησει quorum alterum «tumorem», alterum «arbitrium» sonat -; totumque, quod sequitur, «clericatus honore non abuti in superbiam tuum est». Quid ais, o columen litterarum et nostrorum temporum Aristarche, qui de universis scriptoribus sententiam feras? ergo frustra tanto tempore studuimus et «saepe manum ferulae subduximus»? egredientes de portu statim inpegimus. Igitur, quia et errasse humanum est et confiteri errorem prudentis, tu quicumque reprehensor es, tu me, obsecro, emenda, praeceptor, et verbum de verbo exprime. «Debueras» inquit, «discere: oportebat nos, dilecte, non aestimatione clerorum ferri». Haec est Plautina eloquentia, hic lepos Atticus et Musarum, ut dicunt eloquio, comparandus! Completur in me tritum vulgi sermone proverbium : oleum perdit et impensas qui bovem mittit ad ceroma. Haec non est illius culpa cuius sub persona alius agit tragoediam, sed magistrorum eius, qui illum magna mercede nihil scire docuerunt. Nec reprehendo in quolibet Christiano sermonis inperitiam - atque utinam Socraticum illud haberemus: «scio, quod nescio » et alterius sapientis: «te ipsum intellege!» -, venerationi mihi semper fuit non verbosa rusticitas sed sancta simplicitas: qui in sermone imitari se dicit apostolos, prius imitetur in vita.

Căci cine ar putea în loc de grâu, vin și ulei să citească sau să înțeleagă χεῦμα, ὀπωρισμόν, σπιλπότητα, [cuvinte] pe care noi putem să le traducem prin «împrăștiate», «cules de fructe» și «strălucire»? Oare faptul că evreii nu au doar articole, ci și prearticole<sup>73</sup>, l-a făcut pe acela să traducă nepotrivit silabele și cuvintele, spunând «împreună cu cerul și cu pământul»<sup>74</sup>? Pentru că [o astfel de traducere] nu a fost acceptată nici de limba greacă, nici de cea latină. Am putea să luăm un echivalent din limba noastră. Căci atât de multe [expresii], care sună bine în greacă, dacă le traducem cuvânt cu cuvânt, nu se potrivesc deloc în limba latină! Și invers, [expresiile] care nouă ne plac, dacă vor fi traduse ad litteram, lor nu le vor fi pe plac!

12. Dar, ca să trec peste [aceste exemple] nenumărate și să-ți arăt ție, – o, cel mai credincios dintre toți oamenii de seamă și cel mai bun dintre creștini! – ce fel de falsificări sunt cele pentru care ei mă critică în traducerea epistolei, voi cita chiar începutul în limba greacă al acesteia, ca dintr-o singură acuzație să fie înțelese și celelalte: «ἔδει ἡμῶς ἀγαπητέ με τῆ οἴησει τῶν κλήρων φέρεσθαι»<sup>75</sup>, ceea ce eu îmi amintesc că am tradus astfel: «Preaiubite, se cuvenea ca noi să nu abuzăm din mândrie de cinstea preoției». «Iată», zic [cei ce mă acuză], «câte minciuni sunt într-un singur rând! Mai întâi, ἀγαπητός înseamnă «drag», nu «preaiubit»; apoi, οἴησις vrea să spună «judecată», nu «mândrie» – căci nu a zis οἴηματι, ci οἴησει, unul însemnând «îngâmfare», celălalt «judecată»; și tot ceea ce urmează «să nu abuzăm din mândrie de cinstea preoției» este [născocirea] ta». O, ce spui tu, culme a literaturii și Aristarh<sup>76</sup> al vremurilor noastre, tu, care îți dai cu părerea despre toți scriitorii? Așadar, în zadar am învățat atât amar de vreme și «de multe ori ne-am ferit mâna de nua»<sup>77</sup>? De-abia am ieșit din port și ne-am și izbit! Prin urmare, fiindcă a greși este omeneste și a mărturisi greșeala [ține de] înțelepciune, tu, în calitate de critic, corectează-mă te rog, profesore, și talmăcește cuvânt cu cuvânt! «Tu trebuia să zici», spune el, «dragul meu, se cuvenea ca noi să nu ne fi alăturat părerii clericilor». Iată o elocință [demnă de] Plaut, iată grația atică, asemănată, după cum se pare, cu graiul Muzelor! În ceea ce mă privește, se împlinește binecunoscutul proverb popular: «își risipește uleiul și economiile cel care își trimite boul la

<sup>73</sup> Ieronim împrumută termeni grecești.

<sup>74</sup> Textul tradus de Aquila se află la *Fc* 1, 1.

<sup>75</sup> Acesta este începutul scrisorii adresate de către episcopul Epifanie lui Ioan din Ierusalim (*cf. Ep.* 51).

<sup>76</sup> Aristarh din Samothrace (cca. 217-145 a. Chr) a fost unul dintre cei mai renumiți filologi și critici literari ai Antichității. Succesor al lui Aristofan din Bizanț la conducerea Bibliotecii din Alexandria, Aristarh a scris peste 800 de comentarii la autori precum Homer, Hesiod, Anacreon, Eschil, Sofocle, Pindar, Arhiloh, Alceu, ș.a. Se spune că studiile sale gramaticale, etimologice, critice și literare reprezintă un adevărat punct de referință pentru științele umaniste.

<sup>77</sup> Expresie latină utilizată pentru a desemna o perioadă îndelungată de studii; *cf.* Quintilian, *Institutio oratoria*, IV, 1.61.

Illorum in loquendo simplicitatem excusabat sanctimoniae magnitudo, et syllogismos Aristotelis contortaque Chrysippi acumina resurgens mortuus confutabat. Ceterum ridiculum, si quis e nobis inter Croesi opes et Sardanapalli delicias de sola rusticitate se iactet, quasi omnes latrones et diversorum criminum rei diserti sint, et cruentos gladios philosophorum uoluminibus ac non arborum truncis occultant

**13.** Excessi mensuram epistulae, sed non excessi doloris modum. Nam qui falsarius vocor et inter muliercularum radios et textrina dilanior, contentus sum crimen abluere, non referre. Vnde arbitrio tuo cuncta permitto ut legas ipsam epistolulam, tam Graecam quam Latinam, et ilico intellegas accusatorum meorum nenias et pretiosas querellas. Porro mihi sufficit amicum instruxisse carissimum, et in cellula latitantem diem tantum expectare iudicii. Optoque, si fieri potest, etsi adversarii saevierint, commentarios potius scripturarum quam Demosthenis et Tullii Philippicas scribere.



ceromă<sup>78</sup>». Vina nu este a aceluia sub masca căruia altcineva joacă tragedia, ci a dascălilor săi, care, bine plătiți fiind, l-au învățat să nu știe nimic. Și nu critic necunoașterea limbii la un creștin oarecare – o, dacă am avea și noi acea [maximă] socratică: «Știu că nu știu [nimic]» sau cea a unui alt înțelept: «Cunoaște-te pe tine însuși!» –, căci eu întotdeauna am prețuit, nu vorbirea grosolană, ci sfânta simplitate; acea [simplitate] despre care se spune că apostolii au urmat-o în vorbirea lor, cea care, în primul rând, este imitată din viața [de zi cu zi].

În vorbirea apostolilor simplitatea era împlinită de măreția sfințeniei; iar silogismele lui Aristotel și subtilitățile încurcate ale lui Chrysippos<sup>79</sup> erau respinse de Cel înviat din morți. Dacă cineva dintre noi, înconjurat fiind de bogățiile lui Cresus<sup>80</sup> și de desfătărilor lui Sardanapalus<sup>81</sup>, se laudă numai cu barbaria sa, [atunci el se numără] printre acei caraghioși; ca și cum toți tâlharii și tot felul de nelegiuți ar filozofa și și-ar ascunde însângeratele pumnale în spatele cărților de filosofie, și nu în spatele trunchiurilor de copaci.

**13.** Am depășit întinderea unei epistole, dar nu am întrecut limita suferinței mele. Căci sunt numit falsificator și sunt sfâșiat de suveicile și țesăturile femeiuștilor<sup>82</sup>; mă mulțumesc să șterg învinuirea și [nu doresc] să-i răspund. De aceea, las totul pe seama judecății tale, să citești acea epistolă, atât în greacă cât și în latină, și să înțelegi numaidecât fleacurile și plângerile pretențioase ale acuzatorilor mei. Așadar, îmi este de ajuns să fiu sfătuit de un prieten foarte drag și, ascunzându-mă în chilia [mea], să aștept numaidecât ziua judecății. Aș mai vrea, dacă se poate, deși se vor înfuria adversarii mei, să scriu mai degrabă comentarii la Scriptură decât *Filipice* [după modelul] lui Demostene și Cicero!

(introd. și trad. din lb. latină de Constantin RĂCHITĂ)

<sup>78</sup> În latină, cuvântul *ceroma* însemna unguentul pe care îl foloseau atleții; prin extensie, termenul desemna locul în care aceștia își acopereau corpul cu ulei înainte de a intra în palestră. Expresia ironică a Fericitului Ieronim, similară cu proverbul românesc *a strica orzul pe găște*, este o aluzie exagerată la eforturile materiale inutile ale părinților lui Rufinus de a-i oferi adversarului său o educație aleasă.

<sup>79</sup> Chrysippos (280-207 a. Chr) a fost un filosof grec convertit la stoicism de către Cleanthes, pe care l-a urmat la conducerea Școlii stoice din 232. A sistematizat învățăturile stoice, însă se spune că avea un stil prolix și bombastic, fapt care a complicat înțelegerea preceptelor filosofice.

<sup>80</sup> Cresus (cca. 595 a.Chr.- 546 a.Chr), ultimul rege al Lidiei, a devenit legendar prin bogăția pe care a dobândit-o în urma exploatării resurselor naturale ale Asiei Mici și a tributului plătit de orașele ionice grecești.

<sup>81</sup> Sardanapalus a fost ultimul rege asirian (secolul VII a.Chr.) și a rămas celebru în istorie pentru viața sa luxoasă.

<sup>82</sup> Aluzie directă la Rufinus din Aquileea, fostul său prieten, care a întemeiat, alături de Sfânta Melania Romana, o mănăstire de călugărițe pe muntele Măslinilor.



# DIALOG TEOLOGIC

**Dorin-Demostene IANCU / Oana-Mădălina POPESCU**

## ÎNTRE SPIRIT CRITIC ȘI REVELAȚIE. COMENTARIILE PE MARGINEA UNEI LUCRĂRI RECENTE

Preocuparea istoriografică pentru Contrareformă în spațiul românesc s-a îmbogățit, în ultima perioadă, cu o contribuție deosebit de importantă prin prisma complexității cercetării și a introducerii în circuitul științific a unor documente inedite. Ne referim la *Purgatoriul misionarilor. Contrareforma în Țările Române în secolul al XVII-lea*, București, Ed. Academiei Române, 2008, lucrare realizată de d-na Violeta Barbu, cercetător la Institutul de Istorie „Nicolae Iorga” din București. Problematika abordată este una vastă, nu poate fi epuizată nici măcar într-o teză de doctorat, cu atât mai mult cu cât subiectul implică în mod necesar o abordare interdisciplinară. În studiul său, istoricul are datoria de a fi un credincios slujitor al principiilor de bază ale metodologiei demersului științific, dar și un atent observator al contextului politico-religios al vremii. Astfel, reușita cercetării depinde de simbioza între istoriografie și teologie, între immanent și transcendent, între public și intim.

Structura lucrării este importantă în ceea ce privește ponderea fiecărui subcapitol abordat. Ca în orice studiu serios, d-na Barbu începe cu anumite precizări metodologice (pp. 7-46) și cu definirea preceptelor esențiale. Autoarea prezintă situația problemei în istoriografia română, conceptul de „Contrareformă”, metoda de interpretare a Reformei catolice, perspectiva antropologiei religioase, structurile spațiului și problema surselor. Capitolul al II-lea, intitulat „Instituții concurente și configurația sistemelor normative” (pp. 47-165), se referă la statutul creștinilor în Imperiul Otoman, la misionarismul Propagandei Fide și aspecte ale dreptului misionar, în timp ce capitolul al III-lea, cu titlul „Conversio et reductio” (pp. 166-221), cuprinde activitatea celor dintâi misiuni iezuite în Moldova și convertirea unor domni români la catolicism. Capitolul al IV-lea (pp. 222-285) are drept titlu „Restaurarea teologiei: nevoia de a defini și lămuri dogmele” și abordează Conciliul de la Trento și unele concilii catolice și sinoade ortodoxe locale. Capitolul al V-lea poartă numele „Dialog și dispută teologică”

(pp. 286-398) și oferă o perspectivă inovatoare asupra abordării teologiei, prezentând disputele asupra unor teme controversate. Capitolul al VI-lea, „Viața sacramentală” (pp. 399-439) analizează influențele catolice asupra unor Sfinte Taine: pocăința, botezul, comuniunea, confirmarea (mirul) și căsătoria. Capitolul al VII-lea se numește „Un secol al reformei liturgice: de la Conciliul tridentin la sfârșitul secolului al XVII-lea” (pp. 440-474) și prezintă reforme liturgice catolice și ortodoxe. Capitolul al VIII-lea „Devoțiuni, practici religioase populare și disciplinare socială: interferențe interconfesionale în țările române în epoca Contrareformei” (pp. 475-550) cuprinde diferite procesiuni la sărbători, comentarii teologice la post și la rugăciunea „Tatăl nostru”, pelerinaje, cultul marianic, practice legate de cultul morților. În capitolul al IX-lea, „Devoțiunea elitelor în epoca Contrareformei: de la *devotio moderna* la *regulata devotio*” (pp. 551-591), autoarea prezintă câteva tipărituri de influență catolică în spațiul românesc, precum și rolul elitelor catolice din Moldova. Capitolul al X-lea intitulat „Contrareforma și cultul sfinților în țările române” (pp. 592-648) reliefează câteva aspecte legate de viața anumitor sfinți: Ioan Valahul, Ioan cel Nou de la Suceava, Nicodim de la Tismana, Sfinții Brâncoveni, Sfintele Filofteia, Parascheva, Elena, Marina, creionând și o tipologie a sfinților. Ultimul capitol „Către o nouă evanghelizare” (pp. 649-730) prezintă situația catolicilor din Țara Românească și Moldova, realizând și o comparație între parohiile catolice și cele ortodoxe. Lucrarea se încheie cu concluzii (pp. 731-735), bibliografie (pp. 737-746), indice onomastic și de locuri (pp. 747-770).

În partea consacrată metodologiei, realizând inventarierea principalelor lucrări relevante pentru cercetarea întreprinsă, autoarea deplânge lipsa studiilor referitoare la Reforma catolică în România postbelică, dominată de marxism. Printre autorii menționați, se numără și Andrei Oțetea, a cărui lucrare *Renășterea și Reforma*, este reeditată în anul 1968, după ce în anul 1964 a apărut doar partea consacrată Renășterii. În mod bizar și neașteptat, d-na Barbu nu face referire la prima ediție a lucrării medievalistului român de anvergură, apărută în 1941. Importanța comparației între cele două ediții rezidă în diferențele importante în privința abordării subiectului. Acest fapt se datorează contextului politico-științific al perioadei apariției fiecărei ediții.

La pagina 23, d-na Barbu afirmă: „riscului polemic al unei interpretări identitar-naționaliste, acest studiu îi opune o perspectiva analitist critică”, fără a indica în proximitatea acestei afirmații o analiză cât de sumară a studiilor care intră sub incidența acestei afirmații. În acest fel, istoricul poate aluneca pe panta generalizării, reducându-se la minimum spiritul critic și aplicându-se în mod arbitrar o ștampilă nedreaptă, invocându-se tocmai perspectiva critică.

Tot în capitolul consacrat metodologiei, autoarea susține că „operația istoricului este să disocieze semnul de semnificantul său, experiența credinței de practicile, normele și instituțiile ei, adică de întrupările ei sociale” (p. 25). Dacă până acum analiza viza spațiul științific laic, în acest moment centrul de greutate se mută asupra atitudinii istoricului față de un plan prin excelență supralogic și

cu puternice accente metaistorice. Neînțelegerea experienței sacre a omului, izvoarele acesteia, precum și necesitatea ontologică general valabilă pentru orice ființă umană duc la denaturarea abordării istoriei religioase a omului, a Bisericii și a rolului acesteia în societate, indiferent de factorul politic sau temporal.

Abordând raportul dintre misionarii catolici și creștinii ortodocși, d-na Barbu consideră că aceștia din urmă purtau dispute resentimentare și încăpățănate cu primii (p. 99). O asemenea acuză, dincolo de a nu fi detaliată suficient, devine și un fals în momentul în care se produce generalizarea în privința unor credincioși aparținând Bisericii Ortodoxe. Ne întrebăm pe ce baze trage autoarea asemenea concluzii. De unde provine atâta certitudine? În ce măsură istoricul trage concluzii cu caracter de dogmă? În ce sens ortodocșii sunt încăpățânați? În menținerea tradiției apostolice propovăduită fără încetare și imuabilă în spațiul răsăritean? Cine și cum poate aprecia actualitatea Sfintei Tradiții într-o anumită epocă? Se poate ea supune spiritului critic al istoricului? Și dacă da, care este canonul, care este norma după care se poate face această analiză critică? Toate aceste întrebări nu își găsesc răspunsul în cartea la care facem referire, deși importanța lor este în mod indubitabil una capitală. Tot în această sferă se încadrează și afirmația: „o inerție tradiționalistă caracteristică ortodoxiei, tenace în menținerea ritului, în refuzul înnoirii și al diferenței...” (p. 208). Sentința pe care d-na Barbu o dă în privința Sfintei Tradiții este năucitoare și total străină de experiența relațională intimă a omului cu Dumnezeu. Autoarea vorbește despre „letargia confortabilă a tradiției patristice” (p. 734). Dincolo de aspectul spiritual, din punct de vedere istoric, tradiția patristică este comună spațiului occidental și celui răsăritean, până la Marea Schismă.

Aprecieri generale de genul „o ortodoxie instalată confortabil în propria indiferență, nu numai față de heterodocși, ci, în primul rând, față de proprii săi credincioși” (p. 23), nu fac decât să anuleze adeziunea la metodologia istorică standard. Istoricul trebuie să se ferească de acest gen de aprecieri generale, judecata sa trebuie să fie nuanțată, să distingă binele de rău. Atitudinea demolatoare la adresa unei persoane, instituții sau la adresa unei Biserici, ca în cazul de față, sunt sterile în istoriografie.

Autoarea subliniază mult mai clar poziția sa, afirmând că „Bisericile nu au putut rămâne indiferente la acest progres al erudiției, capabil să edifice sau să ruineze fundamentele istorice pe care sunt clădite dogmele” (p. 288). Această frază postulează separația între originea divină a dogmelor și formularea lor umană, negând prima categorie. Dacă dogmele sunt fundamentate istoric și nu sunt descoperite de către Dumnezeu, nu mai sunt dogme, iar învățătura Bisericii nu mai este revelată, deci este un simplu sistem filosofic, iar Biserica o unitate socială care manipulează masele, concepție care se regăsește în nucleul logic al totalitarismului, fie el de dreapta sau de stânga.

De fapt, confesiunea ortodoxă este blamată ca fiind învechită<sup>1</sup>, deci învățăturile ei sunt expirate, au fost valabile numai într-un anumit timp și spațiu. Cu altă ocazie, autoarea susține că aveam de-a face cu „Biserici Orientale, anchilozate și încâtușate de tradiția lor” (p. 59), plecând de la aserțiunea misionarului capucin Besson, „se prăbușeau de bătrânețe” (p. 59). Această afirmație ascunde o idiosincrazie: aceea că Ortodoxia este o ideologie și nu o religie. Iisus Hristos afirmă permanentizarea prezenței Sale ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat<sup>2</sup>, fără să existe un timp când El nu va fi prezent ca Dumnezeu Om. Referitor la învățătura Sa, Mântuitorul se exprimă foarte categoric<sup>3</sup>. Având în vedere că Ortodoxia a păstrat nealterată învățătura lui Hristos transmisă apostolilor Lui și apoi ucenicilor acestora, a considera Ortodoxia învechită în ceea ce propovăduiește înseamnă a-L considera pe Însuși Dumnezeu învechit, înseamnă că cineva se situează, în numele spiritului critic, deasupra Lui. Cum poate cineva în această stare să analizeze obiectiv istoria Bisericii? Sfinții Părinți ai Bisericii, organe ale Sfântului Duh, sunt total străini de această mentalitate, ba susțin exact contrariul<sup>4</sup>. Vincentiul din Lerini este cel care formulează criteriile Tradiției autentice: universalitate, vechime și unanimitate. Detaliind, el definește universalitatea ca fiind credința pe care o mărturisește întreaga Biserică, vechimea care înseamnă asumarea Sfinților Părinți, iar unanimitatea, alăturarea la teologia clericilor și a învățătorilor Bisericii<sup>5</sup>.

Tot în cadrul greșelilor metodologice se înscrie și ideea ce deschide capitolul al V-lea al cărții, „Dialog și dispută teologică”: „În secolul al XVII-lea, creștinismul occidental este o religie istorică, nu una cosmică ca aceea al (a!) Orientului. În sânul Bisericii Romane, unde continuitatea istorică constituie, mai mult decât în oricare altă parte, criteriul adevărului, este datoria criticii erudite să interpreteze tot ce înseamnă tradiție, concilii, părinți, pași” (p. 286). Ocupându-

<sup>1</sup> O argumentație foarte bună împotriva acestei concepții o oferă Arhiepiscopul Hristodoulos. Preafericitul constată că unii consideră că mentalitatea cotidiană apreciază învățătura creștină drept utilă numai în anumite perioade. Omul de azi preferă să se informeze pe bază științifică. Această atitudine pornește de la faptul că omul modern își întemeiază viața pe alte temelii decât cele ale Bisericii, deci cataloghează predicile creștine inadecvate pentru contemporaneitate (ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΣ, Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος, *Εκκλησιάς μαρτυρία*, Χρυσοπηγη, 2008, p. 108).

<sup>2</sup> *Evr* 13, 8.

<sup>3</sup> *Mc* 13, 31: «Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece».

<sup>4</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, atunci când este rugat de către egumenul Talasie să tâlcuiască anumite pasaje din Sfânta Scriptură, refuză pe motiv ca înțelesul textelor îl depășește. În urma insistențelor lui Talasie, Sfântul acceptă rugămintea, așezând iubirea ca premisă a exegezei textului biblic. Ba mai mult, Sfântul Maxim nu începe lucrul fără să îi ceară lui Talasie să se roage pentru el, ca Dumnezeu să îl ajute să înțeleagă sensul textelor. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, în: *Filocalia*, vol. III, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2004, p 24.

<sup>5</sup> Pr. Mircea Florin CRICOVEAN, *Vincentiul din Lerini-Commonitorium: studiu analitic și traducere*, cuvânt înainte de Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Ed. Emia, Deva, 2006, p 124.

ne de prima propoziție a frazei de mai sus, constatăm stupefiați disocierea caracterului confesiunii creștine apusene de cea răsăriteană într-un mod surprinzător. Nu ni se spune ce înseamnă religie istorică și religie cosmică. De unde rezultă această separație în planul ontologic? De fapt, religie istorică nu există. Toate religiile sunt cosmice<sup>6</sup>, până și politeismul este cosmic. Așadar, autoarea folosește într-un mod eronat termenul „religie”. Lucian Blaga diferențiază foarte clar spiritualitățile creștine: „Categoriile preferate ale catolicismului sunt cele ale autorității sacral-etatiste: statul, ierarhia, disciplina, supunerea, militarea pentru credință... Iar categoriile preferate ale ortodoxiei sunt cele ale organicului: viața, pământul, firea”<sup>7</sup>.

Continuând analiza noastră asupra celei de-a doua propoziții, observăm că adevărul este considerat ca fiind strâns legat de continuitatea istorică și de analiză critică erudită (a cui, nu este specificat) a tradiției, conciliilor, părinților și papilor. Deci, veridicitatea celor propovăduite de Sfinții Părinți, a conciliilor (sinoadelor) și a Sfintei Tradiții este stabilită în urma analizei critice raționaliste. Această concepție anulează dimensiunea revelațională a învățăturilor Bisericii, generalizând spiritul critic într-un spațiu pe care omul nu-l poate cuprinde rațional și, cel mai grav, elimină faptul că Hristos este criteriul adevărului. Mergând pe firul logic al acestei metode, ajungem la teologia catafatică (cea afirmativă), cea care își propune să utilizeze rațiunea umană pentru a exprima o realitate dumnezeiască. În acest sens, autoarea afirmă „o nouă teologie se naște, teologia pozitivă, în dauna teologiei speculative. Teologia pozitivă se bizuie pe argumente de ordin istoric, caută cu minuție toate evidențele documentare, care să argumenteze perpetuitatea dogmei și imutabilitatea ei” (p. 288). Rămânând doar la acest plan, putem lesne concluziona că teologia este discursul omului despre Dumnezeu. Deci, omul cunoaște o realitate personală transcendentă *cu de la sine putere*. Care este demersul critic care l-a ajutat pe om să înțeleagă lucrarea lui Dumnezeu înainte de crearea lumii, sau relațiile dintre persoanele Sfintei Treimi sau preexistența paradigmatică a lumii în Creator, dintotdeauna? De unde știa Moise adevărul despre zilele creației? De unde știm noi astăzi acest adevăr?

Biserica Răsăriteană a utilizat cu predilecție teologia apofatică, fără să o elimine pe cea catafatică. Primul care accentuează apofatismul este Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul. Apofatismul este o supraafirmare a teologiei catafatice (daca spunem că Dumnezeu este bun-aserțiune catafatică, teologia apofatică susține că El nu este bun, însă nu în sensul că ar fi rău, ci că termenul „bun” nu este suficient pentru a reda bunătatea lui Dumnezeu). Teologia negativă pleacă de la premisa condiției umane neputincioase în privința exprimării realității dumnezeiești. Apofatismul revelează smerenia și rugăciunea și pe baza acestei relații și experiențe, omul, ascultând ceea ce spune Dumnezeu despre Sine, împărtășește

<sup>6</sup> A se vedea Remus RUS, „Sensul și semnificația termenului „religie” în marile tradiții religioase actuale”, în:  *Glasul Bisericii*, XLIV (1985), 10-12, pp. 684-697.

<sup>7</sup> Lucian BLAGA,  *Spațiul mioritic*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 37.

și semenilor săi aceste trăiri. Apofatismul presupune depășirea limitei rațiunii și așezarea pe tărâmul certitudinii credinței, iar izvorul credinței este experiența. Astfel, s-au comportat Sfinții Părinți. Fără să aibă vreun moment pretenția infailibilității, unii dintre ei având pregătire academică, aceștia scriu și vorbesc despre Dumnezeu în urma unei experiențe trăite, dorind să-i facă pe ceilalți oameni părtași realității dumnezeiești. Cum poate fi supusă spiritului critic această experiență relațională?

În același capitol, al V-lea, d-na Barbu își continuă șirul afirmațiilor surprinzătoare, considerând că „sub presiunea Contrareformei, Biserica Răsăritului își consolidează magisteriul. Împreună cu ea, o gândire teologică independentă, emancipată de structurile oficiale ale Bisericii, se înfiripă” (p. 289). Referitor la gândirea teologică independentă, ne întrebăm cum poate cineva sa-și aroge calitatea de teolog, dacă nu face parte din comunitatea euharistică. Acest lucru este posibil numai în Biserică. Cum poate cineva să rămână teolog, dacă este în afara comuniunii cu Dumnezeu? Părintele Stăniloae se exprimă foarte tranșant în această privință „omul nu se poate umple de Hristos în afara Bisericii și fără Hristos nu se poate face fiu al Tatălui și purtător al Duhului lui Hristos”<sup>8</sup>.

Seria de expresii inadecvate în ceea ce privește teologia continuă cu exclamația „piață de idei teologice”, pentru sec. al XVII-lea (p. 298). Dacă în economia de piață actuală, în multe țări religia a devenit obiect de negociere și deci de piață, acest lucru nu înseamnă că este specific creștinismului. Religia creștină nu se află pe tarabă, ca să ia fiecare ce îi convine și să arunce ce este neplăcut.

Întrând în câmpul dezbaterii dogmatice, autoarea afirmă „chestiunea azimelor nu interesează în chip serios pe nimeni, ca practică fără o deosebită miză doctrinară (sic!)” (p. 301). Această neconcordanță între Apus și Răsărit, chiar dacă într-o anumită perioadă nu a stârnit interes, ea are o semnificație capitală. Importanța acestei Sfinte Taine rezidă în rolul pe care îl ocupă în viața creștinului. Euharistia este cea care îi oferă persoanei umane perspectiva veșniciei, a încredințării în mâinile Creatorului, deoarece prin ea Hristos cel Înviat devine interior omului<sup>9</sup>. Sfânta Împărtășanie este o necesitate ontologică a omului. În condiția sa de făptură căzută din starea de comuniune directă cu Dumnezeu, el are nevoie de acest leac. Hristos Însuși subliniază acest lucru, atunci când rostește rugăciunea *Tatăl nostru*, prin cuvintele «Pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi» (*Mt* 6, 11)<sup>10</sup>. Conștiința euharistică a Bisericii a existat *ab initio* și

<sup>8</sup> *Ne vorbește Părintele Dumitru Stăniloae*, s.n., s.l., 1993, p. 12.

<sup>9</sup> Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 58.

<sup>10</sup> Am optat pentru această variantă de traducere, întrucât este cea mai apropiată de sensul adevărului cuprins în aceste cuvinte. Pentru o clarificare a traducerii corecte a acestui pasaj a se vedea Adrian MURARU, „*Epiouision* sau despre voința de asimilare. Note despre o traducere biblică recentă. Evanghelia după Matei, traducere comentată și adnotată de Cristian Bădiliță”, în: *Studii Teologice*, seria a-III-a, V (2009), 3, pp. 209-229. De altfel, Sfinții Părinți văd în acest pasaj o trimitere în primul rând la Sfânta Împărtășanie, deci îi conferă un sens euharistic



nu a dispărut niciodată. Comunitatea primară a creștinilor trăia «în frângerea pâinii și în rugăciuni» (FA 2, 42). Sf. Chiril al Ierusalimului include în cadrul catehezelor sale mistagogice și una consacrată acestei Sfinte Taine, încredințându-i pe cei nou botezați de veridicitatea transformării pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Domnului<sup>11</sup>. Istoria Bisericii consemnează experiența euharistică a creștinilor, precum și unitatea lor<sup>12</sup>. Este greu de crezut că în vreun moment, turma creștinilor ar fi neglijat problema Sfintei Împărtașanii, chiar dacă interesul lor nu era unul dogmatic, ci liturgic. Miza doctrinară constă tocmai în faptul că orice ortodox putea constata diferența dintre el și celelalte confesiuni în ceea ce privește aceasta Sfântă Taină. Să fie nepăsarea caracteristica spațiului răsăritean? Iarăși este greu de crezut având în vedere disputele existente între diverse confesiuni în special în perioada Evului Mediu. Tot referitor la tema Rugăciunii Domnești, autoarea consideră că „cererea din rugăciunea *Tatăl nostru* amintește brusc de trista realitate a oamenilor umili, a precarității și a mizeriei mereu amenințătoare (sic!), subliniată de repetarea epitetului cea de toate zilele (cea spre ființă)” (p. 499).<sup>13</sup>

Continuându-și aprecierile în câmpul problemelor dogmatice, d-na Barbu susține că Biserica Ortodoxă nu asimilase problema judecării particulare în sec. al XVII-lea, plecând de la premisa că cea catolică o proclamase la conciliul de la Lyon (p. 326). Afirmația, pe lângă faptul că nu este susținută de o bibliografie minimală, conține un mare neadevăr. De fapt, la Sinodul al II-lea Ecumenic (Constantinopol, 381) conștiința eclesială a totalității Bisericii, manifestată prin Sfinții Părinți prezenți acolo, a dus la formularea articolului din Simbolul de

---

prin excelență. A se vedea SFĂNTUL CIPRIAN, *Despre Rugăciunea Domnească*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 3, traducere de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și Prof. David Popescu, introducere, note și indici de Prof. Nicolae Chițescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 474; SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Tălcuire la *Tatăl nostru*”, în: *Filocalia*, volumul II, traducere din grecește, introduceri și note de Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 267.

<sup>11</sup> SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, traducere din limba greacă și note de Preot Profesor Dumitru Fecioru, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 355-358.

<sup>12</sup> A se vedea Ioannis ZIZIOULAS, *Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și episcop, în primele trei secole creștine*, traducere de Pr. Dr. Ioan Valentin Istrati și Geanina Chiriac, București, Ed. Basilica, București, 2009, pp. 15-17; Karl Christian FELMY, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, traducere de Pr. Prof. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004.

<sup>13</sup> Sfinții Părinți care comentează aceasta rugăciune nu au această tălcuire. A se vedea SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omiliile la Matei”, în: *Scrieri*, vol. III, traducere, introducere, indice și note de Pr. D. Fecioru, coll. *Părinți și Scriitori bisericești* 23, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 253; SF. IOAN CASIAN, „Convorbiri duhovnicești”, în: *Scrieri alese*, traducere de Prof. Vasile Cojocaru și Prof. David Popescu, prefață, studiu introductiv și note de Prof. Nicolae Chițescu, coll. *Părinți și Scriitori bisericești* 57, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 466.

Credință care abordează problema judecății: «aștept învierea morților și viața veacului ce va să vină». Este de neconceput ca Biserica să aibă perspectiva veșniciei, sărind etapa judecății particulare. Cum era posibil să existe o explicație a rolului rugăciunilor pentru cei adormiți, dacă nu avea conștiința acestei prime etape a judecății? Trebuia să fie proclamată separat de către vreun sinod local, pentru a i se da greutate?

Îndreptându-si atenția spre spațiul omiletic și pastoral, d-na Barbu produce încă o afirmație cu totul eronată, conform căreia preoții citeau *Cazania* lui Varlaam „fiindcă îi scutea de efortul de a înjgheba o predică” (p. 332). Din nou, avem de-a face cu o afirmație nedocumentată satisfăcător. Cu alte cuvinte, preoții se comportau ca niște funcționari publici, neavând vocație. Îți trebuie foarte mult curaj să generalizezi, făcând o asemenea afirmație. Numai un preot care nu are conștiința misiunii sale poate să se lenevească și să nu se preocupe de predicarea cuvântului lui Dumnezeu. În spațiul răsăritean eclesial, nu preotul, nici corul sunt elemente centrale ale vieții liturgice, ci Dumnezeu. De altfel, predica nu a fost niciodată percepută de Sfinții Părinți ca fiind izvorâtă din inteligența predicatorului, ca rezultat al pregătirii științifice deosebite. Predica este izvor al permanenței rugăciunii, al conștientizării stării de ființă căzută. Pe solee, preotul nu este nici profesor, nici pildă, ci este cel care le vorbește oamenilor despre Dumnezeu pe baza unei experiențe sacramentale deosebite. El are această autoritate prin succesiunea apostolică, nu în urma studiilor, chiar și remarcabile pe care le poate efectua.

Adaosul „Filioque” ocupă, așa cum era normal într-o lucrare cu acest subiect, o parte importantă în cercetarea d-nei Barbu. Autoarea afirmă că „Teologia orientală a Sfântului Duh și a celor trei persoane treimice purcede (sic!) de la Sfântul Athanasie și de la Sfântul Vasile cel Mare” (p. 338). Este de neînțeles cum un filolog poate folosi în modul acesta eronat un termen. Verbul „a purcede”, în sens teologic, nu poate fi uzitat în acest context, deoarece el se referă aici la o anumită învățătură a cuiva. Sensul utilizat în mod curent în spațiul teologiei, privește un raport interpersonal: Sfântul Duh purcede de la Tatăl, afirmație care se regăsește în această formă în simbolul de credință. Aprecierile la adresa pnevmatologiei și a teologiei trinitare sunt preluate de la John Meyendorff. Însă există o deosebire importantă între cele susținute de distinsul teolog și ceea ce consideră autoarea. Redăm în cele ce urmează în întregime pasajul din cartea lui Meyendorff „Acest argument a fost utilizat atât de Sfântul Atanasie în *Epistolele* sale către Serapion, cât și de Sfântul Vasile cel Mare în celebrul său tratat *Despre Duhul Sfânt*. Aceste două scrieri patristice au rămas ca autorități normative în pnevmatologie de-a lungul întregii perioade bizantine”<sup>14</sup>. Diferența este evidentă. În timp ce teologul rus îi consideră normativi pe cei doi Sfinți Părinți, autoarea îi etichetează drept

<sup>14</sup> John MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, traducere din limba engleză de Preot. Conf. dr. Alexandru Stan, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p 225.

autorii pnevmatologiei. Dincolo de această problemă, afirmația că Sfinții Atanasie cel Mare și Vasile cel Mare sunt autorii teologiei trinitare este doar parțial adevărată. În mod ciudat sunt ignorați Sfinții Grigorie de Nazianz<sup>15</sup>, Grigorie de Nyssa<sup>16</sup>, Chiril al Alexandriei<sup>17</sup> și Boethius<sup>18</sup>, a căror contribuție la clarificarea dogmei Sfintei Treimi nu poate fi neglijată. Nu se specifică foarte clar rolul fiecăruia dintre sfinții pomeniți și nici contextul minimal al operelor lor. Deci, concluzia este pripită. Când vorbim despre formularea dogmei Sfintei Treimi, putem ignora contribuția lui Leonțiu de Bizanț cu privire la enipostază?<sup>19</sup>

Tot referitor la *Filioque*<sup>20</sup>, autoarea afirmă că „Simbolul Athanasian îl conține pe Filioque” (p. 340), ca argument în favoarea acestei teorii. Dincolo de contextul istoric<sup>21</sup> în care apare ideea purcederii Duhului și de la Fiul, trebuie menționat faptul că d-na Barbu arată că textul original este cel în limba latină (cu adaosul *Filioque*), iar textul grec este o traducere a celui latin, fără acest adaos. Studiile mai noi arată nu numai că *Symbolum Quicumque* nu îi aparține Sfântului Atanasie<sup>22</sup>, ci că este o compilație din note verbale ale Fericitului Augustin și ale teologilor augustinieni<sup>23</sup>.

În cadrul subiectului privind excomunicarea din Biserică, d-na Barbu consideră că „Biserica Răsăriteană nu a definit în general condițiile care fac ca o persoană să fie nedemnă de a mai rămâne în Biserică” (p. 354). Afirmația este hazardată. Experiența ereziilor primului mileniu arată felul în care au fost tratați

<sup>15</sup> Opera de referință despre Sfânta Treime este SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Cele cinci cuvântări teologice*, (în special a treia, a patra și a cincea), traducere din limba greacă, introducere și note de Preot. Dr. Academician Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993.

<sup>16</sup> A se vedea SF. GRIGORIE DE NYSSA, „Epistola despre Sfânta Treime”, în: *Scrieri II*, traducere și note de Preot. Prof. Dr. Teodor Bodogae, coll. *Părinți și Scriitori bisericești* 30, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, pp. 429-435.

<sup>17</sup> A se vedea SF. CHRIL AL ALEXANDRIEI, „Despre Sfânta Treime”, în: *Scrieri*, vol. III, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, coll. *Părinți și Scriitori bisericești* 40, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

<sup>18</sup> A se vedea BOETHIUS, „Articolele teologice”, în: *Scrieri*, traducere, note și comentarii de Prof. David Popescu, cuvânt înainte de IPS Dr. Nicolae Comeanu, coll. *Părinți și Scriitori bisericești* 72, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, pp. 16-47.

<sup>19</sup> Pentru detalii despre aceasta problemă deosebit de importantă a se vedea Pr. D. STĂNILOAE *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 28-30; Paul EVDOKIMOV, *Hristos în gândirea rusă*, traducere de Pr. Ion Buga, Ed. Symbol, București, 2001, pp. 32-33.

<sup>20</sup> Pentru stadiul actual al dezbaterii acestei probleme a se vedea Pr. Daniel BENGA, „Filioque. Etapele și stadiul dezbaterii ecumenice la 1200 de ani de la sinodul de la Aachen (809)”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, V (2009), 3, pp. 259-268.

<sup>21</sup> O sinteză foarte bună pentru istoricul disputei despre „Filioque” este: Robert HADDAD, „Pe urmele lui Filioque”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, IV (2008), 3, 2008, pp. 167-221. A se vedea și J.N.D KELLY, *Early Christian Creeds*, New York, D, Mckay Co., 1972, p 358-367.

<sup>22</sup> Johannes QUASTEN, *Patrology*, vol. III, Allen, Texas, Christian Classics, 1998, p. 32.

<sup>23</sup> Volker Henning DRECOLL, „Das Symbolum Quicumque als Kompilation augustinischer Tradition”, în: *Zeitschrift für antikes Christentum*, 11 (2007), 1, pp. 30-56.

ereticii. Ei nu au fost prigonii, asasinați, torturați pentru ceea ce credeau. Totalitatea episcopilor a hotărât, sub inspirația Duhului Sfânt, că Arie, Macedonie, Maratonie, Nestorie, Eutihie și toți ceilalți eretici se situează în afară comunității eclesiastice din cauza părerilor lor teologice. Deci, cei care emit păreri contrare Bisericii ca totalitate se autoexclud din comunitatea euharistică. În evaluarea considerațiilor lor, comparate cu Sfânta Tradiție, este utilizat principiul formulat de Vincențiu de Lerini în sec. al IV-lea, care definea Tradiția autentică drept ceea ce a fost crezut pretutindeni, totdeauna și de către toți.

Subcapitolul „Doctrina liberului arbitru, a predestinării și a justificării” debutează furtunos cu o afirmație cel puțin neașteptată:

„doctrina asupra liberului arbitru și a predestinării s-a cristalizat atât în teologia tridentină, cât și în cea orientală inspirată de ea, în contrapozitie cu protestantismul (sic!)... cărturarii răsăriteni se treziseră într-o gravă dificultate, deoarece tradiția teologică nu le era de mare ajutor (sic!)” (p. 379).

Referindu-ne la prima frază, este evident că doamna Barbu se află într-o gravă eroare. Pe ce baze a ajuns la această concluzie? Nu cumva ca urmare a neglijării unei minimale bibliografii patristice? Cum altfel se poate explica ignorarea lucrării lui Metodiu din Olimp<sup>24</sup>, care a trăit cu mult înaintea Conciliului tridentin, adică în secolul de aur al literaturii patristice, a Sfinților Maxim Mărturisitorul<sup>25</sup> sau Ioan Damaschin<sup>26</sup>?

Problema căsătoriei are o abordare interesantă în opinia autoarei. Astfel, afirmă că Sfinții Ioan Damaschin și Simeon al Tesalonicului considerau aceasta Sfântă Taină ca fiind doar un contract natural (p. 423). Nu este indicată nicio sursă bibliografică, ba mai mult Sf. Simeon al Tesalonicului nu crede așa ceva. În cele ce urmează, redăm integral pasajul din opera acestuia:

«Nunta este darul lui Dumnezeu, dat după neputința noastră pentru facearea de copii, până ce va sta această lume care este însoțită cu stricăciunea. Dumnezeu n-a voit ca starea noastră să fie ca cea dobitocească, din curgere scârbicioasă. Dar pentru că ne-am făcut muritori de voia noastră, a lăsat starea neamului nostru tot într-acest chip a se lucra ca și la dobitoace, ca să cunoaștem la ce am ajuns. Aceasta se va urma până ce va învia și va face firea noastră nemuritoare, Cel fără de stricăciune, Care a și murit și a

<sup>24</sup> A se vedea METODIU DIN OLIMP, „Despre liberul arbitru”, în: *Scrieri*, studiu introductiv, traducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, coll. *Părinți și Scriitori bisericești* 10, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, pp. 212-236.

<sup>25</sup> A se vedea SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Ambigua”, în: *Scrieri*, vol. I, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, coll. *Părinți și Scriitori bisericești* 80, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 134.

<sup>26</sup> A se vedea SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere de Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993, pp. 86-88.



inviat pentru noi. Drept aceea și binecuvântează El Însuși Nunta, pentru a nu fi fără binecuvântare începutul vieții noastre<sup>27</sup>.

E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E

Șirul aprecierilor teologice ale d-nei Barbu continuă cu o nouă frază stupefiantă „Interiorizarea experienței religioase ca întâlnire lăuntrică și personală cu Dumnezeu, a fost, fără indoială (sic!) o descoperire a Reformei” (p. 551). Constatarea autoarei este șocantă pentru oricine care cunoaște cât de cât viața Bisericii. Experiența religioasă nu poate să nu fie interioară, pentru că ea nu înseamnă ceva material, ceva imanent, ci ceva transcendent. Cultul este manifestarea externă a unei stări de fapt, este consecința unei întâlniri personale cu Dumnezeu, nu un ritualism searbăd. Sf. Apostol Pavel afirmă «Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine» (Ga 2, 20). Părintele Stăniloae concluzionează că „Hristos ne mântuiește întrucât se sălășluiește întru noi prin Duhul Sfânt. Prin aceasta, iradiază în noi din trupul Său pnevmatizat puterea mântuitoare și îndumnezeitoare a noastră<sup>28</sup>”.

În capitolul al X-lea, intitulat „Contrareforma și cultul sfinților în Țările române”, opiniile teologice ale autoarei ating paroxismul:

„Atât în Moldova cât și în Țara Românească, două sfinte, Paraschevi și Fi-lofteia, ambele de origine sud-dunăreană, se bucură, în secolul al XVII-lea de o venerație mai mare decât a celorlalte sfinte, dar depășesc în popularitate, cu excepții notabile, ca Sfântul Ioan de la Suceava, Sfântul Grigore Decapolitul și Sfântul Nicodim, și pe sfinții bărbați” (p. 630).

Fraza este în evidentă contradicție cu sensul și prezența sfinților. Dincolo de evlavia care se manifestă în chip deosebit pentru unii dintre sfinți, a vorbi despre popularitatea lor este ceva absurd și fundamental non-teologic. Însă d-na Barbu nu se oprește aici, afirmând în același capitol că „sfinții și sfințele din Răsăritul Europei răspund modelului social al secolului al XVII-lea, îl reflectă și îl plăsmuiesc deopotrivă” (p. 647). Cu alte cuvinte, oamenii care ajung sfinți nu-L au ca model pe Hristos, ci corespund unui model al unui anumit secol. Cum pot ei să fie sfinți în condițiile acestea? Mergând pe firul logic, observăm ca autoarea trece în plan secundar, dacă nu cumva neagă imutabilitatea modelului hristic în devenirea persoanei umane. Criteriul ultim al adevărului și al sfințeniei nu este un anumit raționament istorico-critic, nici un anumit aforism, ci o realitate de neșters, ale cărei ecouri sunt veșnice. Această realitate este întâlnirea personală cu Dumnezeu. Fără ea nici oamenii nu pot deveni sfinți, nici creștinii nu se pot mântui, dar și mai grav, creștinismul este redus la o filozofie socio-politică ce are

<sup>27</sup> SF. SIMEON ARHIEPISCOPUL TESALONICULUI, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, vol. I, ediție îngrijită de Protosinghel Grichtentie Natu, Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2002, p. 91.

<sup>28</sup> Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 129.

scop manipularea maselor. Ideea aceasta nu este deloc străină de extremismul manifestat în gândire și în comportament.

Pe lângă greșelile evidente în ceea ce privește aprecieri asupra spațiului teologic, d-na Barbu are și o serie de expresii și cuvinte improprii: „molifte” (p. 613) – forma corectă este „molitve”, „sfintele bizantine devin interesante când sunt mame” (p. 639), „falca Sfântului Vasile” (p. 631).

Un alt aspect care atrage în mod neplăcut atenția în lucrarea d-nei Barbu este limbajul, incompatibil cu o lucrare științifică, folosit de autoare pentru a face referire la anumite persoane provenind din mediul clerical ortodox. Trecând peste faptul că această manieră nepotrivită de a caracteriza nu doar simple persoane, dar și ierarhi, sfinți sau instituții, este în mod constant aplicată doar spațiului ortodox, ne surprinde și aceea că autoarea manifestă tendința de a prezenta doar greșelile, nu și părțile bune, cum ar fi de dorit, într-o analiză care se pretinde a fi obiectivă, critică și mai ales realizată la standarde științifice!

Pentru a exemplifica cele spuse, să luăm cazul lui Dositei Notara, patriarhul Ierusalimului între 1669-1707, personalitate de seamă a sec. al XVII-lea, caracterizat de cronicarul Radu Greceanu, de pildă, ca fiind „om mare și învățat foarte, au păstorit turma pravoslavii ca un vrednec păstoriu, lumină multă lumii și bisericii lui Hristos au fost, știut de monarși și domni mari, toți ereticii și câți era împotrivnici preavoslavii să teama de el, că putere mare și tare avea și la cuvânt și la scris”<sup>29</sup>. La moartea lui, „Mare pagubă s-au cunoscut că s-au făcut la norodul pravoslavnec și rar om în chip și în vrednicie să va putea afla ca el, pentru aceia a fi întru vecinecă pomenire aicea să însemnează a ști”<sup>30</sup>.

Acestui ierarh, apărător al ortodoxiei<sup>31</sup>, d-na Barbu, de formație filolog, de la care am fi așteptat cel puțin o exprimare elegantă, îi aplică o serie întreagă de epitețe sau expresii inadecvate, precum că ar fi „frustrat” (p. 299), că „spune cu năduf” (p. 287), că este „neîmpăcatul dușman al iezuiților” (p. 703), iar opera sa teologică este caracterizată ca fiind o compilație : „Fără doar și poate, Dositheii este departe de a fi un spirit erudit și sistematic, cum erau adversarii săi. În lucrările care-i poartă semnătura, el compilează în grabă, dezorganizat, materiale de tot felul” (pp. 374-376). Însă, mult mai gravă ni se pare următoarea acuzație:

„Tot indulgențe tipărite și pentru vii, și pentru morți, alături de care erau îngropate pentru a preîntâmpina preschimbarea răposaților în vârcolaci, a împărțit cu generozitate și patriarhul Dositheii al Ierusalimului, în timpul călătoriilor sale de eleimosină în Moldova și Țara Românească” (p. 387).

<sup>29</sup> RADU LOGOFĂTUL GRECEANU, *Istoria domniei lui Constantin Basarab Brâncoveanu Voievod (1688-1714)*, București, Editura Academiei, 1970, p. 160.

<sup>30</sup> RADU LOGOFĂTUL GRECEANU, *Istoria domniei lui Constantin Basarab Brâncoveanu...*, p. 160.

<sup>31</sup> A se vedea de exemplu D. STĂNILOAE, *Viața și activitatea patriarhului Dosofteiu al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Române*, Cernăuți, 1929, 69 p.

O afirmație de acest tip necesită o documentare serioasă, o indicare cu precizie a izvoarelor istorice folosite, precum și o erudită critică a acestora, așa cum se cere de la un istoric de profesie. Dar ce trimiteri bibliografice face autoarea, în sprijinul celor menționate? Nici urmă de surse primare! Este amintit doar un istoric contemporan, care pomenise, la rândul său, un călător străin ce vizitase Țările Române la circa optzeci de ani după moartea patriarhului de Ierusalim!

Continuând în același stil, autoarea spune despre Antim Ivireanul că avea „grijă părintească amestecată cu ironie” (p. 501). Extinzând analiza nu doar asupra ierarhilor, dar și asupra preoților ortodocși ai perioadei, autoarea are impresia că aceștia „se răfuiau” cu catolicii, deoarece „Între puținele lucruri care-i legitimau (sic!), cel mai comod și mai vizibil era acela de a fi anticatolic” (p. 214). Revine iarăși în prim plan predispoziția autoarei de a generaliza, dar mai ales de a acuza. Însă, pe ce bază conchide d-na Barbu că preoții ortodocși nu aveau altă legitimare decât aceasta atitudine? Tot în acest sens, ni se spune despre Dositei „că era conștient că responsabilitatea sa de Întăistător al scaunului Ierusalimului îl obliga la o permanentă cruciadă antilatină” (p. 296). Cu alte cuvinte, nu doar acest patriarh este etichetat ca fiind antilatin, ci toți și tocmai în virtutea lor de întăistători ai scaunului apostolic!

O nouă eroare ne atrage atenția în capitolul intitulat „Contrareforma și cultul sfinților în Țările Române”, în care autoarea amintește de cronicile țării „consemnând cazuri de posedată, cum este cazul soției lui Șerban Cantacuzino” (p. 647). Lăsând la o parte faptul că d-na Barbu nu face trimitere la nicio sursă, lăsând cititorul să se descurce între „cronicile țării”, greșeala constă în încurcarea persoanelor, căci nu despre Maria, soția lui Șerban Cantacuzino, ne relatează izvoarele că a fost posedată, ci despre Păuna, nevasta lui Ștefan Cantacuzino! Mai mult, Radu Popescu explică și motivele pentru care s-a întâmplat acest necaz în familia Cantacuzino, anume trădarea lui Ștefan față de Constantin Brâncoveanu:

„Iar aici în țară s-au arătat o minune mare, care iaste vrednică de scris. Fîind doamna lui Ștefan-vodă la Mănăstirea-din-un-Lemnu, mergând pentru evlavie, în zioa de Sintă Măria mare, cîndu au tăiat pă Costandin-vodă și pe feciorii lui la Țarigrad, într-acea zi o au ajunsu și pă doamna la mănăstire o nevoie mare, dă făcea toate grozăviile, și ei nîcîcum socotîia că au venit bătaia lui Dumnezău, de plătește după faptele lor...”<sup>32</sup>.

Și aceasta nu este singura confuzie a unor persoane! În indicele de nume și de locuri de la finalul lucrării se află o identificare care necesită cel puțin o nuanțare sau o notă explicativă, în vederea evitării unor confuzii. Este vorba de Maxim din Peloponez, despre care aflăm în capitolul „Dialog și dispută teologică” că se numea și „Grecul” și că era discipolul patriarhului Meletie Pigas (p. 337), trăind, așadar, în veacul al XVII-lea. Numai că un alt Maxim Grecul trăise

<sup>32</sup> Radu POPESCU, *Istoriile domnilor Țării Rumânești*, Ed. Minerva, București, 1984, p. 246.

cu o sută de ani înainte, în sec. al XVI-lea, și avusese, la rândul său, o activitate intelectuală de seamă. Se impunea, prin urmare, o precizare în acest sens, pentru a nu crea confuzie cititorilor!

O apreciere total eronată emite d-na Barbu și în analiza întreprinsă asupra sfârșitului vieții domnului Constantin Brâncoveanu, a celor patru fii ai săi și a sfetnicului Ianache. Sesizând și în acest caz tendința autoarei de a supune propriei rațiuni lucruri și fapte cu certă implicare duhovnicească, prezentăm cititorului câteva afirmații pe care le considerăm total greșite. Astfel, d-na Barbu se întrebă „Ce deosebea acest episod sângeros din istoria țărilor române de alte decapitări...? Răspunsul stă în episodul încercării de convertire la Islam al fiului cel mic al voievodului” (p. 618). Aici subliniem o prima eroare, în sensul că s-a trecut sub tăcere acceptarea de bunăvoie a morții, pentru păstrarea religiei, de către toți ceilalți Brâncoveni. Căci, ezitarea fiului celui mic, dincolo de faptul că a fost depășită, este excepția, iar nu ceea ce a caracterizat mucenicia Brâncovenilor. În plus, cu sau fără această ezitare, rămâne actul tuturor celorlalți membrii ai familiei, care el singur este suficient pentru a considera moartea lor o mucenicie. Ne întrebăm însă cine poate să fie neclintit în fața morții? Câți dintre cei care au această perspectivă, precum și posibilitatea salvării nu au nicio ezitare? Autoarea, încercând să analizeze câteva cronici ce relatează evenimentul, se transpune în locul autorului, dorind să vadă ce anume asigură „convertirea asasinatului politic într-o mucenicie de sfânt” (p. 619). Luând ca normativă ezitarea fiului celui mic (gravă eroare metodologică, în primul rând!) pentru declararea sau nu a tuturor Brâncovenilor ca sfinți, d-na Barbu, observând că din unele relatări episodul acesta lipsește (fapt care în sine arată nesemnificativitatea lui), insistă: „Și totuși, nevoia de a sacraliza asasinatul politic pare irepresibilă...” (p. 620). Prin urmare, îl suspectează pe autor că ar fi dorit să legitimeze (pentru ce?) un simplu asasinat politic și să-l convertească într-un martiriu, extrapolare absolut ilegitimă din partea autoarei!

Concluzionând, putem spune că d-na Barbu analizează în mod eronat anumite probleme religioase, deoarece utilizează în mod impropriu metoda critică. Considerațiile autoarei la adresa Sfintei Tradiții și a modelului patristic al experienței relației interioare Eu-Tu dintre om și Dumnezeu au ca bază rațiunea. Teologia nu este un demers intelectual, nu este o adeziune la o sumă de adevăruri stabilite prin consens, ci este bucuria unei întâlniri permanente cu Hristos cel Înviat, în Duhul Sfânt. Concluzia d-nei Barbu este „Teologia ortodoxă se reinventează acum și nu va suferi modificări radicale până în secolul al XIX-lea” (p. 734). Ne întrebăm pe ce baze face autoarea asemenea constatări? Când a dispărut teologia? Cum era posibil să dispară? A dispărut Biserica într-o perioadă de timp? În plus, termenul „se reinventează” este un nonsens pentru că nu se poate vorbi de inventarea teologiei. Ce modificări radicale suferă teologia în sec. al XIX-lea? Nici la acest lucru nu găsim nicio referire în cartea de față. Teologia răsăriteană opune omului Renașterii pe omul hristofor, cel înăuntrul căruia se sălășluiește Duhul Sfânt.



Teologia, spre deosebire de o anumită ramură a științei, este accesibilă oricărui om onest, care acceptă să fie sărac cu duhul<sup>33</sup>, adică întâi sa asculte de Dumnezeu și apoi să vorbească despre El. Teologia Părinților înseamnă umilință și zdrobire de inimă în fața iubirii nemărginite a Creatorului, dar și pe baza conștientizării neputinței umane de a primi cum se cuvine o asemenea iubire, din cauza păcatelor. De fapt, Teologie „ne învață Cuvântul lui Dumnezeu prin faptul că se întrupează, arătând în Sine pe Tatăl și pe Duhul Sfânt<sup>34</sup>. Biserica este spațiul definirii ontologice a omului, mediul deplinătății Lui, la care sunt chemați toți cei care vor să cunoască Adevărul, Calea și Viața. Este spațiul care nu îi va trăda niciodată pe oameni și în care vor găsi ceea ce le-a lipsit întotdeauna<sup>35</sup>.

Pentru orice creștin, normative sunt învățăturile Bisericii, exprimate prin cei în care Duhul Sfânt lucrează, adică Sfinții Părinți. Disocierea de ei și așezarea rațiunii pe cel mai înalt pedestal înseamnă ruperea de comunitatea euharistică și, în consecință, ieșirea din spațiul revelațional al Bisericii. Sf. Grigorie Palama se exprimă foarte tranșant în această privință:

«Cine e împins de nebunie până la atâta îndrăzneală încât să se opună cuvintelor Sfinților Părinți, acela e departe de teologia sigură a creștinilor... Căci prin ce se va dovedi demn de credință, dacă el nu-i socotește pe sfinți demni de credință?»<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Mt 5, 3.

<sup>34</sup> Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Tâlcuire la Tatăl nostru...*, p. 250.

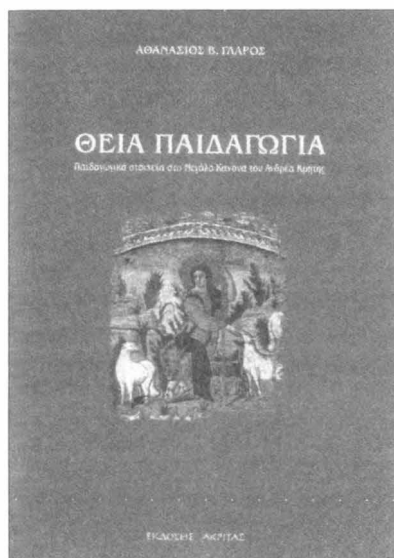
<sup>35</sup> ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ Αθηνών και πάσης Ελλάδος, *Παρακαταθήκη Λόγων, Από την ενθρονιστήρια ομιλία έως τα τελευταία λόγια του*, Ελληνικές Εκδόσεις, 2008, p. 27.

<sup>36</sup> Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 215.



# R ECENZII

Αθανάσιος Β. Γλαρός, *Θεία παιδαγωγία. Παιδαγωγικά στοιχεία στο Μεγάλο Κανόνα του Ανδρέα Κρήτης*, Σειρά: «Ψυχολογία, Παιδαγωγική, Ποιμαντική» αρ.10, Εκδόσεις Ακρίτας, 2000, 508σσ., ISBN: 960-328-153-0 [Athansios B. Glaros, *Dumnezeiasca pedagogie. Elemente pedagogice în Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul*, coll. *Psihologie, Pedagogie, Pastorală*, nr. 10, Ed. Akritas, 2000, 508pp., ISBN: 960-328-153-0]



Perioada Postului Mare este una menită să apropie și mai mult umanitatea de divinitate, creatura de Creator, pe cel creat de Cel Necreat; este perioada care indică parcă mai mult ca niciodată nevoia de pocăință, accentuând prin innografia sa intocmai acest sentiment de (re)descoperire a lui Dumnezeu și urmarea poruncilor divine. Unul din multitudinea de texte pe care innografia creștină îl deține de cel puțin 13 veacuri este *Canonul cel Mare* sau „cântecul de lebedă” (Foutoulis) al Sf. Andrei Criteanul, monahul de la mănăstirea Sfântul Sava din Ierusalim, ce va ajunge mai apoi „îngrijitorul de orfani” de la Constantinopol și episcopul de Gortina, care va cunoaște calea decăderii prin azeziunea la erezia mono-

telită (cca 612), iar mai apoi va deveni „martor” și „mărturisitor” al pocăinței, prin opera sa fundamentală.

Evident, un asemenea mare innograf al Bisericii a suscitāt interesul cercetătorilor, de vreme ce până la ora actuală s-au redactat câteva lucrări<sup>1</sup> ce sunt

<sup>1</sup> În ordine cronologică: I. DENISOV, *Žitie sv. Andreja Kritskogo*, Moskva, 1902; Pannayotis HRISTOS, *Ο Μέγας Κανών Ανδρέου του Κρήτης*, Εκδοτικός Οίκος Μιχ.

structurate (cu predilecție) pe două mari direcții: biografia autorului și teologia *Canonului Mare*. Pe lângă aceste lucrări, un număr semnificativ de studii, articole și prezentări succinte au fost publicate în diferite reviste de specialitate, dicționare, precum și în manualele de *Patrologie* sau de *aghiologie*<sup>2</sup>. Structura acestora poate fi rezumată astfel: date biografice<sup>3</sup>, opera (canoane și omilii), paternitatea canonului (Sfântul Andrei – părintele canoanelor liturgice), date despre *Canonul cel Mare* (compus din 250 de tropare în 9 cântări, rostit în Postul cel mare). Alte materiale privind *Canonul cel Mare* sunt în curs de redactare și de publicare<sup>4</sup>.

În ceea ce privește materialele bio-bibliografice grecești<sup>5</sup>, acestea au realizat mai degrabă o prezentare succintă a vieții și operei Sfântului Andrei (evident

Τριανταφυλλού Υιοί, Θεσσαλονίκη, 1952; P. SANZ, *Ein Fragment eines neuen Kanon des Andreas von Kreta*, Wien, 1955; D.J. CHITTY, *The Great Canon: A Poem of Saint Andrew of Crete, recited during some of the Lenten Offices of the Earsten Orthodox Church*, London, 1966; Pauline Doris EYRE, *Saint Andreas of Crete: A Catalogue of Mss. Of His Homilies*, University of Birmingham, Birmingham, 1966; Sis. KATHERINE, Sis. THEKLA, *St. Andrew of Crete, The Great Canon, The Life of Saint Mary of Egypt*, The Greek Orthodox Monastery of the Assumption, Filgrave, Newport Pagnell, Buckinghamshire, England, 1974; J. NORET, *Un Eloge de Jaques de frère du Seigneur, par un Pseudo-André de Crète, avec un paraphrase ancienne de l'Épître Catholique de Saint Jaques*, édition, traduction et notes critiques, avec la collaboration de Herman Gaspard, Toronto, 1978; Olivier CLÉMENT, *Le chant des larmes. Essai sur le repentir*, Desclée de Brouwer, Paris, 1982; Mary B. CUNNINGHAM, *Andreas of Crete's Homilies on Lazarus and Palm Sunday: A Critical Edition and Commentary*, University of Birmingham, Birmingham, 1983; Simeon P. KOUTSAS, *Ἀδαμιαῖος θρόνος. Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης*, Εἰσαγωγή-κείμενο-μετάφραση-σκολία, Εκδόσεις Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Εκκλησίας τῆς Ελλάδος, Θεσσαλονίκη, 1988; Sebastian PAȘCANU, *Comentariu la Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul - după izvoare grecești*, Ed. Schitul Crasna, Prahova, 1997 (<sup>2</sup>2007); Ioannis LINDOS, *Θησαυρός μετανοίας. Μετάφραση-διασκευή*, Εκδοτικὴ ἐπιμέλεια καὶ ἠλεκτρονικὴ ἐπεξεργασία Ἱερὰ Μονὴ Παρακλήτου, Ὠρωπὸς Ἀττικῆς, 2002 (trad. rom.: Ioan LINDUL, *Comoara pocăinței. Smerita interpretare a troparelor Marelui Canon al Sf. Andrei Criteanul*, trad. Daniela Filioareanu, Ed. Cartea Ortodoxă/Ed. Egumenița, Galați, 2005).

<sup>2</sup> Vezi pe larg bibliografia indicată în studiul nostru: „*Canonul cel Mare* al Sfântului Andrei Criteanul - aspecte tehnice”, in: *Orthodoxia*, seria a II-a, I (2009), 2, pp. 100-105 [într-o formă primară in: *Biserica și lumea. Revistă de spiritualitate ortodoxă*, II (2007), 1, pp. 55-59].

<sup>3</sup> Născut în jurul anului 660, în localitatea Damasc, până la vârsta de 7 ani a fost mut, iar darul vorbirii l-a primit atunci când s-a împărțășit pentru prima oară cu dumnezeieștile Taine. La vârsta de 14-15 ani, Andrei a fost tuns monah la mănăstirea Sfântul Sava, de lângă Ierusalim, pleacă mai apoi în capitala Imperiului bizantin, iar în 710 este hirotonit episcop de Gortina, la 4 iulie 740, în insula Mitilene, la Eressos, a trecut la cele veșnice.

<sup>4</sup> Vezi spre exemplu proiectul lui Derek KRUEGER, *The Great Kanon of Andrew of Crete, the Penitential Bible, and the Liturgical Formation of Identity in the Byzantine Dark Age*.

<sup>5</sup> Redăm aici în ordine alfabetică cele mai importante studii și articole: Theoharis DETORAKIS, „Le vocabulaire d'André de Crète. Mots non thésauroisés par G.W.H. Lampe”, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, XXXVI (1986), pp. 45-60; Th. DETORAKIS, „Ἀνδρέας Κρήτης ὁ Ἱεροσολυμίτης”, in: *Βυζαντινὴ Φιλολογία. Τα πρόσωπα και τα κείμενα. Τόμος Β: Από τον Ιουστινιανό έως τον Φώτιο (527-900)*, Ηράκλειο, 2003, pp. 293-307; Th. DETO-

cu o accentuare a *Canonului Mare* și a noii sale forme introduse mai apoi în cult), dar nu au reușit – în opinia noastră – să transpună într-un mod științific toate ipotezele creionate în jurul *imnografului bizantin* sau a *Canonului*, precum: *care au fost motivele ce l-au determinat pe tânărul monah Andrei să vină la Constantinopol, când a fost redactat Canonul cel Mare, este Canonul cel Mare o transpunere a pocăinței autorului care pentru o scurtă perioadă de timp aderă la monotelism?*, *textul Canonului Mare a fost interpolat, de vreme ce la început Canonul avea 234 de tropare, iar astăzi are 250?*, etc. La o analiză și mai detaliată a conținutului bibliografiei grecești se va observa cu precădere o tendință de accentuare fie a vieții autorului, fie a teologiei *Canonului*, cu o pierdere în vedere a realității că Sfântul Andrei a fost și scriitor de omilii, dintre care cele mai cunoscute sunt cele închinare Fecioarei Maria.

S-au scris monografii, s-au publicat și traduceri ale unor omilii ale *imnografului* (inclusiv în limba română<sup>6</sup>), însă mai exista un deziderat: nu se

---

RAKIS, „Ἀνέκδοτον ἐγκώμιον εἰς Ἀνδρέαν Κρήτης”, in: *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, XXXVII (1970), pp. 85-94; Sofronie EVSTRATIADIS, „Ἀνδρέας ὁ Κρήτης ὁ Ἱεροσολυμίτης”, in: *Νέα Σιών*, XXIX (1934), pp. 673-688 și *Νέα Σιών*, XXX (1935), pp. 3-10, 147-153, 209-217, 269-283, 321-342, 462; S. EVSTRATIADIS, „Ποιηταὶ καὶ ὑμνογράφοι τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας”, in: *Νέα Σιών*, XXXV (1940), pp. 541-615; Ioannis FOUNTULIS, „Μέγας Κανὼν”, in: *Λογικὴ Λατρεία*, Εκδόσεις Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Θεσσαλονίκη, 1984, pp. 55-62; Hristos PANAGHIOTIS, „Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης”, in: *Γρηγόριος ὁ Παλαμάς*, XXXIII (1950), pp. 217-222, 227-285; H. PANAGHIOTIS, „Ὁ ἅγιος Ἀνδρέας, ὁ Κρήτης”, in: *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, vol. 5, Θεσσαλονίκη, 1992, pp. 650-652; A.P. KERAMEUS, „Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης”, in: *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, III (1910), pp. 501-513; Vasilios LAURIDAS, „Ὁ ἅγιος Ἀνδρέας ὁ ἐν τῇ Κρίσει καὶ ἡ Κρήτη ἐπὶ εἰκονομαχίας”, in: *Κρητικὰ Χρονικὰ*, V (1951), pp. 41-49; MAKARIE AL MAKREI, „Βίος τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου, ἀρχιεπισκόπου Κρήτης, τοῦ Ἱεροσολυμίτου”, in: *Κρητικὰ Χρονικὰ*, VII (1953), pp. 63-74; Pannayotis NELLAS, „Τὰ ἀνθρωπολογικὰ καὶ κοσμολογικὰ πλαίσια τῆς Ἀκολουθίας τοῦ Μεγάλου Κανόνα”, in: *Κοινωνία*, XXI (1978), pp. 21-29 și 117-136 (preluat și in: *Ζῶον θεοῦμενον, Προοπτικὲς γιὰ μιὰ ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου*, Εποπτεία, Ἀθήνα, 1979, pp. 183-224); Mitropolitul Hrisostom THEMELIS, „Ὁ Μέγας Κανὼν (εἰσαγωγικά τινά)”, in: *Διασχὴ*, I (1947), pp. 44-46; Nikolaos TOMADAKIS, „Ἀνδρέας ὁ Κρήτης”, in: *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμος 2, Ἀθήναι, 1963, pp. 674-693; N. TOMADAKIS, „Σχόλια εἰς τὸν Μέγαν Κανὼνα Ἀνδρέου Κρήτης”, in: *Ἀγιορείτικὴ Βιβλιοθήκη*, XVI (1951), p. 46 și XXI (1956), p. 352; Theodoros ZISIS, „Ἀνδρέας Κρήτης, Ἱεροσολυμίτης (660-740). Περί τῆς καὶ τοῦ ἔργου του”, in: *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Τμήμα Ποιμαντικῆς καὶ Κοινωνικῆς Θεολογίας Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, IV (1995), pp. 7-19; Theodoros XIDIS, „Ἀνδρέας ὁ Κρήτης, ὁ πρῶτος Κανονογράφος”, in: *Νέα Ἐστία*, XLV (1949), pp. 292-298; Theodoros XIDIS, „Ὁ Μέγας Κανὼν”, in: *Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία*, Ἀθήνα, 1978, pp. 52-67.

<sup>6</sup> În ordine cronologică: „La Buna Vestire a Preasfintei Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu (P.G. XCVII, 881-913)”, traducere de Pr. Olimp N. Căciulă, in:  *Glasul Bisericii*, XV (1956), 3-4, pp. 97-107; „La Duminica vameșului și fariseului”, traducere de Pr. Olimp N. Căciulă, in:  *Glasul Bisericii*, XIX (1960), 1-2, pp. 35-44; „Cuvânt la Tâierea împrejur a Domnului nostru

regăsea nicăieri nicio teză de doctorat despre *Canonul cel Mare* și implicit despre scriitorul său. Lipsa acea teză de doctorat care să aibă în vizor nu numai partea istorică sau numai cea filologică, sau mai cu exactitate, care să prezinte numai dimensiunea teologică a *Canonului* – atât de întâlnită în mai toate lucrările și studiile, ci o teză care să îmbine într-un mod armonios toate cele trei aspecte ce țin de cercetarea patristică.

Cartea teologului grec Athanasios B. Glaros<sup>7</sup>, cu titlul *Dumnezeiasca pedagogie. Elemente pedagogice în Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul*, este o lucrare de pionierat în spațiul ortodox, fiind prezentată ca teză de doctorat la Facultatea de Teologie din Tesalonic în anul 2000, având ca și coordonator științific pe pr. Theodoros Zisis. De ce o asemenea temă în spațiul grecesc și care ar fi miza ei? Răspunsul ni-l oferă însuși autorul tezei, care afirmă în prolog că:

„Până astăzi s-au realizat destule referiri științifice despre Canonul cel Mare al Sf. Andrei Criteanul, mai cu seamă despre conținutul imnologic. Nu lipsesc nici anumite interpretări ale operei, care prezintă interes din diferite motive. Merită să se consemneze foarte buna traducere a textului<sup>8</sup>, cu unele adnotări ermineutice, a părintelui Simeon Koustas. Cu toate acestea, o evaluare extinsă este referirea ermineutică a Canonului Mare la ideea centrală a «hainelor de piele» din lucrarea *Omul - animal indumnezit* a profesorului de veșnică amintire Pannayotis Nellas. Cu toate acestea, destul de întinsă și cu excepționale idei este analiza sensurilor Canonului Mare realizată de Olivier Clément. Însă, un studiu specific exclusiv închinat Canonului Mare, [studiu] care să trateze în mod exhaustiv dumnezeiasca pedagogie și elementele pedagogice ale acestei capodopere-poezii lipsea din spațiul cercetării teologice și pedagogice. O asemenea temă impune mobilizarea multor ramuri ale științelor teoretice: a filosofiei, a istoriei, a aghiologiei, a imnologiei, a dogmaticii, a pedagogiei, a pastoraiei și a terapiei psihologice...” (p. 9).

La o primă analiză a prologului semnat de autor se poate observa cu precădere o accentuare a bibliografiei grecești, în detrimentul celor occidentale, cu toate că se face o scurtă referire la erminia dogmatică a lui Olivier Clément și,

---

lisus Hristos și la Sfântul Vasile (P.G. XCVII, 913-932)”, traducere de Pr. D. Fecioru, în: *Mitropolia Olteniei*. XX (1968), 1-2, pp. 98-102; „La Înălțarea Sfintei Cruci (P.G. XCVII, 925-926)”, traducere de Drd. Visarion Bălțat, în: *Telegraful Român*, CXXXVII (1989), 35-38, p. 2.

<sup>7</sup> Athanasios Glaros este licențiat al Facultății de Teologie din Atena și actualmente profesor asociat la Catedra de literatură ecleziastică ortodoxă din cadrul Facultății de Teologie Socială a Universității sus menționate. În anul 2000 a obținut titlul de doctor în teologie din partea Universității *Aristotel* din Tesalonic. Pentru o perioadă de timp a fost redactor la periodicalul grecesc *Nea Sion* al Patriarhiei de Ierusalim. Vezi: <http://www.soctheol.uoa.gr/dep/aglaros/page1/page1.html> (24/06/2010).

<sup>8</sup> Se referă la traducerea din lb. greacă veche în lb. neo-greacă a arhim. Simeon Koustas.

mai cu seamă, la articolul autorului mai sus menționat<sup>9</sup>. Astfel, din start dl Glaros ignoră lucrarea cu titlul *Le chant des larmes. Essai sur le repentir*<sup>10</sup> a aceluiași Olivier Clément, de vreme ce nu se întâlnește absolut deloc în textul lucrării, nici în notele de subsol, și evident, nici în bibliografia finală. Ce-i drept, o asemenea temă presupune mobilizarea mai multor ramuri ale științelor teoretice (p. 9), de vreme ce *Canonul cel Mare* este opera care unește toate ramurile științelor teoretice. Unește iubirea de înțelepciune cu iubirea de Dumnezeu, unifică *imnologia dogmatică* cu *învățătura dogmatică*, sudează conexiuni între *pastorala sufletului și terapia duhului*.

În introducerea ce poartă titlul „Poezia eclesială până în secolul al 8-lea” (pp. 21-32), se accentuează cu precădere trei aspecte, și anume: (1) primele imne ale Bisericii (de fapt o introducere în terminologia de bază a imnografiei și înțelesul ei în imaginile neo-testamentare și în operele părinților Apostolici; (2) scurtă referire despre condac (cu o singură trimitere la Roman Melodul) și (3) reliefaarea a șapte idei centrale despre importanța și noutatea adusă de *canon*, printr-o permanentă raportare la *condac* (scopul de bază al poeziei canonului este învățătura adevărilor de bază ale credinței; canonul folosește mai cu seamă odele biblice; în canon, autorul are dreptul să „extindă” troparele cât dorește, de aceea Marele Canon al Sfântului Andrei are o monumentală întindere; în condac referirea la persoana Născătoarei de Dumnezeu depinde de temă, în timp ce în canon depinde de persoana Fecioarei cu cea a Născătoarei în fiecare odă, și mai cu seamă în cântarea a 9-a, care este în întregime închinată acesteia; în canon, în opoziție cu monotonia muzicală a imnului, avem cea mai mare posibilitate de compunere; temele canonului provin din marile realități biblice și din izvoarele patristice; dacă limba condacelor este populară epocii redactării lor, în canon ne întoarcem la limbajul arhaizant al Sfintei Scripturi și al Părinților). Notele de subsol ce însoțesc textul introducerii „suferă” două mari aspecte: trimit mai cu seamă la bibliografia grecească și multe sunt referințe biblice, ce puteau fi inserate în textul lucrării cu foarte multă ușurință.

Primul capitol al lucrării („Andrei Criteanul și lucrările sale”, pp. 33-52) este o introducere istorică ce vizează – așa cum și titlul subliniază – două aspecte centrale: viața Sfântului Andrei și opera sa. Creionarea vieții marelui Andrei se face recurgând atât la izvoare, cât și la bibliografie secundară (mai cu seamă manuale de imnografie și de patrologie, articole din dicționare). Cât privește transpunerea izvoarelor, se au în vedere următoarele surse biografice: cea a unui anonim (*Viața și trăirea Sf. nostru Părinte Andrei Ierusalimiteanul, arhiepiscop*

<sup>9</sup> Vezi pp. 68 (n. 47), 123 (n. 511), 239 (n. 287) unde citează studiul: „Notes sur le Grand Canon du Saint André de Crète”, în: *Contacts*, XXXII (1980), pp. 206-234, 294-330.

<sup>10</sup> Olivier Clément, *Le chant des larmes. Essai sur le repentir*, Desclée de Brouwer, Paris, 1982.

*copul Cretei*)<sup>11</sup>, cea a patricianului și chestorului Nichita (*Viața celui între Sfinții părinți ai noștri Andrei Ierusalimiteanul, arhiepiscopul Cretei*)<sup>12</sup>, cea a lui Macarie Makris (*Viața și trăirea a celui între Sfinții părinți ai noștri Andrei Ierusalimiteanul, arhiepiscopul Cretei*)<sup>13</sup> și un *encomion în cinstea Sfântului Andrei* semnat de un anonim<sup>14</sup>. Dlui Glaros i-a scăpat din vedere și un alt izvor și anume, *Theophanis Chronographia*<sup>15</sup>, care-l pune uneori în lumină negativă pe autorul *Canonului*, fiind în genere și singurul document oficial care amintește de participarea Sfântul Andrei la Sinodul monotelist de la Constantinopol din 712. În afara acestui document „nu mai este nicio [altă] însemnare istorică care, mai mult sau mai puțin, să statornicească timpul și împrejurimile de viață ale Sfântului Andrei”<sup>16</sup>. Creionarea biografiei innografului bizantin nu diferă cu nimic față de cea prezentă în orice dicționar de specialitate sau în vreun manual de *Patrologie*, cu specificația a două aspecte: (1) autorul amintește la finalul prezentării de descoperirea arheologică din 1938 din localitatea morții Sfântului Andrei, așadar al bisericii ridicate în cinstea Sfântului Andrei la Eresso, și (2) în calendarul rusesc Sfântul Andrei se pomeneste pe 5 iulie, iar în cel georgian pe 10 iulie (deși în cele mai vechi sinaxare pomenirea Sfântului Andrei este trecută în data de 4 iulie).

Cel de-al doilea capitol al tezei este dedicat în întregime *considerațiilor generale asupra Canonului Mare* (pp. 53-62). Pornind de la teoriile țesute în jurul datei redactării *Canonului* (între 678-692, înainte de venirea Sfântului Andrei la Constantinopol), autorul ajunge la concluzia că data redactării ar fi cea indicată de Acachie Savaitul (după hirotonia monahului Andrei în episcop, așadar după 710), și astfel *Canonul cel Mare* ar fi fost redactat la o vârstă înaintată (p. 57). Opinia dlui Glaros nu soluționează în mod definitiv această problemă a timpului redactării, ci mai degrabă se situează pe linia deja formată de patrologii greci. Partea a doua a capitolul trece în revistă limbajul *Canonului*, concluzio-

<sup>11</sup> ANONIMUS, „Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου Ἀρχιεπισκόπου Κρήτης τοῦ Ἱεροσολυμίτου”, în: V.V. LATYŞEV (ed.), *Menologii Anonymi Byzanti. Saeculi X Quae Supersunt*, coll. *Subsidia Byzantina* 12, vol. 2, Leipzig, <sup>2</sup>1970, pp. 136-137.

<sup>12</sup> NICHITA, „Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ Ἱεροσολυμίτου, ἀρχιεπισκόπου γενομένου Κρήτης συγγραφεὶς παρὰ τοῦ περιεργήτου Πατρικίου καὶ Κυέστορος”, în: Ath. PAPADOPOULOU-KERAMEUS (ed.), *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, vol. 5, Sankt-Petersburg, 1898, pp. 169-179.

<sup>13</sup> VEZI: B. LAOURDAS (ed.), „Βίος τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου, ἀρχιεπισκόπου Κρήτης, τοῦ Ἱεροσολυμίτου”, în: *Κρητικὰ Χρονικά*, VII (1953), pp. 66-74.

<sup>14</sup> VEZI: Theoharis DETORAKIS (ed.), „Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον Πατέρα ἡμῶν Ἀνδρέαν Ἀρχιεπίσκοπον τῆς Κρητῶν νήσου”, în: Ἀνέκδοτον ἐγκώμιον εἰς Ἀνδρέαν Κρήτης”, din: *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, XXXVII (1970), pp. 85-94.

<sup>15</sup> THEOPHANIS *Chronographia*. PG 108.

<sup>16</sup> Pr. Arcadie VINOGRADOV, „Viața Sfântului Andrei Criteanul, Arhiepiscopul și Mitropolit al Cretei (Schită aghigrafică)”, traducere din rusește de Pr. Vladimir Grosu, în: *Luminătorul*, LXXII (1932), 2, p. 114.



nând că în poezia Sfântului Andrei nu descoperim o cunoaștere formală a realității, ci o intuiție creatoare (p. 62).

*Pedagogia dogmatică a Marelui Canon* (pp. 63-166) deschide partea centrală a prezentei teze. Este capitolul în care opera imnografului bizantin este „aplicată” învățaturii dogmatice, astfel încât autorul rezumă întreaga teologie a *Canonului*: omul este făptură „după chipul lui Dumnezeu” (κατ’ εἰκόνα), liber să aleagă între comuniune și separarea de Dumnezeu; Iisus Hristos a venit pe pământ ca Învățător, nu numai pentru ca să ne învețe sau să ne corecteze, ci ca să devină viața noastră, iar viața cea adevărată este comuniunea împreună cu Iisus Hristos; omul întâlnește pe Hristos în Biserica Sa, care este „înfrățirea lumii”, etc. Toate capitolele manualelor de teologie dogmatică (triadologia, cosmologia, antropologia, hristologia, theotokologia, eclesiologia, soteriologia, eshatologia) se regăsesc exprimate în mod sumar în acest capitol, la care se adaugă și morală *Canonului*. Așa cum era și de așteptat, notele de subsol sunt un melanj între citările *Canonului* și diferite cărți de teologie dogmatică, lipsind totuși viziunea creatoare a autorului, care ar fi putut miza în acest capitol pe o erminie a *Canonului* prin prisma teologiei dogmatice și mai puțin pe aplicabilitatea acesteia la textul imnografic.

În cele 31 de pagini ce cuprind cel de-al patrulea capitol cu titlul „Pedagogia eclezială și latreutică a Marelui Canon” (pp. 167-198), se continuă tratarea ideii de *pedagogie* și raportarea acesteia la *Canonul cel Mare*. Este în mare un rezumat al imaginilor patristice ce scot în evidență conceptul de „pedagogie creștină” și maniera în care aceasta se poate face. Este un periplu prin teologia unor mari Părinți și asceți ai Bisericii, precum: Clement Alexandrinul, Petru Damaschinul, Ioan Gură de Aur, Ioan Sinaitul, Ioan Damaschin, Grigorie Palama și mulți alții. Se au în vedere și opiniile occidentale privind educația, precum cele ale lui E. Durkheim, F. Gundolf și S. Langer, iar în final autorul subliniază că „în Biserică nimeni, în afară de Iisus Hristos, nu poate să se caracterizeze ca învățător deplin. Fiecare om-învățător este și învățat. Andrei Criteanul nu este un învățător autonom, ci are ca semn relația cu Hristos” (p. 190).

Cel mai elaborat capitol este cel dedicat caracterului pedagogic și didactic al *Canonului Mare* (pp. 199-300). *Marele Canon* ca text liturgic constituie o „iritație” (ένα ερέθισμα, sic!) ce are ca izvor adevărul învățaturii ortodoxe, iar ca folosirea sa liturgică să aibă valoare pedagogică el corespunde schemei: invitație – răspuns – har – mântuire (p. 213). Scriitorul strigă sufletul său să iasă din starea de necugetare, care are ca rezultat lipsa de libertate și să intre în timpul pocăinței. În opinia dlui Glaros, pocăința cea adevărată – ce este descrisă atât de profund și cu atât de multe valențe – nu este o faptă mecanică, ci o acțiune a personalității omului într-o taină ce impune două părți: omul și Dumnezeu. Ne-lipsită din analiza dlui Glaros este și tematica vetero-testamentară (pp. 269-273), pe care însă o prezintă, fără a o și interpreta prin prisma pedagogiei creștine, așadar fără a vedea în modelele vetero-testamentare modele de pedagogie și de

întoarcere a penitentului din cadrele macerării în cadrele sfințeniei și transformării. Odată identificată, această tematică merită analizată și din perspectiva teologiei biblice, care poate vedea textul liturgic ca o adevărată miniatură scripturistică. Stadiile învățurii (pp. 273-298) sunt în opinia autorului în număr de opt (după numărul odelor) și scot în evidență mai ales caracterul etic al relației om-Dumnezeu: (a) letargia omului și deșteptarea de la Dumnezeu, (b) căderea omului și pedeapsa de la Dumnezeu, (c) negarea omului și puterea lui Dumnezeu, (d) asceza omului și binecuvântarea lui Dumnezeu, (e) credința omului și minunea lui Dumnezeu, (f) smerenia omului și iertarea lui Dumnezeu, (g) supunerea omului și iconomia lui Dumnezeu și (h) zdrobirea omului și iubirea lui Dumnezeu (reluată mai apoi ca idee centrală nr. 15 în secțiunea *concluziilor*).

Următoarea secțiune a tezei, ce poartă ca titlul „[Elemente] pedagogice înăuntrul *Marelui Canon*” (pp. 301-389), analizează deprinderea, încurajarea (îmbărbătarea), consolidarea, poruncile, îndemnul și modelul ca metode și tehnici ale pedagogiei desprinse din *Canonul cel Mare*. O mare parte a capitolului este dedicată enumerării modelelor vetero și neo-testamentare, atât a celor demne de urmat, cât și a celor ce trebuie respinse. Este un rezumat al ambelor Testamente, fiecare model fiind creionat după următoarea tipologie: nume, scurtă istorie, cum este văzut în *Canon*. De asemenea, notele de subsol sunt abundente în citate și trimiteri biblice, ceea ce ne determină să putem denumi această parte a lucrării drept o scurtă introducere în studiul modelelor și tipologiilor biblice. Însă, cheia *Canonului Mare* nu stă în prezentarea obsesivă a modelelor, ci mai ales înțelegerea utilizării lor și a ceea ce au reprezentat în istoria omenirii. Pe de altă parte, prin realizarea unei asemenea analize, autorul ar fi putut ușor constata că imaginile vetero-testamentare se opresc la cântarea a 9-a, iar imaginile neo-testamentare au ca sursă centrală Evanghelia după Luca. Ne-am putea întreba din ce motiv, iar răspunsul ar putea fi pus în conexiune cu teologia pe care Sf. Apostol Luca o evidențiază atât de mult, și anume, teologia umanității. În fond, *Canonul cel Mare* (re)descrie istoria omenirii din care Dumnezeu nu poate fi exclus.

Secțiunea *concluziilor* (pp. 391-396) cuprinde 27 de idei (cu precădere dogmatico-ascetice) pe care le redăm în mod rezumativ în cele ce urmează:

(1-2) Valoarea literară a *Canonului Mare* este colosală; *Marele Canon* are un caracter pedagogic și oferă în același timp ascultătorului sau cititorului său arta pedagogiei; *Marele Canon* are puterea să „învețe” și să transmită teama cea sfântă și în alte suflete; (3) Lucrarea Sfântului Andrei este în acord absolut cu dogma ortodoxă. Pocăința este în relație cu soteriologia și morală Ortodoxiei; (4) Scopul Dumnezeieștii pedagogii este „teandrică”. Ea are ca scop eshatologic *recapitularea* creației căzute și *readucerea* omului la viața cea adevărată; (5) Procesul de adorare cuprinde trei mari aspecte: cel practic, cel plastic și cel simbolic; (6) Principiile generale care conduc cultul ortodox și în consecință *Canonul cel Mare* constituie structura de bază al obiectului de cunoaștere, termen care a fost introdus de Bruner în pedagogia sa; (7) Opinia teologică și viața scriitorului se remarcă în transmiterea valabilă a dogmei ortodoxe; (8) *Marele Canon*

constituie textul liturgic care evidențiază mai cu seamă plinul auto-epuizării egoismului; (9) Principiile pedagogice ce funcționează în mijlocul procesul de adorare opun antropocentrismului Dumnezeiescul har; (10) În *Canonul cel Mare* răspund principiile pedagogice fundamentale: acțiunea proprie de conducere, trăirea, intuiția, reculegerea interioară, comuniunea. Toate sunt în relație cu elementele liturgice, cu spiritualitatea ortodoxă, cu catehizarea mistagogică a dogmei ortodoxe și au un caracter eclesiocentric; (11) Pedagogia *Marelui Canon* deține toate caracteristicile innelor ecleziale. Ea exprimă spiritualitatea ortodoxă, teaurizează Sfânta Scriptură, comunică și limpezește adevărurile dogmatice și întărește credința în acestea. Toate acestea întăresc scopul principal al pedagogiei, care este pocăința; (12) *Marele Canon* este opera cu măiestrie elaborată a deșteptării omului din păcat; (13) Modelele aghiografice din aproape întreaga Sfântă Scriptură străbat *Canonul cel Mare*; (14) Împărțirea operei în opt unități, care corespund celor opt stadii de pedagogie, formează opinia noastră personală și nu privează planul pe care l-a avut în vedere scriitorul pedagog, atunci când a redactat *Canonul cel Mare*; (15) Cele opt stadii propuse ale pedagogiei au primit titlurile generale indicate în prezentarea capitolului: *Caracterului pedagogic și didactic al Canonului Mare*; (16) Manierele de extragere a învățăturilor dogmatice pe care le folosește Sfântul Andrei în *Canonul cel Mare* sunt pedagogice, inductive și ermineutice; (17) Elementele pedagogice pe care le folosește Sfântul Andrei sunt în relație cu următoarele elemente pedagogice ale științei moderne: deprinderea, încurajarea, fortificarea negativă și afirmativă prin amenințare, verificare și pedeapsă, prin laudă și răsplată, prin porunci, sfaturi și modele; (18) Obişnuința *Canonului Mare* se probează prin utilizarea multor motive clasice pe care oricine le poate întâlni în ciclul sărbătorilor ecleziale; (19) Încurajarea în *Canonul cel Mare* nu este întotdeauna recunoscută la prima privire. Există desigur îndemnuri și promisiuni pentru mântuire, confirmări despre iubirea dumnezeiască și mila față de om; (20) Amplificările pedagogice ale *Marelui Canon* sunt negative și pozitive. În *Marele Canon* se are în vedere amenințarea, revizuirea, pedeapsa dintr-o parte și recompensa din altă parte; (21) Pentru Sfântul Andrei amenințările pedagogice sunt Diavolul și capcanele sale, alienarea eu-lui uman, pericolul pierderii prezenței lui Hristos în viața credinciosului. Teama care provoacă amenințarea este în relație cu rușinea și cu oprobriul; (22) Poruncile lui Dumnezeu sunt în *Marele Canon* elementele de invitație pentru participarea și activarea omului în planul mântuirii, iar ținerea lor este pentru Sfântul Andrei mai mult o temă emoțională care ne plasează în fața lui Hristos; (23) În *Canonul cel Mare* îndemnul epuizează toată întinderea sa și formează fie simple încurajări, fie însoțesc un model sau un silogism logic; (24) În *Marele Canon* modelele funcționează ca „etalioane de cunoaștere”; (25) Comparările s-au reunit în memoria îndelungată a *Canonului*, și mai cu seamă se evidențiază în referirile despre iubirea și mila lui Dumnezeu; (26) Narațiunile descrise sunt mai cu seamă imagini istorice și (27) În *Canonul cel Mare* modele sunt scoase în evidență

pentru imitare sau evitare; între nădejde și teamă credinciosul este chemat să aleagă pocăința.

Lucrarea se finalizează cu următoarele subpuncte: textul *Canonului Mare* (pp. 397-446), bibliografie (pp. 449-481), un scurt rezumat în lb. engleză (pp. 483-485) și doi indici (cel al referințelor scripturistice [pp. 489-496] și cel onomastico-tematic, cu excepția inserării a următoarelor teme/nume: păcat, Andrei Criteanul, om, Dumnezeu, Născătoarea de Dumnezeu, Iisus Hristos, pocăință, Maica Domnului, suflet<sup>17</sup> [pp. 497-508]).

Credem că lucrării dlui Glaros i-a lipsit în primul rând un stadiu al cercetărilor, inserat mai cu seamă între introducere și primul capitol, care să ne prezinte în mod diacronic întreaga discuție internațională cu privire la tema propusă spre cercetare, precum și o concluzie care să reliefeze unde s-a ajuns în domeniul cercetării *Canonului Mare* și unde vrea să se ajungă prin prezenta teză. Un alt minus al lucrării este nota dominantă a bibliografiei grecești, astfel încât am fi tentați să reconsiderăm teza și prin urmare, să o redefinim sub titlul: *Dumnezeiasca pedagogie. Elemente pedagogice în Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul – după izvoare grecești*. Prezenta propunere este confirmată de bibliografia finală ce indică nu mai puțin de 498 materiale bibliografice grecești (227 la categoria „izvoare”, 271 la secțiunea „literatură secundară”), în comparație cu cele 107 surse bibliografice de sorginte străină. Ar mai fi aici de adăugat și aspectul grafic care obosește cititorul mai ales prin folosirea continuă a punctului (.) după *fiicare* subtitlu al lucrării, fapt inadmisibil în nicio lucrare, indiferent de natura sa.

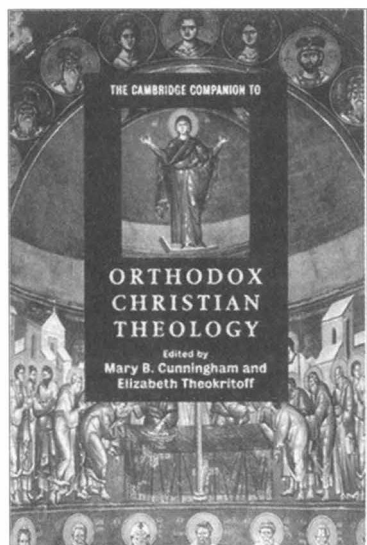
În concluzie, teza dlui Glaros nu este o lucrare ce trebuie respinsă din start și catalogată direct cu calificative precum „insuficientă” sau „neobiectivă”, și aceasta mai ales pentru bogatele informații preluate din bibliografia grecească, cum nu trebuie omisă nici valoarea titlului ei. Este o lucrare sintetizatoare pentru spațiul elen, însă nu știm în ce măsură va fi receptată în spațiul occidental, pe de o parte datorită limbii în care este scrisă (neogreaca), iar pe de altă parte, datorită faptului că trece în umbră lucrări și studii valoroase.

Într-o altă ordine de idei, observația de mai sus ar trebui să fie și un semnal de alarmă adus teologiei românești, invitată să se coboare cu mai multă stăruință asupra imnografiei creștine, și de ce nu, asupra *Canonului Mare*. Lipsa unor studii pertinente, a unor lucrări care să aducă în vizor perspectiva cronologică a discuției internaționale cu privire la opera imnografului bizantin, dezinteresul teologiei românești față de *Canonul cel Mare* concretizat prin studii de „popularizare” și nicidecum prin studii valoroase, care să transcendă spațiul național, ne conduce la sumbra realitate de a nu fi receptați/citați în nicio lucrare internațională despre Sf. Andrei Criteanul. Va veni oare timpul când și în spațiul românesc vom avea puterea, curajul, spiritul critic și de ce nu „doza” de dialog teologic, pentru a putea redacta o teză de doctorat despre *Canonul cel Mare*?

(Alexandru PRELIPCEAN)

<sup>17</sup> Vezi: Αθανάσιος Β. ΓΛΑΡΟΣ, *Θεία παιδαγωγία...*, p. 497, nota \*.

**Mary B. CUNNINGHAM, Elizabeth THEOKRITOFF (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 321pp. (ISBN-13: 9780521683388)**



*“Mai multe țări majoritar ortodoxe au fost integrate în Uniunea Europeană. Există, de asemenea, multe scrieri ortodoxe importante, traduse și publicate în limbi de circulație internațională, iar teologii ortodocși pot fi întâlniți la multe universități importante din Vestul Europei. Cu toate acestea, Tradiția Ortodoxă în integralitatea ei rămâne surprinzător de puțin cunoscută”<sup>18</sup>.*

În acest fel debutează prefața acestui volum de studii dedicat teologiei ortodoxe. Precizarea făcută aici de *Mary Cunningham* și *Elizabeth Theokritoff* este una foarte importantă, deoarece rezumă în doar câteva rânduri influența Ortodoxiei în Occident. Cu toate acestea, integrarea țărilor majoritar ortodoxe în Uniunea Europeană, traducerea

scrierilor semnificative și numirea în funcții importante a teologilor ortodocși nu sunt suficiente pentru a reda fie și parțial *bogatul tezaur al Tradiției Ortodoxe*. Influența Ortodoxiei în Occident cunoaște o creștere susținută, dar încă este departe de un adevărat apogeu. Acesta este motivul principal pentru care editoarele volumului au încercat să ofere posibilitatea publicării unor studii atât asupra temelor centrale ale Ortodoxiei, cât și dedicate principalilor teologi ortodocși contemporani. Prin urmare, volumul cuprinde două părți: cea dintâi intitulată *Doctrină și Tradiție*<sup>19</sup>, iar cea de-a doua, *Teologia ortodoxă contemporană: formarea și caracteristicile acesteia*<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Mary B. CUNNINGHAM, Elizabeth THEOKRITOFF (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. XV.

<sup>19</sup> În această secțiune sunt cuprinse zece studii: Theodore G. STYLIANOPOULOS, „Scripture and Tradition in the Church”, pp. 21-34; ARCHIMANDRITE EPHREM LASH, „Biblical Interpretation in Worship”, pp. 35-48; Boris BOBRINSKOY, „God in Trinity”, pp. 49-62; Elizabeth THEOKRITOFF, „Creator and Creation”, pp. 63-77; Nonna Verna HARRISON, „The Human Person as Image and Likeness of God”, pp. 78-92; Peter BOUTENEFF, „Christ and Salvation”, pp. 93-106; BISHOP HILARION ALFEYEV, „Eschatology”, pp. 107-120; Matthew STEENBERG, „The Church”, pp. 121-135; Mariamna FORTOUNATTO, Mary B. CUNNINGHAM, „Theology of the Icon”, pp. 136-149; John CHRYSOAVGIS, „The spiritual way”, pp. 150-166.

<sup>20</sup> În cea de-a doua secțiune sunt cuprinse opt studii: Augustine CASIDAY, „Church Fathers and the Shaping of Orthodox theology”, pp. 167-187; Andrew LOUTH, „The Patristic Revival and its Protagonists”, pp. 188-202; Michael PLEKON, „The Russian Religious Revival and its

Deși temele principale ale studiilor cuprinse în prima parte par destul de generale și imposibil de acoperit în doar câteva pagini, trebuie să reamintim că acest volum se adresează cu precădere persoanelor care încearcă să descopere *conținutul Tradiției Ortodoxe*. De aceea, cu toate că printre cei care semnează aceste contribuții se întâlnesc suficiente nume importante<sup>21</sup>, studiile nu poartă amprenta unei erudiții detaliate. Dimpotrivă, se încearcă o concentrare a aspectelor dogmatice și liturgice complexe în formulări cât mai accesibile, pentru ca publicul larg să poată percepe mai ușor subiectele expuse. Ne vom opri doar asupra unui singur exemplu. Acesta este studiul semnat de *Theodore G. Stylianopoulos*<sup>22</sup> și intitulat *Scripture and Tradition in the Church*. Studiul prezintă trei aspecte fundamentale ale întrepătrunderii dintre Scriptură, Tradiție și Biserică. În primul rând, *natura* Sfintei Scripturi, apoi utilizarea sa în cursul Tradiției Bisericii, precum și modul de interpretare. Din păcate, tratarea temei pare puțin incompletă, în sensul că aspectul esențial este pus doar asupra Sfintei Scripturi, fără ca și celelal-

---

Theological Legacy”, pp. 203-217; Athanasiou N. PAPANATHANASIOU, „Some Key Themes and Figures in Greek Theological Thought”, pp. 218-231; Aristotle PAPANIKOLAOU, „Theology and its Exponents in Twentieth Century Orthodox Theology”, pp. 232-245; Nicolas Abou MRAD, „The Witness of the Church in a Pluralistic World: Theological Renaissance in the Church of Antioch”, pp. 246-260; Leonid KISHKOVSKY, „Russian Theology after Totalitarianism”, pp. 261-276; John A. JILLIONS, „Orthodox Christianity in the West: The Ecumenical Challenge”. pp. 276-293.

<sup>21</sup> Amintim aici doar trei nume importante. În primul rând, teologul rus *Boris Bobrinskoy*, fost decan și profesor de Teologie Dogmatică la Institutul Ortodox Saint-Serge din Paris. Elev al teologilor ruși Georges Florovsky și Nikolai Afanasiev, a publicat numeroase studii privind Sfânta Treime și Sfintele Taine. Dintre lucrările sale cele mai importante amintim: *The Mystery of Trinity: Trinitarian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition* (1999) [trad. rom.: *Taina Preasfintei Treimi*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005] și *The Mystery of the Church* (2005) [trad. rom.: *Taina Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002]. În al doilea rând îl amintim pe eruditul episcop rus *Hilarion Alfeyev*, care a publicat mult în domeniul precum Patrologia și Istoria Bisericii Universale. Printre lucrările sale se numără: *St Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition* (2000) [trad. rom.: *Sfântul Simeon Noul Teolog și tradiția ortodoxă*, Ed. Sophia, București, 2009], *The Spiritual World of St. Isaac the Syrian* (2000) și *The Mystery of Faith. An Introduction to the Teaching and Spirituality of the Orthodox Church* (2002). Nu în ultimul rând, ne referim la eminentul cercetător britanic *Andrew Louth*, profesor la disciplinele Patrologie și Bizantinologie la University of Durham. Lucrările sale dedicate Sfinților Părinți sunt foarte cunoscute: *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys* (1981), *Maximus the Confessor* (1996) și *St John Damascene. Tradition and Originality in Orthodox Theology* (2000) [trad. rom.: *Sfântul Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitatea în teologia bizantină*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010]. Prezentările celor trei autori se regăsesc în volumul de față (pp. XI-XIII).

<sup>22</sup> Theodore Stylianopoulos este profesor la disciplina Noul Testament în cadrul Școlii Teologice ‘Holy Cross’ din Boston, SUA. A semnat până în prezent mai multe studii importante precum și câteva cărți dintre care amintim: *The New Testament: An Orthodox Perspective* (1997) și *The Spirit of Truth: Ecumenical Perspectives on the Holy Spirit* (1985). Această scurtă prezentare se regăsește și în cadrul volumului în discuție (p. XIII).

te două elemente, Tradiția și Biserica, să ocupe un rol la fel de important. Nu observăm aici acel echilibru deosebit format în capitolul similar oferit de părintele Stăniloae în cadrul primului volum din *Teologia Dogmatică*<sup>23</sup>. Desigur, autorul încearcă să nu implice prea multe detalii complexe în prezentarea sa, dar, cu toate acestea, pierde din vedere abordarea completă a temei.

În cea de-a doua parte a volumului, regăsim studii privitoare la reprezentanții marcanți ai teologiei contemporane. Din păcate, accentul este pus exclusiv asupra teologilor ruși și greci. Ne atrage atenția, bineînțeles, studiul centrat asupra Bisericii din Antiohia și a rolului ei în teologia contemporană<sup>24</sup>. Ceea ce nu surprinde plăcut este absența unui studiu asupra teologilor importanți din România, Serbia și Bulgaria. Aceștia sunt amintiți rareori chiar și în cadrul studiilor dedicate unor teme teologice despre care au scris amănunțit. Spre exemplu, părintele Stăniloae este menționat de câteva ori în cadrul volumului, dar referințele privitoare la opera sa nu prezintă o anvergură deosebită. Este adevărat că Mary B. Cunningham și Elizabeth Theokritoff îl consideră „unul dintre cei mai mari teologi ai sec. al XX-lea”<sup>25</sup>. Considerăm oportună, de asemenea, prezentarea scurtă, dar eficientă, efectuată de părintele Andrew Louth în cadrul studiului său<sup>26</sup>. Cu toate acestea, ne putem declara puțin dezamăgiți atunci când observăm că accentul este pus exclusiv asupra contribuției teologiei ruse sau grecești la îmbogățirea patrimoniului Tradiției Ortodoxe în sec. al XX-lea.

În concluzie, apreciem apariția acestui volum de studii și ne declarăm mulțumiți de prezentările generale ale unor teme teologice complexe. De asemenea, contribuțiile privind subiectele teologiei contemporane și detaliile privitoare la reprezentanții principali ai acesteia sunt bine definite și detaliate. Din nefericire, există două aspecte care ne împiedică să afirmăm că este un volum *excellent*. Primul aspect privește tratarea uneori unilaterală a temelor, așa cum am observat în studiul părintelui Stylianopoulos. Cel de-al doilea se referă la absența sau utilizarea sumară a contribuției unor teologi ortodocși contemporani importanți în cadrul prezentărilor efectuate în partea a doua a volumului. Printre aceștia se enumeră *Sfântul Iustin Popovici și părintele Dumitru Stăniloae*. Sperăm că, pe viitor, rolul teologiei române va fi luat mai mult în considerare de cercetătorii

<sup>23</sup> Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 53-65. Precizăm că acest volum este deocamdată singurul din această trilogie tradus în limba engleză, unde a fost redat prin două volume separate: *The Experience of God*, translated by Ioan Ionita and Robert Barringer, Holy Cross University Press, Massachusetts, 2 vols. (vol. I: 1994; vol. II: 2000).

<sup>24</sup> Nicolas Abou MKrad, *The Witness of the Church in a Pluralistic World: Theological Renaissance in the Church of Antioch*, pp. 246-260. Autorul este asistent la catedra de Studii Biblice a Universității ‘Sfântul Ioan Damaschin’ din Balamand, Liban.

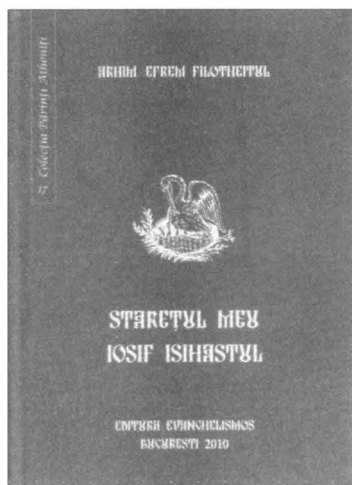
<sup>25</sup> Mary B. CUNNINGHAM, Elizabeth THEOKRITOFF (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 14.

<sup>26</sup> Andrew LOUTH, *The Patristic Revival and its Protagonists*, pp. 196-197.

occidentali. Altfel, există riscul ca sintagma de „teolog important al sec. al XX-lea”, adresată părintelui Stăniloae, să se transforme într-un simplu compliment.

(Adrian AGACHI)

**Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, Ed. Evangelismos, București, 2010, 440pp. (ISBN 978-973-7812-74-2)**



Lucrarea de față, apărută în primăvara acestui an, face parte dintr-un program editorial mai amplu al *Editurii Evangelismos* din București. Rezultat al strădaniilor Părintelui Ștefan Nuțescu de la Schitul Lacu de la Muntele Athos, acest program oferă cititorilor români ocazia de a cunoaște învățăturile pline de folos duhovnicesc ale părinților din obștea marelui stareț *Iosif Isihastul*, sau, cum mai este el cunoscut, *Gheron Iosif*<sup>27</sup>. Apariția editorială în discuție se dovedește a fi de o mare importanță și prin prisma faptului că este scrisă de unul dintre ucenicii direcți ai Starețului Iosif. dată, lectura acestui volum poate fi, pentru cititorul neavizat, o adevărată piatră de încercare.

Afirmăm acest lucru nu din pricina faptului că ar găsi în el lucruri nepotrivite, ci pentru că multe din învățăturile și lucrurile care se regăsesc între paginile sale depășesc cu mult „normalul” sau firescul cu care am fost și suntem obișnuiți în ceea ce privește viața duhovnicească. Observăm în viața lui Gheron Iosif și a ucenicilor săi un *atașament profund și total față de poruncile lui Dumnezeu*. Ei sunt o pildă grăitoare a modului în care un om lasă toate – nu numai bunuri materiale, dar și celelalte ale sale: *voie proprie, patimii, interese și nevoi personale* – pentru a-l sluji în mod deplin lui Dumnezeu.

Cartea cuprinde mai întâi o *scurtă introducere*, după care urmează prezentarea vieții lui Gheron Iosif, împărțită în două secțiuni mai importante: *viața în*

<sup>27</sup> Până acum, au fost traduse și editate la Ed. Evangelismos următoarele cărți referitoare la obștea marelui stareț: Iosif AGHIORITUL, *Starețul Efrem Katunakiotul* (2004); Iosif DIONISIATUL, *Starețul Haralambie - Dascălul Rugăciunii minții* (2005); Iosif DIONISIATUL, *Bătrânul Arsenie Pustnicul* (2003) și Iosif VATOPEDINUL, *Starețul Iosif Isihastul* (2009). La acestea trebuie adăugate alte două lucrări, extrem de importante: prima, apărută la Ed. Bizantină (*Mărturii din viața monahală*, București, 2003, ed. II), în traducerea Pr. Prof. Constantin Coman, iar cea de-a doua, apărută la Ed. Sf. Nectarie, (*Trăiri ale Dumnezeiescului Har. O epistolă despre viața lui Gheron Iosif. Epistole inedite*, Arad, 2008).



*lume și viața ca monah.* Învățăturile cuprinse aici nu sunt prezentate într-un mod sistematic, ci autorul, o dată cu desfășurarea cronologică a evenimentelor, prezintă și învățătura teologică a lui Gheron Iosif. Într-o perspectivă de ansamblu asupra lucrării, socotim că patru aspecte ale teologiei lui Gheron Iosif ar fi mai importante: *ascultarea, părintele duhovnicesc, rugăciunea și discernământul.*

*Ascultarea.* De la un mare stareț din Sfântul Munte, din anii începuturilor sale monahale, *Daniil Katunakiotul*, Gheron Iosif a înțeles că *nimeni nu poate ajunge la desăvârșire fără povățuire.* Cu atât mai puțin cineva nu poate ajunge stareț dacă nu a făcut, la rândul lui, ascultare de un stareț. Bineînțeles că Gheron Iosif nu urmărea să fie stareț, dar cum Dumnezeu avea rânduit pentru el ca acest lucru să se întâmple, a intrat și el în ascultare la un stareț<sup>28</sup>. Nu a intrat de la început într-o astfel de ascultare, cum ar fi fost normal, pentru că a căutat cu mare râvnă un părinte care să îl învețe rugăciunea minții, dar nu a găsit. Nu neapărat că nu existau părinți care să lucreze rugăciunea minții, dar cei care mai erau nu voiau să primească ucenici<sup>29</sup>. Aici se vede marea rânduială pe care Dumnezeu a avut-o cu el, pentru că, deși nu a fost învățat de vreun om rugăciunea minții, el a primit-o direct de la Dumnezeu, negăsind pe nimeni care să-l povățuiască așa cum și-ar fi dorit! Însă prin el, Dumnezeu a înfăptuit o revigorare deosebită a isihasmului din sec. al XX-lea, în Sfântul Munte și nu numai. Chiar dacă nu a avut un povățuitor pe măsura căutărilor sale duhovnicești, Gheron Iosif nu a lăsat de o parte instruirea în problemele duhovnicești, ci a suplinit această lipsă prin lecturi zilnice, constituite în special, din următoarele: *Sfânta Scriptură, Viețile Sfinților, Avva Dorotei, Scara, Everghetinosul, Istoria bisericească, Pidalionul, Pelerinul rus și scrierile și epistolele Sf. Nectarie de Eghina*<sup>30</sup>.

Gheron Iosif pune în centrul vieții monahului *ascultarea*. Prin ascultare, cel ce se nevoiește dobândește odihnă la rugăciune. Vedem însă că, deși a fost un *mare lucrător al rugăciunii*, el i-a învățat pe ucenicii săi, ca lucrare de căpetenie, *ascultarea*. Accentul pe care îl pune pe ascultare poate părea prea insistent la un moment dat, dar Starețul, urmând tradiția ortodoxă, învață că *fără ascultare omul nu poate dobândi rugăciunea*<sup>31</sup>. Ascultarea este cea care îl ajută pe om să ducă la bun sfârșit orice luptă duhovnicească. Prin ascultare au reușit și ucenicii lui să ajungă la nevoițe asemănătoare Părintelui lor, lucruri care astăzi nouă ne par foarte greu de crezut<sup>32</sup>. Întreaga sa viață a fost o adevărată muceni-

<sup>28</sup> Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, pp. 72-75.

<sup>29</sup> Despre modul în care el căuta un părinte care să-l îndrume în nevoița sa, el ne spune: „Am căutat, am strigat, am plâns. Nu am lăsat munte sau peșteră neumblată, căutând *indrumător nerătăcit* (s.n.), ca să ascult cuvintele vieții, nu cuvinte zadarnice, nefolositoare” (Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, p. 33).

<sup>30</sup> Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, pp. 76-77.

<sup>31</sup> Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, pp. 227-233.

<sup>32</sup> „Astfel privegheam în fiecare noapte și ne luptam cu somnul. Ore întregi la rugăciune. Unul pe scânel, altul jos iar altul în picioare. Inspirăm și expiram numele lui Hristos. Starețul ne cerea să ne nevoim până la sânge împotriva somnului și a gândurilor rușinoase, el fiind cel

cie! A împlinit întrutotul cuvântul Părinților din vechime: *Dă sânge ca să iei Duh!* Pentru a înțelege cum se cuvine lupta sa, redăm mai jos programul obștii îndrumate de Gheron Iosif, așa cum este redat de părintele Efreim Filotheitul:

„După-amiaza mâncau puțină mâncare împreună, adică *aproximativ 75 de grame de posmag*, exact cât încăpea într-o cutie de conservă pe care o aveau acolo. Apoi fiecare se retrăgea la chilia lui să se odihnească. Dormeau în jur de trei-patru ore, dar Francisc<sup>33</sup> nu se întindea în pat. De obicei dormea șezând pe un scaun și de cele mai multe ori sprijinindu-se de un baston în formă de T sau rezemat de perete. Odată cu apusul soarelui se sculau pentru a-și începe privegherea. Nu vorbeau între ei, ca să nu piardă liniștea minții [...]. Beau în tăcere o cafea pentru a-i ajuta la priveghere și apoi fiecare se retrăgea la chilia sa pentru rugăciune de toată noaptea dacă era iarnă, iar dacă era vară se rugau afară în aer liber, la o oarecare distanță unul de celălalt. Începeau cu „Sfinte Dumnezeule”, „Crezul” și „Psalmul 50”. Apoi se așezau puțin și cugetau la moarte, la iad, la bucuria Dreptilor în Ceruri și alte cugetări sfinte. Sfârșeau cu gândul că toți se vor mântui și numai ei vor merge în iad<sup>34</sup>. În felul acesta ajungeau la umilință, la lacrimi și pocăință. Însă nu rămăneau mult timp la aceste cugetări. De îndată ce mintea se aduna și inima căpăta umilință, începeau rugăciunea [...]. De obicei făceau Rugăciunea minții în picioare, ca să războiască somnul. Privegherea dura șapte-opt ore, într-o desăvârșită neîmprăștiere a minții, smerenie și zdrobire a inimii, silindu-se să țină mintea zăvorâtă în inimă. Apoi începeau metaniile. Fiecare făcea în jur de *trei mii cinci sute*, iar dacă afară era frig, numărul lor creștea! [...] Apoi, dacă era cu puțință, mergeau la o obște cunoscută pentru a participa la Dumnezeiasca Liturghie [...]. Uneori, dacă se simțeau istoviți de ostenele privegherii, se odihneau încă o oră. După aceasta se sculau și, fie se îndeletniceau din nou cu rugăciunea și cu studiul duhovnicesc, fie mergeau și căutau asceți pentru a primi folos duhovnicesc”<sup>35</sup>.

Fiind un asiduu căutător al înălțimilor duhovnicești, a fost nevoit, în primii zece ani de nevointă, să facă față unor ispite mai presus de fire. Diavoli i se

---

dintăi care ne dădea pildă petrecând în chiliuta sa întunecată și având ca însoțitor rugăciunea minții cea neîncetată. Decât să dormim și să pierdem privegherea, era mai de preferat războiul și greutatea nevoinței. Chiar dacă nu înțelegeam rugăciunea, ajungea să fim trezi, să ne luptăm și să arătăm voința noastră cea bună lui Dumnezeu. Cinci ore de chinuire și de mucenicie! Mergeam pe cărări, prin desișuri, pin pădure. urcam pe stânci, numai ca să nu dormim [...]. Pe noi, ucenicii, ne lupta somnul în chip înfricoșător și de aceea nu puteam face rugăciunea minții mai mult de patru ore. Starețul însă nu mai avea un astfel de război, fiindcă câștigase biruință asupra lui încă din primii ani de nevoințe aspre. Și astfel, putea să stea șapte-opt ore la priveghere, dându-se cu totul rugăciunii minții și contemplației” (Arhim. Efreim FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, pp. 292-293).

<sup>33</sup> Este numele de mirean al lui Gheron Iosif.

<sup>34</sup> Nu este vorba aici de vreun pesimism bolnăvicios, ci, pe scurt, de o metodă *niptică* de luptă cu gândurile. Dacă ar fi vorba de vreun pesimism, nevoința lor nu s-ar mai justifica.

<sup>35</sup> Arhim. Efreim FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, București, 2010, pp. 69-70.

arătau aievea și nu de puține ori se lupta cu ei la modul fizic. Totuși, pentru ca să nu slăbească în credința și în râvna sa, Dumnezeu îi dădea la timp câte o mângâiere pentru a-l ajuta să meargă mai departe. Așa a fost cazul cu prilejul unei ispite care a durat mult timp, încât în sufletul râvnicului nevoitor aproape că începea să se strecoare îndoiala. În mijlocul celor mai crunte ispite, a avut o descoperire minunată. În timp ce se afla într-un loc oarecare din Sfântul Munte i s-a arătat Maica Domnului cu Pruncul. Gheron Iosif a fost copleșit de o bucurie de negrăit, iar Maica Domnului l-a îmbrățișat la fel cum o mamă își îmbrățișează pruncul<sup>36</sup>. Deși nu putem să ne dăm seama pe deplin de ceea ce a simțit în clipele acelea, această mărturie ne poate ajuta foarte mult în relația noastră cu sfinții, arătându-ne, ca un model, că ei sunt mereu lângă noi și că ne ajută în problemele pe care le avem de rezolvat.

*Părintele duhovnicesc.* Importanța părintelui duhovnicesc este strâns legată de ascultare. Dacă prin ascultare omul dobândește împărăția lui Dumnezeu, înseamnă că el trebuie să facă ascultare de un povățuitor care știe cum se ajunge acolo:

„Principalul scop pentru care ucenicul merge lângă un stareț și face ascultare desăvârșită este următorul: starețul, arzând de dragostea lui Hristos, trebuie să transmită talantul bogăției virtuții sale, iar ucenicul, de vreme ce are desăvârșită lepădare de sine și tăierea voii, făcând desăvârșită ascultare și desfătându-se de mult Har pe care îl primește prin părintele său duhovnicesc, atunci, fără îndoială, va săvârși și toate celelalte treburi”<sup>37</sup>.

Gheron Iosif devenise el însuși modelul unui astfel de părinte duhovnicesc:

«Nu era cu putință să vină lângă Stareț un om, oricât de împătimit ar fi fost, și să nu se fi vindecat. Era de-ajuns să facă ascultare. Acest om ceteresc, care avea mult discernământ, știa să tămăduiască patimile ucenicilor săi. Era de-ajuns să rămână lângă el și rămăneau alți oameni. Starețul avea multă dragoste și era plin de har, dar și cu multă acrivie și foarte aspru în respectarea rânduiei sale ascetice. Din această pricină era greu să rămână cineva lângă el. Deoarece trecuse prin toate luptele ascetice și le încercase, știa exact cum se atrage și cum se păstrează Harul dumnezeiesc. De aceea și cuvintele sale erau întotdeauna puține, dar precise»<sup>38</sup>.

*Rugăciunea.* Cea mai mare nevoie a lui Gheron Iosif a fost aceea de a dobândi rugăciunea minții. Toate căutările sale prin peșterile și locurile cele mai ascunse ale Sfântului Munte au avut drept scop aflarea unei *metode sigure de rugăciune*. Râvna sa pentru atingerea unei stări de rugăciune autentică era în-

<sup>36</sup> Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, pp. 46-47.

<sup>37</sup> Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, p. 34.

<sup>38</sup> Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, p. 181.

fricoșătoare, dacă ne gândim la cât efort depunem noi la rugăciune<sup>39</sup>. Gheron Iosif a dus o luptă asiduă<sup>40</sup> pentru reabilitarea rugăciunii minții în mediul athonit, într-un moment în care ea era considerată de către mulți monahi pricină de înșelare sau chiar înșelare.

„De pildă, pe când cutreiera prin pustie, a găsit un bătrânel orb care ținea în brațe un motan pe care îl mângâia. Francisc l-a întrebat: – «Părinte, de ce ții motanul și nu spui rugăciunea?». Iar bătrânelul, crezând că-l va ajuta, i-a spus: – «Fiul meu, mă tem să nu cad în înșelare». – «Bine, Gheronda, dar este mai plăcut lui Dumnezeu să te joci cu motanul decât să rostești rugăciunea?». Ce putea să răspundă? Bătrânelul cel simplu nu înțelegea nimic. Cum a trăit, tot astfel a și îmbătrânit. Socotea rostirea rugăciunii pricină de înșelare! (Existau mulți astfel de monahi care continuau tradiția acelor viețuitori din Sfântul Munte care se împotriveau lucrării isihaste încă de pe vremea Sf. Grigorie Palama și a Colivazilor. Ei erau influențați de curentul varlaamit). Acest fenomen era larg răspândit în vremea Starețului Iosif. Despre aceasta avea să scrie mai târziu unui fiu duhovnicesc următoarele: «Dar să nu povestești multora cele pe care ți le scriu, fiindcă oamenii acestui veac nu se ocupă cu acestea. De aceea, dacă cineva le vorbește de lucrarea minții, ei cred că li se spune despre o oarecare erezie. Aceștia sunt, din nefericire, oamenii epocii noastre viclene. Pe când, adevărul monah trebuie zi și noapte să se îndeletnicească cu contemplarea lui Dumnezeu fie că mănâncă, fie că doarme, fie că lucrează, fie că umblă»<sup>41</sup>.

Despre folosul pe care l-a dobândit de pe urma deprinderii rugăciunii minții de la Starețul Iosif, Părintele Efrem Filotheitul ne spune:

„Dacă nu am fi stăruit în rostirea cu gura a rugăciunii și în păstrarea tăcerii, potrivit poruncii Starețului, mintea noastră ar fi cutreierat pe toate drumurile și ar fi adus în inimă toate gunoaiile imaginației. Dacă preadul-cele Dumnezeu nu ne-ar fi adus la acest mare stareț, numai slujbe am fi ci-

<sup>39</sup> „Se nevoia cu asprime, postea mult și priveghea. Noaptea stătea în picioare sau se plimba puțin rostind rugăciunea lui Iisus și astfel își silea, atât cât era cu putință, firea să se împotrivescă somnului. Odată a reușit să rămână opt zile în picioare, fără mâncare, apă sau somn. Se străduia ca, prin studiul duhovnicesc și sfaturile pe care le primea de la diferiți părinți duhovnicești, să se inițieze în rugăciunea minții. O dorea atât de mult, încât nu înceta să se roage pentru aceasta lui Dumnezeu neîncetat” (Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, p. 39).

<sup>40</sup> Lupta Starețului nu trebuie înțeleasă într-un mod militantist, ci în sensul că, în pofida tuturor pedicilor și criticilor – nu de puține ori fiind catalogat drept înșelat –, el a mers pe linia patristică autentică și a reușit să formeze o obște în care rugăciunea minții să aibă cinstea cuvenită.

<sup>41</sup> Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, p. 37.

tit. Și slujbele sunt folositoare pentru neputința noastră sufletească, dar nu au puterea de a domoli patimile precum rugăciunea minții<sup>42</sup>.

*Discernământul.* Bineînțeles că un părinte duhovnicesc atât de mare nu putea fi lipsit de un discernământ fin. Acest lucru se vede din două întâmplări. Mai întâi, deși în anii tinereții sale Gheron Iosif era un aspru dușman al medicamentelor și al tratamentelor medicale<sup>43</sup>, la bătrânețe, văzând că oamenii sunt din fire mai neputincioși, a acceptat folosul care vine de la acestea:

„Au venit mulți la mine să-mi ceară ajutorul și, cu rugăciunea și cu postul, s-au vindecat. Acum însă Domnul nu vrea să mă asculte, ca să învăț și eu că sunt bune și medicamentele și medicii. Să fiu îngăduitor cu alții. Am citit și epistolele Sfântului Nectarie și am văzut câtă atenție dădea medicilor și medicamentelor un Sfânt atât de mare. Eu, un pustnic sărac, în pustie am îmbătrânit și voiam numai cu credința să mă vindec. Dar acum învăț și eu că este nevoie și de medicamente și de Har<sup>44</sup>.

Iar a doua întâmplare a fost aceasta:

„Odată a vizitat o mănăstire de maici, aflată undeva lângă Drama, dar fiindcă era ora târzie, a mers să doarmă la arhondaricul pentru mireni de la intrarea în mănăstire. Surorile care aveau ascultarea la acest arhondaric au observat că așa cum așterneau patul, tot astfel îl găseau a doua zi, deoarece Starețul și Părintele Arsenie, pentru a se nevoi mai mult, nu dormeau nici măcar întinși pe o parte, darmite pe pat. Egumena mănăstirii, atunci când a aflat aceasta, l-a chemat pe stareț și l-a întrebat: – «Gheronda, știi să faci ascultare?». – «Știu!». – «Așadar, de astăzi înainte să te întinzi pe pat atunci când vrei să te odihnești». La început Starețului i-a venit cam greu să-și părăsească nevoița, dar s-a hotărât să facă ascultare. Pentru prima dată după atâția ani a dormit pe pat. Și ce s-a întâmplat? Când s-a sculat pentru priveghere, simțea atâta limpezime a minții și odihnă sufletească, încât s-a minunat de puterea ascultării. A săvârșit privegherea cu multă ușurință și a dobândit mult Har. Atunci i-a spus Părintelui Arsenie: «De astăzi înainte ne vom odihni pe paturi de lemn»<sup>45</sup>.

Este demn de remarcat nu numai faptul că Starețul Iosif, datorită *ascultării*, a ales să își schimbe rânduiala statornicită în ani de nevoie, dar și faptul că

<sup>42</sup> Arhim. EfreM FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, pp. 270-271.

<sup>43</sup> Nu din fanatism, ci din credința fermă că omul bolnav, dacă se roagă cu adevărat la Dumnezeu, nu se poate ca Acesta să nu-l vindece.

<sup>44</sup> Arhim. EfreM FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, pp. 105-106.

<sup>45</sup> Arhim. EfreM FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, p. 106.

a ales să facă ascultare de o femeie, lucru greu de acceptat de majoritatea monahilor sau a bărbaților. Fiind un om al rugăciunii minții și un nevoitor încercat și experimentat, Gheron Iosif a putut să vorbească cu claritate despre *realitățile duhovnicești*. Cuvintele lui despre aceste lucruri sunt extrem de prețioase pentru noi, deoarece ele reprezintă mărturia unui om care a trăit cele despre care vorbește, foarte apropiat cronologic de zilele noastre<sup>46</sup> și ai cărui ucenici direcți au ajuns până în zilele noastre<sup>47</sup>. Astfel, despre lucrarea harului în viața duhovnicească a omului, el învață:

„— «Gheronda, ce lucrare făceați, de vă ocrotea atât de mult Maica Domnului?». Iar el ne-a răspuns că prin ajutorul prihănirii și al cunoașterii de sine s-a smerit pe sine. «Cine ești tu?» mă întrebam pe mine insumi. «Nimic, nici măcar un viermișor nu ești!». Când Harul lui Dumnezeu îl cercetează pe om, îl face dumnezeu, dar atunci când pleacă de la el, omul este predispus să primească orice erezie, orice înșelare, orice rătăcire; este gata chiar și pentru iad. Toate se sprijină pe Harul lui Dumnezeu. Dar și Harul pretinde ceva de la om pentru a se putea sălășlui în el. Cere buna lui intenție, voința și lupta lui. Cu ajutorul Harului omul devine Înger, dar fără ajutorul lui se rătăcește și se face demon»<sup>48</sup>.

Totuși, pentru a-i face pe cei care urmează calea pe care a mers și el să fie atenți la ispitele diavolului, care nu încetează niciodată, Gheron Iosif povestește despre sine că, după ce i s-a arătat Maica Domnului, războiul duhovnicesc a devenit mai greu de suportat, fiind luptat într-un mod cumplit de trup. Pentru a scăpa de acest lung martiriu a avut nevoie de opt ani de nevoițe din ce în ce mai mari<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Starețul Iosif Isihastul a trecut la Domnul pe data de 15 aug. 1959. Adormirea sa a avut loc într-un chip minunat, Maica Domnului înștiințându-l mai dinainte de ziua în care se va muta la Domnul. Ziua adormirii sale a avut, bineînțeles, o strânsă legătură cu marea sa dragostea față de Maica Domnului.

<sup>47</sup> *Starețul Efrem Katunakiotul* – 27 feb. 1998, *Starețul Haralambie* – 1 ian. 2001, *Bătrânul Iosif Vatopedinul* – 30 iun. 2009. *Arhim. Efrem Filotheitul* este încă un misionar activ în Statele Unite ale Americii.

<sup>48</sup> Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, pp. 47-48.

<sup>49</sup> La sfârșitul acestora mărturisea însă că: „Am primit în dar curăția, însă într-o măsură atât de mare, încât să nu mai fac deosebire între femeie și bărbat. Nu mai lucra patima întru mine câtuși de puțin. Cu Harul lui Dumnezeu am primit întru simțire darul curăției”. Starețul Iosif, prin nevoița sa neîncetată, deși nu împlinise nici al treizeci și doilea an al vieții sale, a ajuns la această stare înaltă. Și învață din experiență că „rugăciunea și viața celui care se nevoiește și își păstrează trupul curat și mintea neintinată de gândurile cele necurate se urcă la Ceruri ca tămâia cea bine-mirositoare. Iar ceea ce vă spun acum am văzut în faptă. Nu există o altă jertfă mai plăcută înaintea lui Dumnezeu decât curăția trupului, ce se dobândește cu sânge și luptă înfricoșătoare. Am multe să vă spun despre această fericită curăție, al cărei rod l-am gustat și l-am mâncat, dar nu puteți purta acum toate acestea. Numai un singur lucru vă spun: că până și hainele unora ca aceștia, atunci când le schimbă, răspândesc în toată încăperea

Foarte interesantă și folositoare este și învățătura Starețului Iosif despre o cauză mai puțin cunoscută sau analizată a *războiului trupesc*. El spune că cea mai importantă cauză a acestuia nu este măncarea, băutura sau somnul, ci *judecarea aproapei*. Aceasta se întâmplă din îngăduința lui Dumnezeu, în mod pedagogic, pentru ca *cel care îl judecă pe celălalt să ajungă să conștientizeze că toți oamenii au aceeași fire slabă și că tot răul pe care îl face omul se întâmplă din imboldul vrăjmașului*. De aceea, pe cel care îl judecă pe aproapele său, Dumnezeu îl lasă pradă unor ispite evidente pentru a se înțelepți. Iar dacă nu se înțelepțește, cade mai rău decât cel pe care l-a judecat<sup>50</sup>. Având darul deosebirii duhurilor, Gheron Iosif a arătat că trebuie să fim foarte atenți la înșelările care pândesc la tot pasul. În acest sens, Părintele Efrem Filotheitul relatează următoarea întâmplare:

„Odată, pe când se afla la [o] mănăstire, i-au zis: – «În Drama se află o monahie care proorocește și rezolvă orice problemă». – «Voi merge să o văd», a zis Starețul. Această monahie vorbea, chipurile, cu Maica Domnului care îi spunea mai dinainte toate, chiar și oamenii care aveau să vină la ea. Și astfel atrăgea multă lume. Așadar, Starețul a mers la ea și a întrebat-o: – «Cum ai primit acest har?». – «Este de la Dumnezeu, de la Duhul Sfânt!». – «Și cunoști gândurile oamenilor?». – «Da!». – «Voi pune un gând în inima mea și dacă îl vei cunoaște, atunci este bine. Dacă nu, atunci să amuțești!». Starețul a pus în mintea sa o hulă împotriva diavolului, fiindcă își dăduse seama că diavolul i le spunea. – «Spune-mi acum gândul!». Ea însă a tăcut. Nu putea să vorbească<sup>51</sup>.

O altă învățătură descoperită de Dumnezeu prin Gheron Iosif și care ar putea da de gândit omului de astăzi este următoarea vedenie avută de Stareț:

„Se afla înaintea unui câmp plin de curse prin care treceau părinți athoniți. Din când în când, un balaur care era afundat în mare scotea capul ca să vadă dacă se prinde vreun monah în curse. Și, din nefericire, destui părinți se prindeau în cursele lui. Și a primit înștiințare că aceasta se întâmplă mai ales datorită preocupării lipsite de discernământ cu rucodelia<sup>52</sup>.

Considerăm că teologia lui Gheron Iosif ar trebui mult aprofundată, întrucât ea oferă răspunsuri la multe dintre întrebările omului de azi. Luăm, spre exemplu, învățătura lui despre har, redată pe scurt în rândurile de mai sus. Am putut observa că Starețul Iosif arată ca pricină a înșelărilor de tot felul *părăsirea*

---

bună-mireasmă. Și aceasta este înștiințarea lui Dumnezeu despre fericita nevinovăție, despre sfințita feciorie” (Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, p. 50).

<sup>50</sup> Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, p. 53.

<sup>51</sup> Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, p. 107.

<sup>52</sup> Arhim. Efrem FILOTHEITUL, *Starețul meu Iosif Isihastul*, p. 112.

omului de către harul dumnezeiesc. Așadar, alte răspunsuri, cum ar fi: *lipsa unei pregătiri temeinice în teologie* sau *influența negativă din partea cuiva* par a fi în contradicție cu învățătura lui Gheron Iosif. Aceasta nu înseamnă că trebuie încurajate *lipsa de pregătire teologică* sau *tovărășiile rele*, dar, deși ele au un rol în această problemă, nu ele sunt cauza. Cel mult pot fi considerate și ele o consecință a părăsirii de către harul dumnezeiesc. De asemenea, considerăm că și învățătura Starețului despre *curăție* și *feciorie*, amintită mai sus, ar putea fi folosită într-un mod folositor în zilele noastre. Bineînțeles că nu încercăm să propovăduim aici o posibilă „desexualizare” a lumii, dar în mod sigur exemplul vieții lui Gheron Iosif și a ucenicilor săi, întărirea faptului că se poate trăi în curăție chiar și în zilele noastre, chiar dacă nu la același nivel cu al marelui Stareț, ar putea fi o mare întărire și mângâiere pentru cei care caută rezolvare la acest gen de probleme.

Nici întâmplarea cu monahia înșelată nu ar trebui trecută cu vederea prea ușor, mai ales că omul de astăzi este continuu încolțit de diferiți *lucrători ai răutății*, care caută să atragă pe cei creduli spre învățăturile și practicile lor (magice). Și știm bine că aceste lucruri se petrec adesea chiar în Biserică, fiind practicate de așa-zisi *oameni ai Bisericii*.

(Cristian ANTONESCU)

**Olga LOSSKY, *Vers le jour sans declin. Une vie d'Élisabeth Behr-Sigel*, coll. L'histoire à vif, Éditions du Cerf, Paris, 2007, 464pp. (ISBN: 978-2-204-08062-0)**

Olga Lossky, nepoata cunoscutului teolog rus din exil Vladimir Lossky, a ajuns în atenția publicului român datorită romanului său de debut, *Recviem pentru un cui*<sup>53</sup>, tradus de Doina Jela în anul 2005. Tânăra scriitoare, născută în 1980 (și care în 2010 își publică al treilea roman<sup>54</sup>), oferă cititorilor o foarte voluminoasă biografie a Élisabetei Behr-Sigel<sup>55</sup>, probabil cea mai cunoscută femeie din teologia ortodoxă a sec. al XX-lea.

Cunoscută în principal datorită preocupării teologice privind locul și rolul pe care îl are femeia în Biserica Ortodoxă<sup>56</sup>, E. Behr-Sigel nu s-a limitat însă la

<sup>53</sup> Olga LOSSKY, *Recviem pentru un cui*, coll. *Byblos*, traducere de Doina Jela, Curtea Veche, București, 2005.

<sup>54</sup> Olga LOSSKY, *La révolution des cierges*, coll. *Nrf*, Gallimard, Paris, 2010.

<sup>55</sup> Olga LOSSKY, *Vers le jour sans déclin. Une vie d'Élisabeth Behr-Sigel*, coll. *L'histoire à vif*, Éditions du Cerf, Paris, 2007; o lucrare de curând publicată și în limba engleză: O. LOSSKY, *Toward the Endless Day. The Life of Elisabeth Behr-Sigel*, translated by Jerry Ryan, foreword by Olivier Clément, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 2010.

<sup>56</sup> Cele mai cunoscute lucrări ale sale pe tema slujirii femeii în Biserica Ortodoxă sunt: Élisabeth BEHR-SIGEL, *Le ministère de la femme dans l'Église*, coll. *Théologies*, Éditions du Cerf,



acest domeniu, care, de fapt, apare destul de târziu în devenirea sa intelectuală și care nu este decât o consecință naturală a experiențelor sale umane, religioase și teologice<sup>57</sup>. Tocmai în relevarea acestor experiențe constă punctul forte al biografiei pe care Olga Lossky o dedică acestei femei cu un destin cu totul aparte.

Născută în anul 1907 la Schiltigheim, în Alsacia, care atunci se găsea sub jurisdicție germană, moștenește credința protestantă a tatălui său (mama sa, evreică încreștinată, rămâne cu o permanentă nostalgie a iudaismului, ale cărui principale sărbători continuă să le observe). Urmează cursuri de filosofie, iar în anul 1928 obține licența în litere, după ce cu un an înainte își începuse și studiile de teologie protestantă. În timpul facultății de teologie este primită în Biserica Ortodoxă, prin mirungere, de către ieromonahul Lev Gillet, la rândul său un convertit<sup>58</sup>.



În anul 1932 Liselotte (cum o alintau cei apropiați) își finalizează studiile de teologie protestantă. Situația în care se găsește este una foarte delicată. În urma primului Război Mondial multe dintre parohiile franceze erau lipsite de un conducător spiritual. Întrucât în urma studiilor făcute É. Behr-Sigel era îndreptățită să preia o parohie, în clipa în care primește o asemenea propunere, apelează la sfatul părintelui Lev Gillet, care, în mod cu totul surprinzător, cel puțin pentru un anumit segment al credincioșilor ortodocși, aprobă acest

---

Paris, 1987 (tradusă în limba engleză și editată până acum în două rânduri: *The Ministry of Women in the Church*, traducere de Steven Bigham, Oakwood Publications, Redondo Beach, California, 1991; *The Ministry of Women in the Church*, traducere de Steven Bigham, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1999); dar și lucrarea elaborată împreună cu episcopul Kallistos Ware: E. BEHR-SIGEL, †KALLISTOS WARE, *L'Ordination de femmes dans l'Église orthodoxe*, Éditions du Cerf, Paris, 1998; publicată și în limba engleză: *The Ordination of Women in the Orthodox Church*, coll. *Risk book series* 92, World Council of Churches Publications, Geneva, 2000.

<sup>57</sup> Vorbind despre experiența teologică a E. Behr-Sigel nu pot fi trecute cu vederea lucrările de spiritualitate răsăriteană în care aceasta s-a concretizat: *Prière et sainteté dans l'Église russe*, coll. *Spiritualité orientale et vie monastique* 33, Éditions du Cerf, Paris, 1950, nouv. éd. rev. et augm., Abbaye de Bellefontaine, coll. *Spiritualité orientale* 39, Bégrolles-en-Mauges, Maine-&-Loire, 1982; *Le Lieu du cœur, Initiation à la spiritualité de l'Église orthodoxe*, coll. *Théologies*, Éditions du Cerf, Paris, 1989 (ediția engleză: *The Place of the Heart: An Introduction to Orthodox Spirituality*, Oakwood Publications, Torrance, California, 1992).

<sup>58</sup> Legătura Élisabethei Behr-Sigel cu monahul din Biserica Răsăriteană, cum își semna L. Gillet cărțile, continuă pe parcursul întregii vieți a amândurora, acesta din urmă fiind o prezentă constantă în biografia alcătuită de Olga Lossky. De altfel, însăși Élisabeth Behr-Sigel publică o lucrare dedicată destinului singular al arhimandritului Lev Gillet: *Lev Gillet, "un moine de l'Église d'Orient": un libre croyant universaliste, évangelique et mystique*, coll. *L'Histoire à vif*, Éditions du Cerf, Paris, 1993 (ediția engleză: *Lev Gillet, "A Monk of the Eastern Church"*, Fellowship of St Alban and St Sergius, Oxford, England, 1999).

lucru. La fel, favorabil deciziei de a prelua temporar o parohie reformată se arată și părintele Serghei Bulgakov. Pentru ca lucrurile să fie cu totul clare, Liselotte face cunoscută situația sa confesională și autorităților luterane, care, prin persoana președintelui Consistoriului reformat, acceptă ca pentru o perioadă tânăra absolventă de teologie să profeseze ca pastor auxiliar la Villé-Climont.

Din punct de vedere eclesiológic justificarea acestei situații (acceptată de la bun început ca una de provizorat) se baza pe două argumente. Pe de o parte, în teologia protestantă nu este necesară consacrarea pentru un astfel de pastor auxiliar cum era Élisabeth, fiind suficient botezul și preoția universală implicită, iar, pe de altă parte, între îndatoririle pastorului auxiliar nu intra și celebrarea Euharistiei, ci cultul pe care îl oficia era limitat la cântări, rugăciuni, lecturi scripturistice și predici. Deci, nu se punea problema comuniunii sacramentale cu membrii confesiunii pe care o părăsise odată cu intrarea în Biserica Ortodoxă, dar pe care continua să îi îndrume spiritual. Experiența sa pastorală se încheie la finele anului 1932, însumând în total doar câteva luni, care însă au atârnat foarte mult în balanță, mai ales când, începând din anii '70, va da o atenție deosebită problemei deja pomenite a statutului femeii în Ortodoxie.

Odată cu renunțarea la funcția de pastor auxiliar, începe pentru É. Behr-Sigel o foarte lungă perioadă de incertitudine financiară, în care nu a beneficiat de un loc de muncă stabil, întreținându-se din veniturile pe care le obținea predând, ca suplinitoare la Nancy, limba germană. Aici se căsătorește cu inginerul chimist de origine rusă André Behr, cu care nu va avea decât puțini ani de liniște conjugală, întrucât al Doilea Război Mondial la care acesta participă activ îi zdruncină sănătatea psihică, devine alcoolic și se îmbolnăvește frecvent.

Teologia ortodoxă a constituit o preocupare constantă pentru femeia care de-a lungul mai multor ani a făcut eforturi epuizante pentru menținerea unității și confortului familiei sale (în care se născuseră deja trei copii). În anul 1964 s-a înscris la doctorat la Facultatea de Litere din Nancy, cu o teză despre Alexandre Boucharov<sup>59</sup>, pe care a publicat-o abia la câțiva ani după pensionarea sa din sistemul public de învățământ, petrecută în anul 1973. Tot după pensionare a început să predea sporadic cursuri de teologie și spiritualitate ortodoxă la diverse instituții de învățământ superior pariziene.

Ceea ce suscită în mod deosebit atenția cititorului român în cazul lecturii biografiei Élisabethei Behr-Sigel sunt pasajele ce descriu călătoria făcută în România în anul 1976, cu prilejul participării la prima consfătuire a femeilor ortodoxe, desfășurată la Agapia. Observațiile pe care le notează în jurnalul său ori le scrie părintelui Lev Gillet sunt tăioase. Cunoaște prin intermediul prietenilor săi din emigrația rusă, dar și prin experiență directă în timpul voiajului întreprins în 1967 în URSS, fața hidoasă a comunismului sovietic. Nu se iluzionează nicio

<sup>59</sup> Élisabeth BEHR-SIGEL, *Alexandre Boukarev, Un théologien de l'Église orthodoxe en dialogue avec le monde moderne: introduction et lettres à Valérien et Alexandre Lavrski*, Beauchesne, Paris, 1977.

clipă că România ar sta cu mult mai bine, situația Bisericii este și aici ambiguă. Imaginea Bucureștilor este dezolantă, un oraș balcanic cu cartiere interminabile de blocuri în care locuiesc sute de mii de oameni. Hrana nu pare să lipsească, însă este mai degrabă rea pentru gusturile unui francez. Nu există persecuție religioasă pe față, dar Biserica este îndeaproape supravegheată. Însă, chiar în aceste condiții poporul rămâne credincios și evlavios. Oamenii se închină în tramvai când trec pe lângă bisericile Bucureștilor, din care circa 300 sunt deschise permanent, iar în ele se găsesc totdeauna oameni la rugăciune (p. 298). Pe de altă parte, Élisabeth nu lasă neobservate nici manevrele politice și ecleziale ce se întrezăresc în spatele acestei conferințe internaționale, care „intră în jocul subtil al politicii românești, și în același timp servește Bisericii române, care se arată capabilă să găzduiască și să organizeze o conferință internațională”. Întrevede cenzura pe care regimul comunist o aplică Bisericii și atmosfera de suspiciune care plutește. Despre episcopul vicar patriarhal Antonie și despre patriarhul Justinian este de părere că aceștia

„s-au compromis cu regimul. Dar vor de asemenea să salveze Biserica, iar asta nu e puțin lucru. O Comoară de cultură și de frumusețe. Guvernul ezită și fără îndoială folosește Biserica drept un liant național. Biserica, sau cel puțin ierarhia, acceptă republica socialistă română, dar oare din ce motive?”

după cum notează în jurnalul său în dreptul datei de 11 septembrie 1976. Ziua următoare, 12 septembrie, este descrisă în amănunt în același jurnal. Portretul pe care îl schițează părintelui Ilie Cleopa este unul luminos: la Sihăstria

„suntem primiți de bătrânul egumen P. Cleopa, figură frumoasă de stareț, smerit, bun.... Rostește (recită?) un discurs de bun-venit în care evocă rugăciunea lui Iisus. Este emoționant, dar nu se poate să nu te gândești că probabil este vorba de o punere în scenă pentru care Antonie folosește starețul, obligându-l să-și facă numărul”.

Dincolo de frumusețea mănăstirilor, vizita pe care o face în România o bulversează pe Élisabeth Behr-Sigel. Depășind ipocrizia unei puneri în scenă care trebuia să arate străinilor o realitate opulentă, ea sesizează tristețea din spatele „fețelor timide, închise”, și, în același timp, puterea de rezistență spirituală a poporului care emană cu precădere din figuri harismatice cum este părintele Cleopa. Și conchide „mai mult decât toate celelalte această ipocrizie inculcată tinerilor este păcatul regimurilor totalitare” (pp. 300-301).

Toate aceste observații despre România comunistă și despre Biserica aflată și ea sub vremi, în afară de faptul că stârnesc curiozitatea, au valoarea lor istorică, cu atât mai mult cu cât situația descrisă atunci are încă, direct sau indirect, repercusiuni asupra noastră.

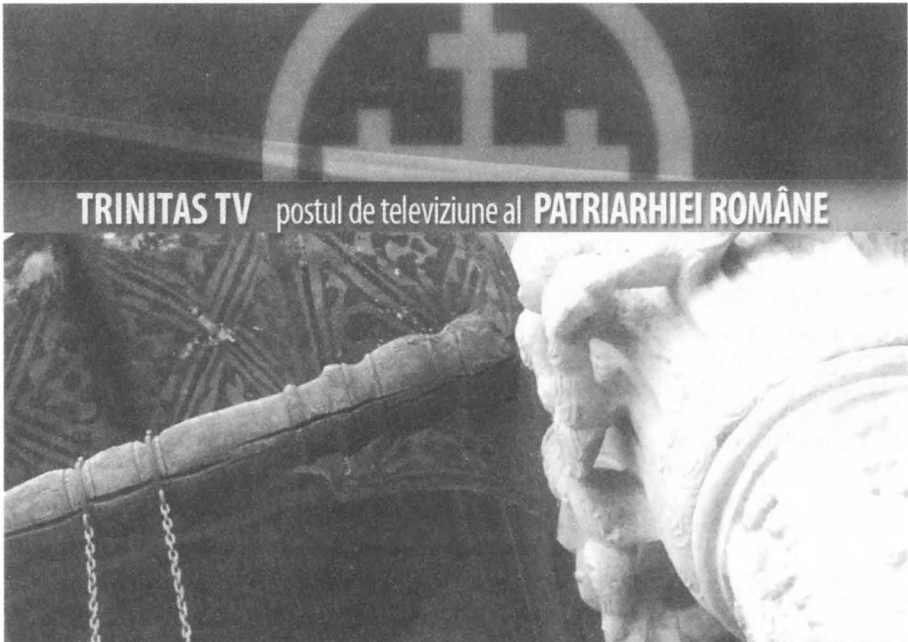
Un alt punct de interes pentru teologi, dar nu numai, este analiza pe care Olga Lossky o face viziunii despre rolul femeii în Biserica ortodoxă a Élisabethei Behr-Sigel. Evident, nu vorbim despre o analiză teologică<sup>60</sup>, ci mai degrabă de o încadrare în plan uman a unei problematici care, departe de a fi doar teoretică, este legată intim de ființa celei care s-a remarcat drept una dintre cele mai importante femei teolog a sec. al XX-lea (și aici trebuie să mă recunosc pus în dificultate de limba română, care nu permite un echivalent feminin pentru termenul teolog, care să nu fie penibil sau hilar). Deși nu vreau să insist asupra acestui punct prea mult, trebuie spus că Élisabeth Behr-Sigel, chiar dacă nu pledează pentru o preoție a femeii în sens sacramental, insistă pentru regândirea rolului femeii în Biserică, în spiritul dinamicii Tradiției Bisericii, și pentru reevaluarea diaconatului, care, deși inițial avea o funcție preponderent socială, astăzi se reduce la funcția liturgică de auxiliar al preotului. Conferința panortodoxă de la Rhodos (la care participă și Behr-Sigel, fără a putea lua însă cuvântul) are pe ordinea de zi problematica femeii, iar deciziile care s-au luat atunci (în pofida rezervelor unei mari părți a celor participanți) au fost încurajatoare. S-a vorbit atunci despre o diaconie a femeii, „ca o dimensiune pastorală complementară, în armonie cu slujirea sacerdotală specifică clerului”. Ba mai mult, s-au înșiruit, în șapte puncte, activitățile pe care le-ar putea întreprinde femeile în Biserică. Din păcate, capitolul acesta al dezbaterilor de la Rhodos a rămas fără urmări practice. Mai mult decât atât, în anul 2000, patriarhului ecumenic Bartolomeu I îi sunt aduse în atenție chestiunile privind slujirea femeii într-o scrisoare semnată de 30 de personalități ale lumii ortodoxe<sup>61</sup>, care alcătuia grupul de reflecție intitulat „Femei și bărbați în Biserică” și care era animat de Élisabeth.

Lectura unei biografii cum este cea a acestei doamne a teologiei din Franța, stârnește de bună seamă invidia cea bună a creștinilor din țările care sunt prin tradiție majoritar ortodoxe. Nu poate să nu te surprindă bogăția reflecției de inspirație ortodoxă din Franța seculară, care cutez să afirm că în sec. al XX-lea nu cunoaște egal. Impulsul emigrației ruse face să se nască numele cele mai sonore ale teologiei contemporane (și aici i-aș include pe teologi precum O. Clément, John Breck ș.a., care s-au convertit la Ortodoxie sub influența rușilor) între care Élisabeth Behr-Sigel are un loc binemeritat, așteptând de acum confirmarea posterității.

(Paul SILADI)

<sup>60</sup> Așa cum este teza de doctorat susținută în anul 2008 de Sarah Hinlicky Wilson la Princeton Theological Seminary, în cadrul catedrei de teologie sistematică, sub titlul: *Woman, Women, and the Priesthood in the Thought of Elisabeth Behr-Sigel*.

<sup>61</sup> Scrisoarea a fost publicată în: *Contacts*, CXCIV (2001), pp. 254-258, *apud* O. LOSSKY, *Vers le jour sans déclin...*, p. 343.



**TRINITAS TV** postul de televiziune al **PATRIARHIEI ROMÂNE**

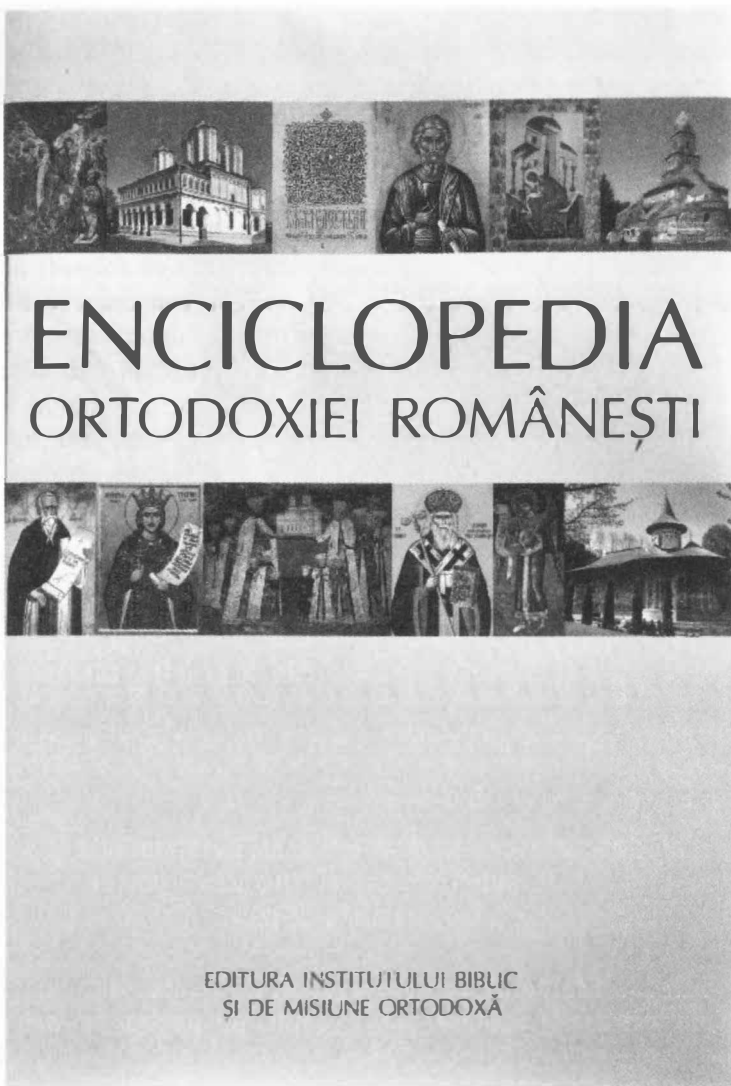
**TRINITAS TV, televiziunea Patriarhiei Române, poate fi recepționată în rețeaua RCS&RDS, pe platformele digitale Dolce, Boom și Digi, precum și de sute de rețele de dimensiuni medii și mici de pe întreg cuprinsul țării.**

**TRINITAS TV emite și pe satelitul Amos 2, frecvența de recepție 1164,75 Mhz.**

**Dacă sunteți abonat al unei rețele de cablu care nu retransmite televiziunea TRINITAS TV, puteți solicita preluarea acestui post de televiziune direct de la casieria operatorului de cablu.**

**Detalii despre identitatea, scopurile și sursele de finanțare ale televiziunii Patriarhiei Române pot fi găsite pe pagina de web [www.patriarhia.ro](http://www.patriarhia.ro)**

EDITURA BASILICA



Intrarea Miron Cristea, nr. 6, sector 4, 040162 București

Tel.: 031 4052 313

e-mail: [magazin@editurapatriarhiei.ro](mailto:magazin@editurapatriarhiei.ro)

web-site: [www.editurapatriarhiei.ro](http://www.editurapatriarhiei.ro)

## Colaboratorii acestui număr:

Adrian AGACHI, masterand în *Orthodox Studies* la *University of Lampeter* (Țara Galilor). Ultima recenzie publicată: „Sarah Coakley, Charles M. Stang (eds.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Ed. Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, 234 pp.”, în: *Studii Teologice*, 1/2010, pp. 291-294. Contact: adrian.agachi@yahoo.com

Cristian ANTONESCU, doctorand al Universității din București. Ultima recenzie publicată: „Jan Nicolae, Ioana Rustoiu, Ana Dumitran, *Crucea în patrimoniul spiritual al județului Alba*, Ed. Altip, Alba Iulia, 2010, 226 p. (ISBN 978-973-117-256-9)”, în: *Studii Teologice*, 4/2009, pp. 333-337. Contact: antonescu.cristian@yahoo.com

Alexandru ARION, lector la disciplina *Istoria și Filosofia Religiiilor* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Târgoviște, doctor în Teologie al Universității din București. Ultimul studiu publicat: „Contribuția Sfântului Vasile cel Mare la dezvoltarea cosmologiei creștine”, în: *Almanah bisericesc. Studii și articole de teologie, istorie și misiune creștină*, Târgoviște, 2010, pp. 114-120. Contact: alexcoarion@yahoo.co.uk

Theodor DAMIAN, preot, profesor de *Filosofie și Etică* în cadrul *Metropolitan College* din New York, doctor în Teologie la *Fordham University* (S.U.A.) și Universitatea din București. Ultimul studiu publicat: „The Romanian Orthodox Church: Post-Communist Transformations”, în: *Religion in Eastern Europe*, 1/2010, pp. 18.25. Contact: damianth@gmail.com

Dorin-Demostene IANCU, doctorand al Institutului de Istorie *Nicolae Iorga*. Ultimul studiu publicat: „O întâlnire Goga – Lenin?”, în: *Istorie și civilizație*, 8/2010, pp. 12-15. Contact: dori\_demo20@yahoo.com

Ștefan IONESCU-BERECHET, asistent la disciplina *Artă creștină eclezială* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctorand al Universității din București. Ultimul studiu publicat: „Premise ale iconologiei patristice în scrierile Sfântului Vasile cel Mare”, în: *Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1630 ani. Actele Symposionului Comisiei Române de Istorie Ecclesiastică, București-Cernica, 2-3 octombrie 2008*, col. *Studia Basiliana* 3, București, 2009, pp. 307-333. Contact: stephanosfirst@yahoo.com

Oana-Mădălina POPESCU, cercetător științific în cadrul Institutului de Istorie *Nicolae Iorga*. A colaborat la editarea științifică a *Atlasului istoric al mănăstirilor și schiturilor ortodoxe din România*, București, 2010. Contact: oanapoem@yahoo.com

Constantin PREDĂ, preot, conferențiar la disciplina *Studiul Noului Testament* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității *Lucian Blaga* din Sibiu. Ultimul studiu publicat: „Interpretarea duhovnicească a Sfintei Scripturi astăzi”, în: *AFTOUB*, IX (2009), pp. 571-587. Contact: costinpreda@yahoo.com

Alexandru PRELIPCEAN, masterand al Facultăților de Teologie Ortodoxă din București și Tesalonic. Ultima recenzie publicată: „ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ. ΔΙΜΗΝΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ.

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ. ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ. ΕΤΟΣ 92, ΤΕΥΧΟΣ 830, ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ-ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 2009 [Grigorie Palama. Periodic bilunar teologic și eclesiologic. Publicație a Sf. Mitropolii din Tesalonic. Premiul Academiei din Atena. Anul XCII, fasc. 830, sept-oct. 2009], în: *Studii Teologice*, 1/2010, pp. 285-290. Contact: axu\_preli@yahoo.com

Constantin RĂCHITĂ, doctorand al Universității *Alexandru Ioan Cuza* din Iași. Ultimul studiu publicat: „Teoria și practica traducerii la Hieronymus”, în: *Text și discurs religios*, 1/2009, pp. 207-213. Contact: constantinrachita2@yahoo.com

Vasile RĂDUCĂ, preot, conferențiar la disciplina *Teologia Morală* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității din Fribourg (Elveția). Ultimul studiu publicat: „Treptele ascezei și vieții monahale în gândirea Sfântului Vasile cel Mare după cea de-a doua epistolă către Sfântul Grigore de Nazianz”, în: *AFTOUB*, IX (2009), pp. 75-88. Contact: raducavasile@yahoo.com

Paul SILADI, doctorand al Universității *Babeș-Bolyai*, redactor la Radio *Renașterea* și Editura *Renașterea* din Cluj-Napoca. Ultima traducere publicată: Daniel Maier, „Mass-media ca temă centrală a Teologiei Practice”, în: *Tabor*, 5/2010 (în colaborare cu Ionuț Păun). Contact: paulsiladi@yahoo.com

Bogdan-Aurel TELEANU, preot, doctor în Teologie al Universității din București. Ultimul studiu publicat: „Religious Marketing: Marketing *through the eyes of faith*”, în: *Revista română de Marketing*, 4/2007, pp. 58-75. Contact: teleanub@yahoo.com





**TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE  
ORTODOXĂ**

Intrarea Miron Cristea, nr. 6; 040162, București  
Telefon 406.71.93; 406.71.94; Fax 300.05.53  
e-mail: eimbtor@rdslink.ro  
tipogr.inst.biblic@rdslink.ro  
magazin@editurapatriarhiei.ro  
www.editurapatriarhiei.ro

CUPRINS:

**Studii**

Pr. Vasile RĂDUCĂ

*Paternitate și asceză în scrisorile Sf. Vasile cel Mare (I)*

PR. Constantin PEDA

*„Saul - care se numește și Pavel” - Apostolul evreu al ne-evreilor*

Pr. Theodor DAMIAN

*Câteva aspecte ale teologiei despre puterea lui Dumnezeu la Sf. Grigorie de Nyssa*

Alexandru L. ARION

*Considerații asupra conceptului zoroastrian de divinitate*

Ștefan IONESCU-BERECHET

*Τὸ ἅγιον μανθῆλιον: istoria unei tradiții*

Pr. Bogdan-Aurel TELEANU

*Mesajul credinței împărtășit prin mijloace moderne de comunicare*

**Din Sfinții Părinți ai Bisericii**

FERICITUL IERONIM

*Epistola 57 către Pammachius. Despre cel mai bun mod de a traduce*

(trad. Constantin RĂCHITĂ)

**Dialog teologic**

Dorin-Demostene IANCU / Oana-Mădălina POPESCU

*Între spirit critic și revelație. Comentarii pe marginea unei lucrări recente*