

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XII, NR 3, IULIE-SEPTEMBRIE 2016, 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 XII, NR. 3, IULIE-SEPTEMBRIE, 2016
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 (BUCUREȘTI); IPS dr. Hilarion ALFEYEV (MOSCOVA); 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. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dimitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Aurel PAVEL, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. prof. dr. Vasile STANCIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Cristinel IOJA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Iarion Felea” din Arad.

Redactori corespondenți: Lect. dr. Vasile Adrian CARABĂ, București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, Iași; Prof. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. lect. dr. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; 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. prof. dr. Ionel ENE, Galați; Pr. lect. dr. Teofil STAN, Baia-Mare; Dr. Mihai GRIGORE, Mainz; Marius PORTARU, Roma; Dr. Marian SIMION, Boston.

Redactor șef: Pr. prof. dr. Nicușor BELDIMAN

Redactori: Pr. lect. dr. Marian VILD (coordonator), Pr. lect. dr. Cătălin VATAMANU, Pr. conf. dr. Caius CUȚARU, Pr. lect. dr. Liviu VIDICAN-MANCI, Lect. dr. Ștefan IONESCU-BERECHET, Pr. asist. dr. Valentin ILIE (secretar de redacție), Diac. lect. dr. Alexandru MIHĂILĂ (tehnoredactor)

Corectură: Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog), Pr. asist. dr. Cosmin PRICOP

Traducere în lb. engleză: Asist. dr. Maria BĂNCLĂ (filolog)

Traducere în lb. franceză: Asist. Măriuca ALEXANDRESCU (filolog)

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Tipografia Cărților Bisericești

Director: Pr. Mihai HAU, consilier patriarhal coordonator

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sfânta 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 poștală: Editurile Patriarhiei Române, Secretariat (Redacția „Studii Teologice”), str.

Intrarea Miron Cristea nr. 6, sect. 4, București, România – 040162

e-mail: studiiteologice@yahoo.com; web: www.studiiteologice.ro

Materialele trimise Redacției nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la adresa web: www.studiiteologice.ro – rubrica „Condiții de publicare”.

Revista respectă normele ISO 9001:2000 & 19011:2002 privind managementul calității și aplică sistemul de recenzare peer-review.

CUPRINS

Prolog	5
Studii	
Pr. Conf. Dr. Radu Petre MUREȘAN <i>Misiunea creștină în România nouă. Omagiu profesorului Vasile Ispir (1886-1947)</i>	9
Dr. Marius PORTARU <i>Θεός ένσαρκος ό Χριστός: Apolinarie de Laodiceea și Întruparea Logosului</i>	31
Dr. Ciprian Costin APINTILIESEI <i>Personne et communion: de Berdiaev à Mounier</i>	77
Pr. Lect. Dr. Zaharia MATEI <i>Principii estetice și prozodice în creația muzicală a lui Anton Pann</i>	105
Pr. Dr. Cristian ANTONESCU <i>Isihia ortopraxiei și ortodoxia isihiei. Actualitatea și autoritatea învățăturilor filocalice isihaste</i>	133
Dr. Andrei-Emanuel RADU <i>Teme definitorii în pastorelele episcopului Iosif Gafton</i>	191
Alin-Vasile POHRIB <i>Adepti ai doctrinei hipnopsihiei și răspunsul ortodox al preotului Eustratie din Constantinopol</i>	211
Din Sfinții Părinți	
SF. IOAN GURĂ DE AUR <i>Omiliile a LXVII-a și a LXVIII-a la Evanghelia după Ioan (introd., trad. și note de Drd. Mihai GRIGORAȘ)</i>	225
Recenzii	
Emilian POPESCU, <i>Crucea și Răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu</i> , Ed. Basilica, București, 2016, 168pp. (Alin LUPU)	245

Maria IVĂNIȘ-FREŢIU, <i>Aspecte ale limbajului liturgic românesc</i> , Ed. Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2013, 340pp. (Pr. Conf. Dr. Lucian FARCAŞIU)	248
Lect. Dr. Georgică GRIGORIŢĂ (coord.), <i>Bunurile Bisericii: ieri şi astăzi</i> , în coll. Studia Canonica, vol. II, Ed. Basilica, Bucureşti, 2016, 567pp. (Constantin-Ciprian BLAGA)	255
Pr. Jean BOBOC, <i>La grande métamorphose. Éléments pour une théo-anthropologie orthodoxe</i> , Ed. Cerf-Alpha, Paris, 2014; Ed. Cerf-Patrimoines, Paris, 2016, 686pp. (Asist. Dr. Eugen MAFTEI)	258

E
O
L
O
G
I
C
E

P ROLOG

Teologia nu poate fi decât mărturisitoare, întrucât experiența autentică a întâlnirii cu Dumnezeu conduce în mod obligatoriu la împărtășirea acestei experiențe, cu alte cuvinte, la mărturisire. Dincolo de a fi un discurs steril și doar teoretic despre tradiția răsăriteană și despre moștenirea spirituală imensă pe care o deține, Ortodoxia este trăirea cu Hristos și în Hristos, este viață (cf. *In* 14, 6). Prin urmare, teologia trebuie să fie mărturia despre această viață trăită în Dumnezeu.

Prin materialele publicate în numărul de față al revistei noastre ne propunem tocmai conștientizarea și recuperarea acestei perspective. În acest scop, acest număr al revistei se deschide cu studiul părintelui Conf. Dr. Radu-Petre Mureșan, care atrage atenția asupra personalității profesorului Petre Vasile Ispir din perioada interbelică. Acesta a fost nu doar unul dintre cele mai pregătite cadre didactice din vremea sa, prin studiile sale în mari centre universitare occidentale (Berlin, Oxford), ci mai cu seamă un vizionar și un înaintemergător pentru ceea ce înseamnă misiologia în lumea contemporană. Astfel, profesorul Ispir a activat în societatea vremii fiind un model de dascăl de teologie, inspirând și formând generații întregi de tineri prin exemplul propriu și prin proiectele vizionare pe care le-a promovat, proiecte care vizau tocmai formarea și deprinderea *ethos*-ul creștin autentic în vederea revigorării vieții spirituale. Cu o extraordinară conștiință eclesială, profesorul Vasile Ispir a fost deosebit de implicat în societatea românească de atunci, dar a avut și conștiința universalității creștinismului și a nevoii promovării acestuia în societatea contemporană. De aceea, el a pledat permanent nu numai pentru o misiune internă în vederea revigorării vieții creștine, ci și pentru misiunea externă, dorind o implicare directă a Bisericii Ortodoxe Române la răspândirea în întreaga lume a adevărilor revelate. Multe dintre proiectele și ideile sale continuă și astăzi.

În studiul semnat de domnul doctorand Marius Portaru avem o analiză extrem de complexă a dezvoltării hristologiei în secolul al IV-lea, printr-o reconsiderare a contribuției lui Apolinarie de Laodiceea. Personaj controversat, condamnat la Sinodul al II-lea Ecumenic (381 d.Hr.) și văzut mai târziu ca precursor al ereziei monofizite, Apolinarie a avut, totuși, o contribuție importantă pentru înțelegerea hristologiei, el făcând un pas înainte față de hristologia ariană sau de

cea divizată, inițiată de Paul de Samosata și continuată în vremea sa de Marcel de Ancyra, Fotin și Diodor de Tars. Studiul nu își propune o reabilitare a lui Apolinarie, ci mai degrabă o reconsiderare a contribuției sale la definirea dogmei hristologice, prin analiza pe textul original al operei acestuia și printr-o cuprinzătoare perspectivă contextual-istorică și lingvistică a teologiei din vremea sa. Dar lucrurile nu se opresc aici! Cu ample și detaliate analize ale implicațiilor dogmatice care decurg din diferitele expresii uzitate de Apolinarie pentru a defini dogma hristologică, studiul demonstrează fără echivoc importanța extraordinară a receptării Adevărului revelat și, mai mult, faptul că metabolizarea infuziei de viață adusă de întreaga iconomie a mântuirii lumii realizată de Fiul lui Dumnezeu Întrupat a necesitat nu numai ample dezbateri, ci o adevărată criză spirituală prin intermediul căreia gândirea teologică și viața spirituală au putut fi armonizate într-un sistem teologic coerent pe care îl numim „teologia ortodoxă”.

Consecințele înțelegerii dogmei hristologice și a celei trinitare se regăsesc și în studiul următor, semnat de domnul doctorand Ciprian Costin Apintiliese. Redactat în limba franceză, studiul analizează conceptele de „persoană” și „comuniune” din perspectiva contribuției a doi mari gânditori ai secolului al XX-lea: Emmanuel Mounier și Nikolai Berdiaev. Dincolo de a fi o analiză pur dogmatică, studiul arată raportarea vie a celor doi gânditori creștini la pericolele existente în societatea contemporană: individualismul capitalist și colectivismul comunist. În prima jumătate a secolului al XX-lea, mișcarea intelectuală franceză cunoscută ca „mișcarea personalistă”, adunată în jurul revistei *Esprit*, a beneficiat de deschiderea lui Mounier și de gândirea răsăriteană a lui Berdiaev pentru a ajunge la înțelegerea nevoilor ontologice ale omului. Concluzia este că o societate sănătoasă nu se bazează pe individ, ci pe persoană – care poate crea o comuniune reală. Studiul subliniază legătura dintre înțelegerea teologică (sau filosofică – în accepțiunea Părinților din primele veacuri) și consecințele acestei înțelegeri în viața socială.

Expresie artistică a dogmei, cântarea bisericească este analizată într-un studiu excelent al părintelui Lect. Dr. Zaharia Matei, în care acesta se concentrează pe contribuția lui Anton Pann la cântarea bisericească autohtonă. Dincolo de aspectele prozodice și de principiile estetice ale gândirii muzicale ale lui Anton Pann, studiul accentuează și contribuția acestuia la „românirea” cântărilor bisericești. Acest lucru demonstrează încă o dată că nimic artificial nu poate să subziste în comunitatea creștină vie și că formele de manifestare născute în *et-hos*-ul creștin autentic nu trebuie autonomizate, pentru că ele nu sunt scop în sine, ci *ancilla* pentru viața în Hristos.

Intitulat „Isihia ortopraxiei și ortodoxia isihiei. Actualitatea și autoritatea învățăturilor filocalice isihaste”, următorul studiu publicat în acest fascicol îi aparține părintelui Cristian Antonescu. Ajuns celebru datorită implicării Sf. Grigorie Palama într-o controversă teologică în sec. al XIV-lea care viza tocmai

accesul la viața dumnezeiască, isihasmul este de fapt o tradiție răsăriteană mult mai veche și care poate fi urmărită mai cu seamă în scrierile ascetice răsăritene. Însemnând „liniștire”, termenul grecesc ἡσυχασμός, deși este atestat în sens tehnic abia începând cu sec. al IV-lea (la Sf. Grigorie de Nyssa sau în *Apophthegmata Patrum*), reprezintă tradiția ascetică răsăriteană a rugăciunii împletite cu lupta împotriva patimilor – formulă care face posibilă apropierea de Dumnezeu. De aceea, se poate afirma că isihasmul reprezintă, de fapt, *ethos*-ul ortodox. Foarte consistent în trimiterea la literatura patristică filocalică, studiul subliniază, cu ajutorul Părinților, legătura dintre *lex credendi* și *lex orandi*, dintre înțelegere și practică, dintre teologie și trăirea duhovnicească.

Un model de ierarh român mărturisitor este oferit în studiul intitulat: „Valențe actuale în opera omiletică a episcopului Iosif Gafton”, semnat de tânărul doctorand Andrei Emanuel Radu. Episcop al Argeșului în a doua jumătate a sec. al XX-lea, Iosif Gafton a fost un model de ierarh harnic și înțelept, care a activat în vremuri vitrege. Studiul nu face, însă, o analiză a vieții acestui ierarh, ci analizează cuvântările sale, tocmai din perspectiva strădaniei conducerii bisericești în vremurile grele ale comunismului pentru menținerea vieții duhovnicești a românilor ortodocși.

Rubrica „Studii” a fascicolului de față se încheie cu cercetarea interesantă a tânărului Alin-Vasile Pohrib cu privire la anumite tentații care au fost precursore iconoclasmului și care au existat latent permanent în vechiul Bizanț și continuă să existe în diferite forme în comunitatea creștină. Este vorba de îndoiala cu privire la autenticitatea unor minuni și a puterii sfinților de a mijloci pentru cei care se află în viață. Aceste îndoieli atestate mai cu seamă în scrieri din perioada secolelor VI-VII d.Hr., dar și mult mai târziu, în veacul al XI-lea d.Hr., dincolo de faptul că apar permanent, din cauza lipsei de credință, ele sunt apanajul iconoclasmului și a diferitelor forme ale acestuia care se manifestă și în societatea modernă. Analiza autorului pleacă de la un text al unui preot renumit din Constantinopolul secolului al VI-lea, pe nume Eustratie, dar analizează și alte mărturii din secolele VI-VII din spațiul siriac și cel bizantin. Studiul este extrem de valoros și de actualitate întrucât aduce în discuție scepticismul cu privire la aceste aspecte, scepticism care este tot mai prezent, mai cu seamă în mediile intelectuale din comunitățile creștine.

Urmând principiului paulin: „Aduceți-vă aminte de mai-marii voștri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviți cu luare aminte cum și-au încheiat viața și urmați-le credința” (*Evr* 13, 7), și în acest fascicol al revistei *Studii Teologice* avem rubrica „Din Sfinții Părinți ai Bisericii”, unde cititorii revistei noastre pot găsi *Omiliile* 67 și 68 ale Sf. Ioan Gură de Aur la Evanghelia după Ioan, în excelenta traducere, însoțită de o scurtă introduce-re, a domnului doctorand Mihai Grigoraș.

Recenziile publicate în acest volum prezintă câteva cărți recente, apărute în spațiul românesc și în cel european. Astfel, avem mai întâi recenzia semnată de tânărul Alin Lupu la volumul domnului academician Prof. Dr. Emilian Popescu, intitulat: *Crucea și răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu*, apărut recent la Editura Basilica a Patriarhiei Române. Volumul, structurat în cinci capitole, adună tot atâtea analize la diferitele aspecte ale mărturiilor vechi cu privire la tema abordată. Următoarea recenzie, semnată de părintele Conf. Dr. Lucian Farcașiu, vizează volumul intitulat *Aspecte ale limbajului liturgic românesc*, apărut la Ed. Casa Cărții de știință, Cluj-Napoca, în 2013, și semnat de doamna Dr. Maria Ivăniș-Frențiu. Volumul reprezintă o importantă analiză a limbajului liturgic românesc și, dincolo de multele aspecte tehnice, concluzia autoarei cu privire la faptul că limba română este o limbă liturgică provoacă, desigur, la reflecție. O lucrare recent apărută la Editura Basilica a Patriarhiei Române, intitulată *Bunurile Bisericii: ieri și astăzi* și coordonată de domnul Lect. Dr. Georgică Grigoriță este prezentată și analizată de tânărul Constantin Ciprian Blaga. Lucrarea voluminoasă care însumează 527 pp. reunește actele simpozionului internațional de Drept bisericesc de la Centrul Social-Pastoral „Sfânta Cruce” (Mănăstirea Caraiman), care a avut loc în perioada 16-17 nov. 2014, sub coordonarea domnului Georgică Grigoriță, lector la catedra de Drept bisericesc a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București. Volumul se constituie într-o contribuție importantă și va deveni, cu siguranță, un reper bibliografic pentru tema dezbătută. Ultima recenzie este semnată de domnul Asist. Dr. Eugen Maftai și analizează volumul intitulat *La grande métamorphose. Éléments pour une théo-anthropologie orthodoxe*, publicat în 2014 la prestigioasa editură Cerf de la Paris. Volumul aparține renumitului teolog și preot ortodox Jean Boboc, reprezentând, de fapt, cu mici modificări, teza sa de doctorat susținută în 2013 la Institutul Ortodox „Saint Serge” de la Paris. Lucrarea este interdisciplinară și valorifică cercetările și reflecțiile teologice ale autorului în domeniile teologie, medicină și bioetică și reprezintă o sinteză ortodoxă extrem de utilă în fața provocărilor actuale.

Mulțumirile noastre se îndreaptă către toți contributorii la acest fascicol, dar și către toți aceia care ne-au trimis studii, traduceri și recenzii la redacție. Nu în ultimul rând, mulțumiri se cuvin și celor care au muncit la recenzarea studiilor acceptate (și neacceptate) pentru publicare. Invitația de a trimite materiale în vederea publicării la revista *Studii Teologice* este deschisă, în continuare, tuturor celor care se ostensesc în învățământul teologic ortodox din mediul academic românesc.

REDACTIA

S TUDII

Prof. Conf. Dr. Radu Petre MUREȘAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din București

MISIUNEA CREȘTINĂ ÎN ROMÂNIA NOUĂ. OMAGIU PROFESORULUI VASILE ISPIR (1886-1947)

Keywords: *Vasile Ispir, mission of the Church, missiology, inter-Christian dialogue, Social Christianity/Social Gospel.*

Abstract

The present study addresses a number of interesting aspects in the work and activity of the famous missiologist Vasile Ispir, professor at the of Faculty of Orthodox Theology in Bucharest during the interwar period. Professor Ispir put forth a thorough missionary diagnosis of the Romanian society of his times in which he not only identified the social problems or the spiritual decay, but he proposed concrete solutions and he was personally involved in their practical implementation: he initiated the missionary work among young Orthodox Christians, he was one of the theorists of Social Christianity, he was also a great promoter of the inter-religious dialogue being convinced at the same time that the spiritual rebirth of the Romanian people should be assumed and led by the Romanian Orthodox Church. The study, based solely on the writings of Professor Vasile Ispir, aims to show that his missionary reflections are more topical than ever, many of his solutions being put into practice later, while others might be starting points for an effective mission of the Orthodox Church in the contemporary society.

Într-o conferință susținută în anul 1933, Profesorul Vasile Ispir făcea o diagnoză misionară a țării după Marea Unire, punctând faptul că „România devine o țară nouă nu numai din punct de vedere geografic și administrativ, dar și din punct de vedere sufleteș și cultural”¹.

¹ Vasile ISPIR, „Misiunea creștină în România nouă”, Conferință ținută la Fundația Dalles, București, 1933, p. 3.

În viziunea lui, marele eveniment al Reîntregirii Neamului a dus la „o nouă închegare a sufletului românesc” și, de aceea, cea mai mare provocare în România Nouă era să se realizeze „unitatea sufletească a neamului românesc”. Reforma României, arăta mai departe Profesorul Vasile Ispir, greșit se pune doar pe terenul economic, înțelegând aici echilibrul bugetar sau chestiunea fiscală. Ea trebuie pusă deopotrivă pe terenul eticului, al moralului, al spiritua-lului, deoarece pe baza religiei și a moralei va fi alcătuită România Nouă și numai astfel ea își va afirma rolul ei în concertul celorlalte popoare europene². Plecând de la acest crez, eruditul profesor de misiologie din perioada interbelică a lăsat moștenire o operă care impresionează nu atât prin vastitate, cât prin acuitatea percepției realităților contemporane, prin prospețimea reflecției misi-onare, prin legătura indisolubilă între cuvânt și faptă, prin integritatea morală care făcea ca în scrierile sale să fie „cuvânt cu putere multă”.

Studiul de față își propune să arate, pe de o parte, că profesorul Vasile Ispir este un model de mare actualitate pentru misiologii și misionarii con-temporani, prin maniera unică în care a îmbinat teoria și practica misionară. Pe de altă parte, soluțiile sale misionare, foarte eficiente în societatea interbelică, au un caracter vizionar care le conferă perenitate și viabilitate pentru o misiune autentică a Bisericii Ortodoxe în societatea contemporană. Prin aceasta, dorim să aducem un modest omagiu marelui profesor de la Faculta-tea de Teologie Ortodoxă din București, la 71 de ani de la trecerea sa la Domnul, cu atât mai mult cu cât personalitatea sa rămâne, în mod nemeritat, într-un con de umbră, iar contribuția sa la dezvoltarea misiunii ortodoxe este insuficient subliniată și valorizată.

Biografia profesorului Vasile Ispir poate fi ușor găsită în revistele teo-logice, îndeosebi în numerele festive în care se aniversează un număr de ani de la înființarea Facultății de Teologie Ortodoxă din București, precum și în necroloagele care au fost alcătuite la moartea sa³. Spicuim anumite elemente

² Vasile ISPIR, „Misiunea creștină în România nouă”, Conferință ținută la Fundația Dalles, București, 1933, p. 9 (extras din: *Studii Teologice*, 4 (1933), pp. 67-92). În alt loc, spunea că „noi, românii, trebuie să fim conștienți că suntem în perioada de consolidare națională. Pentru aceasta să ne reamintim de fondul comun al sufletului nostru, pe care îl găsim referitor la familie, la națiune și chiar la omenire. De la epoca renașterii noastre s-a progresat enorm de mult din punct de vedere material, dar este marea întrebare, din punct de vedere moral am mers în armonie cu progresul material?” (Vasile ISPIR, *Biserica în serviciul social sau Ce este creștinismul social?*, București, 1938, p. 24).

³ Alexandru CIUREA, „Contribuții la istoricul Facultății de Teologie și Institutului Teologic Universitar din București”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 75 (1957) 11-12, pp. 1071-1206 (volum aniversar la 75 de ani de la întemeierea Facultății de Teologie din București). A se vedea și Ioan RĂMUREANU, „Centenarul Facultății și Institutului de Teologie din București”, în: *Studii Teologice*, 37 (1981), p. 44; Constantin BERCUȘ, „Moartea prof. Vasile G. Ispir”, în:

care ne ajută să înțelegem mai bine principalele direcții ale activității sale. Între anii 1906 și 1910 a fost student al Facultății de Teologie Ortodoxă din București, perioadă în care a fost și președinte al Societății Studenților în Teologie Ortodoxă și apoi președinte al Centrului Studențesc București. După finalizarea studiilor de licență, a beneficiat de o scurtă bursă de studii la Berlin, apoi a studiat la Universitatea din Oxford. În lista absolvenților prestigioasei universități este consemnat și Vasile George Ispir cu teza *Notes & Essays relating the comparative religion*⁴. A luat parte la bătăliile din Primul Război Mondial, ca locotenent în rezervă, participând la luptele de la Turtucaia și Dragoslavele. În timpul ocupației germane, publică diverse articole în revistele *Neamul românesc*, *Revista Bisericească*, *Viitorul*, *Revista Ortodoxă*.

La începutul anului 1919, obține doctoratul în teologie cu lucrarea *Natura și dezvoltarea ideii de Dumnezeu în societatea popoarelor primitive din Africa Centrală*, fiind primul candidat care obține acest titlu la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București⁵. În 1922, este abilitat ca docent și numit titular al Catedrei de Îndrumări Misionare, înființată încă din anul 1920⁶. Ca profesor de misiologie publică mai multe articole, broșuri și cărți dintre care se remarcă Cursul de Îndrumări misionare „Îndrumarea misionară a Bisericii Ortodoxe”, închinat Patriarhului Miron Cristea, cel care aprobase înființarea Catedrei de Studii Misionare, înțelegând „adânca nevoie ca studenții teologi să aibă pregătire și pe terenul misiunii”⁷. Pentru a se putea întreține în toată această perioadă, între 1918 și 1921, a fost profesor suplinitor la prestigioasele licee *Mihai Viteazul*, *Spiru Haret* și *Gheorghe Lazăr*, precum și profesor de limba engleză la Școala militară de Educație Fizică și la Institutul Ortodox al Femeilor Române.

Un episod important al biografiei profesorului Vasile Ispir îl reprezintă postul de secretar general la Ministerul Cultelor și Artelor, în vremea guvernării I.C. Brătianu (1922-1926), având o bună colaborare cu ministrul Alexandru Lapedatu. De asemenea, a îndeplinit mai multe funcții în viața publică și bisericească, printre care: efor al Bisericii Ortodoxe Române, deputat și

Biserica Ortodoxă Română, 65 (1947) 4-9, pp. 250-257; Redacția, „Profesorul Dr. Vasile G. Ispir”, în: *Biserica și Școala*, 27 iulie 1947, pp. 230-231.

⁴ <http://web.prm.ox.ac.uk/sma/index.php/articles/article-index/341-oxford-diploma-students-1907-1920.html>, 30 martie 2016, 22:43; Alexandru CIUREA, „Contribuții la istoricul...”, p. 1160.

⁵ Profesorul Vasile Ispir a fost specialist în istoria comparată a religiilor, scriind mai multe cărți și studii în acest domeniu: *Introducere în studiul religiunii comparate*, București, 1915; „Ideea de Dumnezeu în Țara Masailor”, în: *Studii Teologice*, 1 (1929) 1, pp. 15-47; „Ideea de Dumnezeu în Congo”, în: *Studii Teologice*, 1 (1930) 2, pp. 19-55; „Ideea de Dumnezeu în Uganda”, în: *Studii Teologice*, 2 (1931) 1, pp. 99-146.

⁶ Alexandru CIUREA, „Contribuții la istoricul...”, pp. 1176-1177 și 1181.

⁷ Vasile ISPIR, *Curs de Îndrumări Misionare*, București, 1930, p. 3.

senator regal, epitrop al Bisericii Sfântul Spiridon și al Bisericii Alba Postăvari, membru în Senatul Universității București etc.

În calitate de profesor de teologie, a participat la dialogul inter-creștin (ecumenic) în perioada interbelică, fiind practic nelipsit din delegațiile Bisericii Ortodoxe Române la diverse congrese și întruniri menite să analizeze modalitățile în care se poate stabili cooperarea între diverse biserici și confesiuni creștine. Astfel, a participat la Congresul de la Stockholm din 1925 (Life and Work Movement), la Congresul de la Lausanne din 1927 (Faith and Order Movement), la întâlnirile World Alliance for Promoting Friendship through the Churches. (Novi-Sad, Sofia, Atena, Belgrad, Sinaia, București, Râmnicu Vâlcea), precum și la alte congrese: Cambridge (1931), Chamby-sur-Montreux (1935), Oxford 1937), Larvick (1938), Geneva (1939)⁸.

Tot sufletul său se afla însă la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, acolo unde a fost îndrumătorul entuziast al multor generații de studenți teologi, cărora le-a insuflat preocuparea pentru un misionarism intern activ și mereu atent la nevoile multiple ale păstoritorilor de mai târziu⁹. Catedra de Îndrumări Misionare a avut însă un destin aparte, fiind desființată în anul 1938, ca urmare a măsurilor legate de reorganizarea învățământului superior în timpul dictaturii regelui Carol al II-lea¹⁰. La rândul său, profesorul Vasile Ispir a fost încadrat la catedra de Teologie Practică, urmând să predea disciplinele catehetică și pastorală socială. Catedra de Îndrumări Misionare este restabilită în anul 1942, sub numele Îndrumări Misionare și Sectologie, iar profesorul Vasile Ispir a devenit din nou titularul acestei catedre¹¹. La 14 octombrie 1944 este numit decan al Facultății de Teologie Ortodoxă din București, chiar în perioada de mare incertitudine pentru România, în care Churchill și Stalin își împărțeau, la Moscova, sferile de influență în Europa.

⁸ În multe din studiile sale, Prof. Vasile Ispir consemna cu mândrie că delegația română la întrunirea de la Larvick a făcut cunoscut statutul minorităților din România, care a fost dat ca model pentru toate țările europene. „Minoritățile de la noi se bucură de toate libertățile și Statul Român nu așteaptă de la ele decât loialitate și sinceră cooperare în acțiunea socială” (Vasile ISPIR, „Biserica Ortodoxă Română față de Congresele internaționale din ultimii zece ani”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 57 (1940) 5-6, pp. 432-438.

⁹ A se vedea *Bibliografia subiectelor tratate în Seminarul de Sectologie de sub direcțiunea dlui Profesor Dr. V. Gh. Ispir pe anii 1932/1933; 1933/1934 și 1934/1935*, Tipografia Ziarului Universul, 1935.

¹⁰ Cu acel prilej, Pr. Petre Vintilescu, în calitate de decan al Facultății de Teologie din București, semnala că aplicarea acestei legi face un mare deserviciu studiilor misionare, deoarece „Facultatea de Teologie din București era singura din întreaga Ortodoxie la care se preda un curs de Îndrumări Misionare, dându-se astfel viitorilor preoți informații și orientări asupra acțiunii de expansiune misionară și indicându-se metode utile pentru știința misiunii” (Pr. Petre VINTILESCU, „Facultatea de Teologie din București în ultimii zece ani (iunie 1930-iunie 1940)”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 57 (1940) 5-6, p. 377).

¹¹ Alexandru CIUREA, „Contribuția la istoricul...”, p. 1106.

În România nouă idealul creștin este departe de a fi realizat și relele sociale sunt multe...

Cititorul modern al cărților și broșurilor publicate de marele profesor de miologie va fi poate uimit să descopere că problemele pe care el le semnală în societate și împotriva căroră Biserica Ortodoxă era chemată să ia atitudine, nu erau foarte diferite de cele ale lumii de azi: materialismul ateu, pozitivismul tehnicii moderne, păgânismul etatist care neagă rolul civilizator al creștinismului și e în căutarea unei religii anti-creștine, la care se adăuga, la acea vreme comunismul bolșevic¹². Profesorul Vasile Ispir se plângea că trăiește într-o vreme în care toate valorile sunt răsturnate (credința, știința, tradiția, tendințele culturale, temeiurile idealiste, aspirațiunile morale și sociale, crezurile sociale și naționale), fără să existe o perspectivă îmbucurătoare pentru viitor:

„Ce se va pune în loc? O nouă ordine socială se afirmă, pe necesitatea spațiului vital și pe dreptul muncii. Conflictul ideologic generat de liberalism și rasism, de modernism și tradiționalism, de neopăgânism și socialism, se ivesc oriunde. Se năruie o lume ca să vină alta, care nimeni nu știe ce formă va lua [...]”¹³.

Profesorul Vasile Ispir considera că decăderea spirituală din vremea sa se datora unui cumul de factori, pe care el îi grupează în trei mari categorii: a) slaba cunoaștere și trăire a credinței ortodoxe; b) lipsurile materiale; c) propaganda noilor culte religioase. În multe din lucrările sale, profesorul Vasile Ispir deplânge faptul că „pătura conducătoare a acestei țări nu este cu totul convinsă de idealul creștin”, că „la sate poporul a început să uite calea Bisericii”, iar „prin orașe lumea muncitoare uită de Hristos și de Maica Domnului”. Populația orașelor suferă de boală, sărăcie și infirmități, e măcinată de desfrâu, prostituție, beție și crimă și, în general „sufletul poporului nostru este otrăvit cu o anumită literatură de aventuri criminale, cu fotografii pornografice, cu reportajii din cele mai scandaloase”.

Soluția pe care o propunea este să se folosească entuziasmul și puterea tinerilor în scopul de a revigora credința, modelul său fiind Anglia, unde a avut ocazia să vadă cum studenții ai diferitelor facultăți se înrolau voluntar în societăți de misiune¹⁴. În anul 1926, din inițiativa Profesorului Vasile Ispir,

¹² Vasile ISPIR, *Viața creștină practică, imbold spre ecumenicitate*, București, 1940, p. 5.

¹³ Vasile ISPIR, *Principiile educațiunii creștine*, București, 1946, p. 3.

¹⁴ „Tineretul țării noastre este în sfârșit o problemă vitală pentru existența neamului. Miile și zecile de mii de copii care hoinăresc pe maidanele orașelor, miile de tineri fără ocupațiune care se plimbă între cărciumă și localuri de perdiție trebuie să atragă atenția asupra laturii educative a poporului. În această direcție cât n-ar putea face studenții universitari, luând pildă de la frații lor anglo-saxoni care prin coloniile studențești au arătat o adevărată sollicitudine pentru străinătate” (Vasile ISPIR, *Biserica activă*, București, 1941, pp. 11-12).

a luat ființă la București *Asociația misionară a studenților creștin ortodocși*. Asociația avea ca scop apărarea și răspândirea religiei creștine ortodoxe, iar ca obiective organizarea de *retrageri religioase* (tabere), odată pe an, în timpul verii, pe la diferite mănăstiri sau în alte locuri proprii reflecției religioase; organizarea în fiecare an a unui ciclu de conferințe al căror subiect îl vor forma chestiunile religioase la ordinea zilei; întreprinderea de campanii misionare în capitală și în restul țării cu scopul de a aprofunda învățătura creștin ortodoxă, de a răspândi cultura în toate straturile societății românești, de a organiza viața studentească în așa fel încât „să se canalizeze surplusul de energie tinerească spre matca adevăratului scop creator”¹⁵.

Cea mai notabilă realizare a profesorului Vasile Ispir, prin intermediul *Asociației misionare a studenților creștin ortodocși*, a fost Școala Duminicală, instituție care a funcționat în întreaga perioadă interbelică și a cărei organizare a fost minuțios reglementată. Duminică dimineața, copiii se adunau în cea mai apropiată școală primară, unde un student le ținea o lecție de educație religioasă, fie cu explicarea pericopei evanghelice din acea zi, fie vorbind de un fapt din viața Mântuitorului, cu scopul „de a atinge acele coarde ale sufletului care dezvoltă în copii simțăminte alese, caractere distinse și respect față de cele sfinte”¹⁶. După lecție, copiii erau duși la biserică pentru a participa la Sfânta Liturghie, fiind supravegheați de doi studenți și de institutorul școlii. Remarcabil este tactul pedagogic al profesorului Vasile Ispir, care era de părere că elevii nu trebuie ținuti prea mult în Biserică, ci cel mult o oră, altminteri vor deveni nerăbdători și neastâmpărați. În acest timp, puteau fi antrenati în rostirea Crezului sau a rugăciunii Tatăl Nostru. La rândul lor, studenții care făceau cateheze trebuiau să prezinte schițe de plan pentru lecțiile predate, iar la final să completeze o fișă, care era semnată de directorul școlii și de preotul paroh.

În anul școlar 1926-1927, profesorul Vasile Ispir împreună cu diaconul Florian Ciurescu întocmesc 7 echipe de studenți, îndreptându-le spre periferiile Capitalei. În anul școlar 1927-1928, numărul echipelor a crescut la 9, pentru ca, între 1935-1936, să existe un număr de 32 de echipe misionare în București. După 10 ani de muncă, Prof. Vasile Ispir avea convingerea că a dat societății românești ceva durabil și de perspectivă pentru renașterea spirituală a neamului:

„Școala Duminicală este terenul de activitate pe care se pregătesc studenții pentru misiunea lor de viitori preoți. Școala duminicală, deci, nu

¹⁵ „Istoricul Asociației Misionare a Studenților creștini ortodocși”, în: *Raze de Lumină*, 1929, ian-febr., pp. 37-40.

¹⁶ *Asociația Misionară a Studenților Creștini Ortodocși. Zece ani de activitate (1926-1936)*, cu un cuvânt introductiv al domnului doctor Vasile Ispir, București, 1936, p. 20.

țințește a lua locul învățământului religios, care se predă de către preoți, ci se consideră un auxiliar al învățământului religios și al factorilor educativi, în general - Biserica și școala - cu care dorește să fie în cele mai strânse legături, spre formarea sufletească a tinerelor vlăstare”¹⁷.

Pe timpul verii, *Asociația misionară a studenților creștin ortodocși* activa la Mănăstirea Neamț, studenții având posibilitatea să audieze conferințele cercului de studii social-creștine „Solidaritatea” (despre care vom vorbi mai departe) și să facă misiune prin satele din împrejurimi. Astfel, participau la slujbe în bisericile parohiale, dădeau răspunsurile la Sfânta Liturghie, țineau predici și dialogau cu sătenii pe teme de credință. La rândul lor, studențele înscrise în Asociație desfășurau o activitate importantă în spitale, având misiunea să stea de vorbă cu bolnavii, să le citească din Sfânta Scriptură sau să îi ajute, mai ales pe cei singuri¹⁸.

Una dintre marile provocări ale misiunii interne în România Nouă, care l-a mobilizat în cel mai înalt grad pe profesorul Vasile Ispir, a fost propaganda noilor mișcări religioase. Încă de la începutul sec. al XX-lea, și mai ales în timpul primului război mondial, o serie de personalități ale vieții bisericești denunțaseră pericolul pe care îl reprezentau acestea. Este suficient să amintim în acest context contribuția profesorului de morală Constantin Nazarie, superior al preoților de armată în Primul Război Mondial, care a scris mai multe lucrări împotriva propagandei adventiste¹⁹. În anul 1921, IPS Vartolomeu Stănescu, episcopul Râmnicului, prezenta, în fața Consistoriului Bisericesc Superior, un raport referitor la situația noilor culte în România Nouă și la modalitățile de contracarare a activității acestora. Eruditul ierarh pleca de la premisa că trebuie excluse măsurile de constrângere la adresa adepților noilor culte, decizia de convertire având de a face mai degrabă cu conștiința, a cărei libertate a proclamat-o creștinismul, în timp ce Biserica ar trebui să identifice „trebuințele sufletești care îi duc pe ortodocșii noștri la ereziile de la noi”²⁰.

¹⁷ *Asociația Misionară a Studenților Creștini Ortodocși...*, p. 4.

¹⁸ În raportul înaintat Asociației de domnișoara Anastasia Popescu, putem citi: „Subsemnata, am cercetat Spitalul Brâncovenesc în ziua de 24 februarie 1934. În diferite saloane am stat cu bolnavele de vorbă care s-au arătat foarte mulțumite că mai sunt ființe sănătoase să se mai gândească și la ele. Într-unul din saloane am găsit o fată de 17 ani care nu are pe nimeni. În altă parte, am găsit o fetiță de 7 ani, grav bolnavă, cu care nu am putut face altceva decât să mă joc, căci era foarte plictisită” (*Asociația Misionară a Studenților Creștini Ortodocși...*, p. 56).

¹⁹ A se vedea următoarele studii ale Prof. Constantin NAZARIE: *Duminica, ierarhia bisericească și botezul după adventiști*, București, 1910; *Cinstirea sfințelor icoane și adventiștii*, București, 1911; *Combaterea principalelor învățături adventiste*, București, 1913 (ed. a II-a, revăzută și adăugită, București, 1921); *Sămbăta adventiștilor și Sfânta Duminică*, București, 1914; *Feriți-vă de adventiști!*, București, 1916.

²⁰ „Mijloace pentru preîntâmpinarea ereziilor. Raportul Preasfințitului episcop Vartolomeu, în Consistoriul Superior Bisericesc”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, s. II, 40 (1921), 2

„Problema sectelor” în perioada interbelică nu a fost o problemă exclusiv a Bisericii, ci a interesat în cel mai înalt grad autoritățile statului, care făceau mari eforturi pentru integrarea tuturor provinciilor în viața economică, socio-politică și religioasă a României²¹. Aceasta este de fapt și convingerea profesorului Vasile Ispir și anume că propaganda noilor culte nu are implicații doar din punct de vedere teologic și bisericesc, ci mai ales din punct de vedere național, deoarece „în ideologia statului nostru tradiționalist, în concepția ortodox-ecumenică a raportului dintre Stat și Biserică, există la noi o strânsă legătură între forța supremă a conducerii sociale, care este statul și între sufletul național care se exprimă în religia strămoșilor noștri [...]”. Teza principală pe care o susține profesorul Vasile Ispir este că religia nu se definește doar ca raportul dintre om și Dumnezeu, ci înseamnă în egală măsură concretizarea acestui raport într-o formă socială, care este Biserica: „religia este raportul dintre om și Dumnezeu în forma aprobată de societate, prin Biserică”²².

Incontestabil, opinează profesorul Vasile Ispir, sectarismul este un fapt frecvent în dezvoltarea religiei în general, aflându-se în strânsă legătură cu raportul dintre libertatea de credință și autoritatea Bisericii²³. Însă în contextul particular creat după Marea Unirea din 1918, atmosfera de „anarhie spirituală”, care a apărut în România în urma unui „vânt de libertate rău înțeleasă”, nu este de natură să contribuie la consolidarea unității naționale. Dacă națiunea nu este doar un organism social, ci și o realitate sufletească, atunci cel mai rău lucru este ruperea legăturii sufletești între membrii comunității prin faptul că o parte din aceștia aderă la diferite curente religioase. Profesorul Vasile Ispir este foarte tranșant când afirmă că adepții altor culte amenință unitatea națională de vreme ce

„concepția lor religioasă este alta decât a majorității poporului român; învățătura lor despre societate și stat este alta decât a majorității poporului român; idealul lor moral este altul decât al întregii țări [...] Ori temelia sufletului românesc este tradiția lui. Ortodoxia și naționalitatea merg împreună [...] Ei (adepții altor culte, n.a.) nu se pot

(488), pp. 136-139.

²¹ George ENACHE, „Problema „sectelor” în România din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până în 1948”, în: *Analele Universității „Dunărea de Jos” Galați, Istorie*, 6 (2007), fasc. 19, pp. 93-115.

²² Vasile ISPIR, *Sectele religioase. Un pericol național și social*, București, 1942, p. 6.

²³ „Ivirea sectelor variază de la cultura unui popor până la scăderea morală a conducătorilor săi, de la lipsa de organizație a parohiei până la criza de autoritate a Bisericii” (Vasile ISPIR, *Sectele religioase...*, p. 5). În același studiu, era de părere că „Ideologia tipurilor moderne, concepția liberală a statului, au fost desigur cauza ivirii sectelor. Când statul este lax din punct de vedere moral, când este cu desăvârșire liberal în atitudinea lui față de credințele membrilor săi, el facilitează lățirea sectelor” (Vasile ISPIR, *Sectele religioase...*, p. 7).

desigur identifica cu idealul nostru național și rămân mai departe agitatori periculoși. Și să nu se ia acest lucru cu ușurință!”²⁴.

Este important să arătăm că nu este vorba doar de simple afirmații și că profesorul Vasile Ispir s-a implicat personal în această bătălie misionară pe care o credea crucială pentru unitatea sufletească a poporului român, deoarece, „integritatea de credință este piatra de bază pe care trebuie a se clădi viitorul neamului nostru”²⁵. Începând cu anul 1926, a pregătit două echipe de studenți „pentru studiul și combaterea sectelor”, care urmau să fie trimise în alte eparhii, pe perioada vacanței de vară. Una din echipe a ajuns în Basarabia, fiind sprijinită material și moral de episcopul Visarion Puiu al Hotinului, iar cealaltă a ajuns la Arad, fiind susținută de episcopul Grigore Comșa al Aradului. Studenții teologi au avut posibilitatea să vadă, la fața locului, activitatea diferitelor denominațiuni, cercetând îndeosebi inochetismul, respectiv baptismul. Este important de menționat că Ministerul Cultelor, prin secretarul general Nichifor Crainic, a susținut financiar această inițiativă²⁶.

Cu toate acestea, profesorul Vasile Ispir era de părere că nu se poate concepe nici o inițiativă misionară ortodoxă fără o politică religioasă energică din partea statului român și adoptarea unor măsuri concrete de stăvilire a fenomenului sectar:

„Acum, în freamătul renașterii noastre naționale, când pretutindeni lozinca noastră este religia creștină ortodoxă, statul român nu poate pretinde propagandă misionară ortodoxă atâta timp cât îngăduie sectarismul [...] În interesul *existenței noastre, în virtutea dreptului sfânt al ființei noastre trebuie să se afirme aceeași comunitate de ideal, de destin, de religie. Un Domn, o credință, un botez, pentru a desăvârși un popor, un stat, un Rege*”²⁷.

Doamne, suntem atât de filosofi asupra conceptului creștinismului, dar câți dintre noi aplicăm creștinismul?

Imediat după Marea Unire, în jurul personalității marcante a Episcopului Râmnicului Noului Severin, Bartolomeu Stănescu (1875-1954), se naște Cercul de Studii Social-Creștine *Solidaritatea*, format din teologi sau intelectuali creștini convingși că reformele sociale venite după război trebuiau să

²⁴ Vasile ISPIR, *Sectele religioase...*, p. 10.

²⁵ Vasile ISPIR, *Sectele religioase din România*, Conferință ținută la Congresul Societății Ortodoxe a Femeilor Române din Chișinău în prezența A.S. Regale, Principesa mamă Elena, Arad, 1928, p. 16.

²⁶ *Asociația Misionară a Studenților...*, pp. 50-51.

²⁷ Vasile ISPIR, *Sectele religioase...*, p. 20.

conducă la formarea unui stat democratic, clădit pe baze creștine²⁸. Așa cum se arată în paginile revistei *Solidaritatea*, creștinismul social urma să contracareze anumite curente sociale care aveau un fundament materialist, antireligios și revoluționar și care nesocoteau valorile morale și sociale în reforma vieții sociale: socialismul, comunismul, bolșevismul, anarhismul. Profesorul Vasile Ispir a fost unul din principalii promotori ai *creștinismului social* în România Nouă, alături de chimistul dr. Ștefan Bogdan, deputat din partea Partidului Național Liberal, C.A. Teodorescu, doctor în filosofie și pedagogie al Universității din Jena și doctor în teologie al Universității din București, sau Șerban Ionescu, profesor de morală la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București.

Creștinismul social se manifestase în Apus, în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, primind un impuls particular prin enciclica Papei Leon XIII, *Rerum Novarum* (1891), care sublinia faptul că Biserica are datoria să se implice în viața socială. Mișcarea s-a dezvoltat în special în Anglia, acolo unde personalități ale vieții bisericești ca Charles Kingsley (1891-1875) militau pentru înființarea asociațiilor și sindicatelor muncitorești creștine, încercând să găsească, în acest mod, soluția fericirii sociale. Aceștia porneau de la ideea că societatea nu-și va putea găsi fericirea în diferite preocupări de ordin economic, ci doar atunci când problemele economice și preocupările sociale vor fi abordate în spirit creștin. Mișcarea a continuat și la începutul sec. al XX-lea prin Henry Scott Holland, profesorul lui Vasile Ispir în timpul studiilor la Universitatea din Oxford (1848-1918)²⁹.

În România, proiectul creștinismului social a fost așezat sub înaltul patronaj al Mitropolitului Primat și apoi Patriarhul Miron Cristea și s-a materializat într-o serie de conferințe și cercuri de studii în București, dar și în alte eparhii (Roman, Râmnic), pentru a lua apoi forma Universității de Vară de la Mănăstirea Neamț. Cercetătorii actuali ai creștinismului social în România interbelică sunt de părere că atât cercul de studii cât și revista, care apare în perioada 1920-1926, au avut o existență efemeră și fără efecte importante asupra arhitecturii sociale și politice a epocii³⁰. Acest lucru se datorează pe de o parte faptului că mișcarea creștinismului social a întâlnit numeroase critici în epocă, promotorii ei fiind acuzați de modernism, iar pe de altă parte datorită faptului că sufletul acestei mișcări, episcopul Bartolomeu Stănescu,

²⁸ George ENACHE, „Episcopul Vartolomeu Stănescu, promotor al „creștinismului social” în România interbelică” (I), în: *Anuarul Institutului A.D. Xenopol*, Iași, 50 (2013), pp. 355-370.

²⁹ Despre Henry Scott Holland, Regius Professor of Divinity la Universitatea din Oxford (1910-1918), a se vedea Geoffrey ROWELL, „Henry Scott Holland (1847-1918). Life and context”, în: *International Journal for the Study of the Christian Church*, 15 (2015) 1, pp. 1-6.

³⁰ Cătălin RAIU, *Democrație și statolatrie. Creștinismul social la Bartolomeu Stănescu, Episcopul Râmnicului Noului Severin (1875-1954)*, Editura Universității București, 2014, p. 113.

se va delimita treptat de cercul de studii și va încerca să impună creștinismul social în eparhia Râmnicului Nouului Severin, pe care o păstorea.

Profesorul Vasile Ispir mărturisește, într-una din lucrările sale, că era un „lucru îndrăzneț” din partea unor necunoscuți, chiar anonimi, să caute soluții la problemele sociale și remedii la criza din acea vreme. Lipsa experienței, continuă el, era suplinită însă, în ceea ce-l privește, de o credință puternică, trecută prin focul războiului³¹. În paginile revistei *Solidaritatea*, dar și în broșurile în care a abordat acest subiect, profesorul Vasile Ispir expune bazele teoretice ale creștinismului social, plecând de la premisa că religia, prin definiția ei, este și un fenomen social. Religia - continuă profesorul Vasile Ispir - este raportul omului cu supranaturalul, într-un mod umil, dar în același timp într-un mod aprobat de societate. Sau, cu alte cuvinte, în fenomenul pe care noi îl numim religie sunt obligatorii trei elementele fundamentale: supranaturalul, umilința spiritului omenesc și societatea care hotărăște.

În mod particular, creștinismul este o religie, dar nu este numai ceva teoretic, cum consideră mulți, ci și un fenomen social:

„Creștinismul este o religie, nu este o teorie. Prea mult le place unora de a face teorie asupra creștinismului. Doamne, suntem atât de filosofi asupra conceptului creștinismului, dar câți dintre noi aplicăm creștinismul? Totdeauna a fost un pericol de a trata problemele religioase prea academic, totdeauna a fost un pericol ca religia să nu ia contact cu realitatea. Esoteria religioasă a preoților egipteni nu a pierit, ea continuă să existe și astăzi. Și totuși cât de neînțeles pare creștinismul, care înainte de toate este viață!”³².

Astfel, creștinismul social rezultă din interdependența între forța morală spirituală și factorii economici și sociali, deoarece „pe de o parte fenomenele sociale sau societatea omenească, ca să meargă bine, spre fericire, trebuie pusă pe baze creștine, iar pe de altă parte Biserica, care este instituția, trebuie să se ocupe de problemele vieții, de problemele sociale”³³. Prin creștinismul social, afirmă profesorul Vasile Ispir, pentru Biserica Ortodoxă Română se deschide un câmp de misiune deosebit, prin aceea că atrage atenția Bisericii să nu fie doar ritualistă, ci și activă în societate, implicarea ei în viața socială fiind la fel de importantă ca slujbele din Biserică (ceea ce mai târziu, în lumea ortodoxă, va fi cunoscut ca Liturghie după Liturghie). În felul acesta

³¹ „Tineri fără experiență, desigur, dar cu credință în sufletul nostru și întăriți de pe front, am inițiat mai mult decât am știut când am formulat în cuvântul *Solidaritate* soluționarea problemelor care se puneau pentru societatea noastră” (Vasile ISPIR, *Biserica în serviciul social sau Ce este creștinismul social?*, București, 1938, p. 3)

³² Vasile ISPIR, *Biserica în serviciul social ...*, p. 20.

³³ Vasile ISPIR, *Biserica în serviciul social ...*, p. 8.

se precizează ce înseamnă, de fapt, creștinismul social. Înseamnă misiunea Bisericii de a proclama că mântuirea societății înconjurătoare nu poate fi decât în creștinism, atât în plan politic și socio-economic, cât și pe plan etic sau chiar de formare a culturii naționale.

Ca modalitate practică de realizare a creștinismului social, Profesorul Vasile Ispir preconiza înființarea, în Biserica Ortodoxă Română, a unei Societăți Misionare Ortodoxe în care să intre toți misionarii Bisericii Ortodoxe Române (episcopi competenți, profesori de teologie practică, misionari eparhiali) și care să funcționeze pe lângă Sfântul Sinod³⁴. Această opinie a fost lansată la Congresul Preoților Ortodocși din 1919 și reiterată la Congresul misionarilor de la Arad, 1928, precum și la Congresul National Bisericesc din 1932.

Românii creștini nu s-au convins încă de obligația ce ar avea-o de a contribui și ei la mărirea patrimoniului religios universal!

Profesorul Vasile Ispir era convins că a converti la creștinism este o obligație și o necesitate pentru o Biserică vie. Natura și misiunea Bisericii este adunarea tuturor credincioșilor, iar misionarismul este reflecția prin excelență a vieții religioase creștine³⁵. Desfășurarea misiunii externe în cadrul Bisericii Ortodoxe Române a întâlnit însă puternice obiecții din partea contemporanilor săi, care susțineau că este nevoie să ne ocupăm mai întâi de problemele noastre, și apoi de ale altora, că poporul român, care tocmai se încheagă în noile sale hotare, nu poate susține visul utopic de a răspândi creștinismul în lumea întregă, că suntem prea mici în comparație cu alte națiuni sau că nu avem resursele necesare.

S-a despărțit cu greu de acest proiect și doar atunci când a realizat că este nevoie pe de o parte de o organizare bisericească puternică, iar pe de altă parte este nevoie de timp pentru ca românii, creștini-ortodocși, să conștientizeze chemarea lor de a fi misionari:

„Zadarnic am aminti că sunt popoare mici ca suedezii, danezii, olandezii care au misiuni creștine puternice pe toată fața pământului. Românii creștini nu s-au convins încă de obligația ce ar avea-o de a contribui și ei la mărirea patrimoniului religios universal”³⁶.

Profesorul Vasile Ispir a susținut însă că Ortodoxia are un cuvânt de spus în ansamblul lumii creștine. Biserica Ortodoxă, cu prestigiul ei de

³⁴ Vasile ISPIR, *Biserica în serviciul social ...*, p. 26.

³⁵ „Misionarismul este o concepție a Bisericii creștine și reprezintă idealul catolicității ei. Ca atare, misionarismul este în strânsă legătură cu convertirea tuturor oamenilor la dreapta credință, când tot pământul îl va preaslăvi pe El. Și va fi o turmă și un păstor” (Vasile ISPIR, *Misiunea actuală a Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, București, 1938, p. 14).

³⁶ Vasile ISPIR, *Biserica socială*, Tipogr. Cărților Bisericești, București, 1933, p. 9.

necontestat, cu adevărul religios de partea ei și cu frumusețea cultului de toți admirat, are menirea de a întregi creștinătatea din nou, de a uni pe catolici și pe evanghelicici, pe reformați și pe protestanți și pe vechii dizidenți creștini, pentru ca uniți cu toții la un loc să se reia marea cruciadă a creștinării lumii, spre a fi în cele din urmă „o turmă și un păstor”³⁷.

Pledoaria pentru necesitatea colaborării cu celelalte biserici creștine pleca de la premisa că, „dincolo de toate deosebirile și contrarietățile doctrinale și legale, există un suflet creștin, care subliniază viața religioasă contemporană”³⁸. Pe această bază, se putea stabili o platformă comună de cooperare pentru afirmarea idealului creștin-social. Astfel, credea sincer că asociații sau comisii care activau în perioada interbelică ca „Faith and Order”, „Life and Work”, „World Alliance”, „International Council for Missions”, „Student Christian Federation” „sunt tot atâtea mișcări mondiale cu scopul precis de a reface un front creștin în fața necredinței atee, în fața noului păgânism, de a lupta contra relelor sociale, ori de a urmări convertirea popoarelor necreștine”³⁹. În relațiile internaționale, spunea profesorul Vasile Ispir, este nevoie de colaborarea tuturor forțelor, pentru realizarea cetății lui Dumnezeu pe pământ, iar diversele confesiuni vor trebui să înțeleagă că numai printr-o platformă de acțiune comună va prevala spiritul creștin, care este unul al dragostei și dialogului. Astfel, el era convins că diferențele confessionale trebuie să rămână apanajul luptelor dogmatice, în timp ce pentru realizările practice era nevoie de colaborare⁴⁰.

Ca membru constant al delegațiilor Bisericii Ortodoxe Române la numeroase Congrese internaționale și întâlniri inter-creștine (ecumenice), dar și ca rezultat al prieteniei sincere pe care a legat-o cu mulți catolici sau protestanți⁴¹, profesorul Vasile Ispir avea convingerea că Ortodoxia are ceva de oferit lumii⁴². Iar acel ceva este chiar specificul creștinismului, păstrat cu sfințenie în Biserica Ortodoxă. În viziunea profesorului Vasile Ispir, dacă se poate vorbi de unirea Bisericilor, acest lucru se poate înfăptui numai sub stindardul Ortodoxiei. De aceea, Biserica Ortodoxă nu trebuie să evite reuniunile cu

³⁷ Vasile ISPIR, *Misiunea actuală a Bisericii Ortodoxe Răsăritene ...*, p. 20.

³⁸ Vasile ISPIR, *Viața creștină practică ...*, p. 5.

³⁹ Vasile ISPIR, *Viața creștină practică ...*, p. 7.

⁴⁰ Vasile ISPIR, „Biserica Ortodoxă Română față de Congresele internaționale...”, p. 436.

⁴¹ A se vedea scrisorile adresate profesorului Vasile Ispir de către episcopul suedez Nathan Söderblom și publicate în Macarie DRĂGOI (ed.), *Artisan of Christian unity between North and East: Nathan Söderblom. His correspondence with Orthodox personalities (1896-1931)*, Editura Felicitas, 2016.

⁴² „La noi ortodocșii viața creștină are un farmec deosebit de bucurie, de iubire, de luminare sfântă. Există un suflu deosebit în Biserica noastră, același suflu, fie de am fi la Atena, Constantinopol, Belgrad ori Moscova, București ori Mănăstirea Neamțului. E ceva interior, specific, care ne ține deasupra intereselor lumii” (Vasile ISPIR, *Viața creștină practică...*, p. 10).

celelalte confesiuni. Din contră, scopul ei este să cheme lumea întreagă, po-
poarele toate la mântuire, la transformare spirituală sub egida eternității:

„Biserica Ortodoxă a Răsăritului a înțeles să iasă din făgașul izolării și să conlucreze cu alte confesiuni. Efectele nu se pot vedea încă, dar în planul puterii lui Dumnezeu este cu neputință să nu fie socotite toate strădaniile făcute pentru mai binele omenirii”⁴³.

Profesorul Vasile Ispir nu a fost un visător, ci a analizat modalitățile în care poate avea loc această unire.

„Noi ortodocșii ne rugăm în bisericile noastre pentru unirea tuturor. Dar întrebarea este cum ne unim? Pe ce baze ne înțelegem? [...] Care-i criteriul adevărului? Care-i pivotul de bază al autorității în religie. Și apoi unde tindem și ce vrem? Reuniune, dar pe ce baze? Pe rite of service, creed of religion or pe authority?”⁴⁴.

Pentru a răspunde la această întrebare, profesorul Vasile Ispir atrăgea atenția că termenul de „ecumenism” nu are același înțeles în întreaga lume creștină și că există atâtea „ecumenisme”, câte confesiuni sunt. Romano-Catolicii înțeleg ecumenicitatea ca adeziune formală, exterioară la autoritatea Papei, în timp ce pentru protestanți ecumenic înseamnă interconfesional, internațional și apoi mondial, universal. Spre deosebire de aceștia,

„noi creștinii ortodocși, dăm cuvântului ecumenic un înțeles mai adânc, nu privim lucrurile la suprafață, ci vertical, în adâncime, identificându-ne nu cu o putere văzută, ci cu un crez etern”⁴⁵.

Pentru salvarea omenirii din ghearele crizei mondiale care o sugrumă este nevoie de „unitate în fundamentele credinței”, iar acest lucru se poate face doar sub conducerea Ortodoxiei și având la bază tradiția veacurilor primare⁴⁶. Pentru aceasta, era indispensabilă înființarea unei federații creștine, *Federal Council of the Churches in Christ* (anticipând astfel înființarea Consiliului Mondial al Bisericilor în 1948), care trebuia să funcționeze pe baza succesiunii apostolice și sinodalității Bisericii. Participând la această federație, Ortodoxia nu trebuie să facă nici un compromis, ci să afirme dreapta credință⁴⁷. Sediul acestei Federații urma să fie la Ierusalim, oraș care a

⁴³ Vasile ISPIR, „Biserica Ortodoxă Română față de Congreșele internaționale...”, p. 437.

⁴⁴ Vasile ISPIR, *Viața creștină practică...*, p. 7.

⁴⁵ Vasile ISPIR, *Biserica noastră și ecumenismul contemporan*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1943, p. 15.

⁴⁶ „Unirea nu se va putea face decât pe baza tradiției Bisericii Ecumenice Ortodoxe, care singură este normativă” (Vasile ISPIR, *Viața creștină practică...*, p. 9).

⁴⁷ „Nici un compromis, nici o tranzacție, ci completă afirmație [...] Biserica Ortodoxă nu-i tranzacțională, ci comprehensivă. Înțelegând libertatea de opinie, ea afirmă autoritatea de religie” (Vasile ISPIR, *Viața creștină practică...*, p. 11).

exercitat asupra sa o mare fascinație, mai ales după pelerinajul făcut la Locurile Sfinte împreună cu studenții în anul 1932⁴⁸. Singurul lucru care poate amenința această poziție excepțională a Ortodoxiei în cadrul lumii creștine ar fi doar lipsa de coeziune a Bisericilor Ortodoxe Surori și slaba lor aplecare spre organizarea unor inițiative comune. Iar această lipsă de coeziune se datora în mare parte orgoliilor pe care le întâlnim în fiecare Biserică Ortodoxă, mai ales în epoca modernă, când Ortodoxia a fost subjugată de naționalism și etnofiletismul a devenit o modă. Pentru a surmonta acest neajuns, profesorul Vasile Ispir considera că este necesar să se cunoască exact poziția misionară din fiecare Biserică Ortodoxă și din vechile patriarhate, deplângând în acest context faptul că ortodocșii nu au un organ de publicitate comun care să realizeze o informare reciprocă referitoare la evenimentele religioase importante din fiecare Biserică și că nu există un consiliu comun permanent atașat pe lângă Patriarhia Ecumenică care să ia decizii comune referitoare la chestiunile misionare arzătoare.

De asemenea, pentru îndeplinirea idealului misionar al Bisericii Ortodoxe este absolută nevoie de înființarea unui Institut Superior Misionar, o Academie Teologică Ortodoxă în care să se pregătească viitorii misionari, cursurile urmând să se desfășoare în greacă, rusă și română⁴⁹. Ortodoxia are nevoie, de asemenea, de o Asociație Misionară Ortodoxă pentru propovăduirea Evangheliei, de un comitet consultativ internațional creat în jurul Patriarhului Ecumenic, format din reprezentanții tuturor națiunilor ortodoxe, care vor căuta, în spiritul sinoadelor ecumenice și al prescripțiilor canonice, toate mijloacele ca Ortodoxia să fie un factor puternic în relațiile internaționale. Era necesară, în egală măsură, convocarea periodică, din 10 în 10 ani, a unui Sinod Panortodox în care să se discute toate problemele cu care se confruntau Bisericile Ortodoxe.

Viața capătă atâta valoare, cât știm să i-o dăm prin acțiunea noastră morală...

La scurt timp după ce preluase mandatul de decan al Facultății de Teologie Ortodoxă din București (14 octombrie 1944), într-o perioadă în care, în ciuda vicisitudinilor istorice, neobositul profesor-misionar căuta să-și ducă la îndeplinire toate proiectele pe care le avea, este obligat să-și întrerupă

⁴⁸ „Sediul misionar al Patriarhatului Ecumenic trebuie să se mute de la Constantinopol, unde nu mai are nici un motiv să mai rămână, la Ierusalim, în cetatea sfântă a ortodoxismului, pe care azi o conduc romano-catolicii și alte confesiuni. Este nevoie să se construiască la Ierusalim o mănăstire Ortodoxă Românească și un cămin pentru numeroșii pelerini din România” (Vasile ISPIR, *Biserica în serviciul social...*, p. 53).

⁴⁹ Vasile ISPIR, *Misiunea actuală a Bisericii Ortodoxe Răsăritene...*, p. 18.

brusc activitatea. Plănuia, printre multe altele, înființarea Societății Române de Teologie Ortodoxă, tipărirea unui Anuar al Facultății de Teologie, organizarea unui Congres internațional al profesorilor de teologie și întărirea legăturilor cu celelalte Biserici Ortodoxe⁵⁰. Societatea Română de Teologie Ortodoxă a fost într-adevăr, înființată în ianuarie 1945, însă celelalte proiecte nu s-au mai materializat. Necrologul alcătuit în paginile revistei „Biserica Ortodoxă Română” consemnează sec:

„dar vremurile grele și boala nemiloasă n-au lăsat ca toate aceste gânduri să se înnoade cât mai curând, astfel că plecarea sa de la Decanat la 3 sept 1945 a găsit prea puțin înfăptuit din aceste deziderate⁵¹.”

Impresionant este nu doar tonul rece, protocolar al necrologului care anunța „trecerea la cele veșnice a unui veritabil misionar, care a purtat cu sine pecetea darului creștin într-o viață atât de frumos clădită și atât de bogat trăită”, ci faptul că acest necrolog nu a fost alcătuit de unul din prietenii, colegii sau colaboratorii marelui profesor, deși mulți dintre aceștia fuseseră de față la înmormântare, printre care colegul și prietenul său, arhimandritul Iuliu Scriban.

Astfel, putem spune că marele profesor de misiologie s-a îmbolnăvit și a murit la timp. Noul regim care se instalase încă din martie 1945 nu ar fi apreciat integritatea morală a Decanului Facultății de Teologie Ortodoxă din București, nici personalitatea sa verticală, nici afirmațiile sale tranșante la adresa Rusiei bolșevice, pe care le făcuse constant în perioada interbelică:

„Ateismul bolșevic al terorismului social este o concepție păgână, el reprezintă o concepție perimată în contra căreia creștinismul a luptat cu succes timp de 2000 de ani și a o reedita înseamnă a ne întoarce cu 2000 de ani în urmă. Asistăm azi la cea mai formidabilă persecuție religioasă care a fost în istoria omenirii. Persecuțiile lui Decius și a lui Dioclețian nu au fost nimic în comparație cu persecuția care este astăzi în Rusia în contra celor care cred în Iisus Hristos”⁵².

Restul se cunoaște: în fiecare instituție, inclusiv în universități s-au înființat comisii de epurare, care aveau ca sarcină să analizeze activitatea angajaților din perioada interbelică și din timpul războiului, apoi, în toamna lui 1947, peste 500 de persoane au fost îndepărtate din învățământul superior, fie prin pensionare, fie prin suprimarea posturilor, pentru ca în anii 1949-1950 să înceapă absurdele arestări cărora le-au căzut victime mulți din strălucii profesori ai Facultății de Teologie Ortodoxe din București din perioada

⁵⁰ Alexandru CIUREA, „Contribuții la istoricul Facultății de Teologie...”, p. 1018.

⁵¹ Constantin BERCUȘ, „Moartea prof. Vasile G. Ispir...”, p. 254.

⁵² Vasile ISPIR, *Biserica în serviciul social...*, p. 25.

interbelică (Nichifor Crainic, Theodor M. Popescu, I.V. Georgescu, Pr. Dumitru Stăniloae și alții).

Profesorul Vasile Ispir a intrat într-un con de umbră în timpul regimului comunist, însă contribuția lui la dezvoltarea studiilor misionare, la afirmarea Ortodoxiei în cadrul lumii creștine și la renașterea morală a poporului român, care trebuia să urmeze renașterii naționale, nu merită să fie uitată la 100 de ani după Marea Unire. Distinsul profesor de misiologie își manifesta convingerea că renașterea spirituală a României trebuie să fie asumată și condusă de Biserica Ortodoxă Română, care trebuie să aibă o exprimare socială coerentă⁵³. Iar pentru o misiune solidă și viabilă, Biserica trebuie să aibă o organizare solidă, să fie precisă în doctrina ei, să aibă un cult unitar, să dea o atenție deosebită familiei și educației creștine. Misiunea creștină trebuie să înceapă de la tineret pentru că tinerii creștini, studenții creștini, vor asigura viitorul moral al țării⁵⁴.

Profesorul Vasile Ispir a susținut cu curaj că misiunea în România Reîntregită nu trebuie să fie doar internă, ci și externă, deoarece doar în măsura în care Biserica se extinde mai departe, în acea măsură ea dovedește viabilitatea ei⁵⁵. De asemenea, a crezut cu toată ființa că misiunea creștină în România Nouă trebuie să fie aceea „de a preciza un ideal social activ în societate și de a conlucra la unitatea sufletească a neamului nostru”. Acest spirit va da cheia renașterii Bisericii Ortodoxe Române pentru îndeplinirea misiunii ei în sânul neamului românesc. Deși răzbat peste timp, cuvintele lui sunt mai actuale ca oricând și, am putea spune, chiar profetice:

„România are nevoie de aer curat. Iar acest aer curat nu poate veni decât din spiritul cetății lui Dumnezeu. Acest spirit va duce și la

⁵³ „Nu am văzut și nu văd încă acea activitate socială a Bisericii care prin colecte și alte mijloace să înlăture mizeria la atâția săraci, la atâtea văduve și orfani. N-am văzut acel corp clerical organizat care să lupte din răspuțeri pentru reforma socială, pentru caritatea publică, pentru asistența socială. Nu am văzut și nu văd încă acele adunări religioase în care spiritul creștin să plutească ca duhul deasupra apelor, în care concepția teologică despre Dumnezeu să tresalte inimile” (Vasile ISPIR, *În chestia reorganizării Bisericii noastre*, București, 1920, p. 6).

⁵⁴ „Studenții facultății de teologie unde am onoarea să fiu profesor știu că viitorul acestei țări depinde într-o mare măsură de dânsii; în măsura în care creștinismul nu va fi nominal, ci real, în măsura în care ei se vor identifica cu învățăturile creștine, în măsura în care misiunea lor nu va fi un strigăt apocaliptic de goarne și trâmbițe, ci un imbold la muncă socială - un creștinism activ trebuie propovăduit înainte de toate tinerilor studenți- în acea măsură ei vor avea curajul necesar să înfrunte relele care vin de la mamona” (Vasile ISPIR, „Misiunea creștină în România nouă...”, p. 25).

⁵⁵ „Dar sunt popoare mai tinere, ca suedezii și norvegienii, sau popoare mai mici, ca danezii și olandezii, care au misiuni. Și când astfel de popoare au misiuni, nu înțeleg cum România, cea mai mare țară ortodoxă din Europa în momentul de față, nu ar putea avea o misiune” (Vasile ISPIR, „Misiunea creștină în România nouă...”, p. 18).

ridicarea Catedralei Ortodoxe Naționale, de care Patriarhia Română are obligatoriu nevoie pentru prestigiul acestui neam”⁵⁶.

Profesorul Vasile Ispir reprezintă modelul misionarului integral care nu s-a limitat la identificarea și denunțarea racilelor sociale sau a decăderii spirituale în societatea în care trăia, ci a propus soluții misionare concrete și s-a implicat personal în materializarea acestora. A fost, în egală măsură, inițiatorul misiunii creștine în rândul tinerilor, unul din teoreticienii creștinismului social, un mare promotor al dialogului inter-religios și, nu în ultimul rând, un vizionar în ceea ce privește misiunea Bisericii Ortodoxe. Așa cum am arătat, multe din soluțiile sale misionare au prins contur după trecerea sa la cele veșnice, în timp ce altele așteaptă să fie redescoperite și promovate în misiunea contemporană.

Summary: Christian mission in the new Romania. Tribute to Professor Vasile Ispir (1886-1947)

In a conference delivered in 1933, Professor Vasile Ispir put forth a diagnosis of the missionary situation of the country in the aftermath of the Great Union, pointing out that the great event of the national reunification had resulted in „a new shaping of the Romanian soul”; therefore the greatest challenge faced by the *New Romania* resided in achieving the „spiritual unity of the Romanian people”. New Romania could only be built on ethical, moral and spiritual grounds, and only so could it assert itself among the other European peoples. This deeply held belief prompted the erudite professor of missiology of the interwar period to produce works that were significant not necessarily by their number but especially due to his insight into contemporary realities, the originality of his missionary thinking, the interdependence of his words and deeds, his moral integrity that lent *great power* to his words.

The biography of professor Vasile Ispir can be easily found in theological journals, especially the festschrifts dedicated to anniversaries of the Faculty of Orthodox Theology in Bucharest, as well as the obituaries published for his death. The present article dwells on those elements able to shed light on the main directions he followed in his activity: his training at Oxford University, fighting in the First World War battles, working as a professor of missiology, then as a secretary general at the Ministry of Cults and Arts under the government of I.C. Brătianu (1922-1926), his participation in the inter-Christian (ecumenical) dialogue during the inter-war period, being constantly present in the delegations of the Romanian Orthodox Church to various international congresses and meetings.

The modern readers of the books and brochures published by the great professor of missiology might be surprised to discover that the problems he noted at the time, against which the Orthodox Church was called to take action, were not very

⁵⁶ Vasile ISPIR, „Misiunea creștină în România nouă...”, p. 28.

different from today's ones: atheistic materialism, the positivism instilled by modern technology, the state-endorsed paganism denying the civilizing role of Christianity and seeking to replace it with an anti-Christian religion, and in addition the bolshevik communism of the times. Professor Vasile Ispir considered that spiritual regress of his times was due to a number of factors which he grouped into three main categories: a) insufficient knowledge and experience of the Orthodox faith; b) poverty and material deprivation; c) the propaganda carried out by the new religious movements. It is important to stress that Vasile Ispir was a professor of missiology who did not simply identify missionary issues, but also put forth concrete solutions to remedy them and was personally involved in implementing them. The solution he proposed was to tap into the enthusiasm and energy of the youth in order to reinvigorate faith, according to the model of England, where students of various universities volunteered to join missionary societies. In 1926, professor Vasile Ispir took the initiative of establishing in Bucharest the *Missionary Association of Orthodox Christian Students*, with the purpose of defending and propagating Orthodox Christian religion. The greatest achievement of professor Vasile Ispir, through the *Missionary Association of Orthodox Christian Students*, was the Sunday School – a carefully organized institution which functioned throughout the interwar period.

One of the great challenges faced by internal mission in the New Romania, which engaged the attention of professor Vasile Ispir to the greatest degree, was the new religious movements' propaganda. „The sect issue” in the interwar period was not a challenge posed exclusively to the Church, but also a problem of great importance to the state authorities, which were making great efforts to integrate all provinces into the economic, social-political and religious life of greater Romania. This was also the belief of professor Vasile Ispir: the propaganda of those new religious movements impacted not only the theological or ecclesial life, but also the national one. The main tenet of professor Vasile Ispir was that religion cannot be simply defined as the relationship between man and God, but is equally includes the concrete social manifestation of this relationship, which is the Church.

In the opinion of professor Vasile Ispir, sectarianism is incontestably a frequent occurrence in the development of religion in general, and is closely connected to the interplay between freedom of the faith and Church authority. However, in the particular context created in the aftermath of the Great Union of 1918, the atmosphere of *spiritual anarchy* generated in Romania by the „misunderstood right to freedom” did nothing to solidify national unity. Since nation is not only a social organism, but also a spiritual reality, then it is most seriously affected when the spiritual bond among community members is broken, with some of these members adhering to various religious movements.

Professor Vasile Ispir personally engaged in this missionary battle he deemed crucial for the spiritual unity of the Romanian people. Beginning in 1926, he trained two student teams „to study and combat the sects”, in order to send them to other eparchies over the summer holidays. One of these teams reached Bessarabia, where they received material and moral support from bishop Visarion Puiu of Hotin, while the other went to Arad, where it was endorsed by bishop Grigore Comșa of Arad. Thus the students in Theology could directly observe the activity of various denomi-

nations, especially the Innocentist and Baptist ones. However, professor Vasile Ispir considered that no missionary initiative could be undertaken in the absence of strong religious policies enforced by the Romanian state, and of concrete measures aimed to prevent the spread of sectarian dissent.

Professor Vasile Ispir was one of the main promoters in the New Romania of *Social Christianity* – a movement which had emerged in England (known as *Social Gospel*) a century earlier and which in Romania was centered around the prominent personality of the bishop of Râmnicul Noului Severin, Bartolomeu Stănescu (1875-1954). In Romania, this project of social Christianity was placed under the high patronage of the Metropolitan-Primate (later Patriarch) Miron Cristea, and produced a number of conferences and study groups in Bucharest, as well as other eparchies (Roman, Râmnic), and later led to the establishment of the Summer University at Neamț Monastery. Today's researchers into this type of social Christianity in interwar Romania point out that both the study group and the journal, published between 1920-1926, were short-lived and failed to impact the social and political environment of the times. This was due, on the one hand, to the great criticism which met the social Christianity movement as its promoters were accused of modernism, and on the other hand to the fact that the champion of this movement, bishop Bartolomeu Stănescu, grew gradually estranged from the study group in an attempt to impose social Christianity in the eparchy of Râmnicul Noului Severin, which he shepherded.

Professor Vasile Ispir admits in one of his writings that it was a „bold enterprise” to undertake for unknown, even anonymous persons, to look for solutions to social problems and for remedies to the times' crisis. Lack of experience, however, was compensated in his case, as he stated, by fervent faith tested in the war. In the pages of „Solidaritatea [Solidarity]” periodical, and the brochures where he tackled this issue, professor Vasile Ispir expounded the theoretical grounds of social Christianity, based on the premise that religion by definition is a social phenomenon. Social Christianity, professor Vasile Ispir argued, would open a great missionary area for the Romanian Orthodox Church, by calling it to focus not only on ritual but also on social action, because participation in social life is as important as the church services (a notion later known in the Orthodox world as *Liturgy after the Liturgy*).

Professor Vasile Ispir was convinced that converting to Christianity is an obligation and a necessity for a living Church. However, his call for the Romanian Orthodox Church to carry out external mission met with strong objections from his contemporaries, who claimed that Romanians need to tend to their own problems first before addressing the others', that the Romanian people just being established within the new borders could not pursue the utopian dream of propagating Christianity around the world, that we were too insignificant in comparison to other nations, or that we did not have the necessary resources. He reluctantly renounced this project, only when he realized that on the one hand a strong ecclesial organization was necessary, and on the other hand that it took time to raise awareness of the Orthodox Romanians' need to become missionaries.

Instead, professor Vasile Ispir insisted that Orthodoxy has a say in the Christian realm. The Orthodox Church with its compelling prestige, with religious truth on its side, with its universally admired liturgical beauty, can unify again the Christi-

an world, bring together Catholics, Evangelicals, Reformed and Protestants, as well as the old Christian dissidents, so that all united they may resume the great crusade of Christianization, and ultimately all people may be „one flock and one shepherd”. Pleading for the necessity to collaborate with the other Christian Churches, he argued that „beyond all doctrinal and legal (canonical) differences and divergences, there is one Christian soul, underlying today’s religious life”. On these grounds a common platform could be reached to cooperate in pursuing the Christian-social ideal. International relationships, according to professor Vasile Ispir, are sustained by joining all forces in order to build the city of God here on earth, and the various denominations need to understand that only by establishing a joint action platform they can make the Christian spirit prevail, as a spirit of mutual love and dialogue. He was convinced that denominational differences must be confined to dogmatic discussions, while collaboration is necessary for practical achievements.

As a constant member of the delegations of the Romanian Orthodox Church participating in numerous international congresses and inter-Christian (ecumenical) meetings, and also based on his sincere friendship with many Catholic or Protestant theologians, professor Vasile Ispir asserted his belief that Orthodoxy had much to offer to the world. What it can offer is precisely the specificity of the Christian religion, preserved unaltered in the Orthodox Church. In the view of professor Vasile Ispir, if the union of Churches is to be achieved, this can only be under the banner of Orthodoxy. Therefore, the Orthodox Church should not avoid meeting with other denominations. On the contrary, its purpose is to call the entire world, all the nations toward salvation, towards spiritual transfiguration, in pursuit of eternity.

Also, in order to achieve the missionary ideal of the Orthodox Church, he found it absolutely necessary to establish an Institute for higher education in the field of Missionary Studies, an Orthodox Theological Academy to train future missionaries, with courses held in Greek, Russian and Romanian languages. In his view, Orthodoxy also needed an Orthodox Missionary Association to preach the Gospel, an international advisory committee to be created around the Ecumenical Patriarch and to include representatives of all Orthodox nations, who in the spirit of the Ecumenical Councils and canonical prescriptions were to take all necessary actions so that Orthodoxy might be a strong factor on the international arena. He also deemed it equally necessary that periodically, every 10 years, a Pan-Orthodox Council should convene in order to discuss all problems arising in the Orthodox Churches.

Shortly after his appointment as dean of the Faculty of Orthodox Theology in Bucharest (14 October 1944), at a time when despite historical hardships, the tireless missionary-professor continued to pursue all his projects, he was suddenly forced to cease his activity. Among many others, he intended to establish the Romanian Society of Orthodox Theology, to issue a Yearbook of the Faculty of Theology, to organize an International Congress of Professors of Theology, and to tighten bonds with the other Orthodox Churches. The Romanian Society of Orthodox Theology was indeed founded in January 1945, but his other plans never came to fruition. Professor Vasile Ispir faded into obscurity under the communist regime, but his contribution to the development of missionary studies, the assertion of Orthodoxy within the Christian world, and the moral revival of the Romanian people, which was to follow the natio-

nal revival, do not deserve to sink into oblivion, 100 years after the Great Union. The distinguished professor of missiology asserted his conviction that this spiritual renewal should be assumed and led by the Romanian Orthodox Church, and needs to achieve coherent social expression. Professor Vasile Ispir courageously asserted that the reunification of Romania should operate not only internally but also externally, because a Church proves its viability only to the extent that it proves able to expand.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Drd. Marius PORTARU

ΘΕΟΣ ΕΝΣΑΡΚΟΣ Ο ΧΡΙΣΤΟΣ: APOLINARIE DE LAODICEEA ȘI ÎNTRUPAREA LOGOSULUI¹

Keywords: *hypostatic union, communication of idioms, substantial union, μία φύσις, human νοῦς, ἐνέργεια, unitive Christology.*

Abstract

The Nicene bishop Apollinaris of Laodicea in Syria (ca. 315-329) is the initiator of the classic Christological discussion of the patristic era. In the eyes of the Chalcedonian theologians of the 5th to the 8th centuries, he was the father of Christological monophysitism. This study aims to reconstruct his conception of the Incarnation of the Son of God through a detailed analysis of his writings and of the theological and historical context in which his bold expressions were formulated, some of which later became technical terms. We aim at avoiding the distorted or partial understanding of some of his unusual expressions. We focus on three central ideas of Apollinaris' Christology: the celestial body, the expression μία φύσις and the reasons for excluding the human νοῦς from the natural constitution of Jesus Christ the Saviour. Although the manner in which Apollinaris understands the union of the Logos with the flesh allows him to assert many of the presuppositions and consequences of the Incarnation (e.g., the Virgin Mary is *Theotokos*; the deification of the assumed flesh – though, in some cases, he expands the sense of the communication of idioms in an exaggerated manner, such as when he writes that the Man Christ pre-exists), he does not possess the concept of the hypostatic union: the abstract sense of the two natures, divine and human, lacks from his thinking, and the reciprocal predication of attributes refers to the *whole Logos-incarnate*, not to the one divine-human Person. Our study fills a lacuna within the theological-historical research in Romania, from which any publication on Apollinaris has been missing so far.

Introducere

Apolinarie se naște în anul 315 în Laodiceea Siriei, unde tatăl său, profesor de gramatică, emigrase din Alexandria Egiptului. De la istoricii Sozomen și Socrate aflăm că prin 335, când tatăl său devenise preot, iar fiul, Apolinarie, era citeț, cei doi l-au supărat pe episcopul Teodot din cauză că frecventau cursurile sofistului Epifanie². În anul 346, pe drumul de întoarcere

¹ Acest studiu a fost realizat în cadrul programului de doctorat al Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea din București, sub conducerea științifică a Diac. Prof. Dr. Ioan Caraza, care a dat avizul de publicare.

² SOCRATE, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, II, 46, 4-8, ediție critică de Günther Christian Hansen,

din cel de-al doilea exil al său, Sf. Atanasie al Alexandriei petrece puțin timp în casa celor doi Apolinarie. Prietenia lor profundă cu Sfântul Atanasie este dublată de prietenia cu episcopul Serapion de Tmuis, unul dintre cei mai apropiați colaboratori ai Sfântului Atanasie în plan bisericesc și teologic. Sozomen ne informează că atât tatăl, cât și fiul au fost excomunicați de succesoriul lui Teodot, episcopul arian Gheorghe de Laodiceea, din cauză că l-au găzduit pe Sfântul Atanasie. După Sinodul constantinopolitan din 360, acest Gheorghe a fost depus, iar în locul lui a fost ales episcop Pelaghie, candidatul partidului omeilor, condus de Acacie. Sfântul Atanasie a luptat împotriva lui Acacie din toate puterile: în aceste circumstanțe, prin 360-361, Apolinarie este ales episcop al Laodiceei Siriei pentru a conduce grupul de creștini niceeni de acolo. Din faptul că Sf. Vasile cel Mare îl consultă, în epistolele 361 și 363, în privința semnificației expresiei ὁμοούσιος din Crezul de la Niceea deducem că autoritatea sa ca teolog nicean era considerabilă în anii '60. A rămas în fruntea credincioșilor săi până la moarte, în anul 392 (ca schismatic după condamnarea apolinarismului de către Sinodul II ecumenic, canonul 1). Comunitatea eretică apolinaristă din Laodiceea s-a reîntors la dreapta credință și s-a reconciliat cu Biserica în anul 425³.

Episcopatul lui Apolinarie a fost o perioadă de intense polemici hristologice. Deja în 362, la puțin timp după alegerea sa ca episcop, ecoul ideilor apolinariste ajunsese la urechile Sfântului Atanasie (cum ne arată capitoul 7 al *Epistolei sinodale către antiohieni*⁴), iar prin anii '80 ai sec. al IV-lea, Sf. Grigorie Teologul scria că erezia apolinaristă a început cu treizeci de ani mai devreme⁵. A. Grillmeier este de părere că „originea ideilor hristologiei apolinariste este cu mult anterioară. Istoria arianismului arată prin ea însăși că a existat un apolinarism înainte de Apolinarie. Contribuția acestuia din urmă a fost de a dezvolta și de a aplica sistematic datele deja existente”⁶. În timp ce

coll. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, vol. I, SN, Branderburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1995, p. 185; SOZOMEN, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, VI, 25, 9-11, ediție critică de Joseph Bidez, Günther Christian Hansen, coll. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, vol. L, Akademie-Verlag, Berlin, 1960, p. 271.

³ Pentru prezentarea istorică a lui Apolinarie, urmăm sintezele lui Ekkehard MÜHLENBERG, „Apollinaris von Laodicea”, în: *Theologische Realencyclopädie*, vol. III, Walter de Gruyter, Berlin, 1978, pp. 362-371; Charles KANNENGISSER, „Apollinare di Laodicea (apolinarismo)”, în: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. I, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2006, cols. 417-421; Johannes QUASTEN, *Patrologia*, vol. II, Marietti – Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2000, pp. 380-387.

⁴ SF. ATANASIE CEL MARE, *Tomus ad Antiochenos*, 7, în: PG 26, 804 A – 805 A.

⁵ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Πρὸς Κληδόσιον προεσβύτερον ἐπιστολὴ δευτέρα*, 22, introduce-re, ediție critică, trad. și note de Paul Gallay, coll. Sources Chrétiennes 208, Cerf, Paris, p. 80.

⁶ Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. I: *Von der Apostolischen*

Grillmeier are dreptate să pună în evidență influența ariană asupra hristologiei apolinariste⁷, alți cercetători au reliefat atât originalitatea lui Apolinarie, cât și influențe alternative, precum pericolul divizării antiohiene a lui Hristos⁸ – reprezentat în vremea lui Apolinarie de Diodor de Tars – sau dificultăți speculative ridicate de antropologia filosofică a vremii⁹, cu care Apolinarie era familiarizat prin educația sa filosofică. E. Mühlenberg a argumentat că hristologia apolinaristă trebuie interpretată prin prisma soteriologiei, bazate pe doctrina cunoașterii lui Dumnezeu¹⁰. Intenția soteriologică înțeleasă ca impuls primar al hristologiei lui Apolinarie a rămas până în prezent în literatura de specialitate un principiu interpretativ major; astfel, pentru Brian Daley, obiecția fundamentală împotriva lui Apolinarie a celor doi Părinți capadocieni, Sf. Grigorie Teologul și Sf. Grigorie de Nyssa, nu are în vedere simpla negare a voûç-ului uman al lui Iisus Hristos, ci țintește la incapacitatea acestuia de a vedea în Hristos sursa transformării întregii umanități și a fiecărei persoane în parte după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, prin comunicarea vieții divine unei ființe umane complete¹¹.

Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Herder, Freiburg im Breisgau, 1979, p. 480.

⁷ Împreună cu Marcel RICHARD, „L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation”, în: *Mélanges de science religieuse*, II (1945), p. 6. Teza că arianismul constituie un „apolinarism înainte de Apolinarie” este contestată de Hans Christof BRENNÉCKE, „Apollinaristischer Arianismus” oder «arianischer Apollinarismus» - ein dogmengeschichtliches Konstrukt? «Arianische» Christologie und Apollinarius von Laodicea”, în: Silke-Petra BERGJAN, Benjamin GLEEDÉ, Martin HEIMGARTNER (Hgg.), *Apollinarius und Seine Folgen*, coll. Studien und Texte zu Antike und Christentum 93, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015, pp. 73-92.

⁸ Guillaume VOISIN, *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901; Charles E. RAVEN, *Apollinarianism. An Essay on the Christology of the Early Church*, Cambridge University Press, Cambridge, 1923, care îmbrățișează teza lui G. Voisin.

⁹ R. A. NORRIS jr., *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Clarendon Press, Oxford, 1963, pp. 81-111.

¹⁰ Ekkehard MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea*, coll. Forschungen zur Kirche- und Dogmengeschichte 23, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1969. În interpretarea lui Mühlenberg, mântuirea este înțeleasă ca îndumnezeire și de către Apolinarie (la fel ca la ilustrii săi contemporani, Sfântul Atanasie și Sf. Grigorie al Nyssei), dar îndumnezeirea nu este văzută ca un proces fizic (= teza lui Adolf von Harnack), ci ca o cunoaștere neschimbătoare a adevărului. Pentru o bună discuție critică a interpretării noi a lui Mühlenberg, a se vedea Reinhard M. HÜBNER, „Gotteserkenntnis durch die Inkarnation Gottes» (Zu einer neuen Interpretation der Christologie des Apollinaris von Laodicea)”, în: *Κληρονομία*, 4 (1972), pp. 131-161 (care argumentează că Mühlenberg nu reușește să răstoarne cu totul teza lui von Harnack) și Charles KANNENGISSER, „Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire”, în: *Recherches de science religieuse*, 59 (1971), pp. 27-36.

¹¹ Brian E. DALEY, „«Heavenly Man» and «Eternal Christ»: Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior”, în: *Journal of Early Christian Studies*, 10 (2002), pp. 478-479; Kelley MCCARTHY SPOERL, „Apollinarian Christology and the anti-Marcellan Tradition”, în: *Journal of Theological Studies*, SN, 45 (1994), pp. 545-568; Kelley MCCARTHY SPOERL, „The Liturgical Argument in Apollinarius: Help and Hindrance on the Way to Orthodoxy”, în:

Unul dintre cei dintâi specialiști ai operei lui Apolinarie de Laodiceea în cercetarea modernă, G. Voisin, l-a creditat ca fiind primul care a formulat problematica hristologică propriu-zisă în istoria reflecției teologice creștine¹². Arieni negau existența sufletului uman în Iisus cu intenția de a atribui *direct lui Iisus* patimile omenesti, nu unui suflet intermediar, iar din aceasta trăgeau concluzia că cel care este pătimitor ca un om nu poate fi și Dumnezeu în același timp. Astfel, hristologia ariană rămâne în sfera reflecției trinitare și tot la fel se întâmplă cu hristologia oponentilor ortodocși ai arienilor, precum Sfântul Atanasie. Însă Apolinarie, o minte speculativă și sofisticată¹³, meditează mai îndeaproape versetul ioaneic „iar Cuvântul trup S-a făcut” (*In* 1, 14) în lumina unui alt verset biblic, „Unul Domn Iisus Hristos” (*I Co* 8, 6)¹⁴. „Dumnezeu întrupat este Hristos, Același este și din cer și de pe pământ, după chip rob și după putere Dumnezeu”¹⁵; „Aceasta înseamnă că Cuvântul S-a făcut trup, că S-a unit cu trupul precum [este unit cu trupul] spiritul omenesc. Căci și omul care suntem noi se numește trup. Dar Domnul este Om mai presus de noi, de aceea este și ceresc, datorită spiritului Său ceresc, care nu a pățimit opoziția cugetului trupesc”¹⁶. Aceste cuvinte, prin care Apolinarie mută reflecția teologică de la caracterul divin al lui Iisus Hristos la unirea Logosului cu trupul, cu umanitatea, încapsulează viziunea sa hristologică; o dată ce le privim ca pe un răspuns îndelung meditat la întrebările corespunzătoare înțelegem ce a însemnat pentru el formularea problematicii

Harvard Theological Review, 91 (1998), pp. 127-152; Rowan GREER, „The Man from Heaven: Paul's Last Adam and Apollinarius' Christ”, in William S. BABCOCK (ed.), *Paul and the Legacies of Paul*, Southern Methodist University Press, Dallas, 1990, pp. 165-182; Pr. John BEHR, *Formation of Christian Theology*, vol. II: *The Nicene Faith*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2004, pp. 379-401.

¹² G. VOISIN, *L'Apollinarisme...*, p. 9.

¹³ Coerența filosofică a teologiei lui Apolinarie este analizată de Johannes ZACHUBER, „Derivative Genera in Apollinarius of Laodicea. Some Remarks on the Philosophical Coherence of His Thought”, in: S.-P. BERCIAN, B. GLEED, M. HEIMGARTNER (Hgg.), *Apollinarius und Seine Folgen...*, pp. 93-113.

¹⁴ Cf. APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'* [*Epistola întâi către Dionisie*], 2, ediție critică de Hans LIETZMANN, *Apollinarius von Laodicea und Seine Schule*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1904, p. 257. În citarea operelor lui Apolinarie, redăm titlul în greacă, însoțit de traducerea noastră în paranteze drepte doar la prima citare; în cazul citărilor ulterioare ale aceleiași opere vom menționa doar titlul în limba originală, prescurtat. Traducerea fragmentelor lui Apolinarie în română ne aparține; în cazul traducerilor mai lungi, am menționat aceasta și la nota respectivă.

¹⁵ APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 13 (ed. Lietzmann, pp. 261-262): „Θεὸς ἔνσαρκος ὁ Χριστὸς καὶ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁ αὐτὸς τῆ μορφῆ δουλος καὶ τῆ δυνάμει θεός”.

¹⁶ APOLINARIE, *Τόμος συνοδικός [Tomos sinodal]* (ed. Lietzmann, p. 263): „Καὶ τοῦτο ἐστὶν τὸ γενέσθαι σάρκα τὸν λόγον τὸ ἐνωθῆναι πρὸς σάρκα ὡς τὸ ἀνθρώπειον πνεῦμα· καλεῖται γὰρ καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος σὰρξ. ὁ δὲ κύριος ὑπὲρ ἡμᾶς ἄνθρωπος· διὸ καὶ ἐπουράνιος ἔνεκα τοῦ ἰδίου πνεύματος ἐπουρανίου τυγχάνοντος· ᾧ τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς οὐκ ἀντετάξατο”.

hristologice propriu-zise – și urmărind rediscutarea conceptelor sale până la Sinodul al VI-lea ecumenic, înțelegem câteva dintre conceptele centrale în jurul cărora s-a purtat discuția hristologică patristică.

În acest studiu vom prezenta concepția lui Apolinarie despre întruparea Logosului (despre ceea ce mai târziu se va numi „unirea ipostatică”¹⁷) suficient de amănunțit pentru a putea înțelege contextul în care s-au definit expresiile sale îndrăznețe, dintre care unele au devenit ulterior expresii tehnice, cu intenția ca prin clarificarea contextului să eliminăm înțelegerea distorsionată sau parțială a unora dintre aceste expresii¹⁸. Vom încerca să arătăm că hristologia apolinaristă s-a format mai ales în opoziție față de hristologia divizivă inițiată de Paul de Samosata și reprezentată în sec. al IV-lea de Marcel de Ancyra și Fotin, iar în anii '70, în timpul episcopatului lui Apolinarie, de Diodor de Tars¹⁹ (și, posibil, sub o oarecare influență din partea negării

¹⁷ „Mai precis, [Apolinarie] îl definea pe Hristos ca fiind «Dumnezeu întrupat», fără să posedă încă noțiunea unirii ipostatice a celor două naturi ale Sale”, Ch. KANNENGISSER, „Apolinarie di Laodicea (apollinarismo)...”, p. 420. Totuși, Apolinarie prefigurează conceptul ulterior de „unire ipostatică” prin forța cu care afirmă comunicarea însușirilor, iar în acest sens împărtășim următoarea reflecție a lui Benjamin GLEEDE: „În particular, texte mici precum *Περί τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα* sau *Epistola întâi către Dionisie* arată destul de clar că deja pentru Apolinarie, nu numai pentru Chiril și Nestorie, problema comunicării însușirilor în interpretarea mărturiilor biblice referitoare la misterul lui Hristos era factorul decisiv și că modul înțelegerii lui și soluția acestei probleme au determinat, cel mai probabil, impulsurile principale, dogmatice și terminologice, care în cele din urmă au condus la disputa nestoriană”, în: „Τὸ ὅλον θεολογεῖν καὶ τὸ ὅλον ἀνθρωπολογεῖν. Der Sprachgebrauch der Schrift als Wurzel apollinarischer Christologie”, în: S.-P. BERGAN, B. GLEEDE, M. HEIMGARTNER (Hgg.), *Apollinarius und Seine Folgen...*, pp. 115-127.

¹⁸ Este util să precizăm că în cercetarea teologică românească nu a fost publicat niciun studiu dedicat prezentării detaliate a hristologiei episcopului nicean Apolinarie al Laodiceei Siriei – cf. cercetările bibliografice anterioare, semnate de Pr. Ioan G. COMAN, „Preocupări patristice în literatura teologică românească”, în: *Studii Teologice*, 23 (1971), pp. 309-339; Ierom. Chesarie GHEORGHESCU, „Studii de hristologie în teologia românească”, în: *Studii Teologice*, 23 (1971), pp. 466-482; Ioan Mircea IELCIU, *Indice bibliografic, alfabetic și tematic al studiilor de patrologie și al traducerilor din Sfînții Părinți, apărute în revistele noastre bisericești centrale și mitropolitane după 1948 până astăzi*, lucrare de seminar susținută la Catedra de Patrologie și Literatură Postpatristică sub îndrumarea Arhid. Constantin Voicu, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Lucian Blaga, Sibiu, 1994. Cu câteva zile înainte ca acest studiu să fie trimis la tipar, am aflat despre o teză de doctorat nepublicată, dedicată parțial hristologiei lui Apolinarie: Pr. Nicolae GILLA, *Hristologia lui Apolinarie de Laodiceea și combaterea ei de către Părinții Capadocieni. De la Sfântul Vasile cel Mare până la Amfilohie de Iconium*, teză de doctorat sub îndrumarea Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010 (*non vidit*).

¹⁹ Christopher A. BEELEY, „The Early Christological Controversy: Apollinarius, Diodore, and Gregory Nazianzen”, în: *Vigiliae Christianae*, 65 (2011), pp. 376-407, a arătat că Sf. Grigorie Teologul, în *Epistola 101 către Cledoniu*, dedică mult spațiu combaterii divizării unității de persoană în Iisus Hristos din învățătura lui Diodor de Tars, mai înainte de combaterea apoli-

sufletului uman în Iisus Hristos de către arieni); în comparație cu această opoziție, dilemele antropologiei filosofice, deși deloc neglijabile, sunt secundare în universul mental al lui Apolinarie, preocupat de unitatea lui Iisus Hristos²⁰ și, asemenea ilustrului său mentor, Sfântul Atanasie, de importanța soteriologică a Întrupării.

Pentru a urma un fir cronologic²¹, fundamentele gândirii sale erau formate în perioada 363-373, așa cum reiese din două opere timpurii reprezentative, *Mărturisire de credință către împăratul Iovian* din 363 și *Epistolă către episcopii exilați în Diocezaarea Palestinei* din 373, iar negarea voșului uman al lui Iisus este indisolubil legată de respingerea doctrinei celor doi fii (*homo assumptus*)²². De aceea, mai înainte de a analiza cele trei

narismului, iar această procedură poate fi un indiciu că Sfântul Grigorie vede problemele ridicate de hristologia lui Diodor ca fiind mai grave decât cele ridicate de hristologia lui Apolinarie (p. 398). E. MÜHLENBERG este de părere că Diodor din Tars era singurul care putea să scrie tratate hristologice în Antiohia în perioada 360-380, cf. *Apollinaris von Laodicea...*, p. 222. „Deși el [Apolinarie], mai mult decât oricine altcineva, este cunoscut că a avut credința potrivit căreia Cuvântul a luat într-adevăr locul minții umane a lui Iisus, ca centru iremediabil al păcatului, ceea ce a determinat profilul teologiei sale a fost mult mai mult decizia sa hotărâtă de a elimina orice sugestie a vreunei dualități într-Unul Domn Iisus Hristos și modul propriu de înțelegere a discursului Scripturii despre Hristos”, Pr. John BEHR, *The Case against Diodore and Theodore: Texts and Their Contexts*, coll. Oxford Early Christian Texts, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 9-10.

²⁰ De aceeași părere este și Pr. J. BEHR, *The Nicene Faith...*, p. 389.

²¹ Din izvoarele istorice și din operele lui Apolinarie care au supraviețuit până la noi nu se poate extrage o datare precisă a acestora, cu excepția câtorva indicii cronologice, pe care ne bazăm în ceea ce urmează. Scrierile sale au fost editate de H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea...*; Henri de RIEDMATTEN, „Les Fragments d'Apollinaire à l'«Eranistes»”, în: Aloys GRILLMEIER, Heinrich BACHT (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. I: *Der Glaube von Chalkedon*, Echter-Verlag, Würzburg, 1951, pp. 203-212; Ekkehard MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare aus der Ketenenüberlieferung*, vol. I, coll. Patristische Texte und Studien 15, Berlin, 1975, pp. 1-118; Reinhard M. HÜBNER, *Die Schriften des Apollinaris von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea*, coll. Patristische Texte und Studien 30, Berlin, 1989 – în această monografie, Hübner argumentează că Ps.-Atanasie, *Contra Sabellianos* (PG 28, 96-121) aparține lui Apolinarie. Cf. CPG II, nos. 3645-3695. Cele mai recente studii de text privind opera lui Apolinarie se găsesc la S.-P. BERGJAN, B. GLEED, M. HEIMGARTNER (Hgg.), *Apollinaris und Seine Folgen...*, pp. 141-226. De asemenea, împărțirea operelor lui Apolinarie într-o primă perioadă, caracterizată de o concepție antropologică dihotomică și o a doua perioadă, caracterizată de o concepție antropologică trihotomică (o interpretare care își are originea la RUFIN, *Istoria bisericească* 11, 20) este astăzi depășită, cf. Henri de RIEDMATTEN, „La Christologie d'Apollinaire de Laodicée”, în: *Studia Patristica* II (1957) / *Texte und Untersuchungen* LXIV, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, pp. 208-324; R. A. NORRIS, *Manhood and Christ...*; E. MÜHLENBERG, „Apollinaris von Laodicea...”, p. 367.

²² Această orientare hristologică, preocupată să sublinieze umanitatea lui Iisus Hristos, a fost formulată în sec. al III-lea de Paul de Samosata, condamnat la Sinodul din Antiohia din 268 (cf. Eusebiu de Cezarea, *Istoria bisericească* 7, 29-30) și a fost reluată în sec. al IV-lea de

elemente problematice din hristologia lui Apolinarie – (i) în ce sens este numit Hristos om ceresc și care este natura trupului Său; (ii) care este semnificația expresiei *μία φύσις* în ansamblul operei lui Apolinarie; (iii) ce semnificație are negarea *νοῦς*-ului uman al lui Iisus Hristos – este necesar să înțelegem profunzimea opoziției sale față de hristologia divizivă a lui Diodor de Tars.

Polemica lui Apolinarie împotriva lui Diodor de Tars

Încă de la începuturile cercetării moderne a lui Apolinarie, G. Voisin a demonstrat că hristologia acestuia s-a dezvoltat nu atât împotriva arienilor, care puneau accentul pe schimbabilitatea lui Iisus pentru a-i nega caracterul divin, cât împotriva hristologiei divizive a lui Diodor de Tars²³. Studii mai recente semnate de K. McCarthy Spoerl au arătat că nucleul hristologiei lui Apolinarie se formase mai înainte de polemica împotriva lui Diodor, ca reacție față de Marcel de Ancyra și de discipolul său, Fotin²⁴: ambii reiterau hristologia lui *homo assumptus*, inițiată de Paul de Samosata. Polemica lui Apolinarie împotriva lui Diodor capătă greutate și ia amploare doar prin alegerea lui Diodor ca episcop al Tarsului, în 378; este posibil ca Diodor să fi atras atenția Sf. Grigorie Teologul asupra hristologiei problematice a lui Apolinarie²⁵. Drept răspuns, Sfântul Grigorie va critica ambele hristologii în epistola sa către Cledoniu.

Opoziția lui Apolinarie față de Diodor – sau a lui Diodor față de Apolinarie – a avut și un substrat de politică bisericească: Apolinarie făcea parte din partida niceeană din Antiohia, condusă de Paulinus, iar Diodor din partida niceeană din Antiohia, condusă de Meleție; aceste două partide, așa cum reiese din *Epistola sinodală către antiohieni* a Sfântului Atanasie, erau despărțite de convingerile lor hristologice. Prin 376, Apolinarie hirotonește episcop pe discipolul său, Vitalis, un expulzat din partidul lui Meleție; această hirotonie stârnește furia papei Damasus, care îi ceruse lui Vitalie, cu ocazia vizitei acestuia la Roma, să condamne apolinarismul și să intre în comuniune cu Paulinus, dar și a Sf. Vasile cel Mare, susținător al lui Meleție²⁶. Conflictul

Marcel de Ancyra și de ucenicul său radical, Fotin de Smirna (între 340-360), iar, începând cu anii '70, de Diodor de Tars, care va deveni mentorul așa-numitei „școli antiohiene”, din care au făcut parte Teodor de Mopsuestia, Nestorie și Sf. Ioan Gură de Aur. Noi încercări de a preciza situarea teologiei lui Apolinarie în dezbaterile teologice din jurul anului 360 se găsesc la S.-P. BERGIAN, B. GLEEDE, M. HEIMGARTNER (*Hgg.*), *Apollinarius und Seine Folgen...*, pp. 1-70.

²³ G. VOISIN, *L'Apollinarisme...*, p. 54.

²⁴ K. MCCARTHY SPOERL, „Apollinarian Christology and the anti-Marcellan Tradition...”, *passim*.

²⁵ Cf. John A. MCGUCKIN, *Gregory of Nazianzus: an Intellectual Biography*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2001, pp. 131-132.

²⁶ Pr. J. BEHR, *The Nicene Faith...*, pp. 383-388; Ch. KANNENGISSER, „Apollinare di Laodicea (apollinarismo)...”, p. 418.

dintre partida apolinaristă și partida meletiană nu se stinsese la moartea lui Diodor, în 390.

În timp ce de la Apolinarie ni se păstrează câteva fragmente extinse din scrierile sale împotriva lui Diodor²⁷, despre scrierile lui Diodor împotriva lui Apolinarie știm foarte puțin²⁸. În viziunea hristologică a lui Diodor, Logosul divin nu se unește, nici nu se amestecă cu trupul, ci locuiește în omul Iisus ca într-un templu. Diodor distinge cu multă claritate între doi fii, Iisus, fiul Mariei (și al lui David) și Logosul divin, fiul lui Dumnezeu, diferiți în privința naturii²⁹. Prin urmare, cei doi fii trebuie înțeleși ca fiind două existențe complete³⁰. Această convingere hristologică este transpusă în practica sa exegetică, în care atributele scripturistice ale lui Iisus Hristos sunt predicate de Diodor doar despre unul dintre cei doi fii, cele dumnezeiești, despre Logos, iar cele omenești, despre omul Iisus³¹. Cele două subiecte existente în Iisus Hristos nu trebuie unite sau amestecate unul cu altul. Din punctul de vedere al acestei hristologii de tipul *Logos-anthropos*, comunicarea însușirilor este imposibilă și, prin urmare, nu se poate vorbi de o unire ipostatică a Fiului lui Dumnezeu cu natura umană. Astfel, fecioara Maria este născătoare de om, iar Hristos este Fiul lui Dumnezeu după har³². Într-o serie de fragmente, Diodor neagă comunicarea însușirilor, neagă că „unul și același este pătimitor și nepătimitor [...] că a suferit și că nu a suferit”³³. Hristos trebuie

²⁷ APOLINARIE, *Πρός Διοδώρον ἢ τὸ κατὰ κεφάλαιον βιβλίον* [Carte în capete împotriva lui Diodor] (ed. Lietzmann, pp. 237-242); *Λόγος συλλογιστικὸς κατὰ Διοδώρου πρὸς Ἡρακλείου* [Cuvânt argumentativ împotriva lui Diodor către Heraclie] (ed. Lietzmann, pp. 235-237). La acestea se pot adăuga următoarele, dată fiind tematica înrudită: *Πρὸς Διονύσιον α'* (ed. Lietzmann, pp. 256-262); *Πρὸς τοὺς ἄνθρωπον ὑπὸ τοῦ Λόγου προσελήφθαι λέγοντας* [Împotriva celor care spun că Logosul a asumat un om] (ed. Lietzmann, p. 233) și *Συλλογισμοί* [Silogisme] (ed. Lietzmann, pp. 233-235).

²⁸ Cea mai recentă ediție însoțită de traducerea în engleză a fragmentelor rămase de la Diodor este realizată de J. BEHR, *The Case against Diodore and Theodore...* Aceasta depășește cele două ediții mai vechi: Maurice BRIERE, „Quelques fragments Syriaques de Diodore, évêque de Tarse (378-394?)”, în: *Revue de l'Orient Chrétien*, 30 (1946), pp. 231-283; Rudolf ABRAMOWSKI, „Der Theologische Nachlaß des Diodore von Tarsus”, în: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 42 (1949), pp. 19-69. În general, pentru conflictul dintre Apolinarie și Diodor, a se vedea E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea...*, pp. 215-230; J. BEHR, *The Case against Diodore and Theodore...*, pp. 59-65; C. A. BEELEY, „The Early Christological Controversy: Apollinarius, Diodore, and Gregory Nazianzen...”, pp. 385-395.

²⁹ DIODOR DE TARS, SD 10 (ed. Behr, p. 241): „[...] neither was the Nazarene, the one from the seed of David, less than a man, but full God from full God assuming full man”.

³⁰ DIODOR DE TARS, SD 8 (ed. Behr, pp. 239-241).

³¹ DIODOR DE TARS, BD 6 (ed. Behr, p. 173).

³² DIODOR DE TARS, BD 31 (ed. Behr, p. 193): „the man from Mary is son by grace”.

³³ DIODOR DE TARS, BD 26 (ed. Behr, pp. 189-191); BD 2 (ed. Behr, pp. 169-171), SD 10 (ed. Behr, p. 241) etc.

înțeles ca „unul și altul”³⁴, respingând prin aceasta unitatea de subiect și a amestecului (μίξις) dintre Logos și trup³⁵. Deși într-un important fragment, în care afirmă dualitatea fiilor în Iisus Hristos, Diodor adaugă precizarea că „cei doi sunt un singur Fiu”³⁶, el nu reușește să explice unitatea lor, iar această precizare poate foarte bine să fie un rezultat al apărării față de Apolinarie, care îl acuza că susține că lui Iisus Hristos i se cuvine o dublă închinare, ca Fiu al lui Dumnezeu și ca Fiu al Omului. Neavând astăzi operele sale integrale, este dificil să înțelegem ce anume l-a motivat pe Diodor să afirme dualitatea fiilor în Iisus Hristos și dubla predicare a atributelor scripturistice despre două subiecte distincte, a căror relație rămâne neclară, în ciuda încercării de a-i vedea ca unul.

Împotriva explicării întrupării Logosului (*In* 1, 14) în sens dualist de către Diodor, Apolinarie accentuează aproape obsesiv unitatea lui Iisus Hristos, atât la nivelul persoanei, cât și la nivelul naturilor. Întruparea Logosului este înțeleasă de Apolinarie ca „unirea supremă a lui Dumnezeu cu trupul, care este desăvârșită din prima clipă, nu progresiv” (τὸ εἰς ἅπαξ οὐκ ἐκ δευτέρου γινόμενον ἢ πρὸς σάρκα ἔνωσις θεοῦ [...] τὴν ἄκραν ἔνωσιν)³⁷. Împotriva acestei uniri supreme, Diodor contraargumenta că unirea (ἔνωσις) duce la distrugerea însușirilor dumnezeiești și a însușirilor trupului, iar dacă spunem că acestea se păstrează în Iisus Hristos, atunci unirea se slăbește sau se desface, iar cel din sămânța lui David primește nemurirea prin asumarea sa de către harul lui Dumnezeu³⁸. În fața acestor obiecții substanțiale, Apolinarie definește cu multă finețe și originalitate o serie de caracteristici ale concepției sale despre unirea supremă a Logosului cu trupul, *jalonând discuția hristologică din următoarele trei secole*.

Diodor argumenta că acela care este unu este în mod necesar simplu; nu este posibil ca cel care este compus să fie unu. Prin urmare, dacă spunem că Logosul cel unul a devenit trup (nu că a asumat un om complet), atunci Îl facem compus și predicăm schimbarea despre Dumnezeu. Apolinarie răspunde printr-o netă distincție între schimbarea Logosului în trup și unirea Logosului cu trupul (προσέλαβε δὲ σάρκα ὁ Χριστός, ἄρα οὐκ ἐπάτη εἰς σάρκα), căci dacă cel care trebuie să măntuiască se schimbă în ceea ce trebuie măntuit, atunci nu mai poate măntui. Prin urmare, dacă înțelegem versetul

³⁴ DIODOR DE TARS, BD 2 (ed. Behr, pp. 169-171).

³⁵ DIODOR DE TARS, BD 20 (ed. Behr, p. 185).

³⁶ DIODOR DE TARS, BD 30 (ed. Behr, p. 193): „Therefore, we do not say two <sons> of the Father, but call the God Word one ‘son of God by nature’, and him who is from Mary ‘by nature David’s but by grace God’s’. But let us grant too that the pair are one Son, and abandon the logically impossible”.

³⁷ APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 140 (ed. Lietzmann, p. 241). Cf. fragm. 141.

³⁸ APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 140-141 (ed. Lietzmann, p. 241).

ioaneic că „Logosul S-a făcut trup” (*In* 1, 14) în sensul unirii (ἔνωσις) cu trupul, afirmăm că după întrupare Logosul este „unu prin compoziție” (τὸ κατὰ σύνθεσιν ἓν, τὸ σύνθετον ἓν)³⁹.

Expresia „unu prin compoziție” este paradoxală, sfidează logica obișnuită, este dialectică în sens hegelian, o sinteză superioară între cele contradictorii, iar Apolinarie are competența de a explicita filosofic modul unirii. Astfel, atributele omenești ale trupului și atributele dumnezeiești se păstrează intacte în unire, iar Logosul este deoființă (ὁμοούσιος) cu oamenii după trup și deoaltăființă (ἕτεροούσιος) cu ei după dumnezeire⁴⁰. Pentru Apolinarie, care combină elemente din filosofia stoică și cea neoplatonică, modul unirii este un fel de întrepătrundere neamestecată:

„Calitățile celor ce intră în unire se întrepătrund, dar nu se distrug, astfel încât într-un oarecare fel se pot separa din unire, precum vinul de apă. Nu are loc nici o amestecare [a dumnezeirii] cu trupul, nici una după cum se întâmplă în unirea corpurilor materiale cu alte corpuri, ci una în care se păstrează și ceva neamestecat, astfel încât, de fiecare dată când este necesar, lucrarea dumnezeirii poate să lucreze fie singură, fie în unire. Astfel s-a întâmplat cu postirea Domnului: când intervenea dumnezeirea cu puterea-i autosuficientă, foamea era împiedicată, dar când puterea-i autosuficientă nu înlocuia nevoia, foamea era resimțită spre înfrângerea diavolului. Dacă, așadar, naturile corpurilor materiale nu se alterează [în unire], cu cât mai mult natura dumnezeirii?”⁴¹

Mai interesante decât alte explicații sunt analogiile prin care Apolinarie ilustrează modul unirii, analogii care vor face o carieră strălucită în discuțiile hristologice și ontologice cel puțin până la Sf. Ioan Damaschin: prima dintre acestea este analogia unirii sufletului cu trupul pentru constituirea persoanei umane:

³⁹ APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 121-123 (ed. Lietzmann, p. 237).

⁴⁰ APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 125-126 (ed. Lietzmann, p. 238).

⁴¹ „Τῶν συγκινημένων αἱ ποιότητες κεράννυνται καὶ οὐκ ἀπόλλυνται, ὥστε τρόπον τινὰ καὶ διύστανται ἀπὸ τῶν συγκερασθέντων καθάπερ οἶνος ἀπὸ ὕδατος. οὐδὲ πρὸς σῶμα σύγκρασις οὐδὲ οἷα σωμάτων πρὸς σώματα. ἀλλ'ἔχουσα καὶ τι ἀμιγές, ὥστε καὶ πρὸς τὸ δεὸν ἐκάστοτε τὴν τῆς θεότητος ἐνέργειαν ἢ ἰδιάξειν ἢ ἐπιμίγνυσθαι· καθὰ γέγονεν ἐπὶ τῆς νηστείας τοῦ κυρίου ἐπιμιγνυμένης μὲν τῆς θεότητος κατὰ τὸ ἀπροσδεῆς ἢ πείνα ἐκωλύετο, οὐκ ἀντιθείσης δὲ τῆ ἐνδείᾳ τὸ ἀπροσδεῆς ἢ πείνα ἐγένετο πρὸς τὴν τοῦ διαβόλου κατάλυσιν. εἰ δὲ τῶν σωμάτων αἱ φύσεις οὐκ ἀλλάττονται, πόσῳ μᾶλλον ἢ τῆς θεότητος”, APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 127 – în traducerea acestui fragment am urmat ediția lui H. de RIEDMATTEN, „Les Fragments d'Apollinaire à l'«Eranistes»...”, p. 208.

Dacă nici nu are loc un amestec (κρᾶσις) între sufletul și trupul [omului], deși, de la început fiind sufletul concrescut (κατὰ συμφυΐαν) cu trupul, devine văzut din cauza trupului, nici nu se schimbă (μηδὲ μεταβάλλει) sufletul în celelalte caracteristici ale trupului, astfel încât să fie tăiat și scurtat în mărime, cu atât mai mult Dumnezeu, Care nu este concrescut cu trupul după natură, se unește cu trupul fără schimbare (ὁ μὴ φύσει σῶματι συμφυῆς θεὸς ἀμεταβλήτως ἐνοῦται πρὸς σῶμα). Iar dacă trupul omului rămâne în granițele proprii naturi, deși este animat de suflet, nici amestecul din Hristos nu schimbă trupul ca să nu mai fie trup⁴².

A doua dintre acestea este analogia cu fierul înroșit în foc: așa cum focul nu distruge fierul, tot astfel unirea lui Dumnezeu cu trupul nu schimbă natura trupului, ci trupul primește în sine energia/lucrarea dumnezeiască⁴³. A treia, deși nu este o analogie propriu-zisă, este reprezentată de introducerea conceptului de energie/lucrare pentru a explica unirea (după părerea noastră, este cea mai importantă): în Hristos, firea omenească participă la energia/lucrarea dumnezeiască, iar lucrarea dumnezeiască are prioritate față de cea omenească, întrucât Dumnezeu este creatorul naturii omenești, nu viceversa⁴⁴. Prin aceasta, Apolinarie inaugurează „hristologia asimetrică” (după cum a fost numită de pr. G. Florovsky⁴⁵), anticipează explicațiile Sinodului VI ecumenic referitoare la prioritatea voinței dumnezeiești a Mântuitorului față de voința sa omenească și anticipează perihoreza naturilor în Hristos. Descrierea modului unirii Logosului cu trupul rămâne unul dintre punctele forte ale hristologiei lui Apolinarie, arătându-ne cât de avansată era gândirea sa hristologică în epocă – o hristologie de sus, înaltă, unitivă.

⁴² „Εἰ μὴδὲ ἡ ψυχῆς πρὸς σῶμα κρᾶσις καίτοι ἔξ ἀρχῆς κατὰ συμφυΐαν οὔσα ὁρατὴν αὐτὴν διὰ τὸ σῶμα ποιεῖ μὴδὲ εἰς τὰ ἄλλα τοῦ σώματος ἰδιώματα μεταβάλλει, ὥστε καὶ τέμνεσθαι καὶ ἐλαττοῦσθαι· πόσω μᾶλλον ὁ μὴ φύσει σῶματι συμφυῆς θεὸς ἀμεταβλήτως ἐνοῦται πρὸς σῶμα· καὶ εἰ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς ἰδίας φύσεως μένει καίτοι γε ἐψυχωμένον, οὐδὲ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ τὸ σῶμα ἡ σύγκρασις μήτε μετέβαλεν ὡς μὴ εἶναι σῶμα”, APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 134 (ed. de Riedmatten, p. 209; trad. noastră). Expresie caτὰ συμφυΐαν și συμφυῆς trimit cu gândul la celebra expresie μία φύσις, foarte îndrăgită de Apolinarie: toate se înscriu în câmpul semantic al unității de viață organică. Într-un fragment înrudit, Apolinarie afirmă că, după cum sufletul și trupul rămân nealterate în unirea lor într-un singur om, cu atât mai mult dumnezeirea și trupul se păstrează neamestecate (μὴ συγγεόμενα) în Hristos, cf. APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 129 (ed. de Riedmatten, p. 208).

⁴³ APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 128 (ed. de Riedmatten, p. 208): „Οὐδὲ ἡ τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ σῶμα ἦνωσις μεταβολὴ σώματός ἐστιν, καίτοι τοῦ σώματος τὰς θείας ἐνεργείας παρεχομένον”.

⁴⁴ APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 130 (ed. de Riedmatten, p. 208).

⁴⁵ Pr. Georges FLOROVSKY, *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, coll. Collected Works IX, trad. de Raymond Miller *et alii*, Buchervertriebsanstalt, s.l., 1987.

Referitor la conceptul de lucrare, de prim interes este exegeza lui Apolinarie la *In* 5, 19 („Fiul nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu va vedea pe Tatăl făcând; căci cele ce face Acela, acestea le face și Fiul întocmai”): trebuie să înțelegem că în acest verset Hristos vorbește ca Om, căci dacă am afirma că vorbește ca Dumnezeu, am împărți în două lucrarea dumnezeiască. În acest fragment foarte obscur, (i) Apolinarie consideră asumarea trupului de către Fiul ca pe o *diferență personală*, cf. κατὰ σάρκα, καθ’ἣν ἰδιάζει ὁ σαρκωθείς παρὰ τὸν μὴ σαρκωθέντα πατέρα; (ii) prin urmare, Apolinarie ajunge să vadă originea lucrării în persoană⁴⁶.

Unirea supremă dintre Dumnezeu și trup, descrisă mai sus, are o serie de implicații exprimate într-un limbaj original și riscant, în măsura în care poate da naștere ușor la confuzii. Apolinarie are o concepție clară atât a predicării nominale a atributelor divine și umane despre Iisus Hristos („comunitatea numelor”, κοινὴ ἢ ἐπωνυμία, fragm. 144), cât și a ceea ce ulterior va fi numit perihoreza naturilor (Apolinarie afirmă explicit îndumnezeirea trupului asumat). Anticipând vocabularul Sf. Chiril al Alexandriei, Apolinarie descrie unirea Logosului cu trupul prin sintagma καθ’ἡνότητα προσώπου (după unitatea persoanei)⁴⁷. Prezentarea unei părți a acestor implicații ne va conduce la tratarea problematicii referitoare la trupul ceresc al lui Hristos, un aspect al hristologiei unitive a lui Apolinarie, care a fost mai degrabă neînțeles în epocă și a stârnit reacția dură a contemporanilor săi (contrariați de limbajul insolit și îndrăzneț)⁴⁸.

Trupul ceresc

O parte importantă dintre implicațiile unirii supreme dintre Logos și trup se referă la ceea ce Apolinarie numește „comunitatea numelor”, iar mai târziu se va numi comunicarea însușirilor. Din cauza unirii, Logosul este numit trup, iar trupul este numit Logos, adică se imprimă de atributele Logosului⁴⁹. Prin întrupare, Cel din ființa divină devine sămânța lui David, ceea ce este creat devine necreat prin unirea cu Cel necreat, demiurgul creației

⁴⁶ APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 131 (ed. de Riedmatten, p. 209).

⁴⁷ APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 144 (ed. Lietzmann, p. 242).

⁴⁸ „După cum a arătat Rowan Greer, un astfel de limbaj pare a intenționa să afirme aceeași predicabilitate reciprocă a atributelor divine și umane în Hristos, care mai târziu va fi numită comunicarea însușirilor; dar o face într-un limbaj care a fost cu ușurință înțeles greșit și poate nu întotdeauna bine controlat. Una dintre cauzele principale ale acestui lucru, după cum observă cu justețe Greer, este că Apolinarie, în mod evident, nu acordă nicio importanță timpului sau istoriei în înțelegerea persoanei compuse a lui Hristos”, Brian E. DALEY, „«Heavenly Man» and «Eternal Christ»: Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior...”, p. 477.

⁴⁹ APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 145 (ed. Lietzmann, p. 242).

devine fructul pântecelui lui David, Cel din Avraam era mai înainte de Avraam⁵⁰. Pentru Apolinarie, trupul este una cu Logosul, iar aceasta înseamnă că nu există o a doua persoană care să intermedieze unirea dintre Logos și trup; dacă unirea dintre Logos și trup este directă în acest sens, atunci, asumând trupul, Logosul și-a apropiat proprietățile trupului⁵¹. Cu alte cuvinte, trupul asumat nu este ceva exterior Logosului, ci este trupul *Său*, devenit natural Lui în așa măsură, încât ceea ce se întâmplă cu trupul se întâmplă cu Logosul în cel mai intim sens. Când trupul lui Iisus a fost pironit pe cruce, Logosul divin a fost pironit pe cruce. Dar unirea cu trupul nu distruge, desigur, caracteristicile dumnezeiești ale Logosului, de aceea în întrupare există și ceva mai presus de întrupare; în moartea lui Iisus există și ceva mai presus de moarte, nemurirea sau imposibilitatea naturală a Logosului divin de a muri⁵². Prin unirea cu trupul, Cel Nevăzut devine văzut, dar rămâne și nevăzut și, deși este unit cu trupul, rămâne și necompus (ἀσύνητον), căci nu este cuprins de trup; iar trupul rămâne în granițele proprii (τὸ σῶμα μένον ἐπὶ τοῦ ἰδίου μέτρου), deși s-a unit cu Dumnezeu prin aceea că este însuflețit de Dumnezeu (κατὰ τὸ ζωοποιεῖσθαι), căci trupul nu se însuflețește prin sine, ci are nevoie să fie însuflețit de ceva care este o sursă de viață⁵³.

La baza acestei strânse comunități a numelor stă o unire pe care Apolinarie o numește, probabil împrumutând și resemnificând ortodox terminologia antiohiană a lui Diodor, unire „după unitatea persoanei” (καθ’ ἡνότητα προσώπου). Aceasta nu este o unire superficială, printr-o relație exterioară a celor unite, care asigură predicarea reciprocă a celor două serii de atribute mai mult în mod figurat, ci este o unire ontologică, intimă, o apropiere reală a trupului de către Logos. Caracterul ontologic al acestei uniri, definite de un fel de perihoreză a Logosului și a trupului, este exprimat de Apolinarie prin sintagma „unire vitală” (καθ’ ἡνότητα ζωτικῆν): Logosul și trupul se contopesc într-o singură viață, devin una în cadrul unei existențe nedespărțite în niciun fel, care constituie baza predicării reciproce a celor două serii de atribute specifice Logosului și trupului.

„Cum ceea ce s-a lipit de Dumnezeu după unitatea persoanei nu este dumnezeu împreună cu El? Cum ceea ce s-a unit cu Cel necreat printr-o unire vitală nu este necreat împreună cu El? Căci dacă numirea nu este comună, atunci nici nu va fi o amestecare [=unire

⁵⁰ APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 143 (ed. Lietzmann, p. 241).

⁵¹ „Πάντως δὲ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶ πρὸς αὐτὸν καὶ οὐκ ἄλλος τις παρ’ αὐτοῖς· εἰ δὲ ἐν πρὸς τὸν κύριον γέγονε τὸ σῶμα τοῦ κυρίου, τὰ ἴδια τοῦ σώματος ἴδια αὐτοῦ κατέστη διὰ τὸ σῶμα”, APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 137 (ed. Lietzmann, p. 240).

⁵² APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 138 (ed. Lietzmann, p. 240).

⁵³ APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 133 (ed. Riedmatten, p. 209).

reală]; dar acest [gând] ar fi cel mai nebunesc dintre toate, dacă [într-adevăr] prin numele trupului trebuie să numim netrupescul, afirmând că Logosul S-a făcut trup. Însă prin atributul „netrupesc” nu trebuie să numim trupul după unire, ci unirea [Logosului] cu trupul”⁵⁴.

Replica pe care Apolinarie i-o dă lui Diodor este ingenioasă și subtilă și pune în evidență logica prin care episcopul Laodiceei Siriei predica cele două serii de atribute despre unica persoană a lui Iisus Hristos: atributul opus (de exemplu, „netrupesc”, predicat despre trup) nu descrie *starea* de după unire, ci *unirea ca eveniment ireversibil*; astfel, atributul „netrupesc” nu descrie *starea trupului* în urma unirii cu Logosul (căci trupul își păstrează nealterată natura sa trupească), ci *unirea Logosului cu trupul*, asumarea trupului de către Logos, în care Logosul conferă caracteristica dumnezeiască a incorporalității *unității vitale* dintre El și trup. În unirea fără distanțe a Logosului cu trupul, în *aproprierea reală* a trupului de către Logos sunt păstrate cele două serii de atribute. Este important să observăm că în acest fragment, accentul nu cade atât pe Persoana Logosului, cât pe unitatea vitală, pe întregul unitar care rezultă în urma unirii Logosului cu trupul. *Apolinarie tinde să reifice unirea, referindu-se nu atât la Persoana unică ce ipostaziază cele două naturi, cât la rezultatul unitar al unirii, la întregul Logos-trup caracterizat de cele două serii de atribute*. Accentul pe acest întreg unitar ca rezultat al unirii poate fi explicat în contextul polemicii cu Diodor, care nu știa cum să unifice cei doi fii într-un singur *prosopon* de teama de a nu distruge atributele naturale ale Fiului lui Dumnezeu și ale fiului Mariei. Apolinarie găsește o soluție în afirmarea clară a unității personale a lui Iisus Hristos, pe baza căreia poate ușor să prezinte întregul rezultat în urma unirii ca pe o unitate cu două serii de atribute divine și umane; dar accentul cade pe acest întreg ca unitate vitală, nu pe Persoana divino-umană. Din acest motiv, așa cum se va vedea mai bine în continuare, nu se poate spune că Apolinarie are o concepție suficient de formată a unirii *ipostatice*, în ciuda faptului că a înțeles caracterul ontologic al unirii și identitatea personală dintre Logosul divin și Fiul Mariei.

Pe lângă lucrarea *Carte în capete împotriva lui Diodor*, analizată mai sus, celălalt document de primă importanță pentru polemica lui Apolinarie împotriva „paulinienilor” (adică uceniciei lui Paul de Samosata, reprezentați în sec. al IV-lea de Marcel de Ancyra, Fotin și Diodor de Tars) este *Epistola*

⁵⁴ „Πῶς <τὸ> τῷ θεῷ καθ'ένότητα προσώπου συναρθῆν οὐχὶ θεὸς σὺν αὐτῷ; πῶς τὸ τῷ ἁκτίστῳ καθ'ένότητα ζωτικῆν ἔνωθῆν οὐκ ἄκτιστον σὺν αὐτῷ; εἰ γὰρ οὐ κοινὴ ἡ ἐπανυμία, οὐδὲν οὕτως ἔσται τὸ συγκεκραμένον· πάντων δ' ἄλογώτατον, εἰ τοῖς μὲν τοῦ σώματος ὀνόμασιν ὀνομάσομεν τὸ ἀσώματον λέγοντες σάρκα γεγενῆσθαι τὸν λόγον· τῷ δὲ τοῦ σώματος μὴ προσαγορεύσομεν τὸ σῶμα κατὰ τὴν ἔνωσιν μέντοι τὴν πρὸς ἐκεῖνο”, APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 144 (ed. Lietzmann, p. 242; trad. noastră).

*întâi către Dionisie*⁵⁵. Importanța acestui document provine din aceea că s-a păstrat în întregime (ceea ce exclude nesiguranța și ambiguitatea cauzate de fragmentele simplu juxtapuse prin coniecturile editorului în care ni s-au transmis alte opere, dându-ne astfel posibilitatea să urmărim toți pașii argumentației lui Apolinarie) și că denunță ca neînțelegeri, calomnii și certuri pe cuvinte multe dintre acuzele care i s-au adus episcopului Laodiceei.

Punctul de pornire al lui Apolinarie în această epistolă îl constituie conștiința foarte clară a unității Persoanei lui Iisus Hristos: „Dumnezeu întrupat este Hristos, Același este și din cer și de pe pământ, după chip rob și după putere Dumnezeu”⁵⁶. Unitatea Persoanei este argumentată (i) scripturistic, prin lectura clasicului *In 1, 14* în lumina versetului *I Co 8, 6* („Unul Domn Iisus Hristos, prin Care [sunt] toate”) și (ii) teologic, prin afirmația că Logosul este una cu trupul Său (ἓνα εἶναι μετὰ τῆς σαρκός)⁵⁷. Dimpotrivă, ucenicii lui Paul de Samosata susțineau despărțirea în două persoane/firi (διαίρεσις, δύο φύσεις), afirmând că altul este Dumnezeu din cer și altul omul de pe pământ (ἄλλο... ἄλλον) și predicând, în consecință, cele dumnezeiești despre Dumnezeu și cele omenești despre om, ezitând dacă să se închine sau nu Celui care ne-a răscumpărat prin sângele Său⁵⁸.

Pe lângă aceștia, Apolinarie identifică o altă categorie de teologi influențați de Paul de Samosata, care, deși admiteau că Dumnezeu din cer S-a întrupat din Fecioară și este una cu trupul asumat, sunt duși în rătăcire de *cuvintele* impietății celor din prima categorie, afirmând și ei δύο φύσεις în Hristos. Acestora, Apolinarie le răspunde cu multă claritate:

„Căci dacă „unul” a fost numit [*I Co 8, 6*] Cel născut din Sfânta Fecioară și Același este „Cel prin Care s-au făcut toate” [*I Co 8, 6*], atunci este o singură natură (μία φύσις ἐστίν), deoarece o singură persoană nu admite împărțirea în două (πρόσωπον ἓν οὐκ ἔχον εἰς δύο διαίρεσιν); fiindcă după întrupare, trupul nu este o natură proprie, iar dumnezeirea o natură proprie, ci precum omul este o singură natură, tot astfel și Hristos, Care S-a făcut după asemănarea oamenilor”⁵⁹.

⁵⁵ APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'* (ed. Lietzmann, pp. 256-262). Nu știm cine a fost destinatarul epistolei.

⁵⁶ „Θεὸς ἑνσαρκος ὁ Χριστὸς καὶ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁ αὐτὸς τῆ μορφῆ δουλος καὶ τῆ δυνάμει θεός”, APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 13 (ed. Lietzmann, pp. 261-262; trad. noastră).

⁵⁷ APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 2 (ed. Lietzmann, p. 257).

⁵⁸ APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 1 (ed. Lietzmann, pp. 256-257).

⁵⁹ „Εἰ γὰρ “εἷς” ὁ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου τεχθεὶς ὠνόμασται καὶ αὐτὸς ἐστὶ “δι’ οὗ τὰ πάντα γέγονε”, μία φύσις ἐστίν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἓν οὐκ ἔχον εἰς δύο διαίρεσιν, ἐπεὶ μὴδὲ ἰδίᾳ φύσιν τὸ σῶμα καὶ ἰδίᾳ φύσιν ἡ θεότης κατὰ τὴν σάρκωσιν, ἀλλ’ ὡς περ ἄνθρωπος μία φύσις, οὕτω καὶ ὁ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Χριστὸς”, APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 2 (ed. Lietzmann, p. 257; trad. noastră).

Observăm că în textul de mai sus Apolinarie identifică o opoziție ireductibilă între afirmarea a δύο φύσεις în Hristos și afirmarea comunicării însușirilor. Cheia înțelegerii acestei opoziții este dată de semnificația termenului φύσις. μία φύσις este ceea ce asigură înfățișarea exterioară unitară (πρόσωπον ἓν), este fundamentul și condiția acesteia, astfel încât δύο φύσεις implică în mod necesar δύο πρόσωπα⁶⁰. Deși această natură unică nu se poate obține fără unitatea persoanei (așa cum vedem în cazul oamenilor, care au o înfățișare exterioară unitară și unică și așa cum vedem în cazul unirii Logosului cu trupul, care este o singură Persoană manifestându-se unitar), Apolinarie nu desemnează prin μία φύσις *persoana* (omenească sau dumnezeiască) în distincție față de natura pe care o ipostaziază – această distincție conceptuală abstractă între natură și persoană este absentă la el – ci *întregul organic unitar* ce rezultă în urma unirii Logosului cu trupul. Astfel, în capitolul 3, Apolinarie folosește genul neutru (τὸ καθ'ἑνωσιν ἕν); în capitolul 4, se referă la *întregul unic* (οἷόν τε ἦν τὸ ὅλον – „ca să spunem așa, întregul”) care manifestă cele două serii de atribute (Fiu al Omului Care Se coboară din cer, Fiu al lui Dumnezeu Care Se naște din femeie)⁶¹; iar în capitolul 7, predicarea reciprocă a însușirilor se face despre acest întreg și este posibilă numai dacă acest întreg este unul, unic și unitar (τοῦ ἑνὸς προσώπου)⁶². Prin afirmarea a δύο φύσεις, acest întreg unic este pierdut din vedere. De altfel, continuă Apolinarie, reducând la absurd formula δύο φύσεις, este inconsecvent a afirma doar două φύσεις, căci dacă trupul este compus din multe elemente, precum oasele, nervii, venele, mușchii, pielea, unghiile și părul, atunci întregul lor unic trebuie descris ca fiind multe φύσεις⁶³. Însă, așa cum omul este μία φύσις, tot astfel și Logosul unit cu trupul omenesc – o „sinteză cu înfățișare omenească” (τὴν σύνθεσιν τὴν ἀνθρωποειδῆ)⁶⁴ – trebuie descris ca o μία φύσις. Fără îndoială, când Apolinarie se gândește la Hristos, se gândește la Persoana unică a Logosului divin întrupat, la „Unul Domn Iisus Hristos, prin Care s-au făcut toate”, dar „Unul Domn” și „Logos” nu sunt desemnați prin μία φύσις, nu sunt sinonimi cu μία φύσις. Μία φύσις descrie întregul organic unic despre care

⁶⁰ Cf. „Τοὺς διαιροῦντας εἰς δύο πρόσωπα τὸν κύριον”, APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 7 (ed. Lietzmann, p. 259).

⁶¹ APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 3-4 (ed. Lietzmann, pp. 257-258).

⁶² „Λέγομεν δὲ τὰ ἀμφοτέρω, καὶ ἐξ οὐρανοῦ τὸ ὅλον διὰ τὴν θεότητα καὶ ἐκ γυναικὸς τὸ ὅλον διὰ τὴν σάρκα, οὐκ εἰδότες διαίρειν τοῦ ἑνὸς προσώπου οὐδὲ ἀποτέμνοντες τοῦ οὐρανοῦ τὸ γῆινον οὐδὲ τοῦ γῆινου τὸ οὐράνιον”, APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 7 (ed. Lietzmann, p. 259).

⁶³ APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 3 (ed. Lietzmann, pp. 257-258).

⁶⁴ APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 9 (ed. Lietzmann, p. 260).

trebuie predicate în comun atributele omenеști și dumnezeiești (τὸ ὅλον θεολογεῖν καὶ τὸ ὅλον ἀνθρωπολογεῖν)⁶⁵, „căci trupul participă la dumnezeire și la numirea în comun cu aceasta din cauza vieții celei una (κατὰ τὴν μίαν ζωὴν) [în care sunt unite] și nu se transformă nici ceea ce este netrupesc în trup, nici trupul în ceea ce este netrupesc”⁶⁶. Μία φύσις este întregul organic rezultat în urma unirii Logosului cu trupul, în care Logosul și trupul, fără alterare ființială din partea vreunuia, trăiesc una și aceeași viață în mod nedespărțit. Tocmai din cauza acestei unități de viață nedespărțite nu se poate vorbi despre δύο φύσεις, întrucât, în Hristos cel Unul, trupul prin sine nu este o unitate de viață (φύσις), fiindcă nu este dătător de viață prin sine și nu poate exista separat de Logosul Care îi dă viață și nici Logosul nu poate fi considerat doar după propria natură (φύσις) de dinainte de întrupare, fiindcă în lume S-a arătat în trup, nu fără de trup. După unire, trupul și dumnezeirea Logosului nu mai pot fi considerate separat⁶⁷. Recunoaștem μία φύσις a lui Hristos, atunci când I ne închinăm cu o singură închinare (pe când cei care mărturisesc δύο φύσεις, sunt constrânși să spună că uneia i se cuvine închinare, iar alteia nu), ca și atunci când ne botezăm cu moartea Domnului printr-un singur botez (pe când cei care mărturisesc δύο φύσεις, sunt constrânși să spună că se botează doar în numele naturii dumnezeiești, dar nu și în numele naturii omenеști)⁶⁸.

În lumina acestor considerații, Apolinarie are dreptate să denunțe drept calomnii acuzele adversarilor săi că ar afirma că trupul lui Hristos este ceresc, nu pământesc, precum al celorlalți oameni⁶⁹. Apolinarie se apără,

⁶⁵ APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 10 (ed. Lietzmann, p. 260).

⁶⁶ „Κοινωνεῖ γὰρ τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ τῆς ὀνομασίας κατὰ τὴν μίαν ζωὴν οὐ μεταπίπτον οὔτε τὸ ἀσώματον εἰς σῶμα οὔτε τὸ σῶμα εἰς ἀσώματον”, APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 10 (ed. Lietzmann, p. 261; trad. noastră).

⁶⁷ „Μὴ οὖν τοῖς διατέμνουσι πρόφασιν διδόνωσαν οἱ δύο λέγοντες φύσεις· οὔτε γὰρ τὸ σῶμα καθ'ἑαυτὸ φύσις [ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ], ἐπεὶ μηδὲ ζωοποιὸν καθ'ἑαυτὸ μηδὲ διατέμνεσθαι δυνάμενον ἄνευ τοῦ ζωοποιοῦ [λόγου]· οὔτε ὁ λόγος καθ'ἑαυτὸν εἰς ἰδίαν μερίζεται φύσιν, ἦν ἔχει κατὰ τὸ ἄσαρκον, ἐπειδὴ ἐν σαρκὶ ὁ κύριος καὶ οὐκ ἀσάρκως ἐπεδήμησε τῷ κόσμῳ· οὔτε τὸ κτιστὸν σῶμα ἔζη χωρὶς τῆς ἀκτίστου θεότητος, ἵνα χωρίζη τις φύσιν κτιστὴν· οὔτε μὴν ὁ ἄκτιστος λόγος ἐπεδήμησεν χωρὶς σώματος, ἵνα μερίζη τις ἀκτίστου φύσιν”, APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 8 (ed. Lietzmann, p. 259).

⁶⁸ APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 6 (ed. Lietzmann, p. 258).

⁶⁹ Conform Pr. J. BEHR, *The Case against Diodore and Theodore...*, pp. 10-11, Apolinarie ar susține într-adevăr că trupul lui Hristos este ceresc în sensul că pre-există Întrupării, fiind din veșnicie unit cu Logosul. Conform altor cercetători (R. GREER, „The Man from Heaven...”; B. DALEY, „Heavenly Man” and «Eternal Christ»: Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior...”; C. A. BEELEY, „The Early Christological Controversy...”), Apolinarie nu ar susține pre-existența trupului lui Hristos, deși limbajul său creează confuzie. Noi înclinăm spre această din urmă interpretare, însă cu anumite calificări importante, așa cum se

spunând că urmează Scripturii, care îl numește pe Hristos „Fiul Omului Care S-a coborât din cer” (*In* 3, 13), iar când afirmă că Fiul lui Dumnezeu S-a născut din femeie, nu afirmă că Logosul este doar pământesc; dimpotrivă, în virtutea unității de persoană și a comunicării însușirilor, afirmă ambele origini, din cer și de pe pământ, despre *întregul* Logos-trup⁷⁰. În multe locuri, Apolinarie mărturisește că trupul lui Hristos este deoființă cu al nostru și anatematizează ideea că trupul Domnului ar fi coborât din cer și, de aceea, ar fi deoființă cu Dumnezeu și nu ar fi deoființă cu trupul nostru⁷¹.

Totuși, afirmarea deoființei trupului Mântuitorului cu al nostru are două limite în scrierile lui Apolinarie: (i) integritatea umanității lui Hristos este afectată atunci când Apolinarie susține că Logosul ține locul părții raționale (νοῦς) a sufletului uman⁷², așa cum vom vedea puțin mai jos; (ii) anumite expresii exagerate sau lipsite de calificările necesare prin care descrie starea trupului în unire cu Logosul divin.

Una dintre aceste expresii se află în lucrarea *Demonstrație despre dumnezeiasca întrupare cea după asemănarea omului*, considerată a fi opera cea mai importantă a lui Apolinarie, care arată deplina maturitate a reflecției sale hristologice. Scrisă probabil între 383-385 sau, în orice caz, nu cu mult înainte de 385⁷³, ni s-a păstrat doar sub forma citatelor făcute de Sf. Grigorie de Nyssa cu ocazia combaterii ei pas cu pas⁷⁴. Conform unui citat,

va vedea în continuare. Cf. și n. 143.

⁷⁰ APOLINARIE, *Πρὸς Διονύσιον α'*, 7 (ed. Lietzmann, p. 259).

⁷¹ APOLINARIE, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνώτητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα* [*Despre unirea trupului cu dumnezeirea în Hristos*], 8 (ed. Lietzmann, p. 188): „θεῶ ὁμοούσιος [...] ἀνθρώποις ὁμοούσιος”; *Πρὸς Σαραπιώνα* [*Către Serapion de Tmuis*] fragm. 159-161 (ed. Lietzmann, pp. 253-254), în special fragm. 160: „Τῆ γὰρ ἐνώσει τῆ πρὸς τὸν λόγον θεία ἡ σὰρξ, οὐ τῆ φύσει· ὥστε ἐν τῆ ἐνώσει καὶ τὸ διαμένειν ἔχει, καθάπερ αὐτὸς φησι· τὸ πνεῦμα εἶναι τὸ ζωοποιούν’ [*In* 6, 63] τὴν σάρκα”; *Πρὸς Τερέντιον* [*Către Terențiu*] fragm. 163 (ed. Lietzmann, p. 255); *Τόμος συνοδικός* (ed. Lietzmann, pp. 262-263); *Πρὸς Διονύσιον β'* [*Epistola a doua către Dionisie*] fragm. 164 (ed. Lietzmann, p. 262); *De fide et incarnatione* [*Despre credință și întrupare*], 3 și 7 (ed. Lietzmann, pp. 194, 199).

⁷² Cf. „Οὐκ ἄνθρωπος (φησιν), ἀλλ’ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον”, APOLINARIE, *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ’ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* [*Demonstrație despre dumnezeiasca întrupare cea după asemănarea omului*], fragm. 45 (ed. Lietzmann, p. 214); „σὰρξ γενόμενος τουτέστιν ἄνθρωπος”, APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 93 (ed. Lietzmann, p. 228). Astfel de exprimări contradictorii arată o tensiune nelămurită chiar în interiorul aceleiași scrieri, ceea ce îl va determina pe Sf. Grigorie al Nysei să îl deplângă că nu știe să se exprime clar.

⁷³ Pentru reconstrucția și studiul sistematic al acestei opere, a se vedea E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea...*; ed. Lietzmann, pp. 208-232 (fragm. 13-107). În privința datării ei în perioada 383-385, cf. argumentația convingătoare a lui E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea...*, pp. 90-91.

⁷⁴ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου ἀντιρρητικός* [*Antiretic împotriva lui*

despre care Sfântul Grigorie ne asigură că reproduce exact cuvintele „acestui făuritor de cuvinte”, Apolinarie scrie că „Omul Hristos pre-există nu ca și cum spiritul, adică spiritul lui Dumnezeu, este altul decât el, ci ca având spiritul dumnezeiesc în locul părții conducătoare (τοῦ κυρίου) din persoana/firea lui Dumnezeu-Omul”⁷⁵. Exprimarea problematică este constituită de sintagma „Omul Hristos”. De ce alege Apolinarie substantivul „Omul”, deși în continuare vorbește mai mult de „spiritul dumnezeiesc”? În ce sens pre-există Hristos? În ce sens pre-există Omul? Citatul nostru încearcă să răspundă tocmai acestei întrebări. O lectură posibilă ar fi că Omul Hristos pre-există nu în sensul că este o persoană separată de spiritul dumnezeiesc (conform unei scheme antropologice trihotomite, pe care Apolinarie se bazează în această lucrare, spiritul este a treia componentă a persoanei umane, pe lângă trup și suflet), ci spiritul dumnezeiesc al Logosului, care există prin sine din veșnicie, ocupă locul părții conducătoare a umanității lui Hristos, fără de care umanitatea Sa nu ar fi deplină. Astfel, dacă o *parte esențială* a umanității asumate de Logos este asigurată de spiritul dumnezeiesc al Logosului, care există din veci, atunci umanitatea Dumnezeu-Omului are în esența sa, *ca o componentă substanțială*, o parte dumnezeiască prin natură, care pre-există. Chiar și așa, a scrie că *Omul Hristos pre-există* este un mod extrem de riscant de a descrie Persoana divino-umană. Sau, mai simplu, o altă posibilă lectură ar fi că Logosul pre-există, că spiritul dumnezeiesc al Logosului *animă* trupul asumat și, în acest sens, *printr-un transfer al numelor*, dacă Logosul pre-există, atunci se poate spune că și trupul, „omul”, cumva pre-există. Din nou, chiar și așa, acest limbaj nu poate evita impresia de bravadă, dar, cel mai grav, dă naștere la perplexități. Iată cum comentează, sau mai bine spus, cum se străduiește să îl înțeleagă Sfântul Grigorie, după ce previne cititorul că puterea de exprimare a lui Apolinarie este slabă și, de aceea, gândirea sa nu este cu totul clară:

„Omul pre-există, spune el. În ideea Cuvântului Care era la început îl include și pe omul⁷⁶ care s-a arătat [ulterior], ca existând mai înainte de arătarea sa și dezvoltă acest gând în ceea ce urmează. Căci spune că spiritul nu este altul decât omul și prin aceasta afirmă că dumnezeirea însăși a Fiului este om dintru început. Acest lucru devine și mai clar în

[Apolinarie] (GNO III/1, pp. 131-233); trad. în engleză, introducere, comentarii și note de Robin ORTON, *St Gregory of Nyssa. Anti-Apollinarian Writings*, coll. The Fathers of the Church, SN, 131, The Catholic University of America Press, Washington, 2015.

⁷⁵ „Καὶ προϋπάρχει (φησὶν) ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ’αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τοῦτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ’ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος”, APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 32 (ed. Lietzmann, p. 211).

⁷⁶ O altă traducere, poate mai bună, a gândului Sfântului Grigorie constă în a scrie „Omul” cu majusculă.

continuare. Căci spune că Domnul⁷⁷ era spirit dumnezeiesc în natura lui Dumnezeu-Omul. Astfel, a inventat o singură natură a lui Dumnezeu și a omului și vorbește despre ea ca și cum ar fi contopirea a doi indivizi⁷⁸. Înțelesul a ceea ce spune este acesta, anume că ceea ce s-a arătat prin trupul luat din Fecioară trebuie înțeles ca existând mai înainte de cele create nu numai în privința eternității dumnezeirii, cum credem noi toți, ci și în privința trupului însuși⁷⁹.

În legătură cu comentariul Sf. Grigorie de Nyssa, sunt necesare următoarele observații, care pun în lumină cum limbajul necontrolat al lui Apolinarie cauzează foarte ușor neînțelegeri: (i) în primul rând, credem că Sfântul Grigorie inversează raționamentul lui Apolinarie în fraza „Căci spune că spiritul nu este altul decât omul și prin aceasta afirmă că dumnezeirea însăși a Fiului este om dintru început”, în sensul: spiritul dumnezeiesc este om în Hristos, deci dumnezeirea este om *dintru început*; în schimb, Apolinarie pare a gândi invers: spiritul dumnezeiesc este om în Hristos, deci omul primește în mod substanțial eternitatea dumnezeiască și în acest sens pre-există. Pentru a stabili sensul acestui raționament, ne-am bazat pe multele citate în care Apolinarie afirmă că trupul lui Hristos este luat din Fecioară, fiind consubstanțial cu al nostru, așa cum am văzut; (ii) o limită a interpretării Sfântului Grigorie provine din înțelegerea genitivului τοῦ κυρίου ca provenind de la Κύριος; fără înțelegerea sensului tehnic al lui τὸ κύριον, împrumutat de Apolinarie din psihologia stoică, Sfântul Grigorie pierde din vedere o componentă fundamentală a raționamentului lui Apolinarie, prin care acesta ajunge să scrie că Omul Hristos pre-există; (iii) Sfântul Grigorie înțelege expresia ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει din textul lui Apolinarie ca referindu-se la Persoana lui Hristos, nu la natura sa (în sensul abstract, calcedonian de mai târziu); (iv) în ultima frază („Înțelesul a ceea ce spune este acesta, anume că ceea ce s-a arătat prin trupul luat din Fecioară trebuie înțeles ca existând mai înainte de cele create nu numai în privința eternității dumnezeirii, cum credem noi toți, ci și în privința trupului însuși”), Sfântul Grigorie nu oferă în fond niciun argument solid pentru care refuză să vadă în textul lui Apolinarie o aplicare (eronată, desigur) a comunicării

⁷⁷ În original, τοῦ κυρίου. În aparatul critic la fragm. 32, p. 211, Lietzmann argumentează convingător că τοῦ κυρίου este genitivul lui τὸ κύριον (elementul principal, în sensul de parte conducătoare, sediu al conștiinței de sine, a sufletului uman), sinonim, în uzul lingvistic al lui Apolinarie, cu νοῦς. Sfântul Grigorie, în schimb, îl înțelege ca fiind genitivul lui Κύριος, ceea ce îi condiționează în mare măsură interpretarea.

⁷⁸ Literal: „lipirea cu smoolă într-un întreg a doi oameni”, cf. „ἀνθρώπων δύο τῆν συναλοιφήν κατωνόμασεν”.

⁷⁹ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου ἀντιρρητικός* (GNO III/1, pp. 147.20-148.4; trad. noastră).

însușirilor. Relația dintre expresiile șocante ale lui Apolinarie și comunicarea însușirilor rămânea deschisă la acel stadiu al reflecției hristologice. Totuși, dacă Apolinarie ar fi crezut realmente că „dumnezeirea este om dintru început”, cum deduce Sfântul Grigorie, oare ar mai fi putut considera întruparea ca fiind o chenoză, prin care Cel Care Se golește pe Sine S-a arătat Fiu al Omului prin îmbrăcare cu natura umană, nu prin schimbare în natura umană (κατὰ τὴν περιβολήν, οὐ κατὰ μεταβολήν)⁸⁰?

În general, cercetătorii recunosc astăzi că, cel mai probabil, Sf. Grigorie de Nyssa a citit doar această singură operă a lui Apolinarie și că i-a răspuns în grabă, preferând să-i ridiculizeze limbajul⁸¹ (ceea ce nu este echivalent cu a spune că substanța hristologiei lui Apolinarie nu se preta la critică).

Continuând discuția expresiilor lipsite de calificările necesare, prin care Apolinarie descrie starea trupului în unire cu Logosul divin, ne îndreptăm atenția spre o altă lucrare, *Silogisme*, care se înscrie în aceeași polemică împotriva lui Diodor. În fragm. 113, Apolinarie scrie că „în Hristos este dat termenul mediu dintre Dumnezeu și oameni (μεσότης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων), dar nu în sensul că Hristos nu este nici om întreg, nici Dumnezeu⁸², ci în sensul că El este un amestec (μίξις) între Dumnezeu și om⁸³. Pe baza unei lecturi greșite a acestui fragm. 113, A. Grillmeier⁸⁴ îl învinuiește pe Apolinarie de o „hristologie fiziologică absurdă”, care distruge tensiunea dintre transcendență și imanență în înțelegerea persoanei lui Iisus Hristos. Într-adevăr, Apolinarie îl numește pe Hristos μεσότης între Dumnezeu și oameni, dar Grillmeier nu observă că explicațiile referitoare la Hristos sunt introduse prin particula opozitivă δὲ, care arată că tipul de μεσότης care este Hristos este diferit de tipurile de μεσότης din lumea fizică menționate mai sus în acest fragment (culoarea gri, catărul). Astfel, Apolinarie precizează

⁸⁰ „Σάρκωσις κένωσις· ἡ δὲ κένωσις οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ υἱὸν ἀνθρώπου τὸν κενώσαντα ἑαυτὸν ἀπέφηνε κατὰ τὴν περιβολήν, οὐ κατὰ μεταβολήν”, APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 124 (ed. Lietzmann, p. 237; ed. de Riedmatten, p. 207). Există o ușoară variație a textului în manuscrise, iar cei doi editori, Lietzmann și de Riedmatten, optează pentru variante diferite. Astfel, trebuie să alegem între „[...] chenoza îl arată nu om, ci Fiu al Omului [...]” (Lietzmann) și „chenoza îl arată nu <Fiu> al lui Dumnezeu, ci Fiu al Omului” (de Riedmatten). Citită în contextul hristologiei lui Apolinarie, această variație nu are importanță pentru interpretarea concepției sale despre chenoză. Pentru niceanul Apolinarie, Logosul este Fiul lui Dumnezeu deoființă cu Tatăl, iar Întruparea nu înseamnă schimbarea Logosului în om; de aceea, credem că Lietzmann a făcut alegerea textuală verosimilă.

⁸¹ Cf. R. ORTON, *St Gregory of Nyssa. Anti-Apollinarian Writings...*, *passim*.

⁸² Adică, nu precum termenul mediu dintre cal și măgar este catărul sau precum termenul mediu dintre alb și negru este culoarea gri, conform exemplelor sale din același fragment.

⁸³ APOLINARIE, *Συλλογισμοί*, fragm. 113 (ed. Lietzmann, p. 234). Cf. și fragm. 10 (ed. Lietzmann, p. 207).

⁸⁴ *Jesus der Christus im Glauben der Kirche...*, vol. I, pp. 485-486.

imediat în ce sens l-a numit pe Hristos μεσότης (termen tradus de Grillmeier prin „ființă intermediară”, iar de noi prin „termen mediu”, în sensul de punct unic de contact real): „așadar, nu ca și cum nu ar fi nici om complet, nici Dumnezeu, ci ca un amestec între Dumnezeu și om” (οὐκ ἄρα οὔτε ἄνθρωπος ὅλος οὔτε θεός, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις). Tipul special de μεσότης care este Hristos menține, în viziunea lui Apolinarie, integritatea umanității și a dumnezeirii Sale; este o μίξις, un amestec în sensul de legătură strânsă care are la bază unitatea Persoanei lui Hristos. Limbajul amestecului apare în epocă atât la Sf. Grigorie Teologul, cât și la Sf. Grigorie de Nyssa⁸⁵: ca și în cazul acestora, nici la Apolinarie nu are sensul monofizit eutihian de mai târziu, împotriva căruia s-a pronunțat Sinodul de la Calcedon. Felul în care Apolinarie descrie chenoza în fragm. 124, citat mai sus, credem că dovedește că, numindu-l pe Hristos μεσότης, nu are în vedere un amestec de tipul centaur sau struțocămilă.

În fragm. 116 din *Silogisme*, Apolinarie afirmă că trupul lui Hristos este făcător de viață, este dumnezeiesc și, prin urmare, ne îndumnezeiește atunci când îl mâncăm ca pe o hrană:

„Trupul Său ne este făcător de viață din cauza dumnezeirii unite cu el (διὰ τὴν συνουσιωμένην αὐτῆι θεότητα); căci ceea ce este făcător de viață este dumnezeiesc; așadar, trupul [Său] este dumnezeiesc, fiindcă a fost unit cu Dumnezeu; iar acesta mântuiește, în timp ce noi suntem mântuiți prin împărtășirea de el ca de o hrană. [Trupul] cel hrănitor lucrează în [trupul] ce se hrănește cu el, fiind deoființă cu acesta din urmă, dar, la rândul său, nu este îndumnezeit precum acesta din urmă. Căci dacă [trupului] făcător de viață nu i se conferă viața în mod asemănător cu cel ce primește viața prin împărtășire de el, atunci nu este deoființă cu el; căci altfel ar fi un trup al morții, precum al nostru și ar avea el însuși nevoie să primească viața din exterior. Dar trupul

⁸⁵ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Πρὸς Κληδόνιον πρεσβύτερον ἐπιστολὴ πρώτη*, 21: „Τὰ γὰρ ἀμφοτέρα ἐν τῆ συγκράσει, Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος” (ed. P. Gallay, SC 208, p. 44); 31: „Κιρναμένων ὡσπερ τῶν φύσεων, οὕτω δὴ καὶ τῶν κλήσεων καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας” (SC 208, p. 48); 36 (SC 208, p. 52); 46 (SC 208, p. 56); 49 (SC 208, p. 56); *Πρὸς Κληδόνιον πρεσβύτερον ἐπιστολὴ δευτέρα*, 9 (ed. P. Gallay, SC 208, p. 74); SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου ἀντιρρητικός* (GNO III/1, pp. 161.18; 217.20; 225.12). Pentru o analiză teologică a limbajului amestecului în hristologie, a se vedea Aaron RICHES, *Ecce Homo. On the Divine Unity of Christ*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2016, pp. 91-101; Brian E. DALEY, „«Heavenly Man» and «Eternal Christ»: Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior...”, p. 471.

lui Hristos nu este un trup al morții, ci al vieții; așadar, ceea ce este dumnezeiesc nu este deoființă cu ceea ce este omenesc⁸⁶.

Ne aflăm în prezența unei teologii euharistice incipiente, care se bazează pe una dintre consecințele unirii ipostatice, anume îndumnezeirea naturii umane („trupul”) a lui Hristos prin ipostazierea ei de către Persoana dumnezeiască a Logosului. Limbajul lui Apolinarie este inconsecvent și puțin definit, căci într-un loc vorbește despre unirea trupului cu dumnezeirea, iar într-altul despre unirea trupului cu Dumnezeu. În aceeași măsură în care distincția clară a semnificației naturii și a persoanei în hristologia lui Apolinarie lipsește, la fel concepția sa referitoare la unirea ipostatică este nedefinită. Din cauza expresiilor care vorbesc despre unirea trupului cu dumnezeirea, precum διὰ τὴν συνουσιωμένην αὐτῆ θεότητα (sau, în alt loc, σὰρξ ἁγία θεότητι συμφυῆς⁸⁷) hristologia lui Apolinarie a fost percepută ca fiind monofizită în sensul absorbirii naturii umane de către natura divină, iar susținătorii acestei erezii au primit numele de sinusiaști (de la participiul συνουσιωμένην). Dacă citim acest text în lumina hristologiei ortodoxe ulterioare, observăm că singura problemă cu el este reprezentată de negarea deoființimii trupului nostru cu trupul euharistic (οὐχ ὁμοούσιον αὐτῷ). Folosirea adjectivului ὁμοούσιον reprezintă pur și simplu o alegere nefericită din partea lui Apolinarie, mai ales că puțin mai înainte le declarase deoființă, ὁμοούσιον αὐτῷ! Pe de o parte, trebuie să observăm că Apolinarie nu scrie că trupul nostru sau trupul asumat de Logosul divin este deoființă cu dumnezeirea – din acest punct de vedere, este grăitoare ambiguitatea lingvistică de la final, οὐκ ἄρα ὁμοούσιον ἀνθρωπίνῳ τὸ θεῖον, ambiguitate cauzată de substantivele adjectivale. Pe de altă parte, Apolinarie are dreptate să afirme că există o diferență între trupul nostru și trupul euharistic în privința modului îndumnezeirii lor: în timp ce trupul lui Hristos este îndumnezeit prin unirea cu Dumnezeu, al nostru este îndumnezeit prin hrănirea cu trupul îndumnezeit al lui Hristos⁸⁸. Astfel, există o diferență clară între modul

⁸⁶ „Ζωοποιεῖ δὲ ἡμᾶς ἢ σὰρξ αὐτοῦ διὰ τὴν συνουσιωμένην αὐτῆ θεότητα· τὸ δὲ ζωοποιὸν θεϊκόν· θεϊκῆ ἄρα <ἤ> σὰρξ, ὅτι θεῷ συνήφθη· καὶ αὕτη μὲν σώζει, ἡμεῖς δὲ σωζόμεθα μετέχοντες αὐτῆς ὡσπερὶ τροφῆς· τὸ δὲ θρεπτικὸν ἐνεργὸν ὄν ἐν τῷ τρεφόμενῳ ὁμοούσιον αὐτῷ καὶ οὐ τρεφόμενον ὁμοίως, καὶ εἰ τὸ ζωοποιὸν οὐ ζωοποιούμενόν ἐστιν ὁμοίως τῷ ζωοποιουμένῳ, οὐχ ὁμοούσιον αὐτῷ· ἢ γὰρ ἂν ἦν σῶμα θανάτου ὡς τὸ ἡμέτερον ζωοποιεῖσθαι δεόμενον· οὐ σῶμα δὲ θανάτου ἀλλὰ ζωῆς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ· οὐκ ἄρα ὁμοούσιον ἀνθρωπίνῳ τὸ θεῖον”, APOLINARIE, *Συλλογισμοί*, fragm. 116 (ed. Lietzmann, p. 235; trad. noastră).

⁸⁷ APOLINARIE, *Λόγοι [Rationamente]*, fragm. 155 (ed. Lietzmann, p. 249).

⁸⁸ Cf. „Σὰρξ ἁγία θεότητι συμφυῆς καὶ τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς ἐνιδρύουσα θεότητα, θεμέλιος αἰωνίου ζωῆς, ἀρχηγὸς ἀφθαρσίας ἀνθρώποις, αἰωνίου κτίσεως δημιουργός, τοῦ μέλλοντος αἰῶνος πατήρ”, APOLINARIE, *Λόγοι*, fragm. 155 (ed. Lietzmann, p. 249).

îndumnezeirii umanității lui Hristos și modul îndumnezeirii noastre, trupul lui Hristos neprimind caracterul dumnezeiesc *prin participarea* la ceva dumnezeiesc, ci *este* dumnezeiesc prin unirea „cu Dumnezeu”, „cu dumnezeirea” sau, mai bine spus, cu Logosul divin. Problema provine din faptul că această diferență îl face pe Apolinarie să spună că trupul euharistic nu este deoființă cu trupul nostru, trupul vieții (al lui Hristos) nu este deoființă cu trupul morții (al celorlalți oameni). Pur și simplu, alegerea expresiei οὐχ ὁμοούσιον pentru a exprima această diferență este nefericită și arată stadiul foarte incipient al reflecției hristologice din sec. al IV-lea. Dacă s-ar elimina această expresie și dacă s-ar corecta acest text în lumina unei foarte clare distincții și definiții între natură și persoană, el ar fi deplin ortodox. În lipsa acestor corecturi, în ochii contemporanilor săi și ai noștri, acest text rămâne afectat de tensiunea insolubilă dintre un mod imperfect (îndrăzneț, obscur) de a exprima consecințele/conținutul unirii ipostatice și o extindere exagerată, eretică a semnificației și a consecințelor/conținutului unirii ipostatice.

Μία φύσις

Unirea strânsă dintre Logos și trup, care face posibilă comunicarea în-sușirilor și perihoreza naturilor, așa cum am văzut mai sus, este descrisă de multe ori ca fiind o μία φύσις, o expresie prin care Apolinarie corectează expresia contrară a „paulinienilor” (urmașii lui Paul de Samosata), δύο φύσεις. Μία φύσις constituie un element foarte important din disputa împotriva lui Diodor, care se întinde pe toată durata activității episcopale a lui Apolinarie, dar importanța ei privește mai ales felul în care a fost folosită de către teologii de după Apolinarie, începând cu Sf. Chiril al Alexandriei și continuând, în sec. al VI-lea, cu Sever și cu numeroșii teologi calcedonieni difiziți. De aceea, în această secțiune vom încerca să analizăm sensul cu care Apolinarie o folosește în diferitele contexte în care apare.

Apolinarie scrie într-o vreme când diferența dintre οὐσία/φύσις și ὑπόστασις nu devenise un loc teologic comun. Ecuri ale necesității unei astfel de distincții se regăsesc în *Epistola sinodală către antiohieni*, redactată de Sf. Atanasie al Alexandriei în 362, iar în anii '60 și '70 ai sec. al IV-lea, Sf. Vasile cel Mare încerca să creeze un limbaj teologic trinitar, în care această distincție să fie consecvent definită. Ruptura dintre Apolinarie și Sfântul Vasile, din 376 și moartea prematură a acestuia din urmă, în 379, au inhibat receptarea distincțiilor Sfântului Vasile de către Apolinarie, iar condamnarea apolinarismului de către Sinodul al II-lea ecumenic a inhibat receptarea teologiei trinitare și a hristologiei celorlalți doi capadocieni de către episcopul Laodiceei Siriei. Așa cum ne amintim, Sinodul I ecumenic perpetuează interschimbabilitatea (ca să nu spunem echivalența) termenilor οὐσία și

ὑπόστασις, iar Sinodul al II-lea ecumenic nu aduce nicio precizare în privința vocabularului (decât poate indirect, prin descrierea Fiului ca fiind ὁμοούσιος cu Tatăl, ceea ce înseamnă că οὐσία, cel puțin în acest context, descrie ființa, nu persoana).

Analiza atentă a vocabularului trinitar, transpus în hristologie de către Apolinarie⁸⁹, ne ajută să înțelegem o etapă importantă din formularea teologiei patristice. Această sarcină este însă îngreunată de idiosincraziile hristologice și lingvistice ale lui Apolinarie. În general, în ceea ce ni s-a păstrat din opera sa, acesta folosește rar οὐσία și ὑπόστασις, preferând πρόσωπον și φύσις, dar în timp ce πρόσωπον are în mod constant sensul de persoană, φύσις variază, iar celebra expresie μία φύσις variază în consecință.

Într-o serie de studii⁹⁰, H. de Riedmatten a încercat să argumenteze că μία φύσις la Apolinarie nu desemnează nici unitatea persoanei Logosului întrupat, nici o stare particulară a naturii Logosului în întrupare și nu are nimic în comun cu semnificația pe care i-o dă Sf. Chiril al Alexandriei. În schimb, crede de Riedmatten, μία φύσις la Apolinarie

„caracterizează constituția particulară a umanității lui Hristos [...] Cuvântul asumă în unica natură a lui Hristos rolul atribuit în antropologie principiului vital sau spiritului. Pe scurt, μία φύσις îl desemnează pe Hristos ca om, ca pe un compus din Cuvânt și din trup după modelul lui μία φύσις umană, care nu este nici sufletul, nici trupul, ci compoziția lor. Tocmai unitatea indivizibilă a acestei compoziții este cea care cere «comunicarea însușirilor», iar nu predicarea lor despre o unică persoană care este cea a Fiului lui Dumnezeu”⁹¹.

A. Grillmeier receptează pozitiv sugestiile lui de Riedmatten și le dezvoltă în jurul conceptului de unitate vitală (sau unitate substanțială) dintre Logos și trup, prin care citește întreaga hristologie a lui Apolinarie:

„În consecință, nu putem considera ca fiind ο φύσις decât ceea ce este αὐτοκίνητον, adică ceea ce posedă o facultate vitală autonomă capabilă de a conferi viață într-un domeniu de existență. Dacă deci Logosul este sursa întregii mișcări vitale din Hristos, nu se poate atribui trupului ca atare nici demnitatea, nici numele de φύσις. Formula μία φύσις provine direct din această gândire. Cealaltă expresie, ἕνωσις φυσική (unitate de natură) își primește și ea tot de aici semnificația originală. Acest termen desemnează unitatea principiului activ în Hristos. [...] Dumnezeu-Omul este deci ο φύσις, ο

⁸⁹ Cf. M. RICHARD, „L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation...”, pp. 6-8.

⁹⁰ „Some neglected aspects of Apollinarian Christology”, în: *Dominican Studies*, 1 (1948), pp. 239-260; „La Christologie d'Apollinaire de Laodicée...”.

⁹¹ H. de RIEDMATTEN, „La Christologie d'Apollinaire de Laodicée...”, p. 218.

οὐσία, deoarece din Logos emană unica energie vitală care animă deplin trupul *unic* și fiindcă cele două (Logosul și trupul, n.n.) sunt unite într-o singură unitate de viață și de acțiune, într-o καθ'ἑνότητα ζωτικὴν ἔνωθέν. Hristologia *Logos-sarx* este dusă aici până la ultimele sale consecințe⁹².

Linia de interpretare propusă de H. de Riedmatten și A. Grillmeier o contrabalansează pe cea precedentă a lui G. Voisin și A. Raven: pentru primul dintre aceștia, φύσις la Apolinarie desemnează natura, iar pentru al doilea, desemnează „persoana” sau „personalitatea”⁹³.

Dacă citim cu atenție ansamblul operei lui Apolinarie (atât cât s-a transmis până la noi), observăm că aceste două linii de interpretare (de Riedmatten–Grillmeier vs. Voisin–Raven) sunt justificate de diferite texte, prin urmare, nu trebuie să citim μία φύσις ca însemnând „unitate vitală” în orice text (și context) în care apare și nu trebuie să o citim ca însemnând „o singură natură” oriunde apare. În plus, aceste două lecturi nu sunt complet independente, nu sunt perfect paralele, deoarece unitatea vitală pe care Apolinarie o are în vedere nu se poate realiza fără unitatea persoanei; unitatea vitală din concepția lui Apolinarie presupune unitatea persoanei, dar o explicitează într-un sens original, specific⁹⁴. „Trupul și elementul conducător al trupului sunt o persoană”⁹⁵; „νοῦς-ul schimbător nu se amestecă cu cel neschimbător spre constituirea unui singur subiect [...] din această cauză, noi Îl mărturisim pe Hristos ca fiind unul, iar natura Sa ca fiind una, deoarece aparține Sieși, Care este unul”⁹⁶. Acest ultim text arată că unitatea personală (ἓνα τὸν Χριστόν) și unitatea fizică (μίαν ὡς ἑνὸς αὐτοῦ τὴν τε φύσιν) nu se suprapun în privința semnificației, dar nu sunt nici independente. Iar în alt text, φύσις nu este echivalent nici cu persoana, nici cu unitatea vitală, ci indică simpla componenta materială omenească, trupul, numit în context „mantia împărătească a Fiului lui Dumnezeu” și „organ al lucrărilor dumnezeiești”:

⁹² A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche...*, vol. I, pp. 487-488; 489.

⁹³ Cf. H. de RIEDMATTEN, „Some neglected aspects of Apollinarian Christology...”, p. 252.

⁹⁴ Acest sens nu se regăsește la Sinodul de la Calcedon și nici mai târziu, întrucât *viziunea* lui Apolinarie nu a fost adoptată în afara școlii sale (care se stinge în 425), iar termenii centrali din vocabularul hristologic, în special φύσις, au primit la acest Sinod o semnificație diferită, stabilă și distinsă cu grijă de sinonimele precedente.

⁹⁵ „Σάρξ καὶ τὸ σαρκὸς ἡγεμονικὸν ἓν πρόσωπον”, APOLINARIE, *Λόγοι* (ed. Lietzmann, p. 248.16; trad. noastră).

⁹⁶ „Ὅτι περ ἀτρέπτω νῶ τρεπτὸς οὐ μίγνυται νοῦς εἰς ἑνὸς ὑποκειμένου σύστασιν (...) δι' ἣν αἰτίαν ἡμεῖς ἓνα τὸν Χριστόν ὁμολογοῦμεν καὶ μίαν ὡς ἑνὸς αὐτοῦ τὴν τε φύσιν”, APOLINARIE, *Πρὸς Ἰουλιάνον [Către ucenicul său Iulian]*, fragm. 151 (ed. Lietzmann, p. 248; trad. noastră).

„căci dacă natura a luat-o de la oameni, în schimb viața e de la Dumnezeu, iar puterea din cer, iar virtutea dumnezeiască”⁹⁷.

Citind *corpus*-ul apolinarist în această lumină critică, fără a încerca să subordonăm expresiile sale unor categorii preconcepute, vom observa că există trei categorii de texte în privința semnificației expresiei *μία φύσις*: (a) o primă categorie, în care *μία φύσις* se referă la existența individuală concretă unică a lui Hristos; (b) o a doua categorie, în care *μία φύσις* descrie unitatea vitală sau substanțială dintre Logos și trup și (c) o a treia categorie, care cuprinde texte problematice, în care sensul lui *μία φύσις* este greu de interpretat ca referindu-se la persoana unică sau la unitatea vitală și care se pretează ușor la o interpretare monofizită⁹⁸.

(a) μία φύσις se referă la existența individuală concretă unică a lui Hristos

Într-o operă foarte importantă pentru terminologia trinitară a lui Apolinarie, *Mărturisire de credință amănuțită*⁹⁹, Dumnezeu este mărturisit a fi o dumnezeire (*μία θεότης*) în trei persoane (*τρία πρόσωπα*)¹⁰⁰. În două locuri, dumnezeirea cea una este numită o ființă unică (*μία οὐσία*), dar termenul preferat rămâne *θεότης*¹⁰¹. Împotriva modalismului trinitar (introdus de Sabelie în sec. al III-lea și reluat de Marcel de Ancyra și Fotin în sec. al IV-lea), Apolinarie precizează că niciuna dintre cele trei persoane nu sunt o persoană fără subzistență (*ἀνυπόστατον πρόσωπον*)¹⁰², „căci persoana fiecăreia indică existența de sine și subzistența”¹⁰³; în acest sens, *ὑπόστασις* este sinonim cu *πρόσωπον*¹⁰⁴, dar Apolinarie îl folosește foarte rar, cuvântul său obișnuit rămânând *πρόσωπον*.

⁹⁷ „Εἰ γὰρ καὶ τὴν φύσιν ἔξ ἀνθρώπων ἔσχεν, ἀλλὰ τὴν ζωὴν ἐκ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν ἔξ οὐρανοῦ καὶ τὴν ἀρετὴν θείαν”, APOLINARIE, *Περὶ σαρκώσεως* [*Despre îmbrăcarea în trup*], 6 (ed. Lietzmann, p. 205). Contextul este acela al dovedirii necesității adorării Fiului lui Dumnezeu împreună cu trupul.

⁹⁸ Textele din categoria a treia se regăsesc la *Concluzii*.

⁹⁹ APOLINARIE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις* [*Mărturisire de credință amănuțită*], (ed. Lietzmann, pp. 167-185).

¹⁰⁰ APOLINARIE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, 14-15 (ed. Lietzmann, p. 172).

¹⁰¹ APOLINARIE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, 10: „μίαν τὴν οὐσίαν ἦτοι θεότητα” (ed. Lietzmann, p. 170); 33: „Ὁμολογοῦμεν ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ μίαν τὴν οὐσίαν τῆς τριάδος, τουτέστιν μίαν θεότητα” (ed. Lietzmann, p. 180).

¹⁰² APOLINARIE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, 13 (ed. Lietzmann, p. 171); 37 (ed. Lietzmann, p. 181).

¹⁰³ „Πρόσωπον μὲν γὰρ ἐκάστου τὸ εἶναι αὐτὸ καὶ ὑφεστάται δηλοῖ”, APOLINARIE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, 15 (ed. Lietzmann, p. 172).

¹⁰⁴ Cf. „ἡ ὑπόστασις τοῦ πατρὸς”, APOLINARIE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, 17 (ed. Lietzmann, p. 173).

Nicăieri în această lucrare Apolinarie nu numește dumnezeirea cea una prin sintagma μία φύσις. Φύσις și derivatele sale (φυσικῶς, φυσική) au un statut semantic aparte. Apolinarie folosește φύσις și derivatele sale doar (1) atunci când descrie persoanele dumnezeiești și (2) doar când le descrie din punctul de vedere al relației lor cu ființa dumnezeiască cea una. Astfel, „Fiul [...] are dumnezeirea Tatălui prin derivare naturală (φυσικῶς), adică este deoființă cu Tatăl”, iar „Duhul Sfânt este sfințitor și îndumnezeitor al creaturilor după natură (φύσει), fiind din ființa lui Dumnezeu”¹⁰⁵, în timp ce „Tatăl este nenăscut în privința originii (φυσικῶς)”¹⁰⁶. „Și Fiul este Dumnezeu, fiind chip adevărat al unicei dumnezeiri, prin naștere și existență (κατὰ γέννησιν καὶ φύσιν), pe care o are de la Tatăl”¹⁰⁷. Logosul nu este Fiu al Tatălui prin înfiere, precum îngerii și oamenii, ci „este Dumnezeu prin derivare naturală” (υἱὸν φύσει θεόν)¹⁰⁸. „La fel și Duhul se numește al lui Dumnezeu, iar aceasta prin originea din însăși ființa [lui Dumnezeu] (φυσικῶς κατ’αὐτὴν τὴν οὐσίαν), nu prin participare la Dumnezeu”¹⁰⁹. Astfel, vorbind despre o dumnezeire în trei persoane este întărită Treimea, iar unitatea nu este tăiată și în plus „este mărturisită unitatea prin derivare naturală (φυσική ἐνότης) a Fiului și a Duhului față de Tatăl”¹¹⁰. „Căci dumnezeirea cea una, mărturisită ca existând în Treime, întărește unitatea de viață [a Persoanelor]”¹¹¹. Aceste ultime două citate sunt menite a contracara sabelianismul, care reduce Treimea persoanelor la o aparență, pentru a salva unitatea lui Dumnezeu; tocmai în acest context anti-sabelian dă Apolinarie definiția de mai sus a persoanei (πρόσωπον [...] τὸ εἶναι αὐτὸ καὶ ὑφεστάναι δηλοῖ) și descrie în continuare, în cap. 14-15, *derivarea prin*

¹⁰⁵ „Ἐνα υἱὸν [...] φυσικῶς τὴν πατρικὴν θεότητα ἔχοντα, τουτέστιν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, καὶ ἐν πνεῦμα ἅγιον φύσει καὶ ἀληθείᾳ τῶν πάντων ἁγιαστικὸν καὶ θεοποιὸν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ ὑπάρχον”, APOLINARIE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, 27 (ed. Lietzmann, pp. 176-177).

¹⁰⁶ „Φυσικῶς ἀγεννήτου μὲν ὄντος τοῦ πατρὸς,” APOLINARIE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, 33 (ed. Lietzmann, p. 180).

¹⁰⁷ „Θεὸς δὲ καὶ ὁ υἱός, εἰκὼν τῆς μίας καὶ μόνης θεότητος ὧν ἀληθῆς κατὰ γέννησιν καὶ φύσιν, ἦν ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχει”, APOLINARIE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, 35 (ed. Lietzmann, p. 180).

¹⁰⁸ APOLINARIE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, 37 (ed. Lietzmann, p. 181).

¹⁰⁹ „Καὶ τὸ πνεῦμα ὁμοίως καλεῖται τοῦ θεοῦ, καὶ τοῦτο φυσικῶς κατ’αὐτὴν τὴν οὐσίαν, οὐ κατὰ μετουσίαν θεοῦ”, APOLINARIE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, 25 (ed. Lietzmann, p. 176).

¹¹⁰ „Καὶ ἡ πρὸς τὸν πατέρα φυσικὴ υἱοῦ τε καὶ πνεύματος ἐνότης ὁμολογεῖται”, APOLINARIE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, 15 (ed. Lietzmann, p. 172). A se observa cum Tatăl este scos în evidență ca origine comună (și sursă de unitate) a Fiului și a Duhului.

¹¹¹ „Ἡ γὰρ θεότης μία φυσικῶς ἐν τριάδι μαρτυρουμένη τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως βεβαίωσι”, APOLINARIE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, 14 (ed. Lietzmann, p. 172).

origine naturală a Fiului și a Duhului din Tatăl într-un mod care nu taie unitatea lor. φύσις, care în greaca veche arată originea, natura și dinamismul vital al unei entități, pare a fi cel mai potrivit cuvânt la care Apolinarie putea apela.

În urma acestei analize a sensurilor lui φύσις și ale derivatelor sale (φυσικῶς, φυσική) în *Mărturisire de credință amănunțită*, se poate vedea că φύσις nu este sinonim cu οὐσία, nici cu πρόσωπον, ci descrie relația de derivare naturală a Fiului și a Duhului din ființa Tatălui și unitatea lor de viață cu Tatăl, astfel încât multiplicitatea Persoanelor nu distruge unitatea dumnezeirii; de asemenea, se poate vedea că φύσις descrie persoana.

Astfel stând lucrurile în privința terminologiei trinitare, se pune întrebarea dacă și ce transformări de sens apar atunci când Apolinarie transpune terminologia trinitară, în special φύσις și derivatele sale, în hristologie? Capitolele hristologice relevante din *Mărturisire de credință amănunțită* sunt 30 și 31. Aici citim că Apolinarie îl mărturisește pe Hristos Dumnezeu întrupat (θεὸν σαρκωθέντα), nu om unit cu Dumnezeu (ἄνθρωπον θεῷ συναφθέντα), iar motivul său este că această „definiție” îi permite să afirme că lucrarea dumnezeiască rămâne neatinsă, că νοῦς-ul dumnezeiesc rămâne neatins de patimi și în stare să „conducă trupul și mișcările trupesti în mod dumnezeiesc și fără de păcat”¹¹². Astfel, în timp ce scrie că Logosul lui Dumnezeu S-a făcut Om (ἄνθρωπον γεγενῆσθαι), ține să sublinieze că „nu sunt două persoane, nici două naturi” (οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις), iar puțin mai jos că unul și același Domn Iisus Hristos „după natură este adevăratul Fiu al lui Dumnezeu, dar după trup Fiu al Omului” (κατὰ φύσιν ἀληθινοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κατὰ σάρκα δὲ υἱοῦ ἀνθρώπου)¹¹³. Este clar că în această serie de precizări hristologice φύσις nu indică simplul persoana, dar nici natura/ființa în sensul abstract de la Calcedon. În Hristos nu sunt două Persoane, dar nu sunt nici două φύσεις, pentru că sursa de viață și acțiune este una singură, νοῦς-ul dumnezeiesc. Dar afirmația că nu sunt două φύσεις nu înseamnă, pentru Apolinarie, că Iisus nu este Om; dimpotrivă, în ochii lui, Logosul S-a făcut Om (ἄνθρωπον γεγενῆσθαι), umanitatea Sa nu este o aparență, nu este absorbită de dumnezeirea Sa în mod monofizit (eutihian). Trebuie să observăm și paralelismul dintre κατὰ φύσιν și κατὰ σάρκα din ultima precizare, care credem că îndreptățește interpretarea lui Grillmeier, conform căreia fără νοῦς-ul divin al Logosului, trupul nu devine (și nu poate fi numit) ο φύσις, o unitate independentă de viață și acțiune.

¹¹² APOLINARIE, *‘H κατὰ μέρος πίστις*, 30 (ed. Lietzmann, p. 178).

¹¹³ APOLINARIE, *‘H κατὰ μέρος πίστις*, 31 (ed. Lietzmann, p. 179).

În *Mărturisirea de credință către Iovian*, o operă timpurie a lui Apolinarie, din 363¹¹⁴, *μία φύσις* desemna persoana unică a lui Hristos. Iată pasajul hristologic central:

„Același este Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu după duh, dar Fiul al Omului după trup; nu este două naturi Fiul cel Unul, una demnă de adorare, iar alta nedemnă, ci o singură natură a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată și adorată împreună cu trupul Său printr-o singură închinare; nici nu sunt doi fii, dintre care unul este Fiul adevărat al lui Dumnezeu, demn de adorare, iar altul este om născut din Maria, nedemn de adorare, devenit Fiul al lui Dumnezeu după har, ca noi oamenii, ci Cel născut din Dumnezeu, Fiul cel Unul al lui Dumnezeu – după cum îl numeam mai sus – Același și nu altul S-a născut și din Maria după trup în zilele din urmă”¹¹⁵.

Unitatea Persoanei lui Iisus Hristos este afirmată aici cu multă forță: „οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱὸν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει”. Ceea ce este problematic în lectura acestui pasaj este ambiguitatea lui *φύσις*: trebuie să-l înțelegem ca însemnând „persoană” sau ca însemnând „natură”? Două lucruri sunt clare în text: dualitatea naturilor în Hristos este negată; din cauză că *φύσις* este folosit în exprimarea negării dualității naturilor lui Hristos

¹¹⁴ La această dată, reflectia hristologică propriu-zisă abia începea să se formuleze. Doar Sfântul Atanasie, în 362, mărturisirea că prin Întrupare, Mântuitorul Iisus Hristos nu a asumat un trup fără suflet, sau fără simțire sau fără rațiune și vorbea nu numai despre întruparea Cuvântului, ci și de înomenirea Sa (περὶ τῆς σαρκώσεως καὶ ἐνανθρωπήσεως), urmând Crezului de la Niceea, unde se afirmă că Logosul S-a întrupat și S-a făcut Om, adică Om complet, cu suflet rațional. Reflecțiile hristologice ale Sfântului Atanasie se opresc aici, cf. SF. ATANASIE CEL MARE, *Tomus ad Antiochenos*, 7 (PG 26, 804 A – 805 A).

¹¹⁵ „Ἐἶναι τὸν αὐτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν δὲ ἀνθρώπου κατὰ σάρκα, οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱὸν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει. οὐδὲ δύο υἱοὺς, ἄλλον μὲν υἱὸν θεοῦ ἀληθινὸν καὶ προσκυνούμενον, ἄλλον δὲ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον μὴ προσκυνούμενον, κατὰ χάριν υἱὸν θεοῦ γενόμενον, ὡς καὶ ἄνθρωποι, ἀλλὰ τὸν ἐκ θεοῦ, ὡς ἔφη, ἕνα υἱὸν θεοῦ καὶ τὸν αὐτὸν καὶ οὐκ ἄλλον καὶ ἐκ Μαρίας γεγενῆσθαι κατὰ σάρκα ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν”, APOLINARIE, *Πρὸς Ἰοβιανόν* [*Către Iovian*], 1 (ed. Lietzmann, pp. 250.6-251.8; trad. noastră). Este aici locul să menționăm următoarea opțiune traductologică, menită să prevină ambiguitățile mult prea des întâlnite în traduceri românești ale textelor patristice hristologice: de-a lungul acestei lucrări, vom traduce în mod consecvent οὐσία prin „ființă”, φύσις prin „natură”, ὑπόστασις prin „ipostas” și πρόσωπον prin „persoană”. Această traducere consecvent diferențiată nu implică în mod necesar că „ființă” și „natură” nu pot fi sinonime sau că „ipostas” și „persoană” nu pot fi sinonime, ci își propune doar să indice termenul folosit în textul grecesc original.

și că οὐ δύο φύσεις este dublat de οὐδὲ δύο υἱούς, deducem că φύσις nu indică simplu ipostasul sau persoana în Iisus Hristos. Cel mai probabil, φύσις trebuie înțeles ca *referindu-se* la existența individuală concretă a lui Hristos în acest text, deoarece: (i) οὐ δύο φύσεις corespunde lui οὐδὲ δύο υἱούς, iar μία φύσις corespunde lui τὸν αὐτὸν... τὸν ἕνα υἱόν; (ii) despre „unica natură a lui Dumnezeu Cuvântul” se spune că este adorată printr-o singură închinare cu trupul său: dacă φύσις ar avea sensul de natură comună abstractă, nu de existență individuală concretă, propoziția lui Apolinarie ar fi de neînțeles în orice limbă, nu numai în greaca veche – cine, atunci când vede o persoană sfântă, se închină naturii acelei persoane, dar nu și persoanei? De aceea, precizarea „o singură natură [...] adorată [...] împreună cu trupul său”. Pentru aceste motive, credem că φύσις are aici sensul de existență individuală concretă, cu care se poate avea un dialog (sugerat de gestul închinării), chiar dacă în greaca veche își păstrează ambiguitatea provenită din sensul său de bază de „întreg organic” (în două locuri din textul nostru, Fiul lui Dumnezeu întrupat este numit *Fiu φύσει* și *κατὰ φύσιν*, „prin derivare naturală”, iar nu după har și participare).

Dovedirea verosimilității acestei lecturi are o oarecare importanță pentru înțelegerea hristologiei Sf. Chiril al Alexandriei, care a împrumutat această expresie a lui Apolinarie (atras, desigur, de forța cu care această mărturisire afirmă unitatea Persoanei lui Iisus Hristos), crezând că aparține Sf. Atanasie cel Mare, deoarece, așa cum s-a dovedit, această mărturisire de credință a lui Apolinarie *Către Iovian* s-a transmis sub numele Sfântului Atanasie¹¹⁶. Credem că Sfântul Chiril nu putea citi acest text al lui Apolinarie decât înțelegând φύσις ca desemnând existența individuală concretă unică a lui Iisus Hristos¹¹⁷. De altfel, deoarece mărturisirea aceasta de credință a lui Apolinarie, privită în ansamblu, nu conține nimic heterodox, Sfântul Chiril nu a avut niciun motiv să se îndoiască de paternitatea ei atanasiană.

În această *Mărturisire de credință către împăratul Iovian*, unirea ipostatică este prefigurată prin forța intuiției unității de persoană și prin claritatea cu care sunt accentuate trei elemente din conținutul unirii ipostatice (trei consecințe): Maica Domnului este mărturisită a fi „Născătoare de Dumnezeu” (θεοτόκος); trupului lui Hristos i se cuvine o singură închinare, aceași care se cuvine Persoanei Lui, mai bine spus, Persoana Sa dumnezeiască și trupul Său sunt adorate printr-o singură închinare; Dumnezeu a pățimit în trup patimile noastre (θεὸς παθὼν μὲν τὰ ἡμέτερα πάθη κατὰ σάρκα)¹¹⁸.

¹¹⁶ Cf. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule...*, pp. 146-147; J. QUASTEN, *Patrologia*, vol. II, p. 382.

¹¹⁷ Pentru semnificațiile expresiei μία φύσις în opera lui Apolinarie, *vide infra*.

¹¹⁸ Toate acestea trei sunt exprimate în APOLINARIE, *Πρὸς Ἰοβιανόν*, 1-2 (ed. Lietzmann, p. 251).

Convingerile hristologice ale lui Apolinarie din 363 sunt în continuare explicitate prin condamnarea următoarelor idei eretice: (i) existența a doi fii în Iisus Hristos, unul prin derivare naturală din Dumnezeu, iar altul după har, om născut din Maria; (ii) ideea că trupul Domnului provine de sus (ἄνωθεν), iar nu din Fecioara Maria; (iii) ideea că, prin Întrupare, dumnezeirea suferă schimbare sau se amestecă cu trupul sau se alterează în vreun fel sau că dumnezeirea Fiului este pătimitoare. Ne aflăm în prezența prefigurării învățaturii despre chenoza Fiului lui Dumnezeu; (iv) ideea că trupului Domnului nu i se cuvine închinare, pentru că este trup al omului și că nu este adorat ca trup al Domnului și Dumnezeului nostru¹¹⁹.

Sensul unității personale al lui μία φύσις în scrierile lui Apolinarie se păstrează și în opera sa de maturitate, *Demonstrație despre dumnezeiasca întrupare cea după asemănarea omului*¹²⁰ și este adeseori însoțit de argumentul unicei închinări datorate Logosului și trupului. Foarte important pentru a înțelege amploarea fluctuațiilor sale de limbaj, în *Despre întrupare* (o operă din care nu ni s-au păstrat decât două fragmente la autori anti-monofiziți¹²¹), Apolinarie scrie că „este imposibil ca unul și același să se știe demn de adorare și nedemn de adorare; este, așadar, imposibil ca același să fie Dumnezeu și Om pe de-a-ntregul, ci în unitatea naturii dumnezeiești întrupate și compuse”¹²². Ceea ce lipsește umanității lui Hristos este un centru uman al conștiinței de sine, νοῦς-ul uman și, în acest sens, umanitatea lui Hristos nu este completă; dar termenul φύσις desemnează aici existența individuală concretă a Logosului, nu ceea ce mai târziu va fi definit ca „natură” în sens abstract. Monofizismul (dacă acesta este cuvântul potrivit) acestui text este dat însă de ideea non-integralității umanității lui Hristos. Logosul și trupul sunt o μία οὐσία, adică (1) o existență individuală unică din care lipsește o a doua persoană subzistentă¹²³ și (2) o existență individuală unică în care Logosul completează substanțial natura umană lipsită de νοῦς.

În sfârșit, în *Despre credință și Întrupare*, Apolinarie afirmă unitatea personală a lui Hristos cu multă forță, care se va regăsi mai târziu numai în *Cele 12 anatematisme* ale Sf. Chiril al Alexandriei, atunci când scrie că

¹¹⁹ APOLINARIE, *Πρός Ἰοβιανόν*, 3 (ed. Lietzmann, p. 253).

¹²⁰ *Fragm. 32* (ed. Lietzmann, p. 211).

¹²¹ Cf. *fragm. 9-10* (ed. Lietzmann, pp. 206-207).

¹²² „Ἀδύνατον δὲ τὸν αὐτὸν καὶ προσκυνητὸν ἑαυτὸν εἰδέναι καὶ μὴ. ἀδύνατον ἄρα τὸν αὐτὸν εἶναι θεὸν τε καὶ ἄνθρωπον ἐξ ὀλοκλήρου, ἀλλ’ ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης”, APOLINARIE, *Περὶ σαρκώσεως ἢ εἰς τὴν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως καὶ τῆς πίστεως* [*Despre întrupare*], *fragm. 9* (ed. Lietzmann, p. 206).

¹²³ „Ἄλλ’ ἔνα εἶναι τῷ ὄντι κατὰ τὴν μίαν οὐσίαν καὶ οὐδαμῶς δύο τινὰς ἐν προσώποις ὑφραστῶσι κατ’ ἴδια μέτρα καὶ ἰδίας ἀξίας”, APOLINARIE, *Περὶ σαρκώσεως*, *fragm. 9* (ed. Lietzmann, p. 207).

Fecioara, dând naștere trupului asumat de Logosul divin, a dat naștere Logosului însuși și este Născătoare de Dumnezeu, iar când iudeii au răstignit trupul lui Hristos, pe Dumnezeu L-au răstignit, căci nu există nicio distanță, nicio separație între Logos și trupul Său, „ci Unul și Același este o natură, un ipostas, o lucrare, o persoană, întreg Dumnezeu, întreg Om”¹²⁴. În aceste contexte, μία φύσις pare a indica preponderent existența individuală concretă a Unuia și Aceluiași Domn Iisus Hristos.

(b) *μία φύσις descrie unitatea vitală sau substanțială dintre Logos și trup*

Locurile în care μία φύσις desemnează unitatea vitală și unitatea de acțiune dintre Logos și trup sunt mai numeroase. Acest sens este deplin explicitat în *Epistola întâi către Dionisie*¹²⁵ și se păstrează și în opera de maturitate, *Demonstrație despre dumnezeiasca întrupare cea după asemănarea omului*¹²⁶. Spre ilustrare, redăm poate cel mai grăitor text în acest sens:

„Trupul, fiind cu totul mișcat din afara sa de către Cel ce îl mișcă și îl conduce (oricum s-ar întâmpla aceasta) și nefiind o ființă vie¹²⁷, deplin realizată prin puterea sa, ci fiind combinat [cu altceva] spre nașterea unei ființe vii deplin realizate, a intrat în unire cu elementul conducător și a fost întregit de acest element conducător ceresc, fiind apropiat de acesta în privința părții lui pătimitoare și având elementul dumnezeiesc apropiat [de trup] ca elementul ce lucrează [prin trup]. Căci astfel rezultă o singură ființă vie (ἐν ζῶον) din cel mișcat și din Cel ce îl mișcă, iar nu două, sau din două entități rezultă o ființă vie completă și autodeterminată, ceea ce arată că omul este cel care devine o ființă vie (ζῶον) în relație cu Dumnezeu; nu Dumnezeu, ci robul lui Dumnezeu. Chiar dacă ar fi vorba despre una dintre puterile

¹²⁴ „Ἡ παρθένος ἀπ' ἀρχῆς σάρκα τεκοῦσα τὸν λόγον ἔτικτεν καὶ ἦν θεοτόκος, καὶ Ἰουδαῖοι τὸ σῶμα σταυρώσαντες τὸν θεὸν ἐσταύρωσαν, καὶ οὐδεμία διαίρεσις τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ... ἀλλ' ἔστι μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἐν πρόσωπον, ὅλος θεός, ὅλος ἄνθρωπος ὁ αὐτός” APOLINARIE, *De fide et incarnatione*, 6 (ed. Lietzmann, p. 199; trad. noastră). Iar în cap. 7, imediat următor, adaugă această frază obscură, în care nu este clar (din cauză că se exprimă la singular) dacă οὐσία se referă la Persoana Logosului sau la ființa Sa: „οὐσία γὰρ αὐτοῦ κατὰ μὲν τὸ ἄορατον ἢ θεότης, κατὰ δὲ τὸ ὁρατὸν ἢ σὰρξ”.

¹²⁵ *Πρὸς Διονύσιον α'*, 2 (ed. Lietzmann, p. 257), analiza textului.

¹²⁶ „Ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου (φησὶ) προσκυνεῖται, καθὼς ἐστὶ πρόσωπον καὶ ἐν ζῶον μετ' αὐτοῦ”, fragm. 85 (ed. Lietzmann, p. 225); în fragm 87 (ed. Lietzmann, p. 226), ζῶον și φύσις sunt folosite interschimbabil; „Ἐν ζῶον ἐκ κινουμένου καὶ κινητικοῦ συνίστατο καὶ οὐ δύο [...] σὰρξ δὲ θεοῦ σὰρξ γενομένη ζῶον ἐστὶ μετὰ ταῦτα συντεθεῖσα εἰς μίαν φύσιν”, fragm. 107 (ed. Lietzmann, p. 232); etc.

¹²⁷ Ζῶον, lit. „animal”.

cerești, tot la fel s-ar întâmpla; trupul însă, devenit trup al lui Dumnezeu, este o ființă vie (ζῶον), unită cu El spre constituirea unei singure unități vitale (εἰς μίαν φύσιν)¹²⁸.

Unitatea de viață și de acțiune dintre Logos și trup este ilustrată prin unitatea de viață dintre sufletul și trupul care împreună constituie acea μία φύσις care este fiecare individ uman¹²⁹. Ca și în *Epistola întâi către Dionisie*, predicarea diferitelor atribute se face în comun despre întregul organic de viață; unirea dintre Logos și trup este așa de strânsă, încât la *In 17, 19* Hristos spune că Se sfințește *pe Sine*, nu trupul care are nevoie să fie sfințit¹³⁰. Unirea este atât de profundă, încât trupul este cu adevărat *al Său*, Logosul *este* trupul Său. Astfel se explică și „unirea substanțială” (ἔνωσις οὐσιώδης) dintre Logos și trup: „cel unit [adică trupul, n.n.] în mod nedespărțit cu Dumnezeu a devenit unul și același cu Acela din cauza unirii substanțiale”¹³¹.

¹²⁸ „Ἡ σάρξ ἑτεροκίνητος οὐσα πάντως ὑπὸ τοῦ κινουμένου καὶ ἄγοντος (ὁποῖόν ποτε ἂν εἴη τοῦτο) καὶ οὐκ ἐντελὲς οὐσα ζῶον ἀφ' ἑαυτῆς, ἀλλ' εἰς τὸ γενέσθαι ζῶον ἐντελὲς συντεθειμένη, πρὸς ἐνότητα τῷ ἡγεμονικῷ συνήλθεν καὶ συνετέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικόν, ἐξοικειωθεῖσα αὐτῷ κατὰ τὸ παθητικὸν ἑαυτῆς καὶ λαβοῦσα τὸ θεῖον οἰκειωθὲν αὐτῇ κατὰ τὸ ἐνεργητικόν. οὕτω γὰρ ἐν ζῶον ἐκ κινουμένου καὶ κινητικοῦ συνίστατο καὶ οὐ δύο ἢ ἐκ δύο τελείων καὶ αὐτοκινήτων διόπερ ἄνθρωπος μὲν ἑτερόν τι ζῶον πρὸς Θεὸν καὶ οὐ Θεός, ἀλλὰ δοῦλος Θεοῦ. κἂν οὐρανίων ἢ τις δύναμις, ὡσαύτως ἔχει· σὰρξ δὲ Θεοῦ σὰρξ γενομένη ζῶον ἐστὶ μετὰ ταῦτα συντεθεισα εἰς μίαν φύσιν”, APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 107 (ed. Lietzmann, p. 232; trad. noastră).

¹²⁹ „Ὁμολογεῖται δὲ ἐν αὐτῷ τὸ μὲν εἶναι κτιστὸν ἐν ἐνότητι τοῦ ἀκτίστου, τὸ δὲ ἄκτιστον ἐν συγκράσει τοῦ κτιστοῦ, φύσεως μιᾶς ἐξ ἐκατέρου μέρος συνισταμένης, μερικὴν ἐνέργειαν καὶ τοῦ λόγου συντελέσαντος εἰς τὸ ὅλον μετὰ τῆς θεϊκῆς τελειότητος, ὅπερ καὶ ἐπὶ τοῦ κοινουῦ ἀνθρώπου ἐκ δύο μερῶν ἀτελῶν γίνεται, φύσιν μίαν πληρῶντων καὶ ἐνὶ ὀνόματι δηλουμένων, ἐπεὶ καὶ σὰρξ τὸ ὅλον καλεῖται, μὴ περιαιρουμένης ἐν τούτῳ τῆς ψυχῆς, καὶ ψυχὴ τὸ ὅλον προσαγορεύεται, οὐ περιαιρουμένου τοῦ σώματος, εἰ καὶ ἑτερόν τι ἐστὶ παρά τὴν ψυχὴν”, APOLINARIE, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνώτητος*, 5 (ed. Lietzmann, p. 187).

¹³⁰ „Ὁμως φυλάττων τὸ ἐν πρόσωπον καὶ τὴν ἀμέριστον ἐνὸς ζώου δήλωσιν τὸ τε ἀγιάζειν καὶ τὸ ἀγιάζεσθαι καθ' ὅλον τέθεικε”, APOLINARIE, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνώτητος*, 10 (ed. Lietzmann, p. 189).

¹³¹ APOLINARIE, *Μαρίας ἐγκώμιον καὶ περὶ σαρκώσεως [Lauda Mariae și despre întrupare]*, fragm. 12 (ed. Lietzmann, p. 208). Același este sensul expresiei „unire fizică” (ἔνωσις φυσική) din fragm. 148, unde scrie că trupul trebuie adorat din cauza unirii fizice cu Logosul. În schimb, sintagma φυσική ἐνότης din *Mărturisire de credință amănunțită*, 15 (ed. Lietzmann, p. 172), așa cum am văzut mai sus, arată unitatea prin derivare naturală a Fiului și a Duhului față de Tatăl și este important să reținem că se referă tot la persoană, nu la natură în sens abstract (Apolinarie exprimă în felul său ceea ce noi astăzi numim „monarhia Tatălui”). Aceste trei texte sunt *singurele* în care Apolinarie folosește ἐνότης φυσική, ἔνωσις φυσική și ἔνωσις οὐσιώδης în tot *corpus*-ul scrierilor sale care au ajuns până la noi, de aceea se impune un *caveat* împotriva supralicitării expresiei ἔνωσις φυσική. Această interpretare „personalistă” a sintagmelor ἐνότης φυσική, ἔνωσις φυσική și ἔνωσις οὐσιώδης este puternic

Νοῦς

În viziunea lui Apolinarie, această „unitate substanțială” (ἔνωσις οὐσιώδης) dintre Logos și trup este posibilă numai dacă Logosul divin este singurul centru de conștiință de sine, de autodeterminare, singura sursă de voință și de lucrare a lui Hristos, singura sursă de viață și de mișcare a trupului lui Hristos și de îndumnezeire a trupului Său într-un mod superior îndumnezeirii celorlalți oameni¹³². Pentru a putea îndeplini această funcție, sau chiar pentru a fi posibilă Întruparea Fiului lui Dumnezeu¹³³, este necesar ca Logosul divin să țină locul părții raționale (νοῦς) a sufletului uman, asumând un trup – o natură omenească, cum am spune astăzi – lipsită de νοῦς. Această viziune, conform căreia Iisus Hristos este Mintea dumnezeiască întrupată (νοῦς ἔνσαρκος)¹³⁴, stă la baza întregii hristologii a lui Apolinarie.

Mai înainte de a desluși motivațiile ei complexe, este util să menționăm că ea se manifestă în gândirea sa încă de la început. În pasajul hristologic din epistola *Către episcopii din Diocezarrea Palestinei*¹³⁵, Apolinarie citează rândurile esențiale din *Epistola sinodală către antiohieni* a Sfântului Atanasie, în care acesta afirmă că Mântuitorul nu avea un trup lipsit de rațiune, dar, pe de o parte, omite să citeze argumentul soteriologic al Sfântului Atanasie – că în Hristos s-a realizat și mântuirea sufletului (ψυχῆ), nu numai a trupului – iar pe de altă parte, exploatează omisiunea Sfântului Atanasie de a preciza că se referă la νοῦς-ul *uman* al lui Hristos¹³⁶. Astfel, Apolinarie neagă că Logosul lui Dumnezeu a coborât într-un om sfânt, ca în cazul profeților și mărturisește că „Logosul Însuși S-a făcut trup, fără să asume o minte omenească” (ἀλλ’ αὐτὸν τὸν λόγον σάρκα γεγενῆσθαι μὴ ἀνελληφότα νοῦν

susținută de un alt text, în care Apolinarie descrie unirea Logosului cu trupul prin sintagmele καθ' ἐνότητα προσώπου și καθ' ἐνότητα ζωτικῆν, cf. APOLINARIE, *Πρὸς Διοδώρον*, fragm. 144 (ed. Lietzmann, p. 242).

¹³² „Οὐδὲν οὕτως ἦνται πρὸς θεὸν ὡς ἡ σὰρξ ἡ προσληφθεῖσα· τὰ μὴ οὕτως προσκυνητὸν ὡς ἡ σὰρξ τοῦ Χριστοῦ,” APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 84 (ed. Lietzmann, p. 225); cf. și fragm. 86.

¹³³ „Πῶς (φησι) θεὸς ἄνθρωπος γίνεται μὴ μεταβληθεὶς ἀπὸ τοῦ εἶναι θεὸς, εἰ μὴ νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ κατέστη,” APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 97 (ed. Lietzmann, p. 229).

¹³⁴ APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 69 (ed. Lietzmann, p. 220); fragm. 48 (ed. Lietzmann, p. 215).

¹³⁵ APOLINARIE, *Πρὸς τοὺς ἐν Διοκαιοσαρεία ἐπισκόπους* [*Către episcopii din Diocezarrea Palestinei*], 2 (ed. Lietzmann, p. 256). Această epistolă a fost scrisă prin mai-iunie 373, cf. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule...*, p. 22.

¹³⁶ Cel mai probabil, aceasta a vrut să spună Sfântul Atanasie prin precizarea că *trupul*, adică partea umană a Mântuitorului, nu este lipsit de rațiune; totuși, chestiunea rămânea fără explicație teologică. Apolinarie încearcă să suplinească această verigă lipsă. Cf. SF. ATANASIE CEL MARE, *Tomus ad Antiochenos*, 7 (PG 26, 804 B): „Οὐδὲ γὰρ οἶόν τε ἦν, τοῦ Κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου, ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ... οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ σωτερία γέγονεν”.

ἀνθρώπινον). În această epistolă, Apolinarie motivează absența minții omenеști în Hristos din cauză că este „schimbătoare și prizonieră gândurilor murdare”, în timp ce Logosul este „o minte dumnezeiască, neschimbătoare, cerească”. A admite asumarea unei minți omenеști de către Logos înseamnă a cădea în erezia celor doi fii sau a lui *homo assumptus*. Prin urmare, în timp ce admite că Fiul cel Unul-Născut al lui Dumnezeu este unul și desăvârșit, consideră această desăvârșire a fi de natură dumnezeiască, nu omenească (εἷς τέλειος τοῦ θεοῦ μονογενής· τέλειος δὲ θεῖα τελειότητι καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη).

Motivațiile ideii că νοῦς-ul uman a fost înlocuit de Logos în Hristos se dezvoltă pe tot parcursul activității lui Apolinarie, culminând cu opera sa de maturitate, *Demonstrație despre dumnezeiasca întrupare cea după asemănarea omului*. Ele pot fi grupate în patru categorii: motivații ontologice, motivația conflictului dintre două conștiințe de sine, motivația liturgică și motivația soteriologică.

Motivațiile ontologice sunt cele mai numeroase. (i) Conform uneia dintre acestea, sursa de viață, de putere și de virtute în Iisus Hristos este Logosul divin, în timp ce trupul este doar un organ al lucrărilor dumnezeiești¹³⁷. (ii) Conform alteia, „lucrarea dumnezeiască [a Logosului] a luat locul sufletului și al minții omenеști [...] căci este imposibil ca două entități cu minte și voință proprie să se afle simultan în același loc, ca să nu lupte una împotriva alteia din cauza voinței și lucrării proprii”¹³⁸. Nu pot exista în Hristos, afirmă Apolinarie, două surse de gândire rațională, de voință și de lucrare, „căci Hristos este Unul și acționează doar printr-o voință dumnezeiască, de aceea știm că lucrarea Sa în diferite minuni și pătimiri este una și că izvorăște din natura Sa cea una, căci este și se mărturisește Dumnezeu întrupat”¹³⁹. Așadar, Apolinarie derivă necesitatea unității de gândire, de voință, de acțiune din unitatea Persoanei Logosului. În alt loc, terminologia este mai precisă: nu pot exista două minți în Hristos, una dumnezeiască și alta omenească, deoarece, prin definiție, „dacă orice νοῦς este autodeterminat, acționând

¹³⁷ APOLINARIE, *Περὶ σαρκώσεως*, fragm. 6 (ed. Lietzmann, p. 205).

¹³⁸ APOLINARIE, *Περὶ ἐνώσεως* [*Despre unire*], fragm. 2 (ed. Lietzmann, p. 204).

¹³⁹ „Εἷς γὰρ ὁ Χριστὸς θεῖκῳ θελήματι μόνῳ κινούμενος, καθὼ καὶ μίαν οὔδαμεν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν ἐν διαφόροις θαύμασι καὶ παθήμασι τῆς μιᾶς αὐτοῦ φύσεως προϊούσαν. Θεὸς γὰρ ἔνσαρκος ἔστι καὶ πιστεύεται”, APOLINARIE, *Εἰς τὴν ἐπιφανείαν τὴν ἔνσαρκον τοῦ Θεοῦ* [*Despre arătarea în trup a lui Dumnezeu*], fragm. 108 (ed. Lietzmann, p. 232). În acest sens, în rugăciunea din Ghetsimani, în care Hristos pe de o parte cere să treacă paharul pătimirii de la El, iar pe de altă parte cere să se facă voia Tatălui, nu avem de-a face, scrie Apolinarie, cu voința a două persoane, ci cu voința Unuia și Aceluiași, Dumnezeu purtător-de-trup (θεὸς σαρκόφορος). Care nu are nicio ezitare în privința voinței, Care lucrează dumnezeiește, iar pentru împlinirea iconomiei cere moartea, cf. fragm. 109 (ed. Lietzmann, p. 233); fragm. 63 (ed. Lietzmann, p. 218).

după natură printr-o voință proprie, este imposibil să co-existe într-unul și același subiect doi care voiesc cele opuse¹⁴⁰. (iii) Apolinarie neagă explicit că Dumnezeu desăvârșit este unit cu un om complet în Hristos¹⁴¹, „fiindcă [Hristos] nu este om, ci este după asemănarea omului (ὡς ἄνθρωπος), fiindcă nu este deoființă cu omul în privința elementului conducător¹⁴². De aceea, inventează un nou cuvânt, ἀνθρωπόθεος (care poate fi tradus prin „om dumnezeiesc”, adică nu om deplin omenesc)¹⁴³, pentru a-L mărturisi pe Hristos Dumnezeu și „om dumnezeiesc”, θεὸς καὶ ἀνθρωπόθεος. Așa cum a observat Brian Daley¹⁴⁴, dat fiind că Apolinarie nu aduce nicio precizare temporală, anume, dacă numește Logosul întrupat ἀνθρωπόθεος înainte sau după întrupare și, în general, deoarece hristologia sa apare proiectată pe fundalul unui etern ontologic, fără a fi preocupată de *istoria* Întrupării Logosului, care *coboară* din cer și *devine* Om, Fiu al lui David prin Fecioară, a fost foarte ușor să creeze confuzie în rândul contemporanilor săi și să fie acuzat că susține că trupul lui Hristos pre-există din veșnicie, fiind din veșnicie unit cu Logosul divin, iar în Întrupare nu a făcut decât să treacă prin Fecioară ca printr-un canal. (iv) O altă motivație ontologică privește contradicția implicată în faptul că Creatorul ar distruge, prin Întrupare, libertatea ființelor raționale create (fie oameni, fie îngeri). Entimemele lui Apolinarie se desfășoară astfel: pierderea libertății ar fi o alterare ființială pentru o ființă liberă (αὐτεξούσιος) prin natură; (dacă Logosul αὐτεξούσιος s-ar uni cu un om complet αὐτεξούσιος, adică unul care posedă un νοῦς uman, i-ar distruge libertatea, întrucât două ființe cu voință liberă proprie s-ar opune una alteia și, desigur, voința dumnezeiască a Logosului ar învinge); dar natura creată (a oamenilor sau a îngerilor) nu este distrusă de către Creatorul său (aceasta ar

¹⁴⁰ „Εἰ γὰρ πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἐστὶ ἰδικῶ θελήματι κατὰ φύσιν κινούμενος, ἀδύνατόν ἐστιν ἐν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τάναντία θέλοντας συνυπάρχειν”, APOLINARIE, *Πρὸς Ἰουλιανόν*, fragm. 150 (ed. Lietzmann, p. 247).

¹⁴¹ „Μὴ ἕτερον μεθ'ἑτέρου εἶναι, θεὸν τέλειον μετὰ τελείου ἀνθρώπου”, APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 42 (ed. Lietzmann, p. 214).

¹⁴² „Οὐκ ἄνθρωπός (φησιν), ἀλλ'ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον”, APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 45 (ed. Lietzmann, p. 214); cf. și fragm. 92 (ed. Lietzmann, p. 228). Din fragm. 54 (ed. Lietzmann, pp. 216-217) și fragm. 107 (ed. Lietzmann, p. 232) aflăm că termenii τὸ κυριώτατον - τὸ πνεῦμα - ὁ νοῦς - τὸ ἡγεμονικόν sunt sinonimi, fiind împrumutați din teoriile psihologice ale filosofilor stoici.

¹⁴³ În text, οὐκ ἄνθρωπος ἀλλὰ ἀνθρωπόθεος, de aceea credem că ἀνθρωπόθεος trebuie înțeles simplu ca oprunându-se lui ἄνθρωπος, în sensul că Iisus nu este un om complet ca ceilalți oameni, ci în însăși constituția sa omenească există un element dumnezeiesc *prin natură*, νοῦς-ul, cf. APOLINARIE, fragm. 91 (ed. Lietzmann, p. 228). În acest sens, poate fi numit și „om ceresc” (fragm. 31; ed. Lietzmann, p. 211), așa cum am văzut. Cf. și n. 69.

¹⁴⁴ Brian E. DALEY, „«Heavenly Man» and «Eternal Christ»: Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior...”, p. 480.

reprezenta o imperfecțiune pentru Creatorul din doctrina creștină); rezultă că Logosul nu s-a unit cu un *voûs* uman, sau cu un trup însuflețit de un suflet uman rațional; dar trupul ca trup nu este liber; (de aceea, Logosul divin se poate uni cu el fără să-i distrugă libertatea); concluzia generală este aceea că nu un om s-a unit (este vorba de acel tip unic de unire, specific Întrupării) cu Dumnezeu¹⁴⁵. Observăm cum terminologia este îndreptată împotriva lui Diodor. (v) În sfârșit, argumentul ontologic al neschimbabilității. Minteia dumnezeiască este autodeterminată și perfect consecventă cu sine (*αὐτοκίνητος καὶ ταυτοκίνητος*), căci este neschimbătoare, în timp ce mintea omenească este autodeterminată, dar nu este consecventă cu sine, căci este schimbătoare. De aceea, mintea schimbătoare nu se poate amesteca cu mintea neschimbătoare spre constituirea unui singur subiect (*εἰς ἑνός ὑποκειμένου σύστασιν*)¹⁴⁶. Un *voûs* unic implică o Persoană unică, iar aceasta este cauza și fundamentul naturii unice (*μία φύσις*), voinței unice și lucrării unice¹⁴⁷; Apolinarie asociază aproape întotdeauna natura unică cu Persoana unică, iar unicitatea Persoanei este cel mai bine dovedită prin afirmarea unui singur *voûs* în Iisus Hristos, cel dumnezeiesc. *Acesta este argumentul ultim al lui Apolinarie împotriva lui Diodor*. În plus, pentru Apolinarie, în Hristos există o lucrare unică și o voință unică din cauza unității de Persoană, nu din cauza unității fizice (*μία φύσις*) – unitatea fizică se explică tot prin unitatea Persoanei. Apolinarie nu a scris nicăieri că *μία φύσις* este sursa, cauza, fundamentul voinței unice. Aceste precizări au o oarecare importanță pentru înțelegerea „monofizismului” său: conceptul calcedonian abstract al naturii lipsește și mai ales lipsește ideea naturii (în sens abstract) ca sursă a lucrării și a voinței. „Monofizismul” lui Apolinarie se rezumă la negarea integralității naturii umane asumate prin excluderea *voûs*-ului uman în Iisus Hristos.

Al doilea tip de motivație a negării *voûs*-ului uman este reprezentat de motivația conflictului dintre două conștiințe de sine. Dacă Hristos ar fi Dumnezeu și om complet (cu *voûs* uman), atunci Dumnezeu s-ar ști demn de închinare, iar omul s-ar ști nedemn de închinare. Dacă este adevărat că în Hristos există o singură Persoană, nu două (cum ar vrea Diodor), atunci, din cauza conflictului conștiințelor de sine (*ἑαυτὸν εἰδέναι*) ale celor doi *voûs*, „este imposibil ca Unul și Același să se știe demn de adorare și nedemn de

¹⁴⁵ APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 87 (ed. Lietzmann, p. 226).

¹⁴⁶ APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 151 (ed. Lietzmann, pp. 247-248).

¹⁴⁷ „Δι’ ἣν αἰτίαν ἡμεῖς ἕνα τὸν Χριστὸν ὁμολογοῦμεν καὶ μίαν ὡς ἑνὸς αὐτοῦ τὴν τε φύσιν καὶ τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν προσκυνοῦμεν θαύμασιν ὁμοῦ καὶ παθήμασι σώζουσιν”, APOLINARIE, fragm. 151 (ed. Lietzmann, p. 248).

adorare; este, așadar, imposibil ca același să fie Dumnezeu și Om pe de-a-tregul, ci în unitatea naturii dumnezeiești întrupate și compuse¹⁴⁸.

Al treilea tip de motivații sunt cele soteriologice. Neamul omenesc, scrie Apolinarie, nu este mântuit prin asumarea unei minți omenești și a unui om complet de către Logosul divin, ci prin asumarea trupului, căruia îi este natural să fie condus de altul; iar Mintea dumnezeiască neschimbătoare nu cedează tentațiilor trupului din cauza oboselii efortului ascetic – căci nu există niciun efort ascetic în Hristos¹⁴⁹ – ci fără sfortare face trupul să primească viața Sa¹⁵⁰. Dacă însă ar exista o minte omenească în Hristos, atunci lucrul trupului, care este distrugerea păcatului, nu ar fi săvârșit de Dumnezeu, ci de omul în care ar locui Hristos¹⁵¹ (așa cum este părerea lui Diodor). Într-adevăr, dacă Domnul nu ar fi o Minte întrupată (νοῦς ἔνσαρκος), atunci Hristos ar fi doar o minte omenească iluminată de înțelepciunea dumnezeiască, precum ceilalți oameni, iar apariția lui Hristos nu ar fi decât nașterea unui om, nu sălășluirea lui Dumnezeu în mijlocul nostru¹⁵²; nici golirea de sine sau chenoza, de care vorbește Sfântul Pavel, nu s-ar mai fi realizat¹⁵³. Dar lumea nu ar putea fi mântuită nici de un om supus stricăciunii omenești de obște, nici de un Dumnezeu neamestecat cu noi. De aceea, Logosul „Se amestecă cu noi și se face trup, adică om”; pe de o parte, om fără de păcat, căci numai un astfel de om ar putea să dezlege păcatul oamenilor, pe de altă parte, nici nu ar putea să distrugă moartea căreia îi sunt supuși toți oamenii, dacă nu ar muri și nu ar învia ca om¹⁵⁴. Prin om, Apolinarie înțelege asumarea trupului fără suflet rațional. Argumentul ontologic al neschimbabilității, amintit mai sus, are și o valență soteriologică, întrucât explică posibilitatea Logosului divin de a rămâne cu totul în afară de păcat în orice circumstanță, un lucru pe care omul nu l-ar putea realiza. Dacă însă Logosul însuși devine un νοῦς ἔνσαρκος, atunci trupul omenesc primește virtutea sa curată (μεταλαμβάνουσα τῆς καθαρᾶς ἀρετῆς)¹⁵⁵.

Motivația liturgică se referă la problemele pe care le-ar ridica închinarea care s-ar datora lui Hristos, dacă Logosul ar asuma o minte omenească,

¹⁴⁸ „Ἀδύνατον δὲ τὸν αὐτὸν καὶ προσκυνητὸν ἑαυτὸν εἰδέναι καὶ μὴ. ἀδύνατον ἄρα τὸν αὐτὸν εἶναι θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλ' ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης”, APOLINARIE, *Περὶ σαρκώσεως ἢ εἰς τὴν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως καὶ τῆς πίστεως* [Despre întrupare], fragm. 9 (ed. Lietzmann, p. 206).

¹⁴⁹ „Οὐδεμία δὲ ἄσκησις ἐν Χριστῷ”, APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 75 (ed. Lietzmann, p. 222).

¹⁵⁰ APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 76 (ed. Lietzmann, p. 222).

¹⁵¹ APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 74 (ed. Lietzmann, p. 220).

¹⁵² APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 70 (ed. Lietzmann, p. 220).

¹⁵³ APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 71 (ed. Lietzmann, p. 221).

¹⁵⁴ APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 93 (ed. Lietzmann, p. 228).

¹⁵⁵ APOLINARIE, *Ἀπόδειξις*, fragm. 79 (ed. Lietzmann, p. 223).

un om complet. Din nou, acesta este un puternic argument împotriva lui Diodor, iar puterea lui vine din contradicția că în Hristos cel Unul, Dumnezeu ar fi adorat, dar omul nu.

Concluzii

Complexitatea teologică și tehnicitatea filosofică a dilemelor¹⁵⁶ exprimate de episcopul Apolinarie de Laodiceea sunt un puternic argument în favoarea creditării lui ca fiind primul care tratează problematica hristologică propriu-zisă, care interoghează misterul lui Hristos din prisma relației naturii Sale divine cu umanitatea Sa, nu din prisma trinitară referitoare la egalitatea în dumnezeire a Logosului divin cu Tatăl. Răspunsul lui Apolinarie este concentrat în formula Θεὸς ἔνσαρκος sau νοῦς ἔνσαρκος, „Dumnezeu întrupat”: Logosul divin se unește în cel mai intim mod posibil cu trupul luat din Fecioara Născătoare de Dumnezeu, dar un trup însuflețit doar de un suflet uman animal, nu și rațional: mintea, νοῦς-ul uman lipsește, iar rolul său este suplinit de Însuși Logosul divin, astfel încât în Iisus Hristos să existe doar un singur centru de conștiință de sine și de autodeterminare. Dacă Logosul s-ar fi unit cu o minte omenească (schimbătoare, autodeterminată prin natura sa), s-ar fi ajuns la existența a două νοῦς-uri în Hristos, ceea ce pentru Apolinarie echivalează cu a cădea în erezia celor doi fii sau a lui *homo assumptus*, susținută de Diodor de Tars. Astfel, lipsa νοῦς-ului uman în Iisus Hristos reprezintă argumentul ultim al hristologiei unitive a lui Apolinarie împotriva hristologiei divizive a lui Diodor de Tars.

Prin puternica afirmare a unității de persoană în Iisus Hristos, Apolinarie *prefigurează* conceptul ulterior de unire ipostatică și anticipează chiar vocabularul Sf. Chiril al Alexandriei, numind unirea dintre Logos și trup prin expresia καθ'ἑνότητα προσώπου („după unitatea persoanei”), resemnificând terminologia lui Diodor. Acest tip de unire stă la baza „comunității numerelor” Logosului și trupului; ea nu este o unire superficială, printr-o relație exterioară a celor unite, care asigură predicarea reciprocă a celor două serii de atribute mai mult în mod figurat, ci este o *unire ontologică, intimă, o apropiere reală a trupului de către Logos*. Caracterul ontologic al acestei uniri, definite de un fel de perihoreză a Logosului și a trupului, este exprimat de Apolinarie prin sintagma „unire vitală” (καθ'ἑνότητα ζωτικῆν): Logosul și trupul se contopesc într-o singură viață, devin una în cadrul unei existențe nedespărțite în niciun fel, care constituie baza predicării reciproce a celor două serii de atribute specifice Logosului și trupului. Aceasta îi permite lui Apolinarie

¹⁵⁶ Este semnificativ că actele Sinodului VI ecumenic (Constantinopol 680) menționează un manuscris din biblioteca patriarhală cu scrieri de-ale lui Apolinarie, care era intitulat „din aporiile lui Apolinarie”, cf. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule...*, p. 235.

să înțeleagă și să afirme o întreagă serie de consecințe ale unirii Logosului cu trupul: Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu; Logosul este închinat împreună cu trupul său printr-o singură închinare; trupul este îndumnezeit în mod eminent prin unirea specială cu Logosul divin, iar prin împărțășirea noastră cu trupul euharistic suntem și noi îndumnezeiți; Dumnezeu a pățimit în trup patimile noastre, a murit și a înviat. Găsim la Apolinarie și o teorie chenoțică incipientă, conform căreia Logosul s-a golit pe sine și s-a îmbrăcat cu trupul, dar nu s-a schimbat în trup, rămânând Dumnezeu și în Întrupare.

Cu toate că felul în care Apolinarie concepe unirea Logosului cu trupul îi permite să afirme (în mod corect) aceste consecințe și premise ale Întrupării, el nu posedă conceptul deplin al unirii ipostatice, deoarece din gândirea sa lipsește complet sensul abstract al celor două naturi, divină și umană, iar predicarea reciprocă a însușirilor o face despre *întregul Logos-trup*, nu despre Persoana divino-umană. În acest sens, unirea dintre Logos și trup *nu este o unire ipostatică, ci o „unire vitală”* (καθ’ ἡνότητά ζωτικῆν), care, desigur, are la bază unitatea Persoanei Logosului. Această unire vitală este redată prin celebra expresie *μία φύσις*. Trupul lui Hristos nu pre-există întrupării, nu este unit din veșnicie cu Logosul divin – deși Apolinarie creează confuzie prin modul radical în care extinde asupra trupului consecințele unirii substanțiale cu Logosul și printr-un limbaj imperfect, îndrăzneț, insuficient definit – iar în multe locuri Apolinarie numește acest trup a fi deoființă cu trupul celorlalți oameni, deși se contrazice prin excluderea *voῦς*-ului uman din constituția acestui trup. *Logosul suplinește lipsa voῦς-ului uman, adică animă trupul și intră în constituția naturală a trupului, în timp ce nu își alterează natura dumnezeiască: acest tip de unire substanțială dintre Logos și trup este desemnat de Apolinarie prin expresia μία φύσις*. Această unire vitală este ilustrată prin analogia unirii dintre trupul și sufletul uman, în care acestea două formează o singură natură sau existență individuală concretă (*φύσις*), nu două naturi sau existențe individuale concrete (*δύο φύσεις*).

Apolinarie reușește să respingă hristologia divizivă a lui Diodor de Tars, dar o face într-o manieră care dă naștere altor greșeli și dificultăți. Dificultatea cea mai mare, pe care Apolinarie o rezolvă greșit prin negarea minții umane (și a conștiinței de sine umane) a lui Iisus Hristos, privește conflictul dintre conștiința de sine dumnezeiască a lui Iisus Hristos și conștiința Sa de sine omenească. Resuscitată, prin hristologia scotistă și prin subiectivismul filosofiei moderne, în sec. al XIX-lea și acutizată de neo-arianismul logicist al sec. al XX-lea, aceasta rămâne o problemă majoră și în zilele noastre. Dar în epoca patristică, cele mai multe probleme le-a stârnit expresia apolinaristă *μία φύσις*. După reaparitia temei controverselor dintre Apolinarie și Diodor în controversa dintre Sf. Chiril al Alexandriei și Nestorie și soluționarea acesteia

din urmă la Sinodul de la Calcedon printr-o netă distincție a persoanei de natură și prin definirea sensului abstract al naturii, $\mu\lambda\alpha$ φύσις a fost citită în epocă în lumina sensului său abstract, conform căruia implică monofizismul de tip eutihian, în timp ce singura formă de „monofizism” care îi poate fi imputată lui Apolinarie este afirmarea non-integralității naturii umane a lui Hristos prin negarea minții sale omenești. Conceptul post-calcedonian de difizism îi este cu totul străin lui Apolinarie¹⁵⁷: pentru el, difizismul ($\delta\upsilon\omicron$ φύσεις) însemna erezia celor doi fii, Fiul lui Dumnezeu și omul născut din Maria, erezie propovăduită de Diodor, așa cum se vede cel mai clar în *Epistola întâi către Dionisie*. Apolinarie deriva din unitatea Persoanei lui Hristos și unitatea lucrării și a voinței Sale, iar impactul său asupra monoenergismului și a monotelismului este mult mai direct, deși aceste erezii ulterioare nu ignoră sensul abstract al naturii.

Putem spune că Apolinarie intuiește miezul problemei hristologice, dar stadiul reflecției teologice din timpul său nu îi permitea să o rezolve: lipsa sensului abstract al lui φύσις și al lui οὐσία, de aceea soluția celor doi Leontie, de Bizanț și de Ierusalim, nu putea fi gândită de el. Sensul abstract al naturii sau ființei și actualizarea naturii omenești complete (cu νοῦς uman) în ipostasul Logosului, definită teoretic în sec. al VI-lea, sunt două înțelegeri ale misterului Întrupării la care gândirea lui Apolinarie nu s-a putut ridica. În lipsa lor, nu a putut să asigure unitatea Logosului cu trupul, decât ca o unitate de viață și de acțiune din care lipsește mintea umană sau sufletul uman rațional (νοῦς), care, fiind un centru de conștiință de sine și de autodeterminare, ar fi introdus, în viziunea lui Apolinarie, o persoană umană în relație cu Logosul în constituția lui Iisus Hristos. Dar faptul că dilemele hristologice apolinariste își găsesc soluția clară în hristologia celor doi Leontie (perfectionată de Sf. Maxim Mărturisitorul) oferă un puternic argument pentru a-l considera pe Apolinarie inițiatorul problematicii hristologice clasice.

Summary: Θεὸς ἔνσαρκος ὁ Χριστός: Apollinaris of Laodicea and the Incarnation of the Logos

In the present study we analyse the view of the Nicene Bishop Apollinaris of Laodicea in Syria (ca. 315-392) on the Incarnation of the Logos, through a detailed reading of the extant fragments of his writings. We aim at grasping the theological

¹⁵⁷ Cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche...*, vol. I, p. 494. Totuși, trebuie să remarcăm că există câteva texte în ceea ce ni s-a păstrat din scrierile lui Apolinarie, în care impresia de monofizism este foarte puternică și nu este clar cum ar putea fi citite într-un sens non-monofizit, cf. fragm. 111 (ed. Lietzmann, p. 233), fragm. 117 (ed. Lietzmann, pp. 235-236), fragm. 119 (ed. Lietzmann, p. 236), fragm. 149 (ed. Lietzmann, p. 247).

and historical context in which his bold expressions were formulated, some of which later became technical terms, in order to avoid the distorted or partial understanding of some of them.

We have tried to show that Apollinaris' Christology was formed mostly in opposition to the divisive Christology initiated by Paul of Samosata, and represented by Marcellus of Ancyra and Photinus in the 4th century, and by Diodore of Tarsus in the 370s, during Apollinaris' episcopate (and possibly, under some form of influence by the partial denial of the human soul in Jesus Christ by the Arians). Against Diodore's dualist way of explaining the Incarnation of the Logos (*Jn* 1:14), Apollinaris underlines, in an almost obsessive manner, the unity of Jesus Christ, both at the level of person, and of natures. Apollinaris understands the Incarnation of the Logos as the 'supreme union of God and the flesh, which is perfect from the very first moment, not becoming gradually so' (τὸ εἰς ἅπαξ οὐκ ἐκ δευτέρου γινόμενον ἢ πρὸς σάρκα ἔνωσις θεοῦ...τὴν ἄκραν ἔνωσιν). The supreme union between God and the flesh has a series of implications, expressed in an original and risky language, which can easily create confusions. Apollinaris has a clear conception of both the nominal predication of divine and human attributes of Jesus Christ ('the community of names', κοινὴ ἢ ἔπωνυμία, fragm. 144), and of what will subsequently be called the perichoresis of natures (Apollinaris affirms explicitly the deification of the assumed flesh). Anticipating the vocabulary of St Cyril of Alexandria, Apollinaris describes the union between the Logos and the flesh as taking place καθ'ἰνότητα προσώπου ('according to the unity of person'). The ontological character of this union, defined by a form of perichoresis of the Logos and the flesh, is expressed by Apollinaris also as καθ'ἰνότητα ζωτικῆν ('vital union'): the Logos and the flesh merge in one single life, become one in an indivisible existence, which constitutes the basis of the reciprocal predication of the two series of attributes which are specific to the Logos and the flesh.

During his time, his bold and innovative expressions created confusion, especially regarding three elements of his Christology: in what way he called Jesus Christ 'a heavenly man' and what the nature of His flesh is; the meaning of the expression μία φύσις in the context of his work; the meaning of the denial of the human νοῦς of Jesus Christ.

Although Apollinaris often writes that the flesh of Jesus Christ is consubstantial with ours, the affirmation of the natural identity between Christ and the other human individuals has two limitations in his writings: (i) the integrity of the humanity of Christ is affected when Apollinaris writes that the Logos replaces the rational part (νοῦς) of the human soul. In this respect, there is a silent tension in his writings, cf. οὐκ ἄνθρωπος (φησιν), ἀλλ'ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον (fragm. 45) *versus* σὰρξ γενόμενος τουτέστιν ἄνθρωπος (fragm. 93); (ii) some expressions, through which he describes the state of the flesh in union with the divine Logos, for example, his statement that the Man Christ pre-exists, are exaggerated or lacking the necessary qualifications. In the absence of many necessary corrections, these expressions remain, in the eyes of his contemporaries as well as in ours, affected by the insoluble tension between an imperfect (bold, obscure) manner to express the consequences of the hypostatic union

and an exaggerated, heretical extension of the meaning and the consequences of the hypostatic union.

The strong union between the Logos and the flesh, which makes the communication of idioms and the perichoresis of the natures possible, is often described as a *μία φύσις*, an expression through which Apollinaris corrects the opposite expression of the 'Paulines' (the followers of Paul of Samosata), *δύο φύσεις*. *μία φύσις* represents a very important element in the dispute against Diodore, which spans the whole period of the episcopal activity of Apollinaris, but its importance concerns especially the manner in which it was used by the theologians after Apollinaris, starting with St Cyril of Alexandria and following with Severus and numerous dyophysite Chalcedonian theologians in the 6th century. The critical analysis of the contexts in which the expression *μία φύσις* appears leads to the identification of three categories of meaning: a first one, in which *μία φύσις* refers to the unique Person of Christ; a second one, in which *μία φύσις* describes the vital or substantial unity between the Logos and the flesh; and a third category, which comprises problematic texts, in which the meaning of the expression *μία φύσις* is difficult to interpret as referring to the unique person or to the vital unity and which is prone to a monophysite interpretation.

In Apollinaris' view, 'the substantial union' (*ἕνωσις οὐσιώδης*) between the Logos and the flesh is possible only if the divine Logos is the only centre of self-consciousness and self-determination, the only source of will and activity in Christ, the only source of life and movement of the flesh of Christ and of deification of His flesh in a way which is superior to the deification of other men. To be able to accomplish this function, or for the Incarnation of the Son of God to be even possible, it is necessary that the divine Logos should replace the rational part (*νοῦς*) of the human soul, assuming thus a flesh – the human nature, as we would say today – which lacks the *νοῦς*. This view, according to which Jesus Christ is the Incarnation of the divine Mind (*νοῦς ἕνωστος*), forms the basis of Apollinaris' entire Christology. Apollinaris offers four categories of reasons to exclude the rational soul from Christ's humanity: ontological reasons; reasons based on the conflict between two self-consciousnesses; liturgical reasons; and soteriological reasons. What is important for Apollinaris is the ontological argument of immutability: the divine Mind is self-determined and perfectly consistent with itself, because it is immutable, while man's mind is self-determined, but not self-consistent, because it is mutable. Therefore, a changing mind cannot merge with the unchanging mind in order to form a single Subject. One *νοῦς* presupposes one Person, and this is the cause and the fundament of the one nature (*μία φύσις*), the one will, and the one activity. Apollinaris associates almost always the one nature with the one Person, and the unity of the Person is best proven by affirming one single *νοῦς* in Jesus Christ, the divine one. This is Apollinaris' ultimate argument against Diodore.

Although the manner in which Apollinaris understands the union of the Logos with the flesh allows him to affirm many of the presuppositions and consequences of the Incarnation, such as confessing that the Virgin Mary is *Theotokos*, and the deification of the assumed flesh (though, in some cases, he expands the sense of the

communication of idioms in an exaggerated manner, such as when he writes that the Man Christ pre-exists), he does not possess the full concept of the hypostatic union, since the abstract sense of the two natures, divine and human, lacks from his thinking, and the reciprocal predication of attributes refers to the *whole Logos-flesh*, not to the one divine-human Person.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Drd. Ciprian Costin APINTILIESEI

L'école doctorale de théologie et sciences religieuses de l'Université de Strasbourg

PERSONNE ET COMMUNION: DE BERDIAEV A MOUNIER

Keywords: *Mounier, Berdiaev, person, communion, spirit.*

Abstract

The topic of this article aims to reveal the contribution of the Russian philosopher Nicolas Berdiaev (1874-1948) to the formation of the French philosopher Emmanuel Mounier's personalism (1905-1950). Both are important in that their philosophical reflection nourishes the thought of several theologians of the 20th century, both Orthodox and Catholic. Launching a critique of individualism and collectivism of his time, Berdiaev presents himself as an uncompromising defender of the person and communion. He thus becomes an important source of inspiration for Mounier, the representative of the *Esprit* movement, who asks for a personalist and communitarian revolution in contemporary societies. Our discussion is therefore developed around three main questions: what was the relationship between the two thinkers in the early 1930s, at the time of the emergence of French personalism? What are the particularities of Berdiaev's approach to the person and communion? And what is Mounier's perspective on this subject: how does he approach / distance himself from the Russian thinker? Admittedly, these are two philosophical approaches, the method of which does not necessarily consist in using theological arguments, but they do not ignore them either, hence the dissemination or propagation of their ideas into the theological circles of their time.

Introduction

Retenu dans le *Dictionnaire des philosophes* comme représentant du „personnalisme communautaire”¹ des années 1930, Emmanuel Mounier² est un des penseurs français de l'époque qui tâche de trouver une troisième voie entre l'*individualisme* des sociétés capitalistes et le *collectivisme* des sociétés

¹ Jean-Marie DOMENACH, „Mounier Emmanuel (1905-1950)”, in: *Dictionnaire des philosophes. Nouvelle édition augmentée*, Encyclopædia universalis et Albin Michel, Paris, 3^e2006, p. 1167.

² Pour des détails biographiques, consulter Candide MOIX, *La pensée d'Emmanuel Mounier*, Seuil, Paris, 1960, pp. 9-53; Jean-Marie DOMENACH, *Emmanuel Mounier*, Seuil, Paris, 1972; Nunzio BOMBACI, *Una vita, una testimonianza: Emmanuel Mounier*, Armando Siciliano, Messina, 1999.

communistes³: contre le premier, il oppose la valeur de la *personne*, et contre le second, il énonce l'exigence de la vraie *communion*. Seul un régime qui articule la personne et la communion est à même de constituer une solution viable pour la société à venir. De la même manière, Nicolas Berdiaev, le „philosophe russe le plus connu en Occident”⁴, s'insurge déjà à partir des années 1920 tant contre le capitalisme individualiste que contre le communisme collectiviste. Dans son *Autobiographie*, il se présente à maintes reprises comme un „personnaliste”, voire un „personnaliste extrémiste”⁵, dont la „passion” et le „combat principal” de toute sa vie est l'„importance centrale et la primauté de la personne”⁶. Le type le plus élevé de société est, pour lui aussi, la „société où s'unissent le principe de la personne et le principe de la communauté”⁷. Selon les spécialistes Clément et Baird, un tel rapprochement entre les deux philosophes, l'un imprégné de la philosophie religieuse de facture orthodoxe⁸ et l'autre attaché aux valeurs catholiques⁹, ne fait que confirmer l'„influence” de Berdiaev sur la pensée européenne¹⁰, et à travers lui, l'„impact” des idées russes sur cette pensée¹¹.

La problématique de l'article vise à déceler l'appui ou l'apport de Berdiaev à la formation du personnalisme mounierien. Elle est catalysée par trois questions principales: quelle relation existe entre Berdiaev et Mounier dans les années 1930, au moment de l'émergence du personnalisme français? Quelle est l'optique de Berdiaev relative à la personne et à la communion? Et

³ Voir le préambule „Nos positions” de la revue *Esprit*, 16 (1934), pp. 5-6, dirigée par Mounier.

⁴ Teresa OBOLEVITCH, *La philosophie religieuse russe*, trad. par Maria Gawron-Zaborska et préface de M. Dennes, Cerf, Paris, 2014, p. 189.

⁵ Nicolas BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, trad. par E. Belenson, Chastel Corrêa, Paris, 1958, pp. 123, 227, 305, 307, 368.

⁶ N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 367.

⁷ N. BERDIAEV, „My phylosophic World-outlook”, in http://www.berdyaeve.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html: „Such a type of society might be termed a personalist socialism. In such a society, for each human person there would be acknowledged an absolute value and utmost worth as a being, called to eternal life, and therein the social organisation would guarantee for each the possibility of attainment of the fulness of life” 14.07.2016, 20:45.

⁸ Au début des années 1930, Mounier perçoit Berdiaev comme la „voix” du monde orthodoxe ou le „représentant” de l'Église Orthodoxe en Occident, cf. Emmanuel MOUNIER, *Œuvres*, tome 4, Seuil, Paris, pp. 509-510.

⁹ La théologie catholique, plus particulièrement la pensée augustinienne, occupe une place importante dans la formation du personnalisme de Mounier, cf. Jean-François PETIT, *Philosophie et théologie dans la formation du personnalisme d'Emmanuel Mounier*, Cerf, Paris, 2006, pp. 231-239. Mounier est aussi un catholique pratiquant, cf. Henri-Irénée MARROU, „Un homme dans l'Église”, in: *Esprit*, 174 (1950), p. 888.

¹⁰ Olivier CLEMENT, „Berdiaev Nicolas (1874-1948)”, in: *Dictionnaire des philosophes*, p. 223.

¹¹ Catherine BAIRD, „Religious Communism? Nicolai Berdyaeve's Contribution to *Esprit's* Interpretation of Communism”, in: *Canadian Journal of History/Annales canadiennes d'histoire*, 30 (1995), p. 30.

quelle est l'approche de Mounier à ce sujet: en quoi se rapproche-t-il du penseur russe? À cet effet, la première partie de notre article s'intéresse au commerce de ces deux penseurs au début des années 1930 et surtout entre 1932 et 1934, considéré par Mounier comme „période doctrinaire”¹² de la revue *Esprit*¹³. La deuxième partie retient succinctement quelques particularités du personalisme berdiaévien, et la troisième partie décèle ensuite leur impact sur la pensée du philosophe français.

Berdiaev et Mounier: quelle relation?

Il importe de prendre comme point de départ deux déclarations essentielles, l'une de Berdiaev et l'autre de Mounier lui-même. Dans son *Autobiographie* de la revue *Esprit*, dont le directeur était Mounier, Berdiaev se rappelle: „Ses représentants me déclaraient souvent que ce courant parmi les jeunes me devait beaucoup [...]. Cette jeunesse s'intéressait à la philosophie personaliste dont j'étais le porteur le plus intransigeant, défendant son côté social [...]. On appelait ce point de vue personalisme communautaire”¹⁴. En d'autres termes, le programme directeur de l'*Esprit* visant à propager les valeurs de la personne et de la communauté puiserait sa source dans l'approche de Berdiaev sur la personne et son côté social/relationnel. Ce dernier affirme même que les jeunes collaborateurs de l'*Esprit*, ainsi que les représentants d'autres tendances personalistes en France, n'hésitaient pas à reconnaître en lui „leur maître”¹⁵. C'est au moment de sa mort, en 1948, que Mounier lui-même fait une déclaration qui confirme indubitablement ces assertions: „Les personalistes [...] reconnaissent en [Berdiaev] une de leurs sources d'inspiration”¹⁶. Si on veut identifier les sources évoquées ici, il convient de repérer une autre déclaration datant de la même année, où Mounier raconte le début d'*Esprit*: „Nous cherchions, dit-il, un lieu pour camper entre Bergson et Péguy, Maritain et Berdiaeff, Proudhon et de Man”¹⁷. Retenons en particulier Maritain et Berdiaev, car les deux ont fait partie de l'entourage

¹² E. MOUNIER, „Les cinq étapes d'«Esprit»”, in: *Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier*, 29 (1967), p. 13.

¹³ Fondée en 1932 par un groupe de jeunes, cette revue devient le principal moyen de diffusion du personalisme français, cf. Bernard COMTE, „«Esprit» (1932-1950), le combat pour la révolution personaliste”, in: Mario TOSO et alii (éd.), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale. Mounier e oltre*, vol. 2, *Atti del Convegno di Roma – UPS, 12-14 gennaio 2005*, LAS, Roma, 2005, pp. 109-125.

¹⁴ N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 345.

¹⁵ N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 324.

¹⁶ E. MOUNIER, „Nicolas Berdiaeff, premier humaniste de l'Europe nouvelle”, in: *Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier*, 33 (1969), p. 19.

¹⁷ E. MOUNIER, „Plaidoyer pour l'enfance d'un siècle”, in: *Esprit*, 160 (1948), p. 681.

immédiat du jeune Mounier et ont contribué à la parution de *l'Esprit* en 1932. Comme le remarque Baird, l'influence de Maritain¹⁸ sur Mounier est bien documentée, grâce à son rôle dominant dans le catholicisme français du XX^e siècle¹⁹, tandis que la contribution de Berdiaev jouit encore de peu d'attention²⁰. Or, si l'on croit Lurol, „l'influence de Berdiaeff chez Mounier fut aussi centrale que celle de Maritain²¹”, ce qui justifie notre démarche de se pencher sur cette problématique.

Arrivé en France en 1924, Berdiaev s'installe à Clamart, dans la banlieue de Paris, fonde en 1925 la revue *Put'* (la Voie) et organise à partir de 1926 les *Cercles Œcuméniques* un jeudi tous les mois. Pour la première fois se réunissent à la même table des orthodoxes, des protestants et des catholiques, dont Maritain est le représentant de ces derniers²². Toutefois, vu la difficulté des débats, Maritain propose d'organiser en parallèle, tantôt chez lui, tantôt chez Berdiaev, des rencontres bipartites entre les catholiques et les orthodoxes. C'est ainsi lors de la première réunion bipartite, qui a lieu le 17 décembre 1928 chez Maritain, que le jeune Mounier est introduit par les hôtes et fait la connaissance de Berdiaev²³. Après la dissolution des *Cercles Œcuméniques* en 1930, ces rencontres bipartites se poursuivent jusqu'en 1932. À part les rencontres chez Maritain, où Mounier retrouve Berdiaev une fois par mois, on peut compter au minimum 8 rencontres chez Berdiaev auxquelles participe Mounier²⁴. De plus, Mounier le croise à *l'Union pour la Vérité* où Berdiaev présente lors d'une session son ouvrage „Destin de l'homme dans le monde actuel”²⁵.

En ce qui concerne la fondation de *l'Esprit*, Berdiaev joue également un rôle important. Selon les notes de Mounier, la décision de créer une nouvelle revue est prise le 7 décembre 1930 en marge d'une rencontre chez Berdiaev²⁶. C'est à la suite d'une discussion avec Izard le soir même que

¹⁸ À ce sujet, voir John HELLMAN, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Lefty 1930-1950*, University of Toronto Press, Toronto, 1981.

¹⁹ Joseph AMATO, *Mounier and Maritain: a French Catholic Understanding of the Modern World*, The University of Alabama Press, Alabama, 1975, p. 9.

²⁰ C. BAIRD, „Religious Communism?”, pp. 31-32.

²¹ Gérard LUROL, *Emmanuel Mounier. Le lieu de la personne*, vol. 2, coll. Crise et Anthropologie de la relation, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 72.

²² Catherine BAIRD, *The „third way”: Russia's religious philosophers in the West, 1917-1996*, thèse soutenue en 1997 à McGill University, Montreal, pp. 296-301 (non publiée).

²³ E. MOUNIER, „Entretiens II”, in: B. COMTE et Y. ROULLIERE (éd.), *Entretiens: 1926-1944*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2017, p. 87.

²⁴ Voir E. MOUNIER, „Entretiens II” et „Entretiens IV”, pp. 88, 129, 154, 239, 251, 267, 271, 284.

²⁵ Gérard LUROL, „Mounier et Berdiaeff”, in: P. RICEUR et J. DELORS (dir.), *Emmanuel Mounier: l'actualité d'un grand témoin. Tome II: actes du colloque tenu à l'Unesco, Paris, les 5 et 6 octobre 2000*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 140.

²⁶ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 4, p. 477. Voir aussi „Programme pour 1933”, in: *Esprit*, 3,

Mounier s'en charge de participer à ce projet²⁷. Quant au titre de la revue, celui-ci connaît une certaine évolution: Maritain propose initialement *Revue contemporaine*²⁸; le groupe réuni le 24 novembre 1931 décide comme titre *Univers* après en avoir rejeté „cinquante autres, dont *La révolution spirituelle*”; finalement, le groupe réuni le 8 décembre 1931 se met d'accord sur un nouveau titre, *Esprit*²⁹. En ce sens, dans le Prospectus annonçant deux mois plus tard la publication de la nouvelle revue, on repère une phrase digne d'être mentionnée: „Notre tâche capitale est de retrouver la vraie notion de l'homme [...] Nous nous trouvons d'accord pour l'établir sur la suprématie de l'esprit. Notre premier regard sera celui de l'homme, un regard d'amour”³⁰. Cette assertion est très significative pour notre recherche dans la mesure où l'*esprit* représente, comme l'on verra, un élément constitutif de la notion de *personne* chez Berdiaev. Ce dernier confie même avoir participé à la réunion de fondation de la revue, bien que Mounier ne le mentionne pas dans ses notes sur le Congrès de fondation ayant lieu du 15 au 22 août 1932³¹: „J'ai assisté à la réunion de fondation de l'*Esprit* [...] À la réunion d'organisation, la jeunesse demanda que la revue défendît l'homme et l'humanitarisme, ce qui me fut une surprise agréable”³². Suite à la sollicitation de Mounier³³, Berdiaev contribue au premier numéro de la revue avec l'article „Vérité et mensonge du communisme”³⁴, ce qui confirme manifestement son statut privilégié au sein de ce mouvement de jeunes. De plus, après la dispersion de la première équipe de Mounier en 1933³⁵, Berdiaev demeure à ses côtés³⁶ et participe le 11 mai 1934 à la „première réunion de

(1932), p. 363.

²⁷ Selon les spécialistes, le projet d'une nouvelle revue aurait été formé initialement par un groupe de trois jeunes: J. Izard, A. Déléage et L.-É. Galey. Le 7 décembre 1930, Izard fait part de ce projet à Mounier et lui propose la direction, cf. Jean-Louis LAUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, Paris, 3^e 2001, pp. 133-138. Sur l'histoire de l'*Esprit*, se reporter aussi à Michel WINOCK, *Histoire politique de la revue „Esprit”: 1930-1950*, Seuil, Paris, 2^e 1996.

²⁸ Cf. une lettre de Maritain publiée dans „Naissance et début de la revue «Esprit» évoqués à travers les rapports de Maritain et Mounier. 1931-1932”, in: *Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier*, 34-35 (1969), p. 9.

²⁹ E. MOUNIER, „Entretiens V”, p. 347.

³⁰ Le Prospectus est republié dans E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 4, p. 490.

³¹ E. MOUNIER, „Entretiens V”, pp. 381-388.

³² N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 345. Il est possible que Berdiaev parle ici de la réunion du 17 avril 1932, et non du Congrès de fondation: O. CLEMENT, „Berdiaev et la pensée française”, in: *Contacts*, NS, 32 (1990), p. 204.

³³ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 4, p. 487.

³⁴ N. BERDIAEV, „Vérité et mensonge du communisme”, in: *Esprit*, 1 (1932), pp. 104-128.

³⁵ Il s'agit de Déléage, Izard, Galey, Duveau et Maritain.

³⁶ Le 26 janvier 1934, Berdiaev participe à la réunion pour les *groupes sociaux*: E. MOUNIER,

regroupement autour d'*Esprit*³⁷. Or, ce qui est le plus important, c'est le fait que Berdiaev s'implique par la suite, comme l'indique lui-même³⁸, dans les *groupes des philosophes*, débutés le 14 mai 1934, dont l'un „s'attache à définir dans leurs rapports réciproques les deux notions maîtresses de personnalité et de communion”³⁹, notions qui constituent en effet la „métaphysique”⁴⁰ du mouvement. En mars 1935, Mounier évoque Berdiaev parmi les „vedettes” de ces groupes philosophiques travaillant „sur la Personne”⁴¹. Un an plus tard, en février 1936, il lui demande de présenter un travail lors de ces études sur la „philosophie personaliste-communautaire”⁴². Bien que la relation de ces deux penseurs se poursuive en quelque sorte après 1936, nous limitons notre recherche à cette période marquant l'émergence du personnalisme mounierien.

Pour mieux comprendre l'influence de Berdiaev sur le monde occidental, et en particulier sur le jeune Mounier, il importe d'évoquer brièvement un de ses premiers ouvrages qui jouit à l'époque d'un „grand succès” et le „rendit célèbre en Europe”⁴³. Il s'agit de *Le nouveau Moyen Âge*, paru en russe en 1924⁴⁴ et traduit en français en 1927 dans la collection *Roseau d'or* grâce au soutien de Maritain. De fait, cet ouvrage regroupe 4 écrits, dont l'étude *La fin de la Renaissance*, écrite en 1919 à Moscou, et *Le nouveau Moyen Âge*, parue en 1924 à Berlin. Les deux expriment la conviction de l'auteur sur la fin imminente de l'histoire moderne, fondée sur la Renaissance et sur son humanisme: „L'histoire moderne, qui avait pris naissance à

Œuvres, tome 4, p. 544.

³⁷ E. MOUNIER, „Entretiens VIII”, p. 495: „Nous étions une trentaine, plusieurs nouveaux, Berdiaeff pour faire équilibre [...]”.

³⁸ N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 345: „Des groupes «Esprit» s'étaient formés, se distinguant selon les problèmes [...]. J'ai d'abord activement collaboré à ces groupes, très nombreux. *Esprit* méritait qu'on l'appuyât”.

³⁹ Cf. „Chronique des amis d'Esprit”, in: *Esprit*, 21 (1934), p. 518. Pour les sujets traités lors de ces séances, consulter la „Chronique des amis d'Esprit”, in: *Esprit*, 22 (1934), p. 683: „Le groupe philosophique a organisé son travail sur le problème central «Personne et communauté». Les principales séances d'étude porteront sur: origines de la notion de personnalité; personne empirique et personne ontologique; personne et être; personne et liberté; [...] les sociétés non communautaires (mécaniques, organiques); y a-t-il des communautés débordant la société naturelle des hommes? les conditions d'une communauté (justice, amitié); les notions de sacrifice, de présence; causes et formes de la désagrégation de l'esprit communautaire”.

⁴⁰ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 4, p. 548; E. MOUNIER, „Entretiens VIII”, p. 495.

⁴¹ E. MOUNIER, „Entretiens VIII”, p. 521. Consulter aussi „Chronique des amis d'Esprit”, in: *Esprit*, 27 (1934), p. 534. Berdiaev y fait une communication sur la personne au sein du marxisme, cf. „Chronique des Amis d'Esprit”, in: *Esprit*, 28 (1935), p. 699.

⁴² E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 4, p. 580.

⁴³ N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 314.

⁴⁴ Au cours des 20 prochaines années, cet ouvrage sera traduit en 14 langues.

l'époque de la Renaissance, se termine. *Nous vivons la fin de la Renaissance*⁴⁵. En niant l'„homme spirituel” et en confirmant exclusivement l'„homme naturel”⁴⁶, l'époque moderne a développé l'individualisme, ce qui est allé de pair avec la „destruction de la personne”⁴⁷. Priver l'homme de sa ressemblance divine et le dissocier du centre spirituel de la vie, cela revient à l'asservir à la nécessité naturelle. C'est la raison pour laquelle l'„épuisement et l'anéantissement du principe personnel dans les sociétés humaines” représentent l'expression de la fin de la Renaissance⁴⁸. Enfin, la première étude s'achève par une conclusion très importante pour notre recherche:

„Les capacités pour la renaissance de la nature humaine sont infinies. Mais aujourd'hui on ne peut croire en la renaissance spirituelle de l'homme et de la création humaine qu'à travers l'approfondissement du christianisme, à travers la fidélité à la révélation chrétienne concernant la personne humaine. [...] Mais l'Europe contemporaine est allée loin dans sa trahison de la révélation chrétienne sur la personne humaine [...] Et nous devons nous sentir non seulement [à la fin d'une époque, n. n.], mais aussi tournés vers le jour créateur invisible à venir, quand se lèvera le soleil de la nouvelle Renaissance chrétienne”⁴⁹.

Cela étant, ce n'est pas par hasard que Mounier débute le premier numéro d'*Esprit* avec l'article „Refaire la Renaissance” où il énonce l'exigence d'une révolution „au nom de l'esprit”, la seule à même d'éliminer la „primauté du matériel” et de réinstaller la „primauté du spirituel”⁵⁰. Il semble ainsi faire écho à l'opinion de Berdiaev selon laquelle le monde est en train de vivre une „révolution de l'esprit”⁵¹. Reprenant la thèse centrale du philosophe russe sur l'écroulement imminent du monde moderne et l'émergence d'une nouvelle époque⁵², Mounier déclare: „Le monde est en panne. L'esprit seul peut remettre en marche la machine”⁵³. Notons ici que cette perception d'„une crise totale de civilisation” est sous-jacente à la plupart

⁴⁵ Nous employons la traduction N. BERDIAEV, *Le nouveau Moyen Âge*, trad. par J.-C. Marcadé et S. Siger, coll. Sophia, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1985, p. 16 (l'auteur souligne).

⁴⁶ N. BERDIAEV, *Le nouveau Moyen Âge*, p. 22.

⁴⁷ N. BERDIAEV, *Le nouveau Moyen Âge*, p. 28.

⁴⁸ N. BERDIAEV, *Le nouveau Moyen Âge*, p. 40; voir aussi p. 45: „Le centre spirituel de la personne humaine est perdu. *La tragédie de l'histoire moderne est dans cette attitude de l'humanisme contre l'homme*” (l'auteur souligne).

⁴⁹ N. BERDIAEV, *Le nouveau Moyen Âge*, p. 46.

⁵⁰ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, Seuil, Paris, 1961, pp. 137, 145.

⁵¹ N. BERDIAEV, *Le nouveau Moyen Âge*, p. 58.

⁵² E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, p. 149: „La moisissure du monde moderne est si avancée, si essentielle qu'un écroulement de toute sa masse vermoulue est nécessaire à la venue des nouvelles pousses. Avant notre Renaissance, on l'a dit, il nous faut un nouveau Moyen Âge”.

⁵³ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, p. 151.

des mouvements de jeunes des années 1930⁵⁴, dont le mouvement *Esprit*⁵⁵ qui annonce déjà dans le Prospectus de 1932 son objectif d'entreprendre „une œuvre pour un monde neuf”⁵⁶. Comme la plupart de ses compagnons, Mounier a le sentiment de vivre au „point de bascule de l'histoire” prédit par Berdiaev, au moment où „une civilisation s'incline et une autre se lève”⁵⁷. De même, à l'instar de Berdiaev⁵⁸, il perçoit entre l'humanisme individualiste, issu de la Renaissance, et l'humanisme collectiviste, proféré dans le communisme, un antagonisme irréconciliable⁵⁹. C'est pourquoi il prône dans son premier article une nouvelle *Renaissance* et un nouvel *humanisme* qui, à l'opposé de l'ancien, s'ouvre „à ce qui est en dehors et au-dessus de l'homme”: au monde matériel, au prochain et à l'*esprit*⁶⁰. Il s'agit d'un *humanisme relationnel*⁶¹ dont la prémisse fondamentale serait la „primauté du spirituel”⁶². Très probablement, cette expression est empruntée à Maritain, qui voit en elle la seule réplique possible face à la „suprématie de la matière” dominant cette „civilisation dégradée”⁶³. Toutefois, Maritain lui-même évoque Berdiaev lorsqu'il parle de l'époque émergente et de l'exigence d'une „restauration spirituelle”⁶⁴. Si nous insistons sur cet aspect, c'est parce qu'il détermine la direction métaphysique de la revue *Esprit* et sa philosophie de la personne et de la communauté⁶⁵: l'exigence d'une renaissance spirituelle devient bientôt corrélative d'une „renaissance solidaire de la personnalité et de la communauté”⁶⁶. Enfin, après avoir repéré ces quelques aspects concernant le rapport entre Mounier et Berdiaev, il convient à présent de formuler

⁵⁴ J.-L. LAUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 30*, p. 269.

⁵⁵ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 4, p. 477.

⁵⁶ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 4, p. 490.

⁵⁷ E. MOUNIER, „Confession pour nous autres chrétiens”, in: *Esprit*, 6 (1933), p. 886. En ce sens, l'équipe du mouvement *Esprit* déclare comme but l'aspiration de „dégager de nouvelles formes de civilisation”, cf. „Lignes de positions”, in: *Esprit*, 22 (1934), p. 3.

⁵⁸ N. BERDIAEV, *Le nouveau Moyen Âge*, p. 30.

⁵⁹ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, p. 158.

⁶⁰ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, p. 153.

⁶¹ Consulter à ce sujet Paul POUPARD, „Persona e umanesimo relazionale: eredità e sfida di E. Mounier nel centenario della nascita”, in: M. TOSO et alii (éd.), *Emmanuel Mounier*, vol. 2, pp. 25-27; et M. TOSO, „Il coraggio di un nuovo umanesimo relazionale: l'eredità di Emmanuel Mounier”, in: M. TOSO et alii (éd.), *Emmanuel Mounier*, vol. 2, pp. 35-65.

⁶² Cette expression revient plusieurs fois dans les textes de Mounier: E. MOUNIER, „Y a-t-il une politique chrétienne?”, in: *Esprit*, 21 (1934), p. 491; E. MOUNIER, „Pour une technique des moyens spirituels”, in: *Esprit*, 26 (1934), p. 182.

⁶³ Jacques MARITAIN, *Primauté du spirituel*, Plon, Paris, 1927, pp. 7-8.

⁶⁴ J. MARITAIN, *Primauté du spirituel*, pp. 132-133.

⁶⁵ Voir le cahier „Primauté du spirituel”, in: *Esprit*, 20 (1924).

⁶⁶ „Nos positions”, in: *Esprit*, 16 (1934), p. 6.

une réponse à la question: quelles sont les particularités de la pensée de Berdiaev sur la personne et la communion?

Personne et communion chez Berdiaev

Compte tenu de notre problématique, nous privilégions dans cette analyse les écrits de Berdiaev connus de Mounier dans les années 1930, sans nous y limiter: *Le nouveau Moyen Âge, Esprit et liberté* (traduit en français en mars 1933⁶⁷), *La destination de l'homme dans le monde actuel* (paru en 1931 et traduit en 1935) et *5 Méditations sur l'existence* (paru en 1934 et traduit en 1936). Dans son *Autobiographie*, Berdiaev se recommande comme „philosophe existentiel” ou philosophe de l'existence, tout en se délimitant des autres philosophes contemporains connus comme existentialistes, tels Heidegger, Jaspers, Scheler, Marcel, *etc*⁶⁸. Pour lui, le „problème fondamental” de la philosophie existentielle est la *personne*⁶⁹, ce qui lui permet d'affirmer que „la philosophie existentielle est une philosophie personnaliste”⁷⁰. En conséquence, il n'hésite pas à se qualifier simultanément de personnaliste, surtout face à ses détracteurs qui lui reprochent un certain asservissement à l'idéalisme allemand: „Je suis un personnaliste fortement sincère en ce qui concerne mes conceptions du monde. Tandis que l'idéalisme allemand [...] était antipersonnaliste dans ses tendances”⁷¹. Confronté à une époque bouleversée par les idéologies totalitaires, Berdiaev se donne pour tâche de révéler et propager la dignité de la personne, irréductible aux masses, aux collectivités : „je suis personnaliste tandis que cette époque est collectiviste et méprise la dignité et la valeur de la personne”⁷². Promouvoir la primauté de la personne représente donc le crédo de sa philosophie.

⁶⁷ Voir la publicité qu'on lui fait dans *Esprit*, 6 (1933), p. 1.

⁶⁸ N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, pp. 120, 347-348 et 419. Le théologien Clément met en question cette identité de Berdiaev, au motif que sa philosophie ne relève pas de l'existentialisme. O CLEMENT, „Berdiaev et la pensée française”, p. 284: „jusqu'à la fin, Berdiaev est resté un penseur religieux russe, un tenant de ce qu'il appelait, dans ses écrits d'avant la révolution, le «réalisme mystique»”.

⁶⁹ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence: solitude, société et communauté*, trad. par I. Vildé-Lot, Montaigne, Paris, 1936, p. 165.

⁷⁰ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 74.

⁷¹ N. BERDIAEV, „Ortodoksia and Humanness”, sur http://www.berdyayev.com/berdiaev/berd_lib/1937_424.html, 15.07.2016, 23:20.

⁷² N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 324.

a) *La personne, réalité relevant de l'ordre de l'esprit et de la liberté*

Évoquant dans un article de 1937 les traits caractéristiques de sa philosophie, Berdiaev commence par mettre en avant son anthropocentrisme : „Au centre de ma création philosophique se situe le problème de l'homme. Ainsi ma philosophie est largement anthropologique”⁷³. Cet aspect est reconconfirmé par le constat de Clément: „De bout en bout, la pensée de Nicolas Berdiaev est une pensée de la personne”⁷⁴. Afin de bien saisir les particularités de sa vision de la personne, nous avançons ci-dessous toute une série d'opposés constitutifs de son personalisme. Il s'agit du „dualisme de l'esprit et de la nature, de la liberté et du déterminisme, de la personne et du général”⁷⁵ etc. Grâce à ces opposés, le personalisme de Berdiaev se présente comme une „métaphysique dualiste”⁷⁶.

1) *L'esprit et la nature*. Tout le système philosophique de notre auteur repose sur l'antithèse „primordiale” entre l'esprit et la nature, antithèse à ne pas confondre avec la distinction entre l'âme et la matière⁷⁷, avancée par les métaphysiques spiritualistes. Berdiaev perçoit dans la „primauté de l'esprit” sur la nature son idée métaphysique fondamentale⁷⁸ et n'hésite pas à qualifier sa pensée de „philosophie de l'esprit”⁷⁹. Cette antithèse représente au fond une version remaniée et développée de la distinction de Kant entre l'ordre de la *liberté* et l'ordre de la *nature*, pour autant que la liberté soit constitutive de l'esprit⁸⁰. Dit autrement, la distinction *liberté* – *nature* de Kant est convertie, chez Berdiaev, dans la distinction *esprit* – *nature*. Pour l'éclairer, il faut la délimiter de la distinction classique entre *âme* et *corps*, ou entre *psychique* et *physique*. L'esprit chez Berdiaev n'a rien à voir avec l'âme ou le psychique. Tandis que l'âme, tout comme le corps, relève de la nature, l'esprit relève, quant à lui, d'un plan d'existence bien différent, d'un

⁷³ N. BERDIAEV, „My philosophic world-outlook”, sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html, 15.07.2016, 23:30.

⁷⁴ O. CLEMENT, „Aperçus sur la théologie de la personne dans la «diaspora» russe en France”, in: *Mille ans de christianisme russe: 988-1988. Actes du colloque international de l'Université Paris X-Nanterre, 20-23 janvier 1988*, YMCA-Press, Paris, 1989, p. 305.

⁷⁵ N. BERDIAEV, „My philosophic world-outlook”, sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html, 15.07.2020, 23:40.

⁷⁶ Expression reprise de François LAPLANTINE, *Essai sur une métaphysique de la personne d'après la philosophie de Nicolas Berdiaeff : la métaphysique personaliste de Berdiaeff*, thèse soutenue à Paris sous la direction de Maurice de Gandillac, p. 21 (non publiée).

⁷⁷ N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, trad. revue par O. Clément, Desclée de Brouwer, Paris, 1984, pp. 29-30.

⁷⁸ N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 126.

⁷⁹ N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 365.

⁸⁰ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 68.

plan transcendant: „l'esprit appartient à une autre réalité"⁸¹ ou il est une „réalité infiniment plus grande"⁸² que celle du monde physique et psychique. Toutefois, cette distinction en l'homme entre l'ordre spirituel et l'ordre naturel n'implique aucunement une division entre les deux, un reniement du naturel (âme et corps) au profit du spirituel: „Le principe spirituel n'est nullement opposé au corps humain, à la substance physique naturelle de l'homme, qui le rattache à la vie du monde naturel"⁸³. Loin de se tenir à l'écart du naturel, l'esprit comprend à la fois l'âme et le corps, en les vivifiant, en leur imprimant une autre qualité, en les transférant dans un autre ordre d'existence.

Cela dit, persiste encore la question: qu'est-ce que l'esprit, s'il n'est pas une substance ou une réalité objective relevant du naturel? Tout en soulignant à maintes reprises l'impossibilité d'élaborer un concept rationnel de l'esprit, Berdiaev tente cependant de livrer plusieurs réponses, en fonction de ses caractères: l'esprit est, dit-il, l'„élément divin dans l'homme", l'„acte créateur"⁸⁴ ou l'„énergie active" venant d'une sphère supérieure⁸⁵ comme un „souffle divin" qui pénètre en l'homme⁸⁶. Parmi les caractères de l'esprit, le penseur russe considère en principal „la liberté, le sens, l'activité créatrice, l'intégralité, l'amour, la valeur, la tendance vers un monde supérieur et l'union avec celui-ci"⁸⁷. Cela revient à dire que l'esprit, dans l'acception berdiaévienne, ne comporte pas une structure *ontologique*, il n'appartient pas à l'être en tant que catégorie rationnelle. Au regard de ces caractères, il comporte plutôt une structure *axiologique*: „L'esprit a un caractère axiologique, l'esprit n'est pas la nature, pas même une nature psychique, il est la vérité, la beauté, la bonté, la signification, la liberté"⁸⁸. Toutefois, ce caractère axiologique de l'esprit n'exclut pas un certain type d'ontologie qui lui est propre⁸⁹. Lorsque Berdiaev refuse de lui appliquer la catégorie de l'être, il n'envisage que l'être substantialisé et objectivé des métaphysiques naturalistes⁹⁰, c'est-à-dire l'être statique et immobile⁹¹, corrélatif du déterminisme. Mais il existe, selon lui, une autre

⁸¹ N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, p. 31.

⁸² N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, p. 33.

⁸³ N. BERDIAEV, „Personne humaine et marxisme", in: François MAURIAC et alii, *Le communisme et les chrétiens*, Plon, Paris, 1937, p. 198.

⁸⁴ N. BERDIAEV, *Esprit et réalité*, coll. *Philosophie de l'Esprit*, Montaigne, Paris, 1943, p. 42.

⁸⁵ N. BERDIAEV, *Esprit et réalité*, p. 46.

⁸⁶ N. BERDIAEV, *Esprit et réalité*, p. 11.

⁸⁷ N. BERDIAEV, *Esprit et réalité*, p. 41.

⁸⁸ N. BERDIAEV, *Esprit et réalité*, p. 50.

⁸⁹ Consulter Thomas S. INDINOPULOS, „Nicolas Berdyayev's Ontology of Spirit", in: *The Journal of Religion*, 49 (1969), 1, pp. 84-93.

⁹⁰ N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, p. 25.

⁹¹ N. BERDIAEV, *Esprit et réalité*, p. 42.

catégorie de l'être, foncièrement *dynamique*, qui est analogue ou connexe à la *liberté* et qui représente l'être au sens authentique. Dans l'acception de notre philosophe, cet „être est action et non substance, mouvement et non immobilité, vie et non chose”⁹², et c'est précisément cette acception dynamique de l'être qui se trouve à la base de sa conception de l'esprit.

Si nous insistons sur ce dualisme esprit – nature, c'est parce qu'il commande la compréhension de la *personne* chez Berdiaev. Notre auteur ne cesse de signaler que la „personne est une catégorie de l'esprit, non de la nature”⁹³, qu'elle est la victoire du spirituel sur le naturel: „La personne est esprit, et par suite opposée à la chose et au monde des choses, opposée aux phénomènes naturels”⁹⁴. Les critiques de Berdiaev perçoivent ici une influence gnostique qui transforme son personnalisme en un „solipsisme métaphysique” redoutant „tout contact avec le monde”⁹⁵. Quoi qu'il en soit, nous faisons nôtre le constat très pertinent de Lurol: „Ce qui frappe dès l'abord chez Berdiaeff parlant de la personne, c'est l'insistance sur un ordre qui n'est pas celui du monde, la rupture avec le milieu environnant, la verticalité de la différence. [...] ce qui constitue la personne, ce qui la fait est ailleurs”⁹⁶. Or, l'explication de cette observation réside précisément dans le dualisme de l'esprit et de la nature.

2) *Le sujet et l'objet*. Nous avons ici une deuxième distinction censée éclairer davantage la personne chez le philosophe russe. Précisant sa pensée surtout dans le sillage de la philosophie allemande⁹⁷, Berdiaev s'approprie son intérêt pour le sujet, le moi⁹⁸, dans la mesure où seul le sujet appartient à l'être authentique: „le sujet est lui-même être et communie au mystère de l'être”⁹⁹. Notons que cette assertion ne contredit en rien ce que nous venons de dire relatif à l'esprit. Pour Berdiaev, l'*esprit* est corrélatif du *sujet*, car il se révèle au cœur du sujet¹⁰⁰, non de l'objet. Grâce à cette corrélation, le sujet possède une vie intérieure, libre et créatrice, en échappant ainsi au déterminisme de l'objet. C'est la raison pour laquelle seul le sujet est „existentiel”,

⁹² N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, p. 26; voir aussi pp. 37-38: „L'être se révèle dans sa nature intérieure en tant que vie, expérience spirituelle, destinée, mystère divin, et non en tant que substance ou nature objective”.

⁹³ N. BERDIAEV, „The problem of Man”, sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html, 16.07.2016, 19:12.

⁹⁴ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 169.

⁹⁵ Basile ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, trad. par C. Andronikof, vol. 2, Gallimard, Paris, 1952-1954, p. 336.

⁹⁶ G. LUROL, „Mounier et Berdiaeff”, p. 145.

⁹⁷ E. MOUNIER, „Nicolas Berdiaeff, premier humaniste...”, p. 19.

⁹⁸ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 16.

⁹⁹ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 55.

¹⁰⁰ N. BERDIAEV, *Esprit et réalité*, pp. 19-20.

ou plus précisément renferme en soi le „centre existentiel”¹⁰¹, ce qui lui confère la qualité de *réalité authentique*, dont l’objet n’est qu’un simple symbole¹⁰². En ce sens, le monde des objets, appelé aussi „l’objectivité”, ne constitue pas le monde réel authentique. Ce dernier relève seulement de l’ordre de la *subjectivité*, pour autant que „seul le sujet est existentiel” et „en lui seul se reconnaît la réalité”¹⁰³. Enfin, l’antithèse *sujet – objet* est elle aussi indispensable pour comprendre le concept de personne chez Berdiaev: „La personne est, souligne-t-il, un sujet, et non un objet parmi tant d’autres, elle a ses racines dans le plan intérieur de l’existence, c’est-à-dire dans le monde de l’esprit, dans le monde de la liberté”¹⁰⁴. Pour résumer, corrélatrice de l’*esprit libre*, la personne devient également corrélatrice du *sujet existentiel*.

3) *La liberté et l’être*. La troisième distinction, qui explique davantage les deux précédentes, est celle entre liberté et être. En parlant de sa réflexion philosophique, Berdiaev déclare: „Le point de départ de ma vision philosophique du monde est la primauté de la liberté sur l’être”¹⁰⁵. Rappelons ici que Berdiaev envisage, non l’être authentique, inhérent à l’esprit, au sujet, mais l’être, tel qu’il est construit par la philosophie, l’être de l’ontologie, conçu comme „nature, entité ou essence”, c’est-à-dire l’„être en tant qu’objet” ou l’„être extériorisé”¹⁰⁶, dont le règne est l’ordre immuable et la détermination. Quant à la liberté, essentielle dans la construction de son personnalisme, Berdiaev la définit comme une *auto-détermination issue du dedans*, de la profondeur de l’esprit et s’opposant à toute détermination extérieure. De ce fait, notre auteur perçoit un lien indissoluble entre la liberté et la personne: „L’existence de la personne a pour condition la liberté. Le mystère de la liberté est celui de la personne”¹⁰⁷. Méconnaître la liberté entraîne forcément une méconnaissance de la personne. C’est pourquoi Berdiaev situe la liberté à la base de sa philosophie, l’aborde presque dans tous ses ouvrages et n’hésite pas à se présenter comme un „philosophe de la liberté”¹⁰⁸, dévoué à vie au „culte de la liberté”¹⁰⁹.

4) *La personne et l’individu*. Les trois types de distinctions aboutissent à une quatrième qui traverse l’œuvre entière de notre philosophe.

¹⁰¹ N. BERDIAEV, *De l’esclavage et de la liberté de l’homme*, trad. par S. Jankelevitch, Aubier, Paris, 1946, p. 43.

¹⁰² N. BERDIAEV, *Esprit et réalité*, pp. 67, 73.

¹⁰³ N. BERDIAEV, *Essai d’autobiographie spirituelle*, p. 364.

¹⁰⁴ N. BERDIAEV, *De l’esclavage et de la liberté de l’homme*, p. 26.

¹⁰⁵ N. BERDIAEV, „My philosophic world-outlook”, sur http://www.berdiaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html, 17.07.2016, 14:55.

¹⁰⁶ N. BERDIAEV, *De l’esclavage et de la liberté de l’homme*, pp. 87-88.

¹⁰⁷ N. BERDIAEV, *De l’esclavage et de la liberté de l’homme*, p. 27.

¹⁰⁸ N. BERDIAEV, *Essai d’autobiographie spirituelle*, p. 65.

¹⁰⁹ N. BERDIAEV, *De l’esclavage et de la liberté de l’homme*, p. 16.

Corrélatif de la nature et de l'être objectif, l'*individu* est une „catégorie naturaliste, biologique et sociologique”¹¹⁰: du point de vue biologique, il fait partie de l'espèce, et du point de vue sociologique, de la société. En d'autres termes, l'individu est toujours constitué comme „une partie d'un tout”¹¹¹, comme une partie indivisible du cosmos, de l'État, de la société, de la famille, etc. Il est engendré par un processus générique et biologique, le rattachant au monde matériel, raison pour laquelle il naît et meurt. L'individu est ainsi déterminé par l'hérédité génétique et sociale¹¹². En contraste, la *personne* est une „catégorie spirituelle et religieuse”¹¹³, dans la mesure où elle relève de l'ordre de l'*esprit* et de la *liberté*, d'une part, et constitue l'*image et la ressemblance divines* en l'homme¹¹⁴, d'autre part. En tant qu'image divine en l'homme, la personne n'est pas un phénomène naturel, ne relève pas du monde objectif¹¹⁵, mais s'élève au-dessus de la vie naturelle. Cela revient à dire qu'elle ne naît pas d'un père et d'une mère et ne meurt pas, car elle n'est pas le produit d'un processus génétique et social et n'est donc pas déterminée par l'hérédité¹¹⁶: „elle est l'idée, le dessein de Dieu apparu dans l'éternité; elle représente pour l'individu naturel une tâche à réaliser; elle est une catégorie axiologique”¹¹⁷. De cette façon, la personne ne peut jamais être pensée comme partie d'un tout quelconque, comme élément de quelque chose de général, de l'être universel, du monde ou de la société. La définition basique de la personne consiste, selon Berdiaev, à percevoir toujours en elle „un tout”¹¹⁸, donné dans le monde intérieur de l'existence, et non dans le monde extérieur de la nature¹¹⁹: „la personne ne fait pas partie de la société; au contraire, la société fait partie de la personne, simplement comme son côté social. La personne ne fait pas non plus partie du monde, du cosmos; au contraire, le cosmos fait partie de la personne”¹²⁰. En somme, l'individu naît dans le processus de l'ordre naturel, tandis que la personne reste à réaliser par une constante victoire de l'esprit sur l'égoïsme de l'individu¹²¹.

¹¹⁰ N. BERDIAEV, „Personne humaine et marxisme”, p. 179.

¹¹¹ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 36.

¹¹² N. BERDIAEV, „Personne humaine et marxisme”, p. 180.

¹¹³ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme: essai d'éthique paradoxale*, trad. par I. P. et H. M, Éd. „Je sers”, Paris, 1935, p. 79.

¹¹⁴ N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, p. 205.

¹¹⁵ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 174.

¹¹⁶ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 37.

¹¹⁷ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 79.

¹¹⁸ N. BERDIAEV, „Personne humaine et marxisme”, p. 180.

¹¹⁹ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 168.

¹²⁰ N. BERDIAEV, „The problem of Man”, sur http://www.berdiaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html, 18.07.2016, 09:21.

¹²¹ N. BERDIAEV, „Personne humaine et marxisme”, p. 182: „La réalisation de la personne

Pour résumer tout ce paragraphe, le personnalisme *dualiste*¹²² de Berdiaev s'appuie essentiellement sur quatre types de dualités ou primautés: 1) la primauté de l'*esprit* sur la *nature*; 2) la primauté du *sujet* sur l'*objet*; 3) la primauté de la *liberté* sur l'*être*; et 4) la primauté de la *personne* sur l'*individu*. Par contraste avec l'individu appartenant à l'ordre de l'*être, objectif* et *naturalisé*, la personne appartient, quant à elle, à l'ordre de la *liberté*, constitutive de l'*esprit* et du *sujet*. Tandis que l'individu est déterminé par les lois gouvernant l'être, la personne ne se réalise que dans l'*amour* inhérent à l'ordre de la liberté, dans le „libre amour”¹²³. Par conséquent, le chapitre qui suit s'intéresse à une autre particularité de la pensée berdiaévienne, à savoir la dimension *communautaire* de la personne et l'*amour* sous-jacent à elle.

b) La communion, unité d'amour et de grâce

Avant le succès du parti bolchevique en Russie, nombre d'intellectuels prônaient un socialisme chrétien ou spirituel comme alternative à l'idéologie marxiste. Attachés à la valeur inaliénable de la personne, ces intellectuels appuyaient leurs thèses sur le concept de *sobornost* (conciliarité ou communion), censé éclairer la vraie dimension communautaire de la personne. Elaboré au cours du XIX^e siècle par les slavophiles (1840-1861) et approfondi par le philosophe Soloviev (1853-1900), le concept de *sobornost* tente de pénétrer dans la pensée politique russe au début du XX^e siècle, mais ne survit pas aux bolcheviques¹²⁴. S'engageant dans les événements de l'époque, Berdiaev devient alors l'„héritier”¹²⁵ et le „témoin” de la *sobornost*, qu'il applique à l'anthropologie depuis son étude sur Khomiakov en 1912¹²⁶. Garante d'une justice sociale, la communion fondée sur l'amour chrétien est, selon lui, „une des tendances de l'orthodoxie russe”, une de ses „aspirations”¹²⁷. Les communistes athées, en essayant d'établir la communion par la force et la contrainte, n'ont fait que vicier ou corrompre cet idéal chrétien qui ne se réalise qu'en Christ en tant que „royaume de Dieu”¹²⁸. De toute façon, l'homme déçu par l'individualisme moderne, se dirigera, avertit-il depuis 1924, „vers la communauté”¹²⁹, ce qui se concrétisera dans l'émergence

suppose un processus créateur s'en allant dans l'infini. La personne est acte”.

¹²² Expression reprise de N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 39.

¹²³ N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, p. 141.

¹²⁴ C. BAIRD, „Religious Communism?”, pp. 30-31.

¹²⁵ O. CLEMENT, „Berdiaev et la pensée française”, p. 215.

¹²⁶ Cf. O. CLEMENT, „Nicolas Berdiaeff et le personnalisme français”, in: *Contacts*, 21 (1969), 67, p. 218.

¹²⁷ N. BERDIAEV, „Le christianisme russe et le monde bourgeois”, in: *Esprit*, 6 (1933), p. 935.

¹²⁸ N. BERDIAEV, „Le christianisme russe...”, p. 941.

¹²⁹ N. BERDIAEV, *Le nouveau Moyen Âge*, p. 62.

d'une nouvelle ère. Appelée „nouveau Moyen Âge”, cette ère vaincra l'individualisme de l'histoire moderne, „ou bien faussement – par le communisme, ou bien véritablement – par l'Eglise, par l'esprit de communion universelle (*sobornost*)”¹³⁰. Nous pouvons à présent constater que c'est la première alternative de sa prophétie qui s'est par la suite accomplie pour une large partie du monde.

En 1934, Berdiaev publie l'ouvrage *Moi et le monde des objets*, dont le sous-titre est très suggestif: „Essai de philosophie de la solitude et de la communauté”¹³¹. Rappelons que Mounier l'avait eu sous la main. Appartenant au domaine de l'*existence*, le moi est de par sa nature *liberté*, mais il n'est pas d'emblée une *personne*: „Le moi, ce n'est pas encore la personne. Il faut qu'il le devienne: c'est à quoi concourt la *communion* avec le *toi* et le *nous*”¹³². Mais la communion authentique ne s'accomplit que dans l'amour, le seul à même de mener le moi vers le toi et vice-versa, afin de surmonter leur solitude et les unir à fond. C'est ainsi l'amour le facteur essentiel qui fait du moi initial la personne¹³³, et cela rend l'amour sous-jacent au mystère de la personne et de sa liberté: „Le mystère de la personne est lié au mystère de la liberté et de l'amour”¹³⁴. Authentique berceau de la personne, la communion ne repose que sur l'amour libre et la grâce divine.

Afin de mieux comprendre la conversion ou l'épanouissement du moi en personne, dans la communion, il convient de retenir chez Berdiaev les trois phases du développement du moi: 1) premièrement, l'étape de l'„unité indifférenciée du moi et du monde”, où le moi et le tout ne se distinguent pas¹³⁵: c'est l'étape où se trouvent les masses de l'humanité; 2) ensuite l'étape de la *solitude*, où le moi découvre le non-moi et se détache de lui, en s'élevant au-dessus du monde commun, objectif: c'est la phase de la solitude, non du solipsisme, où la „personnalité naît en prenant conscience d'elle-même”¹³⁶, de son originalité, de sa singularité par rapport à qui que ce soit et à quoi que ce soit; le moi prend conscience de soi, se sent seul et étranger au milieu des objets; et 3) l'étape de la *communion*, de l'unité concrète du moi avec le toi, où le moi sort de soi, se transcende pour aller à l'autre, au toi, à son prochain, à Dieu: c'est l'étape où le moi aspire à

¹³⁰ N. BERDIAEV, *Le nouveau Moyen Âge*, p. 75.

¹³¹ N. BERDIAEV, *Я и миръ объектовъ: опытъ философиі одиночества и общенія* (*Moi et le monde des objets: essai de philosophie de la solitude et de la communauté*), YMCA-Press, Paris, 1934.

¹³² N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 117 (nous soulignons).

¹³³ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 125.

¹³⁴ N. BERDIAEV, *Esprit et réalité*, p. 187.

¹³⁵ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 94.

¹³⁶ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 98.

s'évader de sa solitude, en éprouvant la „nostalgie de la communion, non pas avec l'objet, mais avec l'autre, le toi, le nous"¹³⁷. Précisons que le moi ne change pas radicalement au long de ce chemin vers l'accomplissement comme personne. Il conserve toujours mystérieusement son noyau, son identité, en sorte que la personne puisse être définie au fond comme „l'invariabilité dans le changement"¹³⁸. De fait, le moi ne pourrait changer et s'actualiser dans la communion que s'il y avait un support immuable et inéfaçable du changement. Cela étant, la personne se définit comme l'identité conjugquée avec la nouveauté.

En outre, s'appuyant sur l'antithèse nature – esprit, Berdiaev distingue entre la société, qui relève de la nature objectivée, et la communion procédant de l'esprit: „le monde de l'esprit est le monde de la communion (soborni)"¹³⁹. Qualifiée de communauté authentique, la communion fait partie du „royaume de l'esprit"¹⁴⁰, de l'existence authentique, elle est une „catholicité où se manifeste l'action de l'Esprit Saint"¹⁴¹, ce qui la relie foncièrement à la liberté et à l'amour, tandis que la société, assimilée à la solitude¹⁴², fait partie du royaume de la nature, du „royaume de César". Retenons en ce sens une phrase éclairante de Berdiaev:

„Il est nécessaire de faire la distinction entre communauté et société. La communauté (communion) est toujours *personnaliste*, elle est toujours une rencontre de la personne avec la personne, du «je» avec le «tu» dans un «nous». Dans la communauté authentique il n'y a pas d'objets, car la personne n'est jamais un objet pour une autre personne, mais toujours un «tu». La société est une abstraction, une *objectivation*, et en elle la personne disparaît... La société est, dans sa forme, l'objectivation dans l'État, elle est une aliénation, une chute de la sphère existentielle"¹⁴³.

Si l'individu appartient à la société, à la sphère de l'objectivation, la personne appartient en revanche à la communion, à la sphère existentielle. À la différence de la société, constituée comme un organisme extérieur et objectif, la communion représente, quant à elle, une „qualification intérieure de la vie spirituelle"¹⁴⁴, non une donnée extérieure; elle est le „contenu qualitatif

¹³⁷ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 99 (l'auteur souligne).

¹³⁸ N. BERDIAEV, „Personne humaine et marxisme", p. 181.

¹³⁹ N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, p. 89.

¹⁴⁰ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 73.

¹⁴¹ N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, note 1, p. 89.

¹⁴² N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 100.

¹⁴³ N. BERDIAEV, „The problem of Man", sur http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html, 18.07.2016, 10:55.

¹⁴⁴ N. BERDIAEV, „Knowledge and communion", sur <http://www.berdyaev.com/berdiaev/>

immanent au moi¹⁴⁵, et se réalise dans une région intérieure de la personne. Si dans la société, la personne est un élément de la société, parmi tant d'autres, dans la communion le rapport est inversé: c'est la communion qui est un élément intérieur de la personne¹⁴⁶. Berdiaev perçoit même la société comme un „ennemi de la personne”¹⁴⁷, compte tenu principalement de la solitude inhérente à elle: „Le sens de la personne réside dans la victoire sur la solitude, dans l'obtention de la communion”¹⁴⁸. Notons ici que cette antithèse entre *personne* et *société* représente un des principes prônés lors de la renaissance spirituelle russe du début du XX^e siècle¹⁴⁹, principe repris et approfondi par Berdiaev. En bref, „le personnalisme ne peut être que communautaire”¹⁵⁰, et c'est ce personnalisme communautaire que propose Berdiaev d'opposer à la fois aux systèmes collectivistes et individualistes de son époque.

En somme, la personne ne saurait exister en tant que personne en dehors de son rapport avec d'autres personnes. Elle est, de par son essence, sortie et transcendance de soi-même vers d'autres personnes, dans l'*amour* et dans la *communion*¹⁵¹. C'est précisément dans cette structure communautaire que se révèle l'*image divine* de la personne humaine: „Le royaume de l'amour dans la liberté est le royaume de la Trinité”¹⁵². La métaphysique personnaliste puise sa force dans la „doctrine chrétienne de la Trinité”¹⁵³.

Personne et communauté chez Mounier

S'intéressant en particulier aux convergences entre Mounier et Berdiaev, notre étude se focalise surtout sur la période 1932-1936, marquant le début d'*Esprit*. Après avoir formulé son objectif de combattre le „matérialisme historique” au nom de la „primauté de l'esprit”, la *Chronique du Mouvement*, issue du Congrès de fondation de 1932 et publiée dans le premier numéro d'*Esprit*, met en avant une thèse très proche de Berdiaev:

„La liberté implique un idéal: l'amour. Au-dessus de toute personne humaine existe cette réalité qui l'attire, l'oblige et dont l'homme

berd_lib/1934_392.html, 18.07.2016, 11:05.

¹⁴⁵ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 112.

¹⁴⁶ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, pp. 186-187.

¹⁴⁷ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 84.

¹⁴⁸ N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, p. 206.

¹⁴⁹ Consulter N. BERDIAEV, „The Russian Spiritual Renaissance of Beginning XX Century and the Journal *Put'*”, sur <http://www.chebucto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyaeve/essays/rsr.htm>, 18.07.2016, 13:41.

¹⁵⁰ N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 45.

¹⁵¹ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 87.

¹⁵² N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, p. 142.

¹⁵³ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 87.

reconnaît par suite l'éminente dignité [...] L'amour exige un développement personnel [...] La personnalité non seulement s'y sauvegarde, mais elle s'y renouvelle et s'y enrichit sans cesse: les êtres ne se réalisent qu'ensemble"¹⁵⁴.

On repère dans ce passage la même problématique de la personne et de la communion d'amour. Mounier déclare en 1933 que la „philosophie conjointe de la Personne et de la Communauté” constitue la „métaphysique sociale” de la revue¹⁵⁵. Trois mois plus tard, il définit même le „but dernier” de cette revue dans les termes d'une „renaissance solidaire de la personnalité et de la communauté humaine”¹⁵⁶. Certes, nous ne voulons pas suggérer que Berdiaev soit à ce sujet la seule source de Mounier. Maritain revendique lui aussi la paternité de l'expression „personnaliste et communautaire”, que Mounier aurait empruntée à l'un de ses écrits de l'époque¹⁵⁷. En effet, Maritain publie en 1933 l'ouvrage *Du régime temporel et de la liberté*, où il affirme que la philosophie politique d'un nouvel régime d'inspiration chrétienne devrait être „à la fois *communautaire* et *personnaliste*”¹⁵⁸, pour autant qu'un tel régime ne saurait être ni individualiste ni collectiviste. Il n'est pas exclu que Mounier soit largement inspiré par cet écrit, car ce n'est qu'après cette date qu'il énonce l'exigence d'une „révolution personnaliste et communautaire”. Par ailleurs, à l'appui de cette observation s'ajoute une autre coïncidence: Maritain réitère cette idée lors de son entretien du 21 avril 1934, tenu au siège de l'„Union pour la Vérité”¹⁵⁹, et toute de suite après, Mounier fonde le 14 mai 1934 trois groupes de travail, dont le groupe philosophique appliqué aux recherches sur la personne et la communauté. Il n'est pas non plus exclu que Maritain lui-même fût inspiré à ce sujet par Berdiaev, compte tenu de leur forte relation¹⁶⁰. Cela dit, nous ne retenons ici que trois aspects de la pensée de Mounier reflétant l'influence de Berdiaev.

¹⁵⁴ „Chronique du Mouvement”, in: *Esprit*, 1 (1932), p. 130.

¹⁵⁵ E. MOUNIER, „Argent et vie privée”, in: *Esprit*, 13 (1933), p. 55.

¹⁵⁶ „Nos positions”, in: *Esprit*, 16 (1934), p. 6.

¹⁵⁷ J. MARITAIN, „Le paysan de la Garonne”, in: *Œuvres complètes*, vol. 12, Éd. Saint-Paul, Paris, 1992, p. 736.

¹⁵⁸ J. MARITAIN, „Du régime temporel et de la liberté”, in: *Œuvres complètes*, vol. 5, Éd. Saint-Paul, Paris, 1982, pp. 363, 370, 371, 411 (l'auteur souligne).

¹⁵⁹ J. MARITAIN, „De la liberté dans une chrétienté moderne”, in: *Œuvres complètes*, vol. 5, p. 1042.

¹⁶⁰ L'influence de Berdiaev sur Maritain est „incontestable”, surtout dans le domaine politique et social, cf. O. CLEMENT, „Berdiaev et la pensée française”, p. 288.

a) *Esprit et personne*

Le premier article de Mounier dans la revue *Esprit* débute par cette phrase: „Nous disons: Primauté du spirituel”¹⁶¹. Face au „désordre spirituel” engendré par le matérialisme capitaliste, l’auteur prône ici l’„épanouissement spirituel de l’homme”, étant convaincu que „le spirituel commande le politique et l’économique”¹⁶². Dans la mesure où l’„esprit mène le monde” en tant que „souverain de la vie”, toute révolution devrait être, non contre l’esprit, mais „au nom de l’esprit”, d’où l’assimilation chez Mounier entre révolution et „μετανοητε: changer le cœur de votre cœur”¹⁶³. En outre, se proposant de révéler l’„être social” ou relationnel de l’homme, notre philosophe distingue trois types de relations: 1) la relation de l’homme avec la *matière*, perçue comme „voie où passe la communication de l’esprit”¹⁶⁴, c’est-à-dire „révélation de l’esprit”¹⁶⁵; 2) la relation de l’homme avec son *prochain*; et 3) la relation de l’homme avec „l’univers des réalités spirituelles”¹⁶⁶. Tous ces trois types de relations constitutives de l’être humain déterminent Mounier de militer ici pour une „réhabilitation du monde solide”, pour une „réhabilitation de la communauté” humaine et pour une défense du „réalisme spirituel”¹⁶⁷. Ce qui nous intéresse en particulier, c’est l’ouverture de l’homme au monde de l’esprit, puisque c’est grâce à cette ouverture que l’homme proposé par l’humanisme de Mounier est „dévouement à l’esprit”¹⁶⁸. Voici ce que comprend notre auteur par esprit:

„Et quand nous disons l’esprit, nous disons l’esprit: non pas un réflexe biologique de justification, ou une hypothèse de structure, ou un tout-se-passe-comme-si, mais une *réalité* à laquelle nous donnons une adhésion totale, qui nous dépasse, nous pénètre, nous engage tout entiers en nous tirant au delà de nous-mêmes”¹⁶⁹.

Evitant ici toute référence d’ordre théologique, notre auteur ajoute cependant aux conclusions de l’article une phrase très importante, lorsqu’il le reprend dans un ouvrage de 1935: „Nous avons insensiblement dessiné sur l’esprit le visage d’une Personne”, avec laquelle l’homme entre en „communion

¹⁶¹ E. MOUNIER, „Refaire la Renaissance”, in: *Esprit*, nr. 1, octobre 1932, p. 5.

¹⁶² E. MOUNIER, „Refaire la Renaissance”, pp. 10-11.

¹⁶³ E. MOUNIER, „Refaire la Renaissance”, p. 19.

¹⁶⁴ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, p. 154.

¹⁶⁵ E. MOUNIER, „Refaire la Renaissance”, p. 26. On a ici un aspect emprunté à Berdiaev.

¹⁶⁶ E. MOUNIER, „Refaire la Renaissance”, pp. 24-25.

¹⁶⁷ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, pp. 153, 158, 166.

¹⁶⁸ E. MOUNIER, „Refaire la Renaissance”, p. 25.

¹⁶⁹ E. MOUNIER, „Refaire la Renaissance”, p. 16 (nous soulignons). Voir aussi E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, p. 211: „nous croyons en effet à une *réalité* spirituelle, et à une vérité qui doit finalement nous unir” (l’auteur souligne).

vivante¹⁷⁰. Remarquons que cette précision est survenue après les critiques de Maritain en novembre 1932, redoutant au sein du mouvement une priorité des valeurs culturelles par rapport au „Christ” et aux „valeurs spirituelles et chrétiennes¹⁷¹”. Suite à ces critiques, Mounier consacre le numéro 20 pour définir la direction métaphysique d'*Esprit*, et c'est là qu'il clarifie davantage la notion d'esprit. Il commence par préciser ce que l'esprit n'est pas: 1) l'esprit n'est pas réductible à „l'exaltation des énergies vitales”, telles la race, la force, la discipline, la jeunesse, la tension nationale *etc.*; 2) l'esprit n'est pas réductible à la „culture”; et 3) l'esprit ne se réduit pas non plus à la „liberté¹⁷²”. Mounier indique par la suite ce que c'est que l'esprit: 1) il est l'„échelle des valeurs”: matérielles, vitales, culturelles et, au sommet d'elles toutes, les „valeurs d'amour, de bonté et de Charité”; tout cela nous rappelle la structure *axiologique* de l'esprit chez Berdiaev; et 2) de même, à l'instar du philosophe russe, Mounier déclare que „ces valeurs sont incarnées dans des *personnes* destinées à vivre dans une totale *communauté*¹⁷³”. C'est pour cette raison que le mouvement *Esprit* se donne pour tâche de révéler la personnalité et la communauté, et d'instaurer un régime personnaliste et communautaire.

Dans ce but, la revue consacre le numéro 27 à la „Révolution personnaliste” et le numéro 28 à la „Révolution communautaire”. Dans un article paru dans le numéro 27, Mounier définit pour la première fois le concept de *personne*. Ce qui attire en particulier notre attention, c'est cette assertion introductive où nous pouvons nettement percevoir la trace de la pensée berdiaévienne: „il n'est pas d'esprit impersonnel... L'impersonnel, c'est la matière... Spirituel = personnel¹⁷⁴”. D'ailleurs, la définition que Mounier donnera de la personne dans un ouvrage de 1936 reconferme son rapprochement de Berdiaev, tout en marquant sa distance par rapport à lui: „La personne est un *être spirituel* constitué comme tel par une manière de subsistance et d'indépendance dans son être; elle entretient cette subsistance par son adhésion à une *hiérarchie de valeurs* librement adoptées...; elle unifie ainsi toute son activité dans la *liberté* et développe par surcroît à coups d'*actes créateurs*, la singularité de sa vocation¹⁷⁵”. La présence des notions, telles être

¹⁷⁰ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, p. 174.

¹⁷¹ Cf. une lettre de Maritain reprise dans „Naissance et début de la revue «Esprit» évoqués à travers les rapports de Maritain et Mounier. 1931-1932”, in: *Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier*, 34-35 (1969), pp. 29-30; consulter aussi E. MOUNIER, „Entretiens VI”, p. 402.

¹⁷² On pourrait voir ici une référence indirecte à Berdiaev qui définit particulièrement l'esprit comme liberté.

¹⁷³ „Nos positions. Primauté du spirituel”, in: *Esprit*, 20 (1934), pp. 4-5; voir aussi E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, pp. 215-216.

¹⁷⁴ E. MOUNIER, „Qu'est-ce que le personnalisme?”, in: *Esprit*, 27 (1934), p. 358. La même congruence de l'esprit avec la personne réapparaît dans E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, p. 201.

¹⁷⁵ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, p. 523 (nous soulignons).

spirituel, hiérarchie de valeurs, liberté et actes créateurs, reflète le concours de l'acception berdiaévienne de l'esprit, tandis que la jonction de l'idée de subsistance et d'indépendance manifeste la distance par rapport à Berdiaev.

b) *Le caractère absolu de la personne*

La contribution de l'esprit dans la définition de la personne entraîne une autre convergence entre les deux penseurs. Appartenant „au monde spirituel et à l'éternité”, la personne comporte chez Berdiaev une „valeur absolue”¹⁷⁶, au sens qu'elle se tient „au-dessus de l'État, de la nation, du genre humain, de la nature”¹⁷⁷. En tant qu'„image de Dieu en l'homme”, la personne est une „catégorie religieuse et spirituelle”, une réalité s'élevant „au-dessus de la vie naturelle”¹⁷⁸, ce qui lui confère un caractère *apophatique*. Par contraste avec l'individu, appartenant au monde naturel comme une partie d'un tout, la personne est elle-même un *tout*, un microcosme, d'où l'impossibilité de la saisir conceptuellement, de la connaître et de la définir. Comme le remarque Clément, ce caractère absolu de la personne fait ensuite écho chez Mounier¹⁷⁹. Reprenons à cet effet deux assertions de son article paru dans le numéro 27 d'*Esprit*: „Quand nous disons que la personne est en quelque manière un absolu, nous ne disons pas qu'elle est l'Absolu”¹⁸⁰; „La personne est un infini, ou au moins un transfini fait à l'image de Dieu, dit le croyant”¹⁸¹. Cet aspect concernant la „valeur absolue de la personne humaine” sera davantage éclairé dans son ouvrage de 1936, où le rapprochement de Berdiaev est encore plus manifeste:

„Nous ne disons pas que la personne de l'homme soit l'Absolu [...] Nous voulons dire que, telle que nous la désignons, la personne est un absolu à l'égard de toute autre réalité matérielle ou sociale, et de toute autre personne humaine. Jamais elle ne peut être considérée comme partie d'un tout: famille, classe, État, nation, humanité [...] Pour le chrétien, [cette valeur] se fonde sur la croyance de foi que l'homme est fait à l'image de Dieu, dès sa constitution naturelle, et qu'il est appelé à parfaire cette image dans une participation de plus en plus étroite à la liberté des enfants de Dieu”¹⁸².

¹⁷⁶ N. BERDIAEV, *Le christianisme et la lutte des classes*, Editions Demain, Paris, 1932, pp. 80-81.

¹⁷⁷ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 80.

¹⁷⁸ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 79.

¹⁷⁹ O. CLEMENT, „Nicolas Berdiaeff et le personnalisme français”, p. 218.

¹⁸⁰ E. MOUNIER, „Qu'est-ce que le personnalisme?”, p. 357.

¹⁸¹ E. MOUNIER, „Qu'est-ce que le personnalisme?”, p. 364.

¹⁸² E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, p. 524.

À l'instar du philosophe russe, Mounier articule ensuite à cette absoluité de la personne un certain caractère *apophatique*¹⁸³. Bien plus profonde que la *conscience* qu'on a d'elle et que la *personnalité* (le caractère), la personne est „au-delà, supraconsciente et supratemporelle, une *unité* donnée, non construite, plus vaste que les vues que j'en prends, plus intérieure que les reconstructions que j'en tente. Elle est une *présence* en moi”¹⁸⁴, non pas un lieu dans l'espace ou un domaine circonscriptible. En tant que présence „non-inventoriable”¹⁸⁵ et non-mesurable, la personne „n'est pas susceptible de définition rigoureuse”¹⁸⁶: „on ne définit que des objets extérieurs à l'homme, et que l'on peut placer sous le regard. Or, la personne n'est pas un objet [...] Présente partout, elle n'est donnée nulle part”¹⁸⁷. Enfin, l'antithèse personne – objet nous rappelle une fois de plus de l'approche berdiaévienne.

c) *Personne et communauté*

Un troisième aspect confirmant l'influence de Berdiaev réside dans la jonction de la personne et de la communion chez Mounier. Bien que le thème de la personne s'accomplissant dans la relation soit partout présent dans les années 1930 (Marcel, Péguy, Buber, Ebner etc.), toutefois c'est la marque de Berdiaev qui en semble prévaloir. Lui-même note en 1935 à quel point la conception de Mounier est proche de la sienne: „Mounier lie tellement la personne et la communauté qu'il ne veut pas dire *moi* mais *nous*. Ainsi est-il très proche de la conception de la *Sobornost* dans la pensée orthodoxe”¹⁸⁸. En effet, dès son premier article de 1932, Mounier se déclare „contre la philosophie du moi pour la philosophie du nous”¹⁸⁹, et après 1934, grâce surtout aux réunions du groupe philosophique, il situe la communion parmi les trois dimensions centrales de la personne¹⁹⁰: „la personne ne se réalise, insiste-t-il, que dans la communauté: cela ne veut pas dire qu'elle ait quelque chance de le faire en se perdant dans l'*on*. Il n'y a de vraie communauté qu'une communauté de

¹⁸³ Pour plusieurs détails, voir notre article „Le concept de personne chez Mounier: convergences avec l'approche de la théologie orthodoxe”, qui paraîtra en 2019 dans *Revue théologique de Louvain*.

¹⁸⁴ E. MOUNIER, „Qu'est-ce que le personnalisme?”, p. 361 (l'auteur souligne); E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, p. 529.

¹⁸⁵ E. MOUNIER, *Le personnalisme*, PUF, Paris, 2010, p. 55.

¹⁸⁶ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, p. 523; voir aussi pp. 181-182.

¹⁸⁷ E. MOUNIER, *Le personnalisme*, pp. 9-10.

¹⁸⁸ N. BERDIAEV, „Recension du recueil d'articles d'E. Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire*”, in: *Put'*, 49 (1935), p. 90 apud O. CLEMENT, „Berdiaev et la pensée française”, p. 216 (l'auteur souligne).

¹⁸⁹ E. MOUNIER, „Refaire la Renaissance”, p. 41.

¹⁹⁰ E. MOUNIER, „Qu'est-ce que le personnalisme?”, p. 361: „*Incarnation, vocation, communion, trois dimensions de la personne*” (l'auteur souligne).

personnes"¹⁹¹. Distincte de collectivités ou de groupes anonymes d'individus, la communion est la seule à même de stimuler et d'entretenir l'épanouissement de la personne humaine. Personne et communion constituent les deux piliers du personnalisme communautaire.

Ce n'est qu'avec l'article „Révolution communautaire”, paru dans le numéro 28, que Mounier dévoile plus systématiquement sa conception de la communauté. Foncièrement corrélative de la personne, la vraie communauté pourrait même être qualifiée de „personne collective” ou de „personne de personnes”¹⁹². À l'instar de Berdiaev¹⁹³, il distingue ici entre la *société*, appartenant aux individus, et la *communauté*, propre aux personnes: „les individus sont insérés dans les sociétés plus ou moins vitales – métiers, familles, patries etc. –, dont ils sont, comme individus, des *parties*... Ces sociétés ne peuvent jamais être considérées comme des communautés de pures personnes”¹⁹⁴. Notre penseur repère cinq degrés de communauté ou, pour mieux dire, une hiérarchie de quatre types de sociétés, au sommet de laquelle se trouve la seule communauté authentique. Il s'agit des: 1) sociétés des *masses*, définies comme „règne de *l'on*”; 2) sociétés en *nous autres*, telles les publics d'une confession religieuse, d'un parti politique, d'une revue etc.; 3) sociétés *vitales*, telles la patrie, la jeunesse, la famille etc.; 4) sociétés *raisonnables*, telle la société juridique contractuelle¹⁹⁵; et 5) la *communauté personnaliste*, la seule qui mérite réellement le nom de communauté, et dont le modèle et le but est la „communion des saints” amorcée dans l'Église militante. Ce n'est que cette dernière qui réalise la „parfaite Personne de Personnes, groupant toute l'humanité dans le Corps mystique du Christ par une participation à la Société Trinitaire elle-même”¹⁹⁶. Contrairement à ce qui se passe dans les sociétés évoquées ci-dessus, seule la communion repose, non sur la contrainte, l'intérêt vital ou économique, mais sur le lien d'amour: „*L'amour est l'unité de la communauté*”¹⁹⁷. Nous repérons ici un autre aspect significatif qui rapproche Mounier de Berdiaev, pour autant que ce dernier fonde lui aussi la communion sur l'amour et décèle son modèle dans l'Église en tant que Corps du Christ. Enfin, pour clôturer notre développement, laissons la parole à Mounier lui-même: „*Nous trouvons donc la communion insérée au cœur même de la personne, intégrante de son existence*”

¹⁹¹ E. MOUNIER, „Qu'est-ce que le personnalisme?”, p. 366.

¹⁹² E. MOUNIER, „Révolution communautaire”, nr. 28, janvier 1935, p. 561.

¹⁹³ N. BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence*, p. 87: la société „est une organisation de la vie de la masse. Mais elle n'est pas encore communion: elle ne fournit aucune issue à la solitude”.

¹⁹⁴ E. MOUNIER, „Révolution communautaire”, p. 575 (l'auteur souligne).

¹⁹⁵ Voir leur analyse dans E. MOUNIER, „Révolution communautaire”, pp. 565-571.

¹⁹⁶ E. MOUNIER, „Révolution communautaire”, p. 572.

¹⁹⁷ E. MOUNIER, „Révolution communautaire”, p. 560 (l'auteur souligne).

*même*¹⁹⁸. Proférée en 1936, cette parole témoigne indubitablement de l'apport de Berdiaev au sein des groupes philosophiques réunis autour d'*Esprit* de 1934 à 1936.

Conclusions

Intensément engagé dans les débats théologiques et philosophiques des années 20 et 30, le philosophe Berdiaev est le penseur oriental le plus renommé et sympathisé parmi les intellectuels français de l'époque. Héritier de la culture russe, Berdiaev édifie sa pensée en lien avec la philosophie européenne, en particulier allemande, et lors de son séjour à Paris, apporte sa contribution à l'émergence du personnalisme français. Connue pour son attitude critique à la fois contre le *collectivisme* communiste s'installant en Russie et contre l'*individualisme* des sociétés modernes de l'Europe, Berdiaev devient une source d'inspiration pour une partie de la jeunesse française s'appliquant à identifier une troisième voie pour la société à venir. Dans une époque où l'exigence d'une révolution est si manifeste, mais où la notion de „révolution” est confisquée par l'idéologie marxiste, cette jeunesse est contrainte de se frayer une voie originale. Tout en affirmant la nécessité d'une révolution, elle s'efforce néanmoins de réhabiliter son sens authentique: la révolution doit avoir lieu, mais au nom de *l'esprit*, non du *matérialisme* socialiste. C'est ce que propose en particulier Mounier, le cofondateur et le directeur de la revue *Esprit*, qui voit dans une telle révolution le début d'une deuxième Renaissance, destinée à remplacer l'individualisme de la première Renaissance par un *régime personnaliste et communautaire*.

Prônant la primauté de *l'esprit* sur la *nature*, et de la *liberté* sur *l'être* objectivé, Berdiaev se révolte contre tout système censé à supprimer ou à opprimer la *personne*. Foncièrement distincte de la nature et du monde d'objets, la personne relève de l'ordre de *l'esprit* et de la *liberté*. Ainsi, tant l'individualisme que le collectivisme pèchent, selon Berdiaev, contre la personne: le premier la prive de la communion et la transforme en individu solitaire et égoïste, tandis que le second lui refuse la liberté et la dissout dans les masses anonymes. Ce n'est qu'un système d'inspiration chrétienne, dont le modèle et le but est la communion ecclésiale, qui saura le mieux conjuguer la personne et la communion. Un tel système sera à même de respecter la dignité de *l'image* divine, car affirmer la personne humaine dans la communion d'amour, c'est réaliser *l'image* divine en l'homme.

Attaché à la spiritualité et à la théologie chrétienne, le jeune Mounier s'inspire de l'approche de Berdiaev, soit directement, soit à travers son ami

¹⁹⁸ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 1, p. 535 (l'auteur souligne).

Maritain. S'appropriant certaines particularités du philosophe russe, Mounier se rapproche nettement de la *sobornost* lorsqu'il fait de la personne et de la communion la métaphysique de son système philosophique. Certes, les différences entre les deux penseurs ne font pas défaut. À titre d'exemple, Mounier met fortement en exergue l'*incorporation* comme dimension centrale de la personne, à côté de la communion. Or, l'incorporation comporte l'*engagement* comme champ d'exercice, d'où le geste de Mounier de qualifier son projet de „personnalisme de l'engagement”¹⁹⁹. On a ici précisément un aspect qui l'éloigne de Berdiaev: pour ce dernier, la personne jouit d'une existence supérieure, fait partie d'un autre ordre d'existence que la nature, tandis que pour Mounier, la personne possède également, à côté de son existence supérieure, une „condition incarnée et insérée”, en vertu de sa constitution dichotomique d'âme et de corps²⁰⁰. Au final, si nous avons mis en relief cette parenté philosophique entre un Français et un Russe, entre un penseur de confession catholique et un penseur de confession orthodoxe, c'est pour éclairer les convergences et amorcer davantage le dialogue entre deux mondes, parfois enclins à cesser le dialogue au nom des divergences.

Rezumat: Persoană și comuniune. De la Berdiaev la Mounier

Cunoscut ca reprezentant al personalismului comunitar din anii 1930, Mounier este unul dintre gânditorii francezi profund implicați în identificarea unei soluții în fața ideologiilor individualiste și colectiviste: primelor le opune valoarea incomensurabilă a *persoanei*, iar celor din urmă, exigența unei *comuniuni* autentice. În perspectiva sa, doar un regim care articulează persoana și comuniunea ar putea constitui o soluție fezabilă pentru societatea viitorului. Ceea ce stimulează problematica acestui articol este faptul că filozoful rus Berdiaev, unul dintre cei mai renumiți în Occident, anticipează deja această abordare încă de la începutul anilor 1920, când se poziționează critic atât față de individualismul societăților capitaliste, cât și față de colectivismul comunist. În *Autobiografia* sa din 1945, el se prezintă ca un personalist a cărui preocupare principală a fost și rămâne importanța centrală a persoanei sau primatul ei în raport cu societatea. Astfel, articolul de față își propune să observe aportul sau contribuția lui Berdiaev la nașterea și formarea personalismului mounierian. Structurat în trei capitole, articolul încearcă să formuleze răspunsuri la trei întrebări centrale: ce relație există între cei doi filozofi în anii 1930, în special la momentul fondării revistei *Esprit*? Care este optica lui Berdiaev cu privire la persoană și comuniune? Și care este abordarea lui Mounier pe acest subiect, mai exact în ce s-ar apropia el de Berdiaev?

¹⁹⁹ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 3, Seuil, Paris, 1962, pp. 190-196.

²⁰⁰ E. MOUNIER, *Œuvres*, tome 3, p. 217.

Pentru a răspunde la prima întrebare, trebuie plecat de la faptul că atât Berdiaev evocă tributul pe care i-l datorează tineretul francez de orientare personalistă, cât și Mounier însuși confirmă la sfârșitul anilor 1940 rolul major jucat de Berdiaev la momentul de debut al mișcării personaliste. Instalat în Franța în 1924, Berdiaev organizează din 1926 până în 1930 *Cercurile ecumenice*, la care se reunesc pentru prima dată reprezentanți ai celor trei mari Confesiuni creștine. Maritain participă aici în calitate de reprezentant al catolicilor. El este cel care îi propune lui Berdiaev să organizeze în paralel și reuniuni bipartite între ortodocși și catolici, întâlniri care au loc din 1928 până în 1932 și sunt găzduite aleatoriu de cei doi prieteni. Chiar la prima reuniune bipartită, Maritain îl introduce pe tânărul Mounier, care va participa ulterior la multe astfel de întâlniri. Aflat într-o perioadă de căutare și formare, Mounier abandonează proiectul de doctorat și se angajează la fondarea și coordonarea revistei *Esprit*, care apare în octombrie 1932. Important este de remarcat că ideea acestei reviste prinde contur în urma unor reuniuni la care participă și Berdiaev. Deși este o revistă fondată și coordonată de tineri, Berdiaev face parte dintre puținii seniori acceptați, ceea ce confirmă statutul său privilegiat în sânul acestei mișcări. El rămâne alături de Mounier chiar și după dispersarea primei echipe în 1933. În plus, participă activ din 1934 la grupurile filozofice unde se dezbate problematica persoanei și a comuniunii. În 1935, Mounier îl evocă printre „vedetele” acestor reuniuni.

În ceea ce privește tematica persoanei și a comuniunii în opera lui Berdiaev, să reamintim că scrierea care îi aduce popularitate în Occident este *Le nouveau Moÿen Âge*, tradusă în franceză în 1927. Aici Berdiaev critică în special individualismul occidental care, de la Renaștere, a dat prioritate „omului natural” asupra „omului spiritual”, privându-l astfel de asemănarea sa cu Dumnezeu, fapt care a antrenat treptat un proces de „distrugere a persoanei”. Recomandându-se ca filozof existențialist și personalist, Berdiaev își propune ca obiectiv central revelarea și promovarea demnității autentice a persoanei într-o epocă în care se manifestă puternice tendințe colectiviste. Articolul nostru reține aici două idei esențiale: a) *persoana* ca realitate ce ține de ordinea spiritului și a libertății; și b) *comuniunea* ca unitate de iubire și de har. Întregul sistem filozofic al lui Berdiaev se fundamentează pe antiteza primordială între ordinea *spiritului* și cea a *naturii*, antiteză ce nu se confundă cu dualitatea suflet – trup. Pentru Berdiaev, atât trupul cât și sufletul fac parte din ordinea naturii, în timp ce spiritul aparține unei existențe de ordin diferit, infinit superioare. Primatul spiritului asupra naturii constituie ideea sa metafizică fundamentală, care însă nu trebuie percepută în termenii unui antagonism, a unei negări a naturii în favoarea spiritului. Deși recunoaște imposibilitatea elaborării unui concept rațional despre spirit, Berdiaev îl concepe totuși ca pe o realitate de ordin *axiologic*, nu ontologic: spiritul este adevăr, frumusețe, bunătate, iubire, libertate, activitate creatoare etc. De aici decurge și dimensiunea axiologică a persoanei, ca realitate ce ține de ordinea spiritului. În timp ce *individul* ține de natură și este determinat de legile ei, persoana nu există și nu se realizează decât în *libertatea* și *iubirea* constitutive spiritului. În alți termeni, pentru a exista, persoana are nevoie de *comuniune*, singura în măsură să o susțină în realizarea aspirațiilor ei. Derivată din conceptul de *sobornost* (conciliaritate, sinodalitate), comuniunea implică, spre deosebire de relație, lucrarea *harului* și a *iubirii*. Încercând să realizeze acest deziderat prin forță și constrângere,

comunismul nu a făcut decât să corupă idealul creștin al comuniunii, realizabil numai în Hristos. Înțelegând astfel, comuniunea se distinge de noțiunea de *societate*, pe care Berdiaev o percepe ca fiind ostilă persoanei. Societatea încearcă să determine și uneori chiar să anihileze persoana din exterior, în timp ce comuniunea se constituie ca o trăire sau ca un conținut interior persoanei. Mai exact, societatea îi este exterioară omului, în timp ce comuniunea îi este interioară. Este și motivul pentru care în societate trăiește *individul*, în timp ce în comuniune se dezvoltă *persoana*.

Acestea fiind spuse, al treilea paragraf reperează trei aspecte ale gândirii lui Mounier în care se reflectă aportul sau influența lui Berdiaev. 1) Mai întâi este vorba despre asocierea între *spirit* și *persoană*. Încă din primul articol pe care îl publică în revista *Esprit*, Mounier pledează pentru un „primat al spiritului” ca reacție contra primatului materiei impus de ideologiile moderne. Mai târziu, încercând să precizeze direcția metafizică a revistei, el se apleacă asupra conceptului de spirit, pe care-l definește atât în termeni negativi, cât și pozitivi. Spiritul nu se reduce nici la exaltarea *energiilor vitale*, precum rasa, forța, disciplina etc., nici la *cultură*, și nici la *libertate*. Spiritul este, în optica sa, o *scară a valorilor* materiale, vitale, culturale, prezidate la vârf de valorile de iubire, bunătate și caritate; iar aceste valori sunt întrupate în persoane destinate a trăi în comuniune, astfel încât „spiritual = personal”. Avem aici o abordare în care se reflectă atât structura axiologică a spiritului din filozofia lui Berdiaev, cât și asocierea lui cu persoana. 2) Al doilea aspect reținut în acest articol privește *caracterul absolut* conferit persoanei în virtutea asocierii sale cu spiritul. Aparținând ordinii spirituale, persoana posedă o valoare superioară față de Stat, de națiune, de umanitate, de natură. Iar această situație a sa deasupra vieții naturale îi conferă și o dimensiune *apofatică*, în sensul că nu poate fi sesizată rațional și definită în concepte. 3) În cele din urmă, al treilea aspect reținut relevă joncțiunea dintre persoană și comuniune. Deși este o tematică des abordată în epoca respectivă, totuși gândirea lui Mounier se resimte în principal de influența lui Berdiaev. Persoana și comuniunea constituie cei doi stâlpi de susținere ai personalismului său comunitar. Comuniunea este singura în măsură să susțină dezvoltarea persoanei, pentru că legătura comuniunii este *iubirea*. Spre deosebire de *societatea* în care trăiește individul, comuniunea își are modelul și ținta în „comuniunea sfinților” din Biserica luptătoare, adică în Hristos.

Pr. Lect. Dr. Zaharia MATEI

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din București

PRINCIPII ESTETICE ȘI PROZODICE ÎN CREAȚIA MUZICALĂ A LUI ANTON PANN

Keywords: *Anton Pann, church chant, "Romanianization", prosody, the Romanian language.*

Abstract

This study presents a few technical aspects that relate to the musical activity of one of the most exemplary representatives of the Romanian church music at the beginning of the 19th century. Anton Pann was a precentor, professor and a composer of church music. He would play a decisive role, along with Hieromonk Macarie [Makarius], in introducing and transposing chant into Romanian and its implementation in the Romanian Church. He studied church music in old notation with the help of his teacher, Dionisie Fotino and later on, he studied church music in Chrystantic notation at St. Nicolae Selari in Bucharest, with his Greek teacher, Petru Emanuil Efesiul. From his first teacher of church music, he learned the processes of psaltic music composition which will have benefited his entire musical activity. Metropolitan Dionisie, the patriotic Romanian metropolitan who followed the introduction of the Romanian chant within the Romanian Church, chose Anton Pann to be a member in the commission of romanianization (conversion to Romanian language) of liturgical chants. This commission functioned for a short time. However, Anton Pann managed to "romanianize" the chants on his own. He introduced for the first time in the realm of church music, the term of "romanianization" which refers to the skill of adapting music to the Romanian texts so that the message is understood in its essence. Secondly, it refers to the possibility of maintaining part of the melody as well. Through many common processes, Anton Pann managed to translate an entire repertoire of liturgical chants into Romanian, thus outdoing his predecessor, Hieromonk Macarie. Although 200 years have since passed, the musical and liturgical creation of Anton Pann remains as topical and normative in the Romanian Orthodox Church as it was before. Due to his unique musical and poetic insights, and to his knowledge regarding the compositional canons of liturgical and lay music, Anton Pann have left his mark upon the church and lay musical culture during the first half of the 19th Century, thus remaining an emblematic figure in the Romanian consciousness.

Situația muzicii bisericești românești la începutul sec. al XIX-lea

Începutul sec. al XIX-lea stă sub semnul luptei de impunere a culturii autohtone în societatea românească a acelor vremuri vitrege pentru românii aflați sub dominație fanariotă. Pronia dumnezeiască a hărăzit ca în fruntea

românilor să se ridice oameni cu profundă simțire românească, doritori să apere interesele naționale în fața stăpânirii străine care nu putea accepta dorința acestora de emancipare și libertate națională.

În contextul spiritual, cultural și istoric al acelor vremuri, cântarea bisericească românească, componentă a vieții liturgice și trăirii religioase a românilor, fusese marginalizată și prigonită de către cântăreții și clericii greci din Principate, care nu vedeau cu ochi buni prezența acesteia în limba română. Singura cântare acceptată era cea grecească, alterată în perioada turco-crației de influențe muzicale profane (*asmata exoterika*), străine de caracterul ei bisericesc, caracterizat de sobrietate, evlavie și sfințenie. Știri despre pătrunderea elementelor profane în muzica bisericească, în această perioadă ne oferă Macarie Ieromonahul, care menționează următoarele:

„[...] până în zilele lui Petru Moraitul o așzare de cântare se cânta în toate părțile lumii, iară el nu puțin eșind din drumul celor vechi, și oareș'ce strein semănând în mathimile lui, cei după dânsul puțin de nu toți, nu numai că cu totul le-au dejghinat, dar și schimonisituri, din cap și din trup au început a face când cântă în sfânta biserică, și de la aceștia, și spre încoace au început a să urî cele așazate, și bisericești, și pre cele de Prea Sfântul Duh însuflate, a le numi grețoase și plicticoase, și cu un cuvânt au început a să cânta cântece lumești, și de multe ori a să auzi în sfânta biserică chiar acelea care le cântă turcii în cafenele, și prin adunările lor și pretutindenea a să auzi și a să striga cântări noao, și profora de Țarigrad, cântări noao și ifos de Țarigrad”¹.

Către sfârșitul sec. al XIX-lea, ierarhul cărturar Melchisedec Ștefănescu, mare om de cultură și simțire românească, ce a jucat un rol determinant în obținerea și recunoașterea autocefaliei Bisericii Românești de către Patriarhia de la Constantinopol, evidenția, la rândul său, situația apăsătoare resimțită de români în perioada stăpânirii grecești, în timpul căreia au fost aduși episcopi, egumeni și călugări din Orient. În bisericile domnești fuseseră aduși cântăreți greci, intelectualitatea era grecizată, școala se făcea în limba greacă, iar în biserici se citea și se cânta în grecește².

Tot Macarie protopsaltul este acela care ne descrie lupta ce s-a dat în Biserica Românească la acel timp de răscruce istorică, pentru introducerea cântării în limba română mult disprețuită de greci:

¹ MACARIE IEROMONAHUL, „Prefața” la *Irmologhion*, Viena, 1823, pp. VIII și X.

² Melchisedec ȘTEFĂNESCU, *Memoriu pentru cântările bisericești în România*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1882, pp. 20-22. Referiri la situația nefavorabilă muzicii bisericești românești în acea perioadă aduce și Ion POPESCU-PASĂREA, „Muzica bizantină”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, seria III, 49 (1931) 2-3, p. 207, apoi, Nifon N. PLOIEȘTEANU, *Carte de muzică bisericească*, București, 1902, pp. 51-53 etc.

„Dacă nu cânta cineva cântece cu amestecături de pestrefuri, nu era primit dascăl la biserică, iar de cânta cineva chiar melodii turcești, acela de era grec, era primit și recomandat ca dascăl desăvârșit, cu ifos de Țarigrad; iar românul de ar fi avut meșteșugul și iscusința lui Orfeu și glasul lui Cucuzel, îndată i se zicea că nu este bun de nimic și că nu are profora de Țarigrad”³.

Cercetând documentele muzicale ale acestei zbuciumate etape din istoria muzicii bisericești românești, muzicologul Octavian Lazăr Cosma ajunge la concluzia că:

„Niciun domeniu muzical de la la răspântia veacurilor XVIII – XIX nu a fost atât de zdruncinat ca cel al muzicii psaltice. Desigur, modificări au survenit în toate compartimentele activității muzicale, conform tendințelor socio-culturale ale epocii, dar acestea nu au avut, nici pe departe, intensitatea, frecvența și dramatismul cunoscut de către muzica religioasă. Metamorfozele artei psaltice nu sunt schimbări diacronice, ci mai degrabă efectele unei puternice crize, a cărei culminație se înregistrează acum, marcând consecințe ce se vor implanta adânc în ființa muzicii românești”⁴.

Românirea cântărilor bisericești a avut o dublă semnificație: pe de o parte, constituia un argument în favoarea susținerii tendințelor de afirmare a culturii românești, iar pe de altă parte, oferea românilor ortodocși posibilitatea de a-și exprima propriile sentimente și trăiri religioase în limba maternă. Evoluția procesului de românire, inițiat în epoca Sfântului Voievod martir Constantin Brâncoveanu, de către Filothei sin Agăi Jipei, autorul primului manuscris muzical bisericesc românesc intitulat *Psaltichia rumânească* (1713)⁵ și continuat de Șarban protopsaltul, Ioan sin Radului Duma Brașoveanu, Mihalache Moldoveanu (Moldovlahul), Naum Râmniceanu și urmașii acestora⁶, este încetinită în timpul stăpânirii fanariote, însă derularea mai lentă a acestui proces a avut rezultate pozitive, toate acestea culminând în mod favorabil cântării bisericești, în prima jumătate a sec. al XIX-lea, atunci când marii dascăli Macarie, Anton Pann, Dimitrie Suceveanu, precum și alți psalți români au purces la munca de transmitere a repertoriului muzical bisericesc existent la acea vreme, în limba română, în primă fază, și la alcătuirea

³ MACARIE IEROMONAHUL, „Prefața” la *Irmologhion*, p. X.

⁴ Octavian Lazăr COSMA, *Hronicul muzicii românești*, vol. II (1784-1823), Ed. Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1974, p. 60.

⁵ Manuscris original păstrat în fondul Bibliotecii Academiei Române, sub nr. 61.

⁶ Pentru o documentare exhaustivă asupra românirii cântării bisericești în sec. al XVIII-lea și începutul sec. al XIX-lea se poate cerceta lucrarea Părintelui Arhid. Sebastian BARBU-BUCUR, *Cultura muzicală de tradiție bizantină pe teritoriul României în secolul XVIII și începutul secolului XIX și aportul original al culturii autohtone*, Ed. Muzicală, București, 1989.

de lucrări psaltice originale, în faza imediat următoare. Concomitent cu lupta de eliberare a românilor de la începutul sec. al XIX-lea de sub tutela otomană și a grecilor veniți din Fanar, se desfășoară și lucrarea de statornicire și permanentizare a muzicii bisericești românești, ideal împlinit datorită celor doi corifei ai stranei românești, Macarie Ieromonahul și Anton Pann.

Munca lor nu a fost deloc ușoară, atât fiindcă au întâlnit opoziția dascălilor greci, dar și pentru faptul că făceau o muncă de pionierat, care nu putea fi lipsită de anumite neajunsuri. Acești doi maeștri ai artei muzicale psaltice, școliiți de marele dascăl grec Petru Emanuil Efesiu, reprezentant al reformei hrisantice în țara noastră, au deprins regulile componistice și de tălmăcire a cântărilor. Astfel, după cum bine remarca Pr. Prof. Nicu Moldoveanu:

„Toți acești protopsalți apar ca niște figuri extraordinare, care din dorința lor fierbinte de a cânta pe limba patriei și cu ei tot românul, au tradus textul cântărilor din grecește, l-au adaptat melodiilor și invers, melodiile le-au ajustat, le-au aranjat, le-au scurtat și le-au lungit, potrivindu-le cu muzicalitatea textului. Astfel, ei au reușit să impună de la început acestui mod de cântare o notă specifică românească și mereu au trăit și au lucrat animați de această dorință, reușind să creeze o cântare nouă perpetuată până astăzi în bisericile noastre”⁷.

Anton Pann și opera de românire a cântărilor psaltice

Opera de românire inițiată de mitropolitul patriot Dionisie Lupu la începutul sec. al XIX-lea și dusă la îndeplinire de Macarie Ieromonahul și Anton Pann, cărora le-au urmat alți psalți români, viza adaptarea liniei melodice la ideile textuale. Cărțile de cult fiind traduse în limba română încă de timpuriu, începând cu sec. al XVI-lea, urma simbioza text-melodie, ce trebuia înfăptuită cu multă măiestrie. Acest proces, început în sec. al XVIII-lea de Filothei, devine destul de anevoios, însă strădania celor doi români se dovedește a fi de bun augur, plină de succese. Macarie va tipări la Viena *Theoreticonul*, *Anastasimatarul* și *Irmologhionul*, în anul 1823, acestea fiind primele tipări-turi muzicale psaltice în limba română, realizate în condiții grafice de excepție. Ulterior va mai tipări alte câteva lucrări, *Tomul al doilea al Antologiei* (1827) și *Prohodul* (1836).

Rezultatele muncii de românire întreprinse de Anton Pann vor fi mult mai bogate decât cele realizate de Macarie, acest lucru datorându-se faptului că era cu mult mai tânăr decât Macarie și, fiind bun cunoscător al muzicii laice cu care era deprins încă de tânăr, cunoștea simțămintele și gusturile

⁷ Diac. Nicu MOLDOVEANU, „Muzica bisericească la români în secolul al XIX-lea”, în: *Glasul Bisericii*, 41 (1982) 11-12, p. 887.

oamenilor în mijlocul cărora trăia⁸. Însă, spre deosebire de Macarie Ieromonahul, Anton Pann nu a fost atât de fidel melodiilor grecești ca înaintașul său⁹.

Astfel, Anton Pann *a românit* și muzica, adică a adus-o la simțul și la linia melodică a sufletului românesc, specifică și identificabilă în comparație cu cea bizantină, cât și cu cea slavă, cu care era mai în contact, dar cu care nu se confunda¹⁰. El a întrebuițat pentru prima oară verbul *a români* în scopul sublinierii raportului dintre text și melodie și melodie și text în muzica bisericească. În sensul acesta, protopsaltul dădea mărturie despre activitatea muzicală întreprinsă încă din frageda sa tinerețe:

„Eu altele n-am învățat, decât din mica copilăria mea mi-am bătut capul ca să ajung desăvârșit în meșteșugul muzicii bisericești, în care am și izbutit. După ce am învățat canoanele și ortografia acestui meșteșug (regulile de scriere semiografică și cele componistice, n.n.), n-am zăbovit *a români* și a lucra pe note cărțile cele mai trebuincioase”¹¹.

În alt loc, reia această idee a românirii, spunând: „Eu, dorind ca să nu las pe românii iubitori de muzică lipsiți de o asemenea trebuincioasă carte, m-am sârguit *a o români*”¹².

Despre modalitățile de lucru adoptate de Anton Pann în cadrul operei de românire, muzicologul Octavian Lazăr Cosma evidențiază următoarele:

„Anton Pann desfășoară în paralel cu Macarie Ieromonahul aceeași muncă. Spre deosebire de acesta, *procesul românirii* muzicii bisericești la Anton Pann ne apare mai complet, deoarece nu respectă cu prea mare strictete originalul grecesc, ci, în virtutea adevărului artistic și clarității ideilor muzicale, purcede la simplificarea cântărilor prin amputarea lor, prin reducerea simfioare a arabescurilor adeseori greoaie și greu de reținut”¹³.

Succesul operei sale muzicale s-a datorat darului cu care Dumnezeu l-a înzestrat dar și pregătirii dobândite la școala psaltului grec, serdarul Dionisie Fotino, venit în țara noastră din Patrasul Peloponezului, la începutul sec. al XIX-lea. Anton Pann a primit de la acesta primele lecții de muzică în sis-

⁸ Gheorghe CIOBANU, „Muzica bisericească la români”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 90 (1972) 1-2, p. 175.

⁹ Diac. Nicu MOLDOVEANU, „Muzica bisericească la români...”, p. 896.

¹⁰ † Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Anton Pann, protopsaltul și poetul, un Esop al românilor*, în: *Dascăli de cuget și simțire românească*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 303-304.

¹¹ ANTON PANN, „Prefața către cântători” la *Fabule și istorioare*, București, 1841, p. 4.

¹² ANTON PANN, „Prefața” la *Noul Doxastar*, tom I, București, 1841, p. III.

¹³ Octavian Lazăr COSMA, *Hronicul muzicii românești*, vol. III (Preromantismul, 1823-1859), Ed. Muzicală, București, 1975, p. 138.

temul de notație prehrisantic sau de tranziție, denumit cu termenul generic de *sistima cea veche*, bazat pe notația cucuzeliană.

Cele mai multe din tipăriturile psaltului român sunt *exighisiri* sau tălmăciri ale cântărilor compuse de acest psalt grec. De la el a învățat meșteșugul musichiei cu toate regulile estetico-componistice, așa cum mărturisește în *Bazul său*¹⁴.

La aceste două elemente se adaugă experiența acumulată de-a lungul anilor, în care acest neobosit truditor a lucrat cu timp și fără timp pentru a oferi Bisericii noastre întreg repertoriul muzical liturgic. Era conștient de importanța cântării românești pentru toți românii, arătând că fiecare popor trebuie să asculte în limba proprie cuvântul lui Dumnezeu, ca să îl poată asimila, trăi și pune în practică.

Cântările liturgice românești sunt un bun prilej de a cunoaște și mărturisii adevărurile de credință descoperite de Dumnezeu. Aparținând generației de oameni cu trăire și simțire românească, Anton Pann adresa cântăreților români îndemnul-program de a cânta în limba *mamii și a tatii*, de a ieși din intimidarea și inerția vremurilor trecute, așa cum se poate vedea din prefața *Heruvico-Chinonicarului* său: „Cântă măi frate române pe graiul și limba ta / Și lasă cele străine ei de a și le cânta / Cântă să'nțelegi și însuți și câți la tine ascult / Cinstește ca fieșcare limba și neamu'ți mai mult”¹⁵.

Până la Macarie și Anton Pann au mai existat încercări de tălmăcire a cântărilor de strană, de cele mai multe ori soldate cu stângăcii și nereușite. Dorința traducătorilor de a menține neschimbată linia melodică grecească conducea la inadvertențe și contradicții între text și muzică, precum: întrebuintarea accentelor silabice și expresive nepotrivite. Pe de altă parte, neținându-se seamă de ideile și topica textuală grecească, apăreau răsturnări și dezacorduri între înțelesurile și sensurile cuvintelor și turnurile melodice. Lucrul acesta îl observa cu câtăva vreme în urmă muzicologul și bizantinologul Gheorghe Ciobanu, care arăta că nepotrivirile dintre text și melodie se datorau traducerii în proză a textelor imnografice grecești, care fuseseră alcătuite în metru poetic, și menținerii topicii grecești, destul de diferită de cea românească. În cercetările sale care fac referire la procesul de românire, trage următoarea concluzie:

„În linii mari, cântările psaltice în limba română aparțineau – până în perioada de activitate a lui Anton Pann – uneia din următoarele categorii:
a) traduceri, cu păstrarea întocmai a liniei melodice; b) traduceri, cu

¹⁴ Anton PANN, „Introducere” la *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești sau Gramatica melodică*, București, 1845, pp. XXV-XXVI.

¹⁵ Anton PANN, „Către cântători”, *Heruvico-Chinonicar*, tom I, București, 1847, p. VII.

adaptarea liniei melodice la spiritul limbii române; c) creații directe pe texte românești”¹⁶.

Dascălul nostru a beneficiat, am putea spune, de toate rezultatele muncii înaintașului său Macarie, dar cu iscusința-i bine cunoscută a reușit să-l depășească, atât prin claritatea stilului său componistic și de tălmăcitor cât și prin numărul mare al tipăriturilor muzicale pe care a reușit să le dea la lumină în propria sa tipografie, pe care a înființat-o cu eforturi personale destul de mari, la care s-a adăugat sprijinul mitropolitului Țării Românești Neofit al II-lea. A reușit să tipărească 20 de cărți pentru străna (dacă socotim și reeditările unora dintre acestea), afară de celelalte lucrări cu caracter literar și muzical laic, precum și culegeri de colinde și cântece de stea¹⁷.

Prin urmare, *românirea* la Anton Pann reprezintă opera de redare a melodiilor psaltice, traduse și compuse, în acord cu muzicalitatea limbii române. Pe de o parte, a adaptat muzica la textul liturgic, ținând cont de accentele silabice (tonice) și de cele estetico-expressive impuse de ideile textuale, reliefând cât mai inteligibil posibil înțelesurile și exprimările textuale, pe de altă parte, s-a străduit să adapteze și textul la melodie, în ideea de a-i păstra într-o oarecare măsură frumusețea și originalitatea.

A respectat topica românească, adaptând astfel melodia, știind că topica limbii grecești este foarte adesea diferită de cea a limbii române, și a avut în vedere și numărul silabelor textului liturgic diferit în cele două limbi, prescurtând și prelungind melodia în funcție de cerințele textului românesc.

În manuscrisele și tipăriturile sale indică chiar maniera lui de lucru, prin termenii: *prelucrat, tradus, întocmit, tălmăcit, prefăcut, compus, românit*. Despre nereușita unor traducători în modul de articulare a muzicii cu textul liturgic ne mărturisește psaltul în prefața *Bazului* său, următoarele:

„Și alți s’au încercat la tălmăcirea cântărilor bisericești, dar n’au făcut decât au rădicat silabele zicerilor străine și în locul lor au așezat silabele zicerilor românești; și în melodie pe unde nu s’au ajuns silabe (fiind unele ziceri mai scurte în românește), au împlinit cu vocale, iar pe unde au prisosit (fiind unele ziceri mai scurte), au grămădit silabele tot într’același loc, sau le’au înșirat în monotonie, sau într’alt loc viind tonul melodiei și într’alt loc tonul zicerii, și fără a căuta la perioadele întoarse, unde unele propoziții într’alte limbi vin la urmă iar la noi la

¹⁶ Gheorghe CIOBANU, „Anton Pann și românirea cântărilor bisericești”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 87 (1969) 11-12, p. 1156; studiul menționat a mai fost publicat în: *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, vol. I, Ed. Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1974, pp. 317-328.

¹⁷ Pentru o mai bună cunoaștere a creației muzicale bisericești se poate consulta teza noastră de doctorat, intitulată *Profesorul, protopsaltul și compozitorul Anton Pann*, Ed. Basilica, București, 2014.

început, și la altele dinpotrivă, și așa noima sau înțelesul zicerilor care cer suire cadu în pogorâre, și zicerile care cer pogorâre se duc în suire; spre exemplu: la zicerile Cer, Pământ, Mărire, Smerenie, Tânguire, Bucurie și cel. Cât ar greși într'aducătorul unei cărți de ar zice: Pământ, în loc de: Cer, Mărire, Smerenie, Tânguire, atât greșește și într'aducătorul unei cântări de va întrebuiști melodia uneia în locul alteia pentru că precum toate cele'lante științe își au regulile și canoanele lor, așa și Muzica are pe ale sale"¹⁸.

Principii estetice și prozodice în gândirea muzicală a lui Anton Pann

În tradiția muzicală bisericească românească, Anton Pann este cel dintâi compozitor de cântări bisericești care realizează o operă muzicală fundamentându-se pe o „concepție estetică a cuvântului și a versificației limbii românești”¹⁹.

Este lucru știut că, în cadrul relației dintre text și melodie, textul deține primatul, melodia putând fi considerată *ancilla* cuvântului. Aceasta are menirea de a pune în valoare semnificațiile estetice ale cuvântului, sensurile și expresivitatea acestuia, astfel încât să se realizeze un acord deplin între cuvânt și muzică. Muzica trebuie să sublinieze și să accentueze mesajul textual, să-l facă mult mai transparent și mai clar în mințile și inimile ascultătorilor.

Acest principiu al concordanței cuvânt - melos se cere respectat mai ales în cântarea bisericească, prin intermediul căreia înțelegem și trăim mult mai intens adevărurile dumnezeiești. Totodată, cântarea bisericească ne prilejuește adevărate stări de rugăciune, de emoție sfântă, de unitate spirituală cu semenii și înălțare duhovnicească.

Pentru ca muzica bisericească să poată trezi în sufletele oamenilor astfel de stări de profundă spiritualitate ortodoxă, trebuie ca cel care este preocupat de domeniul componisticii să stăpânească foarte bine, sub aspect teroretic, anumite principii sau procedee estetico-prozodice pe care să le poată aplica în compozițiile sale.

Anton Pann, ca nimeni altul, nu numai că a deprins foarte bine regulile melofacerii, dar le-a și aplicat în compozițiile sale. Deopotrivă, a fost și un foarte bun teoretician, iar lucrul acesta îl putem desprinde din lucrările în care a expus sub aspect teoretic aceste reguli și procedee estetico-prozodice. Mai întâi de toate, recurge la *simplificarea liniei melodice* din cântările grecești, pe care o socotea adeseori „îngorgonată”, afirmând că „meșteșugul nu stă'n scrisul gorgonat, ci în buna potrivire și în stilul luminat”²⁰.

¹⁸ Anton PANN, „Introducere” la *Bazul teoretic...*, pp. XXXV-XXXVI.

¹⁹ Octavian L. COSMA, *Hronical muzicii...*, vol. III, p. 138.

²⁰ Anton PANN, „Introducere” la *Bazul teoretic...*, p. VIII.

Tot în cuvântul către cântători din *Heruico-Chinonicar*, adaugă faptul că, în acțiunea sa de tâlmăcire din grecește în românește, a procedat „nu luând toate de rând, cât să nu scaz un oligon, precum văz alții făcând²¹, ci am căutat la tonul zicerilor românești. Ș'am potrivit glăsuirea ca'n vorbirile firești²²”.

Prin aceste cuvinte înțelegem că a fost nevoit să adapteze melodia la „zicerile românești” și, de cele mai multe ori, pentru reușita acestei lucrări, a trebuit să reducă numărul neumelor diastematice existente în melodia grecească și să țină cont de numărului silabelor imnelor românești sau chiar să mai adauge unele semne, în situația în care textul românesc conținea mai multe silabe.

Mai mult decât atât, a urmărit să articuleze melodia cu textul, respectând accentele silabelor românești, astfel încât melodia să confere expresie textului românesc și să-i respecte accentele lexicale extrem de importante în frazarea și în înțelegerea acestuia. Această modalitate de lucru o aplica, în primul rând, ieromonahul Macarie, cel care, deși a rămas fidel melodiilor grecești, socotindu-le inspirate de Duhul Sfânt, acordă întâietate cuvântului, afirmând că:

„[...] întru toate protimisind înființarea cuvântului, pentru că de a pune însuși acele semne pe un cuvânt care vine îndoit mai lung sau mai scurt decât cel grecesc, iaste dobitocie, pentru că la dâșii așa vine Tonul cuvântului și așa să scrie, iar unde și la dâșii multe nu să potrivesc după podobie, alcătuirea să face asupra Tonului cuvântului, iar nu după curgerea podobiei. Și iarăși pentru lungirea sau scurtimea cuvântului, de a înstreina curgerea Melosului, iaste o nesimțire cu totul greșită și păcat²³”.

Primul criteriu urmărit de Anton Pann constă în *reliefarea melodico-intonațională a silabelor accentuate*, astfel încât, silabele accentuate să fie cântate pe sunete mai înalte decât cele neaccentuate. Pentru a le acorda importanța cuvenită, de regulă, deasupra silabelor accentuate sunt așezate semnele ornamentale sau vocale (fone) care imprimă un accent, precum neuma ascendentă *petasti* sau *varia*. În tactul stihiraric, silaba poate căpăta relevanță printr-o prelungire melodică, atingându-se un punct culminant al frazei melodice, după care silabele neaccentuate ale cuvântului pot fi plasate cel mult pe aceeași treaptă a modului, dar mai ales în planul intonațional inferior.

Alt criteriu de lucru îl constituie *respectarea topicii*, a locului pe care îl ocupă cuvintele în propoziția românească. El constată că, în cadrul unei

²¹ Este foarte posibil să facă referire la Macarie Ieromonahul, care, spre deosebire de el, a fost fidel melodiilor grecești datorită crezului său evocat mai sus.

²² Anton PANN, „Către cântători”, *Heruico-Chinonicar*, București, 1847, p. VIII.

²³ MACARIE IEROMONAHUL, „Prefața” la *Irmologhionului sau Catavasierului musicesc*, Viena, 1823, p. VI.

fraze, unele propoziții la noi se situează în urmă, iar în limba greacă la început sau viceversa. Prin urmare, melodia trebuie să se țină de text și să nu deturneze sensurile propozițiilor românești prin schimbarea registrelor melodice. După cum arată el, zicerile care cer suire vor fi reprezentate în planul melodic ascendent al scării, iar cele care indică coborâre vor fi transpuse în planul melodic descendent sau grav.

Referindu-se la raportul text-melos, Gheorghe Ciobanu vorbește despre muzicalitatea pe care o incumbă fiecare limbă și de care compozitorul trebuie să țină seamă atunci când compune cântări:

„[...] în afară de o topică proprie, fiecare limbă are o muzicalitate specifică, de care melodia însăși nu este străină atunci când ia naștere o strânsă legătură cu aceasta. Muzicalitatea la care ne referim se manifestă prin preferința pentru anumite intervale, ca și printr-o anumită structurare a melodiei și a ritmului, traducându-se în general prin valoarea intervalică și dinamică a accentelor tonice ale cuvintelor”²⁴.

Un alt criteriu se referă la *redarea anumitor stări emoționale, estetice* pe care le transmite textul: exprimarea bucuriei, a tânguiri, a smereniei, așa cum spune Anton Pann. Toate acestea le prezintă prin turnări melodice specifice, folosind mai cu seamă modulația.

Pentru a reda melodiile psaltice pe gustul și simțul românului, protopsaltul a procedat la scurtarea frazelor melodice și la eliminarea formulelor melodice străine etosului cântării bisericești. A urmărit prin această metodă să aducă melodia bisericească la firea limbii române, păstrând totodată, după cum afirmă el: „drumul și ifosul vechilor sfânt munteni, și mai vartos al Patriei”²⁵.

Având criteriu selectiv, cunoscând simțirea și gustul românului, el spune că n-a adăugat figuri melodice proprii, rămânând în felul acesta fidel tradiției muzicale bisericești, „ci ca o albină umblând în mulțimea poemelor, am cules pe cele mai plăcute și obicnuite Bisericii noastre”²⁶.

Pregătirea ilustrului dascăl de musichie se datorează, pe de o parte, priceperii, sensibilității și măiestriei sale, iar pe de altă parte, educației muzicale temeinice pe care o dobândise timp de patru ani de la preaiubitul său dascăl, Dionisie Fotino. Toate cunoștințele de estetică muzicală le datora profesorului său, muzician, scriitor, poet și istoric, pe care-l avea exemplu în

²⁴ Gheorghe CIOBANU, *Anton Pann și românirea cântărilor...*, pp. 1157-1158.

²⁵ Anton PANN, *Bazul teoretic...*, p. XXXVIII.

²⁶ Anton PANN, *Bazul teoretic...*, p. XXXVIII.

toate laturile activității sale. Referindu-se la *Doxastarul* acestuia, pe care el l-a românit²⁷ și l-a tipărit în anul 1841, spune:

„Autorul acestui Doxastar, serdarul Dionisie Fotino, fiind desăvârșit în meșteșugul muzicii a dat o probă de talentul său îmbogățind podoaba Bisericii cu aciastă întocmire a sa prin care au arătat că și cântările bisericesti le putem glăsuși cu rostire ritoricească, ca să fie cu înțeles și cu dulceață în auzul ascultătorilor”²⁸.

Lăudând stilul componistic al dascălului său pe care și-l însușise, stil bazat pe o profundă valorificare estetică a textului liturgic, spune:

„Într’însul (în acest Doxastar n.n.) iubitorul de Musikă întâmpină tot felul de thesuri (propozițiuni melodice), precum: de umilință, de rugăciune, de plângere, de întristare, de bucurie și altele; într’însul învață cum să glăsească Întrebătoarea (propoziția melodică interogativă), Minunătoarea (exclamativă) și ce săvârșiri să întrebuițeze la toată Pontuația, va ști cum să păzească tonul la Ligusa, la Paraligusa și la Proparaligusa (se referă la formulele cadențiale în legătură cu punctuația textului). Va cunoaște diapasonul și Dis-diapasonul a fie căruia Glas în înălțare peste înălțare și în pogorâre până supt pogorâre; va vedea ce fel glăsușc zicerile cerești și cele ce cer suire; cum și zicerile pământesti și câte cer josire [...]”²⁹.

Despre eleganța stilului său componistic și a melodiilor acestuia, mărturisește Anton Pann și în introducerea *Bazului* său teoretic și practic, astfel:

„[...] în elegantul său stil vede cineva patimile sufletești descrise după meșteșugul ritoric; îl vede, zic, în cele Anastasime (într’ale Învierii) revărsând melodie felurită: cu simpatie cântă patimile și înmormântarea Mântuitorului, cu întunecare pogoară în cele de jos ale pământului, din cămările iadului rădicând pre strămoșul Adam în desfătările Raiului, și laudă cu glas triumfător biruința a tot puternicului; cu care ațâță patimile sufletești ale auditorilor, le strămută duhul din gânditor în întăritor, din umilit în desfătător și celelalte”³⁰.

²⁷ La Biblioteca Academiei Române se păstrează ms. rom. 2111, *Doxastar*, manuscris autograf, care conține Slavele praznicelor și sărbătorilor de peste an. În prefața alcătuită în versuri, Anton Pann mulțumește stareței Platonida de la mănăstirea Dintr-un Lemn, căreia îi și dedică acest manuscris, pentru ajutorul și sprijinul acordat în vederea traducerii acestei cărți. Diac. Prof. Gheorghe Moisescu menționa existența unui alt manuscris *Doxastar* autograf pe care îl cercetase în casa maestrului și profesorului Ion Popescu-Pasărea, dedicat aceleiași maici starețe; vezi Diac. Gh. MOISESCU, „O sută de ani de la moartea lui Anton Pann (1854-1954)”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 73 (1954) 1-2, p. 170, nota 44.

²⁸ Anton PANN, *Noul Doxastar*, tomul I, București, 1841, p. III.

²⁹ Anton PANN, *Noul Doxastar...*, p. III.

³⁰ Anton PANN, „Introducere” la *Bazul teoretic...*, pp. XXVI-XXVII.

Urmând concepțiilor profesorului său, Anton Pann „nu privea melodia formalist, ci ca pe un mijloc de expresie a unui conținut”³¹. Astfel, muzica este *plânso-cuvântare*, și

„[...] însuși glasul și cuvântul care l'a înșuflet Dumnezeu în om, pentru că toată glăsuirea și tot cuvântul este melodie firească, prin urmare tot cuvântătorul este Muzic, care din pornirea organului și lovirea aerului prin gâtlee și nări își răsună glasul cu suișuri și pogorășuri și își formează cuvântul mai puternic sau domol, umilit sau plângător, după simțul și patima trupului său”³².

Mai mult decât un simplu limbaj prin mijlocirea căruia omul poate comunica semenilor sentimentele și trăirile, cântarea bisericească îmbracă haina și caracterul rugăciunii, a relației și dialogului omului cu Dumnezeu, forma prin care omul a slăvit și slăvește pe Dumnezeu. De aceea, referindu-se la contribuția Sfinților Părinți în stabilirea glasurilor bisericești, ne arată că:

„[...] ș'au putut forma mai multe moduri de plânso-cuvântări, cu care apoi slăvea pe Dumnezeu, își săvârșa rugăciunile către dânsul, își descria patimile unul către altul, își împărtășa bucuriile etc.”³³.

Înzestrat cu calitățile unui dascăl desăvârșit, bun cunoscător al regulilor estetice și componistice, protopsaltul român lasă urmașilor o operă muzicală bisericească ce va servi stranei românești mult timp.

În continuare, vom încerca să urmărim cu ajutorul unor exemple melodice extrase din creația protopsaltului român, modul în care a aplicat regulile estetico-prozodice în traducerea și compunerea cântărilor bisericești. Vom selecta câteva cântări din tactul irmologic și cel stihiraric. Nu vom prezenta exemple din tactul papadic deoarece, dat fiind stilul melismatic foarte bogat al acestor cântări, regulile prozodiei pot fi urmărite mai anevoie.

Tactul irmologic

Ex.: Catavasia a 9-a la Învierea Domnului din *Catavasier*, 1846, p. 59.

³¹ Diac. Ion POPESCU, „Anton Pann – clasic al psaltichiei românești”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 93 (1975) 3-4, pp. 456-466.

³² Anton PANN, „Introducere” la *Bazul teoretic...*, pp. IX-X.

³³ Anton PANN, „Introducere” la *Bazul teoretic...*, pp. IX-X.

Glas 1 $\frac{3}{4}$ Pa

I Di Ga II * Zo
Lu - mi - nea-ză-te lu - mi - nea-ză - te no - u - le I - e - ru - sa - li - me că sla - va
Lu - mi - nea - ză - te lu - mi - nea - ză - te no - u - le I - e - ru - sa - li - me că sla - va

III Ni IV V VI
Dom - nu - lui pres - te ti - ne au ră - să - rit sal - tă a - cum și te bu - cu - ră Si - oa - ne iar
Dom - nu - lui pres - te ti - ne au ră - să - rit sal - tă a - cum și te bu - cu - ră Si - oa - ne iar

VII VIII
tu cu - ra - tă ve - se - leș - te - te , Năs - că - toa - re de Dum - ne - zeu în - tru În -
tu cu - ra - tă ve - se - leș - te - te Năs - că - toa - re de Dum - ne - zeu în - tru În -

Kc Di Vi
vi - e - rea Ce - lui năs - cut al tău
vi - e - rea Ce - lui năs - cut al tău

Schema ritmică:

piric *dactil* *piric* *dactil*
I Lu - mi - nea - ză - te lu - mi - nea - ză - te

dactil *tribrah* *dactil*
II No - u - le le - ru - sa - li - me că

troheu *dactil*
III sla - va Dom - nu - lui

troheu *dactil* *anapest*
IV pres - te ti - ne au ră - să - rit

troheu *iamb* *piric* *dactil* *amfibrah*
V sal - tă a - cum și te bu - cu - ră Si - oa - ne

iamb *amfibrah* *piric* *dactil*
VI iar tu cu - ra - tă ve - se - leș - te - te

piric *dactil* *anapest*
VII Năs - că - toa - re de Dum - ne - zeu

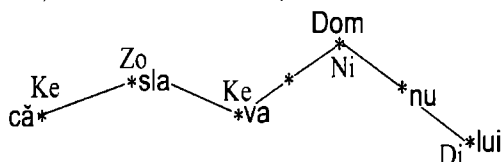
troheu *peon III* *troheu* *iamb* *iamb*
VIII în - tru în - vi - e - rea Ce - lui năs - cut al tău

Exemplul de mai sus relevă o ritmică eterogenă.

În prima propoziție melodică, verbul *luminează-te*, la modul imperativ, persoana a II-a, este repetat și redat melodic prin saltul pe treapta a III-a DI (SOL) și prin revenirea pe treapta PA (RE), de pe care, același cuvânt este redat tot printr-un desen melodic ascendent-descendent cu cadențare pe treapta NI (DO). Cele două mici culminații apar pe silaba accentuată a cuvântului: *lu-mi-nea-ză-te*. Deasupra acestei silabe accentuate (tone), Anton Pann

așează semnul vocal *petasti* cu clasmă, dându-i o rotunjire în execuție sau mai bine spus, evidențiind-o prin durata de două bătăi și prin apariția broderiei (ornament) în planul melodico-intonațional. Din punct de vedere semio-grafic, pe prima culminație el pune neuma *petasti* – semn care indică o treaptă suitoare accentuată, iar pe cea de-a doua culminație pune *oligonul* sub care se găsește *psifistonul*, aici, cu rolul de a accentua a treia silabă a cuvântului. Așadar, constatăm atât o plasare a silabelor accentuate în planul intonațional superior celorlalte silabe neaccentuate, precum și întrebuițarea unor semne vocale ascendente cu valoare de accent.

În propoziția melodică nr. III, *că slava Domnului*, respectă întâietatea silabei tone. În primul rând, se poate observa o schimbare de registru: KE (LA)-NI' (DO1)-DI (SOL), traseu melodic foarte des întâlnit în cântările psaltice. Această scurtă propoziție conține tot două culminații realizate pe silabe accentuate:



Acest model de acumulare melodico-dinamică este întâlnit îndeosebi atunci când avem două cuvinte cu accent pe prima silabă. Climax-ul cântării se găsește pe prima silabă a cuvântului *Domnului*, autorul acordându-i întâietate melodică și de accent, fiind numele Mântuitorului.

Urmărind cu atenție modul desfășurării melodice al tuturor propozițiilor muzicale ale acestei cântări, observăm acordul perfect dintre text și melodie, culminații melodice pe silabele accentuate, mici prelungiri melodice ale acestora, înlănțuiri melodice în sens ascendent-descendent purtate pe silabele accentuate ale textului liturgic.

Vom prezenta în continuare un alt exemplu clasic, rugăciunea *Tatăl nostru*, compoziție originală, în care psaltul realizează o perfectă relație text-melodie, motiv pentru care această cântare s-a impus detașat în repertoriul muzical bisericesc românesc față de alte variante românești existente.

Ehul lăt. ȳ Pa T

I * Ta - lăi nos - tru Ca - re - le ești în ce - ruri sfin - țeaș - că - se nu - me - le

II Ta - lăi nos - tru Ca - re - le ești în ce - - - ruri sfin - țeaș - că - se nu - me - le

III Tău vi - e îm - pă - ră - ți - a Ta fa - că - se vo - ia Ta pre - cum în cer

IV Tău vi - e îm - pă - ră - ți - a Ta fa - că - se vo - ia Ta pre - cum în cer

V pre - cum în cer

VI și pre pă - mânt

VII pâl - nea noas - tră cea spre fi - în - ță

VIII dă - ne - o no - uă as - lăzi

IX și ne iar - tă no - uă gre - șa - le - le noas - tre pre - cum și noi ier - lăm - gre - și - ți - lor noș -

X și ne iar - tă no - uă gre - șa - le - le noas - tre pre - cum și noi ier - lăm - gre - și - ți - lor noș -

XI - tri și nu ne du - ce pre noi în - tru is - pi - tă

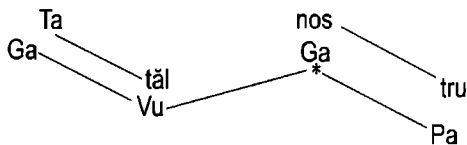
XII ci ne iz - bă - veș -

- tri și nu ne du - ce pre noi în - tru is - pi - tă ci ne iz - bă - veș -

te - de cel vi - clean

te - de cel vi - clean

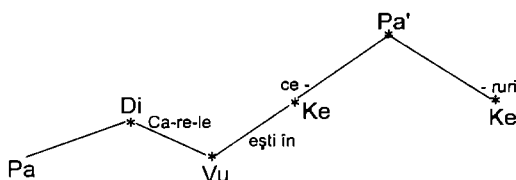
În prima propoziție melodică, invocația **Tatăl nostru** este bine gândită sub aspect estetic și prozodic, silabele tone fiind intonate pe trepte superioare celor atone (neaccentuate):



Imediat, compozitorul realizează un traseu melodic ascendent, indicând foarte expresiv imaginea cerului ca locaș al lui Dumnezeu.

Din punct de vedere melodic, avem de-a face cu o acumulare în planul intervalic. În acest fragment muzical, autorul pleacă de pe treapta DI (SOL),

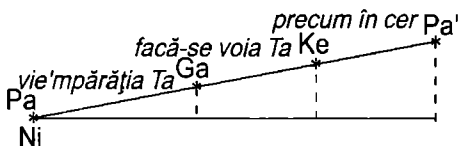
atinge treapta PA (RE1) prin prelungirea silabei accentuate a cuvântului *ceruri* și cadențează pe KE, treapta a IV-a a scării melodice a glasului V.



Avem de a face cu o construcție melodică de tip piramidal, al cărei *ictus* (accent expresiv) se situează pe treapta PA (RE1) din acut. Anton Pann construiește o propoziție muzicală expresivă, ținând seama de reliefarea silabelor accentuate, dar mai ales de regula frazării sau regula prozodică la nivel de frază, punând în valoare sensul întregii propoziții melodice, al cărei moment de maximă tensiune și expresivitate se produce pe substantivul *ceruri*.

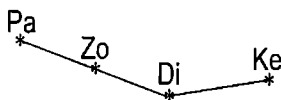
În propoziția a II-a: *sfințească-se numele Tău*, accentul expresiv cade pe silaba a doua, căreia Anton Pann îi atribuie un epistrof sprijinit pe oligon cu psifiston, cu rol de întărire, cu atât mai mult cu cât această propoziție se desfășoară în sens contrar celei dintâi (sens descendent). Mai mult decât atât, el dă culoare acestei propoziții melodice cu ajutorul foralei enarmonice hisar, pentru a sugera și sublinia rugăciunea prin care cerem ca numele lui Dumnezeu Tatăl să ne sfințească sufletele și viața.

Propozițiile melodice III, IV și V realizează împreună o scară melodică ascendentă printr-o acumulare melodică treptată, astfel:



Obținem astfel o scară melodică cu o acumulare expresivă pe cuvântul *cer*. Melodia se desfășoară pe un ambitus de 9M.

Propoziția melodică nr. VI realizează un mers melodic descendent, obținut în primul rând prin saltul descendent de 8p PA' (RE1) - PA (RE) și apoi din două în două trepte:



Saltul descendent vine să sugereze planul *pământesc* redat, potrivit legilor prozodiei, în registrul grav.

Propozițiile VII și VIII realizează un tot unitar, mai ales prin apariția structurii enarmonice hisar, culoare melodică cu rol în intensificarea rugăciunii de cerere.

Propozițiile nr. IX și X sunt asemănătoare sub aspectul structurii melodice, sugerând, prin microintervalele ce apar în scara melodică hisar, ruga fierbinte închinată lui Dumnezeu pentru iertarea păcatelor noastre.

Finalul îl redă în două variante. Varianta melodică nr. 2 cu redarea cuvântului *viclean* în registrul grav este mult mai satisfăcătoare, ținând seama de faptul că *cel rău* nu poate fi exprimat corect printr-o exaltare melodică, ci printr-o plasare a realității acestuia în sferile cele mai tenebroase.

Prezentăm în continuare un fragment din Doxologia glas I tetrafon a lui Dionisie Fotino alcătuită în notația de tranziție, tradusă de Anton Pann în noua sistimă; copist: Iosif Naniescu 10 martie 1843 (text grecesc), tradusă de Anton Pann la cererea Episcopului Chesarie al Buzăului.

Ἦχος γ̃ ἤτοι: χροεῖνι ασίρων λ̃
(bazul în Ke grav)

BAR ms. gr. 768
BAR ms. rom. 3776
Irmologhion Cetevesior 1846

Dacă facem abstracție de semnele timporale vom constata că melodiile în cele două variante de manuscris, prehrisantică (cu notație de tranziție) și hrisantică (cu text grecesc) sunt aproximativ identice.

În prima propoziție, varianta cu text românesc este ușor modificată datorită numărului diferit de silabe:

troheu troheu dactil iamb
 Δο ξα σοι τω δει ξαν τι το φως
 U U U U U U U U U U

troheu troheu troheu troheu anapest amfibrah
 Sla-vă Ţi-e Ce-lui ce ne-ai a-ră-tat lu-mi-na
 U U UU UU U U UUU UU U

Varianta melodică grecească conține un număr de nouă silabe, iar formulele ritmice sunt diferite față de cele existente în traducerea românească. Coincidență ritmică există numai la începutul propoziției melodice, după aceea diferențele ritmice sunt evidente. Varianta în limba română conține un număr de 14 silabe, de aceea Anton Pann recurge la o ușoară modificare a liniei melodice, pentru a adapta corect melodia grecească la textul românesc. Astfel, el aplică procedeul augmentării melodice sau al prelungirii acesteia în funcție de accentele textului românesc, de numărul silabelor din prima propoziție, păstrând însă integritatea melodiei grecești.

Propoziția a doua:

troheu troheu troheu iamb
 δο ξα εν υ ψις τοις Θε ω
 U U UU U U U U U

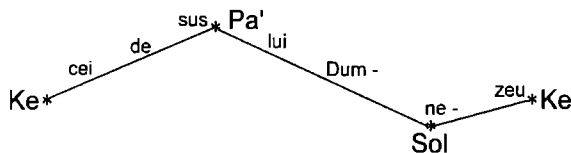
troheu troheu troheu troheu anapest
 sla-vă în-tru cei de sus lui Dum-ne-zeu
 U U UU UU U U U UU U

Schemele ritmice sunt aproximativ identice, însă numărul de silabe este diferit:

- 8 în varianta grecească;
- 11 în varianta românească.

Prin urmare, avem un adaos de semne vocale (tone) în varianta românească.

Aici propoziția melodică culminează pe treapta PA'(RE1), la cuvintele *cei de sus*.



În schema traseului melodic al acestei propoziții, se observă foarte bine culminația melodică obținută printr-o mișcare ascendentă cu acumulare de tensiune și descendentă, de relaxare și cadențare pe silaba a treia accentuată a numelui propriu *Dumnezeu*, în treapta de bază KE.

Propozițiile III și IV ale celorlalte variante melodice au un mers descendent, derulându-se în cadrul octavei perfecte KE (LA central) – KE (LA) din registrul grav, având rolul de a sublinia ideea coborârii lui Hristos la oameni, pentru a aduce din înălțimile cerurilor pe pământ, pacea și bunăvoința. Dacă primele două propoziții melodice se desfășoară în registrul superior de la KE (LA) la PA' (RE1), indicând slava și lauda ce se aduc lui Dumnezeu de către oameni împreună cu cetele îngerești, propozițiile III și IV, prin traectoria melodică descendentă de la KE (LA) la KE grav, vin să sublinieze ideea coborârii lui Hristos la oameni, unind astfel cerul cu pământul și aducând în lume pacea și bunăvoința întru oameni, printr-o schimbare a relațiilor interumane, bazate pe adevăr și iubire.

Tactul stihiraric

În acest gen de cântări, *principiul sublinierii și reliefării silabelor accentuate* (al respectării „tonului zicerilor românești”) este la fel de bine aplicat ca și în cântările irmologice; însă, mai mult decât atât, datorită scriiturii melodice foarte bogate, silabele accentuate din cadrul cuvintelor primesc o mai mare importanță, prin așa-zisele prelungiri melodice. Astfel, silaba accentuată a cuvântului se evidențiază nu numai în planul accentuării ci și în cel melodic.

Iată un astfel de exemplu:

**Slava Litiei glas V la Nașterea Domnului
„Magii, Împărații Perșilor...”
(în *Noul Doxastar*, tom I, 1841, p. 125-126)**

Ni ^v Ma - gii ^{b Di} Îm - pă - ra - ții ^{Ke} Per - și - lor ^{Ga}

Ma - gii Îm - pă - ra - ții per - și - lor

Schema ritmică

<i>traheu</i>	<i>peon III</i>	<i>dactil</i>
Ma - gii	Îm - pă - ra - ții	Per - și - lor
U U	U U U U	U U U

Dacă luăm în considerare schema ritmică formată, sesizăm faptul că silabele accentuate din cadrul acestei propoziții melodice sunt subliniate prin scurte prelungiri melodice. Prima silabă a cuvântului „**ma-gii**” capătă consistență și importanță în raport cu a doua silabă, prin prelungirea ei de la subtonul NI (DO) până la treapta Ga (Fa) – punctul culminant al acestei prelungiri, după care urmează relaxarea printr-un mic arc melodic pe treptele VU (MI) – PA (RE) care sunt plasate deasupra celei de-a doua silabe.

Procedeeul prelungirii silabei accentuate și al evidențierii acesteia în planul melodico-intonațional poate fi observat și în cazul celorlalte două cuvinte ale acestei propoziții melodice; și acestea au același tip de construcție în plan dinamic, cunoscând o ușoară creștere a intensității (*crescendo*), iar celelalte silabe neaccentuate, cântându-se în planul intonațional inferior, caracterizat din punct de vedere dinamic printr-o scădere a intensității (*decrescendo*).

Această construcție melodică de tip *anabasis-catabasis*, pe contur sinusoidal, este specifică melodiilor psaltice. Tot în acest exemplu putem constata că cele trei mici arcuri melodice se subordonează unui arc melodic ce circumscrie întreaga propoziție melodică. Acesta pleacă de pe treapta NI (DO), culminează în treapta KE (LA) și coboară pe treapta GA (FA). Treapta KE (LA) devine *climax-ul* acestei propoziții melodice sau punctul de maximă tensiune și expresivitate al acesteia.

Ceea ce urmărim să subliniem este că Anton Pann ține seama în construcția melodiei de expresivitatea cuvântului și a întregii fraze melodice, de înțelesul pe care aceasta trebuie să-l exprime.

Exemplul nr. 2 – Fragment melodic extras din „Slavă... Și acum...”, glas 6, de la Ceasul al IX-lea, slujba Ceasurilor Împărătești dinaintea praznicului Nașterii Domnului, *Noul Doxastar*, tom. I, 1841, p. 121.

I
As - - - - - tă - - - as - lăzi se naș - - - - - te

II
As - - - - - tă - - - as - lăzi se naș - - - - - te

III
din Fe cioa - - - - - ră - - - Ce - la ce a - - - - - re în mă -

nă - loa - - - - - tă - - - făp - lu - - - - - ra

nă - loa - - - - - tă - - - făp - lu - - - - - ra

Urmărind cu atenție raportul text-melos, observăm o corespondență perfectă, un acord deplin între cele două elemente ale acestui fragment melodic. Silabele accentuate sunt subliniate prin prelungiri melodice, cele neaccentuate se subordonează acestora printr-o melodică mai restrânsă, pe care am putea-o numi comprimare melodică.

Silabele accentuate sunt, de asemenea, plasate pe intervale superioare silabelor neaccentuate, primind o oarecare pregnanță sub raportul dinamicii melodice. Fiecare dintre cele trei propoziții poartă un accent expresiv, dar punctul culminant al expresivității întregului fragment melodic este plasat în propoziția a III-a, la cuvintele *Cel ce are în mână toată făptura*.

Mai exact, întreaga forță a expresivității melodice, acumulată pe parcurs, se consumă în propoziția a III-a pe cuvintele *Cel ce are...*, atingând treapta melodică cea mai înaltă, NI' (DO1); tot aici autorul folosește *petasti cu chendimă* - salt de trei trepte pe o silabă accentuată și *clasma*, care dă acea broderie, vrând să evidențieze atributul Fiului lui Dumnezeu de Atotțiiitor sau Pantocrator, *Cel ce are* (ține) în mână toată făptura.

Melodia acestui fragment atrage atenția asupra paradoxului nașterii Fiului lui Dumnezeu din om, posibilitatea venirii lui Dumnezeu Cel Atotputernic la noi, prin nașterea trupească supranaturală din Fecioara Maria. Deși este Dumnezeu mai presus de timp, acceptă din smerenie (tot act al atotputerniciei Sale) și iubire să intre sub vremi, să se asemene nouă oamenilor, afară de păcat.

Acest fragment melodic poartă și *valențe estetice*, deoarece reușește prin încărcătura sonorității sale să sublinieze ideea atotputerniciei lui Dumnezeu Fiul, care *astăzi se naște din Fecioara*; de asemenea, adverbul de timp *astăzi*, care marchează prezentul continuu identificat cu timpul liturgic și ieșirea din timpul cotidian (caracterizat prin cele trei dimensiuni: trecut, prezent și viitor) este redat printr-un motiv melodic bogat și subliniat prin repetarea lui. Astfel exprimat melodic, cuvântul *astăzi* reprezintă, din punct de vedere semantic, importanța evenimentului sfânt, a sărbătorii, în care omul este chemat să laude, să cânte și să slăvească Nașterea lui Hristos.

Al doilea procedeu se referă la *respectarea topicii limbii române*. Vom lua primul exemplu melodic, fragment din Slava Litei Crăciunului, prezentându-l în ambele variante, greacă și română. Varianta greacă a fost luată din ms. gr. 185, p. 87 din Biblioteca Palatului Patriarhal, autor Dionisie Fotino.

a) varianta în sistema veche (notație de tranziție):

Glas V $\lambda \eta$ η

The image shows a musical score for the Greek version of the Christmas Hymn. It consists of three staves of music. The first staff is labeled 'I' and contains the lyrics: Μα γα Περ σω ω ων βα σι λεις ε πι γνω ων τες σα ξως. The second staff is labeled 'II' and contains the lyrics: τον ε πι γη η ης τε χθε ε εν τα βα σι λε ε ε α η ρα α. The third staff is labeled 'III' and contains the lyrics: α α νε ι ο ο ν. The fourth staff is labeled 'IV' and contains the lyrics: α α νε ι ο ο ν. The music is written in a system of neumes on a four-line staff, with a treble clef and a key signature of one sharp (F#).

Textul: „^I/Μαγοι περσων βασιλεις^{II} επιγνωντες σαφως τον ^{III}/επι γης τεχθεντα / ^{IV} βασιλεα ουρανον.”

traducere neliterară:

^I/Magii ai perșilor împărați/^{II} cunoscând arătat

^{III}/Cel ce S-a născut pe pământ/^{IV} pe Împăratul ceresc

b) varianta transpusă din notația de tranziție în notația hrisantică, cu textul românesc, Noul Doxastar, tom I, 1841, p. 125:

Ma gii Îm - pă - ra ții Per și - lor cu - nos - când
a - ră - rat pre Îm - pă - ra lui
Ce - resc Cel ce S - a năs - cut pre - pă -
mânt

Textul: *Magii, Împărații perșilor, cunoscând arătat pre Împăratul ceresc Cel ce S-a născut pre pământ*

Correspondența propozițiilor melodice:

I (gr.) → I (rom.)

II (gr.) → II (rom.)

III (gr.) → IV(rom.)

IV (gr.) → III (rom.)

Observăm că primele două propoziții melodice coincid și se suprapun, deosebirea intervenind în cadrul propozițiilor III și IV, al căror loc este diferit în funcție de traducerea realizată în fiecare dintre cele două limbi; traducerea românească impune o topică diferită de cea grecească. Prin urmare, Anton Pann, respectând topica textului românesc, a intervenit asupra melodiei grecești, făcând unele schimbări. Astfel, a obținut acordul dintre text și melodie.

Dacă ar fi schimbat textul grecesc cu cel românesc fără a ține seama de diferențele de topică, textul românesc ar fi intrat în dezacord cu melodia grecească. Tot astfel, dacă n-ar fi urmărit conturul și sensul melodiei, adaptând-o la ideile și înțelesurile traducerii românești, s-ar fi produs dezacordul

textului românesc cu melodia. De aceea, el recurge la schimbări melodice între propozițiile III și IV, deoarece în traducerea românească, propoziției melodice nr. III, *pre Împăratul ceresc* îi corespunde propoziția melodică IV din versiunea grecească, iar cuvintelor *Cel ce S-a născut pre pământ* (propoziția melodică IV) le corespund cuvintele propoziției melodice nr. III din versiunea grecească.

Respectând regula topicii limbii române și punând melodia în concordanță cu textul românesc, Pann dovedește precizie și dexteritate în activitatea de traducător al cântărilor bisericești grecești în limba română, articulând melodia cu conținutul și înțelesurile textului.

Al treilea procedeu se referă la *expresia textului*. După cum arată Anton Pann, *zicerile care cer suire* se vor cânta în sens ascendent, iar *cele care cer pogorâre* se vor cânta în sens descendent. De asemenea, acest procedeu este aplicat și în vederea exprimării anumitor stări sufletești: plângerea, tânguirea, înspăimântarea, lumina, întunericul. Toate acestea le exprimă el, fie întrebuițând registrele scârilor melodice, fie modulând în alte structuri melodice prin care să poată să transmită aceste stări sufletești.

Următorul exemplu pune în lumină plenitudinea bucuriei, spațialitatea acesteia (cer-pământ), cu prilejul botezării Mântuitorului în râul Iordan de către Ioan Botezătorul (extras din *Doxastarul* lui A. Pann, vol. I, București, 1841, pp. 166-167).

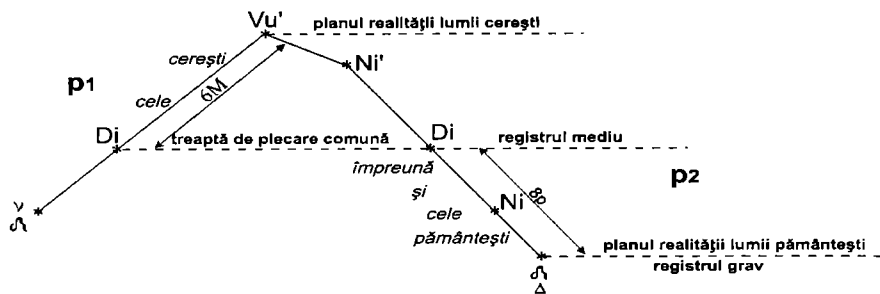
Glas VIII

Și acum... de la Litia praznicului Bobotezel

As - lăzi - toa - te - se - ve - se - lesc - ce
 le - ce - reșli - im - pre - u - nă și - ce - le - pă -
 mân - leșli - leșli

Exemplul acesta dă expresie antonimiei *cer - pământ* printr-un mers melodic contrar, în care realitatea lumii cerești este redată în registrul superior al scării melodice a glasului VIII, de la DI (SOL) la VU' (MI1), iar lumea pământeană este redată printr-o melodică descendentă de la DI (SOL) la DI grav (SOL din octava mare) – p2 – în cadrul intervalului de 8p.

Schema grafică a fragmentului de mai sus:



Iată un alt scurt fragment melodic, în care protopsaltul nostru reușește, folosind modulațiile, să exprime anumite stări pe care le experiază însăși natura înaintea Creatorului. Exemplul este luat din *Doxastar*, tom I, 1841, p. 151, slujba ceasurilor Bobotezei, Slavă... Și acum..., glasul VIII, Ceasul întâi.

În propozițiile II și III întâlnim două modulații cromatice în glasurile VI, respectiv II, prin care protopsaltul încearcă să exprime „temerea” și „cutremurarea”. Foarte adesea redă acești termeni prin fragmente melodice cromatice, încercând să reliefeze cât mai bine starea psihico-afectivă pe care o impune textul imnografic. Toate aceste pasaje cromatice pun în evidență starea de micime și neputință a făpturii create și a omului înaintea Slavei și atotputerniciei lui Dumnezeu. Momentele acestea pot sugera nu numai teama sfântă și cutremurarea în fața unui eveniment sfânt, ci și simțământul de uimire și de copleșire date de smerenia și coborârea Fiului lui Dumnezeu la noi. Măreția lui Dumnezeu se poate vedea și în actul deșertării și smereniei Sale, în coborârea la noi și în acceptarea asumării trupului nostru și în respectarea tuturor legilor și precripțiilor Legii Vechi.

Exemplele de mai sus reprezintă doar câteva clișee melodice cu ajutorul cărora ne-am propus pe cât cu putință, să demonstrăm izbutirile protopsaltului român în arta prozodiei cântărilor bisericești, clișee ce dezvăluie luciditatea și acuratețea stilului componistic pe care-l stăpâna ca nimeni

altul, precum și calitățile de bun estetician reflectate în modul de construire a structurilor melodice modale.

Întreaga sa creație abundă în astfel de exemple, care constituie un adevărat material de studiu componistic psaltic pentru toți aceia care se încumetă să pătrundă și să cunoască tainele melofacerii cântului bisericesc.

Concluzii

Reprezentant al cântării monodice de tradiție bizantină, estetician al cuvântului și talentat maestru al cântării bisericești și al cântului în general, merite recunoscute pe bună dreptate de posteritate, Anton Pann pune, împreună cu Macarie Ieromonahul, bazele românilor cântării bisericești la începutul sec. al XIX-lea, desăvârșind opera începută de precursorii săi din sec. al XVIII-lea.

Iubitor al limbii române și al tradițiilor muzicale bisericești și laice românești, Anton Pann a reușit, poate cu mici neajunsuri, să înscrie în patrimoniul muzical bisericesc întreg repertoriul cântărilor de strană, pe care le-a modelat în concordanță cu firea și muzicalitatea limbii române. În acest sens, a tradus și a compus cântări bisericești publicate în numeroase cărți de psaltichie. O bună parte dintre compozițiile lui sunt executate la strană și în zilele noastre.

Printr-un continuu efort de românire a cântărilor, adică de adaptare și redare a vechilor cântări bizantine în limba românească liturgică, psaltul român a reușit să confere acestora o frumusețe textuală și muzicală aparte. Prin varietatea muzicală și printr-o coloristică modală inconfundabilă, Anton Pann a realizat o așezare melodică conformă cu înțelesul și simțul spiritual al românului. Instruit la școala muzicală componistică a primului său dascăl de muzică bisericească, Dionisie Fotino, Pann și-a însușit o concepție esteticoprozodică temeinică. Aceasta nu este numai o expunere teoretică consemnată în lucrările sale cu conținut didactic, ci, mai cu seamă, o reală aplicare în planul creației sale muzicale bisericești. În cadrul compozițiilor sale psaltice, el ține seamă de accentele vorbirii românești, de topica, expresivitatea și cerințele lexicale ale limbii române, precum și de mesajul și ideile teologice bogate pe care le cuprind textelor imnografice ortodoxe. Exemplele prezentate în acest studiu vin să releve modalitățile de lucru adoptate de Anton Pann în cadrul activității sale de adaptare a cântărilor cu text grecesc la firea și specificitatea limbii românești liturgice.

Prin urmare, Anton Pann poate fi considerat un progresist, un promotor al curentului românesc în Biserică, prin traducerea și compunerea după procedee foarte bine definite a cântărilor de strană în limba patriei, dar și un autentic patriot, care a încercat prin opera sa laică să culturalizeze poporul din care făcea parte, să-l trezească la realitatea istorică și să-l conștientizeze de valoarea și locul său în istoria universală, alături de celelalte popoare.

Nu întâmplător oameni de cultură din țara noastră l-au considerat ca fiind primul folclorist care s-a apropiat, în vremuri confuze din punct de vedere cultural, de cântul tradițional folcloric, prin intermediul cântecelor sale de lume, și care ne-a lăsat moștenire prețioasele colinde și cântece de stea pe care le-a cules în multele și neobositele sale călătorii, transcriindu-le în notația psaltică, dintre care unele circulă până astăzi în multe dintre culegerile muzicale religioase și folclorice. Pentru motivele enumerate mai sus, Anton Pann poate fi considerat, pe bună dreptate, unul dintre marii români din veacul al XIX-lea care au contribuit la promovarea culturii populare în limba română și la răspândirea cântecului românesc bisericesc și laic la toți românii.

Summary: Aesthetic and prosodic principles underlying the works of Anton Pann

At the beginning of the 19th Century, the Romanian Principalities were marked by a desire of emancipation from the Phanariot domination and a move towards a Romanian national affirmation in all realms: political, social, cultural and clerical. During that time, Greek was used in churches because of the teachers brought in by Phanariot rulers. Consequently, the Romanian language spoken by the people was marginalized and despised by the Greeks. However, in early 19th Century, Greek-origin liturgical chant integrated certain lay elements of Turkish music (asma exoterika). This way, one of the first teachers of the time, Hieromonk Macarie [Makarius], was determined to eliminate this type of influences, proving them unfit to the church music style characterised by humility, holiness and sobriety. Therefore, during the first half of the 19th century, Dionisie Lupu, the Romanian metropolitan, began a comprehensive process of Romanianization of liturgical chants. Amongst the most representative figures of that period were Hieromonk Macarie and Anton Pann. The Romanianization of chants within the Romanian Orthodox Church had a two-fold significance: on one hand, it constituted a favourable argument in favor of the efforts of asserting the Romanian culture and on the other hand, it offered Romanians the possibility to express their own religious sentiments through their native language. The evolution of the process of Romanianization was initiated in the age of Constantin Brancoveanu, the Holy Saint Martyr, by Filothei sin Agai Jipei, the author of the first Romanian musical manuscript entitled "the Romanian Psalter" (1713), and later continued by Serban the precentor, Ioan sin Radului Duma Braso-veanu, Mihalache Moldoveanul (the Moldovlach), Naum Ramniceanu and his successors. This evolution proved to be slower during Phanariot rule; however, the beginning of this process had positive results, all of these culminating favourably in the first half of the 19th century. Anton Pann, one of the successors of Hieromonk Macarie, received thorough musical training in school from his Greek teacher, Dionisie Fotino. He was a musician, a historian and a poet. He used to teach the rules in the ancient notation of church music which was based on the Kukuzelian semiography. From his Greek professor, Anton Pann learned the principles of church

music composition which he later applied to his work of translating liturgical chants into Romanian. During 1816-1817, Anton Pann studied church music under a new notation called Chyrstantic, with his other Greek teacher, Petru Emanuil Efesiu. This new type of musical notation, based on the old notation, was implemented by a professors commission at Constantinople which included: the archimandrite Hrisant of Madyt, Grigorie Protopsaltis and Hurmuziu Hartofilax [librarian]. The results of this musical reform were brought from Constantinople to Bucharest by the Greek teacher Petru Emanuil Efesiu. He was called to Bucharest by the ruler of Wallachia in order to teach psaltic music at the newly established school at the St. Nicholas Selari Church. However, the main purpose of the Greek teacher was to promote liturgical chant in Greek. This prompted Hieromonk Macarie to translate and publish in Romanian the first church music books, in Vienna, 1823: the Theoretikon, the Anastasimatarion and the Irmologion. Later on, he would publish the second tome of his Anthology (1827) and the Lamentations (1836). His successor, Anton Pann, succeeded in publishing more church music books. The musical creation of Anton Pann includes more than 20 liturgical music books necessary for the entire church year. Besides liturgical books, Anton Pann also published literary and lay books, such as Christmas Carols books. The idea of Romanianization of the Romanian liturgical music, derives from the verb "to Romanianize", firstly used by Anton Pann in the Prefaces of the Doxastar, volume I, published in 1841.

The Romanianization consisted in rewriting the psaltic songs (translated and composed) in complete accordance with the musicality and lexical requirements of the Romanian language. On the one hand, Anton Pann managed to adapt music to the liturgical texts while at the same time taking into consideration the stressed syllables and the message conveyed by the texts. On the other hand, he succeeded in adapting the text to the melody so that its beauty and originality would not fade away with the transcription. Therefore, he respected the rules of prosody in his musical creations, a process which targets the intrinsic connection between text and music. In his manuscripts and publishings, the Romanian precentor indicates the working manner that he used, through terms such as: processed, translated, transformed, composed, "Romanianized". In his musical translation efforts, Anton Pann took text as being the central form, while music was supposed to be a considerable support for the words. Music is meant to underline the aesthetic meanings of word, as well as its sense and expression. Thus, in creating the chants, Anton Pann adopted a methodology of work: 1. Simplifying and shortening the Greek melody, taking into account the fact that the number of syllables in the Romanian liturgical texts is different than the number of syllables found in the Greek texts. He noticed that the Greek musical phrases are very long and that shortening them might be more appropriate for the times he lived in. 2. The second step consisted in the melodic and intonational contouring of the stressed syllables of the Romanian texts. 3. The third step related to observing the Romanian language structure, which was different from the Greek one. 4. The fourth step aimed to render the text's ideas through music. In this sense, we encounter high and low-pitched musical constructions in some of the phrases. Other musical constructions are meant to highlight certain emotional or aesthetic feelings, like joy, lament, humility; in expressing these feelings, the composer

often used modulatory processes. Thus, through the variety of musical modes such as major, minor, chromatic and enharmonic, the author manages to reveal the main message of the hymnography texts. The examples selected and presented in this study prove that Anton Pann, the precenter, managed to successfully apply all of the mentioned mechanisms in the process of translation and transposition of Greek liturgical chants into Romanian.

Nonetheless, Anton Pann may be considered a progressive promoter of the Romanian current in the Church, through the very well-defined processes of translation and composition of church music in the respective notation. He was a true patriot who intended, through his lay creation, to educate the Romanian people in order to make them aware of their historical reality and to help them acknowledge their value and their place in the universal history, alongside the other peoples. The scholars of our country considered Anton Pann to be the first folklorist who promoted the traditional folklore music through his lay songs during a time of cultural confusion. He left a legacy of symbolic Christmas carols and winter season songs which he gathered from his numerous journeys, transcribing them into the psaltic notation, some of which are still part of religious and folklore book collections. For the above mentioned reasons, Anton Pann is rightly considered one of the greatest 19th century Romanian personalities who contributed to the promotion of popular culture through the Romanian language and the dissemination of the church and lay music among all Romanians.

Pr. Dr. Cristian ANTONESCU

ISIHIA ORTOPRAXIEI ȘI ORTODOXIA ISIHIEI. ACTUALITATEA ȘI AUTORITATEA ÎNVĂȚĂTURILOR FILOCALICE ISIHASTE

Keywords: *hesychasm, prayer, ascesis, perfection, spirituality.*

Abstract

Analysis of the major texts on spiritual life written by the philokalic Fathers aims to ascertain how their teachings can be relevant, in the sense of applying the hesychast tradition to the life of the modern man. Even though hesychasm is perceived as an essentially monastic lifestyle, philokalic and scriptural texts demonstrate that the hesychast life is outstandingly Christian, that is, it addresses monastics and laypersons equally. The Holy Fathers did not write with an abstract purpose in their minds, but in order to come to the aid of those wishing to apply the teachings of the Holy Scriptures in their personal lives. In the same spirit as the patristic one, contemporary theology aims to provide the modern Christians, thirsting for spiritual life (but not always equipped with the necessary skills to decipher the Patristic texts) with the best answers, able to be effectively applied in their efforts to free themselves from passions. This is a challenge faced by the theological discourse, that needs to make itself heard in an increasingly secularized world, which denies the reality of sin and aims to inculcate the notion that everything is allowed without entailing any consequences. Thus, contemporary theology must pursue the understanding of patristic teachings' relevance and their relevance for all areas of spiritual life today. Such mission, if correctly carried out, strengthens ecclesial communion and better prepares the Church to meet the challenges of today's world.

Textul Sfintei Scripturi ne învață că Dumnezeu l-a creat pe om pentru ca acesta să se bucure de comuniunea cu Dumnezeu, să crească și să se desăvârșească în această comuniune: «A luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse și l-a pus în grădina cea din Eden, ca s-o lucreze și s-o păzească» (Fc 2, 15). De ce și cum trebuia să păzească omul *grădina Raiului*, într-o vreme în care nu exista nimic rău pe pământ, ci toate erau «bune foarte» (Fc 1, 31)? Bineînțeles, tot textul Sfintei Scripturi ne oferă răspunsul și la această întrebare: «A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă și a zis: „Din toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!”» (Fc 2, 16-17). Prin grădina Raiului se înțelege, în sens tainic, *inima omului*, iar porunca dată de Dumnezeu arăta că aceasta trebuia păzită de intervenția

răului, pentru ca omul să nu moară duhovnicește. Omul trebuia să aibă grijă să nu permită ca inima lui să se pervertească și să încerce să ajungă la cunoașterea realităților lumii acesteia pe altă cale decât cea rânduită de Dumnezeu. Porunca lui Dumnezeu nu trebuie însă înțeleasă în sens restrictiv, deoarece omul rămânea în *aceeași libertate* cu care fusese înzestrat de la creație, ci ea doar îi lumina omului calea care trebuia urmată pentru a rămâne cu adevărat liber și cu adevărat viu. De asemenea, acest lucru îl arată și cuvântul „poruncă”. În greaca veche, ἐντολή a evoluat din τέλος, „săvârșire”, „îndeplinire”, „ducere la capăt”, „scop”, și derivatele τέλλω, „a săvârși conform unui plan prestabilit sau potrivit scopului” și ἐντέλλω (litt. „a pune în altul săvârșirea” = „poruncesc altuia să săvârșească”, conform unui plan prestabilit). Așadar, *porunca primită de Adam conținea în ea voința lui Dumnezeu*, însoțită de cunoașterea lucrurilor, în conformitate cu natura și sensul lor.

Observăm că Dumnezeu îi încredințează omului *adevărul mântuitor* imediat după ce îl aduce la existență. Așadar, omul s-a bucurat încă din primele sale clipe de *asistența lui Dumnezeu* în ceea ce privește cunoașterea modului în care pot fi folosite potrivit darurile așezate în el prin actul creației. Odată cu această poruncă, omul a luat contact cu adevărul că *realitatea nu este ceva relativ*, ci tot ceea ce există are un sens anume, pentru care a fost creat de Dumnezeu. Urmărirea rațiunii așezate de Dumnezeu în lucruri (λόγοι) duce la aprofundarea comuniunii cu Dumnezeu, în timp ce înțelegerea greșită a lucrurilor duce la îndepărtarea de Dumnezeu, adică la inexistență. Dumnezeu a creat lumea ca dar pentru om, iar omul care reușește să vadă cu ochii inimii această realitate ajunge să iubească atât creația, ca fiind realizată special pentru el, cât și pe Dumnezeu, ca Cel care i-a dat existență și Care a adus toate la existență pentru el. Despre starea în care se afla omul în grădina Raiului, despre sensul mai tainic al acesteia și despre porunca lui Dumnezeu au vorbit, bineînțeles, și Sfinții Părinții, aducând lămuriri inspirate acestei probleme deosebit de importante:

«Dumnezeu, zidind pe om după chipul și asemănarea Sa, l-a așezat în raiul desfătării, ca să lucreze grădinile cele nemuritoare, adică gândurile dumnezeiești cele mai curate, mai înalte și mai desăvârșite. Și aceasta nu înseamnă nimic altceva decât aceea că lui i-a fost dat, ca unuia din fire curat cu sufletul și cu inima, să petreacă întru fericită rugăciune văzătoare, lucrată sfințit numai cu mintea, adică întru preadulcea vedere a lui Dumnezeu, și cu bărbăție să o păzească ca pe lumina ochiului, ca pe o lucrare firească Raiului, pentru ca niciodată să nu se împuțineze în suflet și în inimă. De aceea, mare este slava sfințitei

și dumnezeieștii rugăciuni a minții, al cărei început și săvârșire s-au dat de Dumnezeu omului în Rai, de unde își are ea precederea sa»¹.

Astfel, din acest text al Sf. Paisie Velicicovski, cel mai important promotor al isihasmului în Ortodoxie în cursul sec. al XVIII-lea, vedem că năzuința isihaiștilor este dată de fapt de *redobândirea, cultivarea și apoi depășirea stării pe care omul o avea în grădina Raiului*², așadar, de așezarea omului în starea pentru care a fost creat, de găsirea liniștii desăvârșite prin asceza curajoasă împotriva lucrurilor care sustrag mintea și sufletul de la menirea pentru care acestea au fost create: *unirea cu Dumnezeu*. În această ordine de idei, este extrem de interesant să constatăm că Părinții au socotit că tocmai cea mai importantă lucrare a isihaiștilor, rugăciunea inimii, își are originea în grădina Raiului, în legea dată lui Adam de Dumnezeu: porunca de a păzi grădina Raiului trebuia să fie pusă în lucrare prin păstrarea comuniunii neîncetate cu Dumnezeu, comuniune care era întreținută prin *convorbirea permanentă cu Dumnezeu*, aceasta fiind tocmai definiția succintă a rugăciunii inimii.

Metodologie și stadiul cercetărilor. Ideea studiului de față, care reprezintă o variantă dezvoltată a primului capitol al tezei mele de doctorat³, a avut ca punct de plecare dorința de a cunoaște și a înțelege care sunt elementele cele mai importante și cel mai des invocate în temele tratate de autorii filocalici. Considerăm că este importantă pentru teologia ortodoxă de

¹ SF. PAISIE DE LA NEAMȚ, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, vol. I, Tipografia Centrală, Chișinău, 1999, pp. 178-179.

² Nu întâmplător, Nichifor Crainic (1889-1972) și-a intitulat una dintre cele mai importante lucrări ale sale *Nostalgia paradisului*, apărută în 1940. Interesul său pentru mistică și ascetică s-a concretizat nu numai în generațiile de teologi pe care le-a format (din care făcea parte și Păr. D. Stăniloae), ci mai ales în contactul strâns pe care l-a avut cu *Filocalia* și cu spiritualitatea isihastă, pe care a și descris-o în mai multe texte publicate de-a lungul timpului. Vezi în mod special: Nichifor CRAINIC, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, și Geta-Marcela PĂRVĂNESCU, *Nichifor Crainic. Monografie*, Ed. Emia, Deva, 2010.

³ Cu titlul: *Fundamentele teologiei și istoriei isihasmului românesc [fundamentele patristice ale isihasmului românesc]*, alcătuită, în cadrul Școlii Doctorale a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București, sub îndrumarea științifică a Diac. Prof. Dr. Ioan Caraza. În această ordine de idei, *tema isihasmului românesc* a fost pentru mine o importantă preocupare în anii de studiu al teologiei în facultatea mai sus amintită, tratând-o atât în cadrul unei teze de licență (*Sf. Paisie Velicicovski și școala sa [de traducere] patristică*), elaborată sub îndrumarea științifică a Prof. Adrian Marinescu, cât și în timpul studiilor masterale, finalizate cu lucrarea de dizertație cu titlul: *Sf. Gheorghe de la Cernica. Viața și învățătura*. În acest sens, o parte din cercetare a fost deja publicată în două studii de specialitate: C. ANTONESCU, „Sfântul Paisie Velicicovski – teologie patristică și povățuire duhovnicească”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, 8 (2012) 3, pp. 149-195 și C. ANTONESCU, „Funcționalitate filocalică și liturghie practică la Sfântul Ioan Casian”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, 10 (2014) 4, pp. 113-144.

astăzi o astfel de analiză, întrucât este fundamental să identificăm, pe cât posibil și sinoptic, soluțiile duhovnicești ale Părinților neptici, atât de exemplari și eficienți în lupta cu patimile. Tocmai dincolo de faptul că datele istorice, condițiile sociale și întreaga paradigmă culturală sunt astăzi cu totul altele, este cunoscut că ei și-au predat mai departe (ucenicilor) învățăturile prin insuflare de la Dumnezeu, lucru care și garantează actualitatea *permanentă* a contribuției lor teologice, așadar inclusiv și pentru vremurile noastre⁴. Bineînțeles, învățăturile lor solicită o anumită *contextualizare*, în sensul că nu suportă o aplicare chiar automată, așa cum sunt ele în *forma lor brută*. Acest lucru cu atât mai mult cu cât înțelegerea lor nu ține doar de *contextul istoric, social și de mentalitate*, ci și de o înțelegere potrivită dictată de o capacitate (de vedere) duhovnicească, pe cât posibil apropiată de a lor. Și se știe că modernitatea reprezintă o criză acută tocmai în acest punct. Din aceste considerente, avem nevoie, înainte de toate, de Părinți contemporani, care să fi aprofundat *potrivit* trăirea neptică și care au capacitatea de a ne tâlcui *pe înțelesul nostru* învățătura Părinților de mai înainte. Un alt aspect hotărâtor al înțelegerii învățaturii Părinților neptici este dat de *aprofundarea* învățaturii acestora într-un proces stabil și neîntrerupt. În aceste condiții, este de la sine înțeles că studiul acesta nu are pretenția unei prezentări exhaustive a învățăturilor filocalice, lucru imposibil într-un spațiu atât de limitat precum cel de aici, obiectivul nostru fiind acela de a pune la dispoziție o scurtă sinteză a principalelor direcții ale gândirii neptice, filocalice și isihaste și poate și punctul de plecare al unor cercetări ulterioare. Metodologic, analiza de față ține cont de cele mai importante texte filocalice, în urma parcurgerii primelor 11 volume ale *Filocaliei românești* retipărite până în momentul de față – mult mai cuprinzătoare decât cea grecească și cea rusească – și a identificării celor mai semnificative pasaje pentru temele abordate mai jos. Analiza noastră se sprijină exclusiv pe textul filocalic, informații cu privire la bibliografie suplimentară fiind oferite doar pentru orientarea cititorului. Am folosit în acest sens ultima ediție a *Filocaliei*, în traducerea Păr. Dumitru Stăniloae (1903-1993) (Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008-2016), tocmai pentru că reprezintă o *versiune îngrijită*, care a beneficiat de o îngrijire editorială unitară. Importanța *Filocaliei românești* este dată nu numai de faptul că reprezintă un proiect unic, realizat de cel mai important dintre teologii ortodocși ai sec. XX, ci și pentru că beneficiază de comentariile

⁴ Cu privire la *actualitatea Părinților*, inclusiv a celor filocalici, vezi pentru mult mai multe detalii: Adrian MARINESCU, „Ortodoxie și ortopraxie. Reflecții privind importanța, autoritatea și actualitatea Părinților pentru omul contemporan. Cu un studiu de caz privind fenomenologia patristică și (re)contextualizarea ei în societatea contemporană”, în: *Tabor*, (I): (2012) 2, pp. 21-51; (II): (2012) 7, pp. 9-52; (III): (2013) 6, pp. 28-53.

sale extrem de importante, care lămuresc texte importante ale diverselor lucrări patristice incluse aici. Importanța notelor de subsol ale *Filocaliei* rămâne în continuare covârșitoare chiar după publicarea lucrării: Alexandru Prelipcean, *Spiritualitate creștină și rigoare științifică: notele de subsol ale Filocaliei Românești*, 2 vol., Ed. Doxologia, Iași, 2014, care nu reprezintă altceva decât o ordonare tematică a acestora (prin *asumarea autorității lor!*). Un alt aspect care pune în lumină importanța *Filocaliei românești* este dat de introducerile realizate de Păr. D. Stăniloae la fiecare autor în parte, care constituie nu numai o prezentare concisă a contribuției teologice a acestora, ci și o cheie ermineutică importantă a operei și teologiei Părinților neptici ai colecției. Nu în ultimul rând, în special pentru înțelegerea contextului istoric și a climatului religios, cultural și politic, de mare folos sunt studiile introductive de care beneficiază volumele care cuprind texte filocalice, publicate de către Diac. Ioan I. Ică jr: Grigorie Palama, *Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isihaste, și alte scrieri duhovnicești*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005; Grigorie Palama, *Tomosuri dogmatice. Viața. Slujba. Scrieri I*, Ed. Deisis, Sibiu, 2009; *Despre Lumina taborică, rugăciunea lui Iisus și curăția inimii. Scrieri filocalice uitate*, Ed. Deisis, Sibiu, 2013. Totodată, trebuie semnalate aici și traducerile din autori filocalici editate în ultimii ani la Ed. Doxologia și care beneficiază de introduceri și comentarii consistente: Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, trad. din lb. gr. și note de Laura Enache, studiu introd., indici, bibliografie și note de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2012; Sf. Calist Angelicoudes, *Trei tratate isihaste*, trad. din lb. gr. și note de Laura Enache, studiu introd. de IPS Simeon Koutsas, Mitrop. de Nea Smyrni, ed. îngrijită și bibliografie de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2013; Sf. Simeon Stălpnicul din Muntele Minunat, *Cuvinte ascetice*, trad. din lb. gr. și note de Laura Enache, studiu introd. de Paul van den Ven, ed. îngrijită și bibliografie de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2013; Sf. Anastasie Sinaitul, *Povestiri duhovnicești*, trad. din lb. gr. de Laura Enache, studiu introd., bibliografie, indici și note de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2016; Sf. Calist I, Patriarhul Constantinopolului, *Omilia la Schimbarea la Față, împotriva lui Gregoras*, trad. din lb. gr. de Laura Enache, studiu introd. de Constantin Paidas, ed. îngrij., bibliografie, note și indici de pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2017.

Și în contemporaneitate, ca în toate epocile de mai înainte, tocmai în pofida faptului că timpul *pare* că nu mai permite așezarea în cele duhovnicești, omul își dorește din ce în ce mai mult să înțeleagă care este sensul său în această lume, care sunt resorturile ultime care stau în spatele realităților pe care le observă cu simțurile fizice și care este modul în care ar trebui să se raporteze la cei și cele din jurul său. Chiar dacă pentru cei care își asumă în mod autentic vocația de creștin aceste lucruri par a fi îndeobște cunoscute,

totuși, aprofundarea la nivel personal, în Duhul lui Hristos, a învățaturii Bisericii este necesară fiecărui om, pe orice treaptă duhovnicească s-ar afla. Adâncirea cunoașterii învățaturii patristice duce la descoperirea continuă de noi sensuri, necesare atât pentru curățirea sufletului, cât și pentru luminarea minții. Fiecare nouă lectură amănunțită și aprofundată a textelor Părinților oferă revelații ziditoare pentru fiecare cititor, oricât de avizat și experimentat ar fi. Astfel, *lectura cuvânt cu cuvânt* (sau *intensivă*, nu *extensivă*), prin aprofundarea și *contemplarea* fiecărei idei în parte, oferă pătrunderea în universul fascinant al vieții sufletești, ilustrat în mod special de scrierile Părinților neptici din *Filocalie*. Este vorba despre o lume lăuntrică *copleșitoare*, care exprimă în mod autentic viața (dinafară), atât de minuțios cunoscută de acești Părinți, aflați în neîntreruptă legătură cu Tradiția Bisericii și cu Dumnezeu.

În tot cazul, *Filocalia* reprezintă cea mai importantă sursă de texte isihaste, fapt care a și făcut ca ea să își câștige (alături de *Viețile Sfinților*) o popularitate atât de mare, reprezentând o scriere de mare preț nu numai pentru mediul monahal, ci și pentru cel laic, pentru care metodele ascetice ale luptei duhovnicești și ale unirii cu Dumnezeu sunt la fel de valabile. Iar cum *unirea deplină cu Dumnezeu* înseamnă aflarea *liniștii depline și autentice*, era normal ca iubitorii de isihie să caute, în primul rând, textele care arată cum se deprinde liniștea. Un astfel de demers ne propunem și noi în studiul de față: *identificarea și înțelegerea modului în care Părinții filocalici au predat învățătura despre tainele vieții isihaste*. Bineînțeles, interesul nostru nu se mărginește doar la cadrul general al acestei teme, ci este legat direct de modul și măsura în care *învățătura filocalică* ar constitui baza vieții duhovnicești a creștinului din zilele noastre.

Liniștirea, ca rupere de lume și de păcate⁵

Așa cum arată și numele lor, cea mai mare dorință a isihaiștilor a fost legată întotdeauna de *aflarea liniștii*. Tocmai acest scop i-a condus la cunoașterea amănunțită a sufletului omenesc și a întregului univers duhovnicesc,

⁵ Isihia (ήσυχία) reprezintă nu numai un concept special(izat) pentru teologia isihastă, ci tocmai fundamentul acesteia, care și, bineînțeles în ansamblul ei, lămurește acest termen. Ea reprezintă însă și constanta cea mai importantă a viețuirii ortodoxe evanghelice și patristice. Propriu-zis, isihasmul se identifică cu Ortodoxia, așa cum, în modul cel mai evident, a arătat de IPS Ierotei Vlachos. Vezi, spre exemplu, lucrarea sa dedicată acestei teme: †ΙΕΡΟΘΕΟΥ, ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΝΑΥΠΑΚΤΟΥ ΚΑΙ ἉΓ. ΒΛΑΣΙΟΥ, *Ήσυχία και θεολογία. Τὰ πλαίσια τῆς Ὁρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς θεραπείας τοῦ ἀνθρώπου*, Ἱερά Μονή Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας), 2004. Aceasta reprezintă însă o idee care se regăsește în mai toată opera ierarhului grec. Un alt autor de referință în acest sens este Pr. Ioan Romanidis, de altfel și cel care l-a inițiat, printre alții, însă cu un impact foarte mare, pe mitropolitul grec în tainele teologiei și, mai ales, în ceea ce reprezintă dimensiunea ascetico-mistică a Bisericii.

pentru a putea înțelege care sunt lucrurile pe care trebuie să le îndeplinească un om care dorește să ajungă la *liniștea desăvârșită*, duhovnicească și netulburată (neîntreruptă). În ideea transmiterii mai departe (ucenicilor lor direcți, dar și generațiilor următoare de creștini) a căii care conduce la dobândirea acestei liniști(ri a sufletului), Părinții filocalici au „elaborat” o învățătură extrem de sofisticată, care își dezvăluie aspectele relevante în această privință. În această ordine de idei, Sf. Nil Ascetul arată că:

«după ce au făcut aceasta, începătorii trebuie sfătuiți, dacă au ieșit de curând din tulburări, să se îndeletnicească cu liniștirea și să nu împrăpăteze, prin drumuri dese, rănila produse cugetării prin simțuri, nici să aducă alte forme vechilor chipuri ale păcatelor, ci să ocolească furișarea celor noi și toată sânguinta să le fie spre a șterge vechile inchipuirii»⁶.

Observăm că prima treaptă necesară în dobândirea isihiei este *asumarea unei vieți de retragere în mănăstire*, din care să lipsească întâlnirile cu cunoscuții din afara acesteia. Acest lucru nu trebuie înțeles ca o blamare sau desconsiderare a oamenilor din lume, sau a vieții creștine duse în lume, ci ca o *metodă de apărare* pentru proaspătul monah, care încearcă astfel să nu își mai amintească lucruri negative care l-ar putea lega de vreun cunoscut. De asemenea, evitarea oricăror contacte cu cei din afara mănăstirii îl ajută pe monah și să evite orice fel de păcate pe care le-ar putea săvârși dacă i-ar întâlni: *bârfa, judecarea aproapelui* și, în mod special, *amintirea păcatelor săvârșite*. Este vorba, așadar, înainte de toate, despre o *rupere a legăturii cu lumea și cu cele lumești*. Totodată, Sfântul Nil cunoaște că ruperea totală și bruscă de toți cunoscuții din lume nu este ușor de realizat:

«Desigur, liniștirea le este un lucru foarte ostenitor celor care s-au lepădat de curând, căci amintirea, luându-și acum răgaz, mișcă toată necurăția care zace în ei, ceea ce n-a apucat să facă mai înainte pentru mulțimea lucrurilor care prisoseau»⁷.

Într-o primă fază, cel care dorește să se ocupe cu liniștirea nu va reuși să guste prea mult din aceasta, pentru că mintea (νοῦς) lui își va aminti de toți cunoscuții și de toate întâmplările care îl leagă de aceștia. Acest lucru se întâmplă deoarece, atât timp cât era în lume și era prins de grijile specifice acestei vieți, mintea lui nu avea timp să își mai amintească în detaliu toate aceste aspecte ale vieții duhovnicești. Iar acum, când dorește să facă ceva cu

⁶ SF. NIL ASCETUL, „Cuvânt ascetic”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. I, trad., introd. și note de Păr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2008, p. 235.

⁷ SF. NIL ASCETUL, „Cuvânt ascetic”, p. 235.

adevărat folositor, să își îndrepte viața, vrăjmașul îi întărește *simțurile și gândirea* pentru a-i face cât mai grea viețuirea monahală. Totodată, întrucât, odată cu asumarea viețuirii monahale, ascetul dorește să întreprindă și o *introspecție asupra tuturor aspectelor din viața sa*, pentru a cunoaște cu claritate care este starea lui sufletească, această *încercare primară de interiorizare* îi aduce în amintire, cu putere, în primul rând, toate lucrurile pătimase pe care le-a săvârșit ca mirean. Este evident, în tot cazul, în acest text și faptul că, atât timp cât mintea omului este preocupată excesiv cu lucrurile lumești, ea nu poate distinge lucrurile (și faptele) urâte pe care le-a înmagazinat de-a lungul timpului. În această realitate trebuie văzută cauza pentru care cei mai mulți oameni din societatea contemporană trăiesc într-o *aparență împăcare de sine*, considerând că sunt într-o stare sufletească bună. Din păcate însă, această raportare a lor este una greșită, pentru că se bazează pe informațiile oferite de o *minte asfixiată de măruntele preocupări zilnice* și care nu mai are răgazul de a analiza efectul acțiunilor ei.

De asemenea, imaginea prezentată în textul de mai sus poate fi aplicată, fără nicio problemă, și omului trăitor în lume. Chiar dacă nu se retrage la mănăstire, *atunci când dorește să își schimbe viața, omul se lovește de amintirea păcatelor care îl îndeamnă la repetarea lor sau îl descurajează în nevoia care îl așteaptă*. Totodată, o raportare echilibrată față de prietenii și cunoștii cu care a împărțit până atunci acțiuni poate mai puțin integrate în duhul Bisericii nu va fi una ușor de realizat. În tot cazul, chiar dacă *procesul de însingurare*, în scop ascetic, este greu de împlinit, el merită din plin tot acest efort, pentru că aduce după sine *cunoaștere adevărată și liniștire*:

«Dar, pe lângă osteneală, liniștirea are și folos, izbăvind mintea, cu vremea, de tulburarea gândurilor necurate. Căci, dacă vor aceștia să-și spele sufletul și să-l curățească de toate petele care îl necurățesc, sunt datori să se retragă din toate lucrurile prin care crește întinărirea și să dea cugetării multă liniște; de asemenea, să se ducă departe de toți cei care îi întărește și să fugă de împreună-petrecerea cu cei mai apropiați ai lor, îmbrățișând singurătatea, maica înțelepciunii»⁸.

Antrenată să se lupte cu amintirile și cu tot ceea ce o trăgea înapoi de la adevărata viață în liniște, *mintea se obișnuiește să nu se mai lase tulburată de niciun gând* și să își urmeze drumul ei firesc către liniștire și unirea cu Dumnezeu. Curățirea minții nu se poate face decât prin îndepărtarea de tot ceea ce o murdărește, iar, odată lipsită de gândurile care o făceau să lucreze în mod pătimas, ea se poate îndeletnici cu gândurile virtuozitate. În tot cazul, vedem că Sfântul Nil socotește *singurătatea* drept cauză a înțelepciunii. Acest lucru se întâmplă datorită faptului că o raportare corectă față de

⁸ SF. NIL ASCETUL, „Cuvânt ascetic”, p. 235.

propria persoană, față de ceilalți oameni și față de întreaga creație nu se poate face decât în urma unei *interiorizări profunde*, în care omul să caute cu sinceritate, în liniște și departe de orice distragere, răspunsurile adecvate la toate întrebările sale legate de scopul lucrurilor⁹. De asemenea, dacă la început ascetul nu poate realiza cu ușurință programul de retragere din societatea dinafara mănăstirii, Părinții filocalici mai oferă și alte elemente ajutoare. În acest sens, Sf. Filotei Sinaitul învață că

«cea dintâi poartă care duce la Ierusalimul mintal (inteligibil), la atenția minții, este tăcerea gurii întru cunoștință, chiar dacă mintea încă nu s-a liniștit. A doua este înfrânarea cu măsură de la mâncări și băuturi. A treia, care curățește mintea și trupul, este amintirea și gândul neîncetat al morții»¹⁰.

Vedem că accentul cade și în acest caz pe *interiorizare*, *tăcerea* fiind oferită ca soluție pentru atingerea ei. Prin această metodă se caută *liniștirea gândurilor*, pentru ca ascetul să se poată orienta cu mai multă ușurință spre identificarea scăderilor care se află în sufletul său. Însemnătatea deosebită a dobândirii liniștii o arată Sf. Petru Damaschinul în textul următor:

«Dacă nu este copleșit trupul și nu ajunge întreg omul purtat de Duhul lui Dumnezeu, nu face voia lui Dumnezeu decât cu sila. Dar, când împărățește harul Duhului în noi, atunci nu mai avem voia noastră, ci tot ce se face este voia lui Dumnezeu. Atunci dobândim pacea. Iar unii ca aceștia fiii lui Dumnezeu se vor chema»¹¹.

Cheia împlinirii corecte a nevoinței ascetice este *înțelegerea motivației* care trebuie să stea la baza acestei nevoințe, iar înțelegerea corectă a motivației îl va ajuta pe ascet să lucreze nevoința dintr-o convingere puternică, lucru care îi va conferi o *stare de libertate în raport cu îndatoririle vieții ascetice*. În cazul în care motivația nevoinței nu este înțeleasă și asumată în mod corespunzător, viața devine o *înșiruire de formalisme*, sufocată de simțirea acută a lipsei libertății. Așadar, pentru ca sufletul să se poată exprima în deplină libertate și conform cu scopul pentru care a fost creat – *împărtășirea de Dumnezeu* (μέθεξις Θεοῦ) –, este necesară reducerea trupului la cea

⁹ În acest sens, Sfântul Nil arată că «atunci vine desăvârșita liniștire, când nu numai faptele, ci și amintirile lor încetează, dând timp sufletului să poată vedea chipurile întipărite și să lupte cu fiecare dintre ele și să le scoată din cugetare. De vor intra alte și alte forme, nu va putea șterge nici întipăririle de mai înainte, cugetarea fiind ocupată cu cele care vin» („Cuvânt ascetic”, pp. 237-238).

¹⁰ SF. FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, în: *Filocalia*, vol. IV, trad. Păr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2010, p. 119.

¹¹ SF. PETRU DAMASCHIN, „Învățăături duhovnicești”, în: *Filocalia*, vol. V, trad. Păr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2011, p. 55.

mai elementară funcționare. Bineînțeles, aceasta nu înseamnă o distrugere a lui, ci o atenție deosebită ca pasiunile care sălășluiesc în el să nu poată avea nicio influență asupra persoanei umane. Dacă acest lucru este împlinit, atunci și trupul se împărtășește de liniștea sufletului, iar în acel moment omul devine *fiu al lui Dumnezeu*, ca unul care s-a făcut vrednic să se împărtășească de liniștea dumnezeiască și de sălășluirea harului în el.

Liniștirea înseamnă, în mod implicit, o *apropiere reală și puternică de Dumnezeu*, pentru că, *prin liniștire, omul reușește să se elibereze de tot ceea ce îl încarcă în mod inutil*. Iar inutil este tot ceea ce nu îl ajută în urcușul spre Dumnezeu: «Isihia, în chip vădit, este fuga de cele sensibile și apropierea de cele inteligibile și de aceea înseamnă apropiere de Dumnezeu»¹². Greutatea de a *ține mintea în liniștire* este explicată în mod foarte amănunțit și lămuritor de Sf. Calist Catafigyotul, care arată că este firesc ca toate lucrurile create să ajungă la o odihnă, la o liniștire, la o stare de nemîșcare, acest principiu neaplicându-se însă și minții umane. Nu pentru că nu ar fi fost creată pentru a se odihni, ba dimpotrivă; dar ea nu a fost creată spre a se odihni în ceva lumesc, creat, ci se poate odihni numai în Dumnezeu. Acest răspuns teologic oferit de Sfântul Calist ne descoperă, așadar, de ce omul ratează atât de des scopul pe care îl simte în sinea sa, liniștirea, și anume din cauza faptului că el *caută răspunsul în locul greșit*¹³.

Rugăciunea

Fiind cea mai importantă realitate a vieții isihaste, prezentarea și explicarea diferitelor aspecte ale rugăciunii se bucură de o atenție deosebită în teologia Părinților filocalici. În fapt, am putea numi *Filocalia* cel mai important tezaur de învățături despre rugăciune. Pentru Părinți, totul se raporta la rugăciune, întrucât ei nu au conceput că în viața creștinului autentic ar putea exista un moment care să fie lipsit de rugăciune. În scrierile Sf. Maxim Mărturisitorul, rugăciunea este cea mai importantă activitate duhovnicească a unui creștin, pentru că prin ea ajunge să se unească cu Dumnezeu:

«Toate virtuțile ajută sufletul să câștige dragostea dumnezeiască, dar, mai mult ca toate, rugăciunea curată, căci, prin aceasta, zburând către Dumnezeu, iese afară din toate cele ce sunt»¹⁴.

¹² SF. CALIST ANGELICOUCDES, *Trei tratate isihaste*, trad. de Laura Enache, coll. Viața în Hristos. Pagini de Filocalie, 2, Ed. Doxologia, Iași, 2012, p. 165.

¹³ CALIST CATAFYGIOTUL, „Cele ce s-au păstrat din capetele preainalte și de dreaptă judecată (șilogistice) despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă”, în: *Filocalia*, vol. VIII, trad. Păr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2013, pp. 465-466.

¹⁴ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste (întăia sută)”, în: *Filocalia*, vol. II, trad. Păr. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, 2008, p. 66.

Așadar, odată ajuns la dragostea cea desăvârșită, la dragostea deplină față de Dumnezeu, omul nu mai este deloc atras de lumea materială, ci toate puterile lui sufletești se îndreaptă numai și numai către Dumnezeu. Bineînțeles, cel care încă nu a reușit să se desprindă de toate cele lumești arată prin acest fapt că încă nu a ajuns la dragostea desăvârșită față de Acesta:

«Cel ce iubește cu adevărat pe Dumnezeu, acela se și roagă cu totul neîmprăștiat. Și cel ce se roagă cu totul neîmprăștiat, acela și iubește pe Dumnezeu cu adevărat. Nu se roagă însă neîmprăștiat cel ce-și are mintea pironită la ceva din cele pământești. Așadar, nu iubește pe Dumnezeu cel ce are mintea legată de ceva din cele pământești»¹⁵.

Chiar dacă, de cele mai multe ori, faptul de a săvârși o *rugăciune curată și neîmprăștiată* pare un lucru aproape imposibil de atins, Sfântul Maxim oferă și sfaturi despre cum se poate atinge un nivel de rugăciune înalt:

«Rostul poruncilor este să facă simple înțelesurile lucrurilor; iar al citirii și al contemplării, să facă mintea nepământească și fără formă. Aceasta îi dă putința de a se ruga fără împrăștiere»¹⁶.

Aici aflăm încă o recomandare deosebit de importantă ce decurge din teologia Părinților: *lectura textelor sfinte*. Întrucât Părinții au fost persoane care au tins continuu spre *smerenia desăvârșită*, au avut mereu un respect deosebit pentru scrierile Părinților de dinaintea lor, așezând la temelie vieții lor duhovnicești, întâi de toate, moștenirea lăsată de înaintași, și nu părerea lor. Prin aceasta, ei au învățat pe ucenici două lucruri deosebit de valoroase: *importanța Tradiției și a faptului că omul nu trebuie să se încredă în mintea sa*, mai ales atâta timp cât aceasta este robită de patimi și nu este curățită prin lucrarea harului primit prin rugăciune. Prin cultivarea respectului față de Tradiție, Părinții au învățat că nu se poate ajunge la cunoașterea și înțelegerea corectă a teologiei fără a păstra legătura de comuniune cu Părinții de dinainte și cu învățătura lor. De asemenea, prin cultivarea smereniei față de textul patristic, se dobândește o altă virtute dragă monahilor: *smerita cugetare*, care are rolul de a-l feri pe ascet de înșelare.

Mergând pe linia deschisă de Sfântul Maxim, Cuv. Talasie Libianul arată că o altă funcționalitate a rugăciunii este aceea de a crea o *legătură de comuniune a celui care se roagă, atât cu Dumnezeu, cât și cu ceilalți oameni* care lucrează rugăciunea și se află în comuniune cu Dumnezeu: «Dorul întins întreg spre Dumnezeu leagă pe cei ce-l au cu Dumnezeu și întreolaltă»¹⁷.

¹⁵ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste (a doua sută)”, în: *Filocalia*, vol. II, p. 82.

¹⁶ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste (a doua sută)”, p. 82.

¹⁷ CUV. TALASIE LIBIANUL, „Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte (suta întâi)”, în: *Filocalia*, vol. IV, p. 11.

Astfel, observăm cum cea mai importantă caracteristică a Bisericii, aceea de a fi o *comuniune de credincioși*, se realizează, la modul concret, prin rugăciune. În același timp, poate fi observat din acest text că tocmai *lipsa rugăciunii afectează însăși existența Bisericii*. Nu în sensul că ar fi afectată ființa ei, întrucât Capul ei este Hristos, Care nu poate suferi nicio micșorare, ci în sensul că legătura dintre membrii ei este mai slabă cu cât ei se roagă mai puțin, iar comunitatea eclesială nu se mai constituie la fel de trainic cum ar trebui să fie. De asemenea, tot Cuviosul Talasie arată că, pentru a ajunge la o astfel de comuniune, este nevoie de *eliberarea de patimi*: «Dragostea și înfrânarea curățesc sufletul, dar mintea o luminează rugăciunea curată»¹⁸. Teodor al Edessei arată și el că rugăciunea are menirea de a-l uni cu Dumnezeu pe cel care o practică. Totodată, ea

«este mulțumirea pentru bunurile primite și cererea iertării greșalelor și a puterii care împuternicește pentru viitor, întrucât, fără ajutorul dumnezeiesc..., n-ar putea face sufletul nimic... Iar partea cea mai însemnată a țintei urmărite este să înduplece voința să vrea acestea cât se poate de mult»¹⁹.

Rugăciunea trebuie să devină un *exercițiu lucrat cât mai des*, pentru că, prin repetarea cât mai frecventă a rugăciunii, omul ajunge să își dorească din ce în ce mai mult și mai curat să se apropie de Dumnezeu. Acest lucru este arătat și de un alt autor filocalic, Ilie Ecdicul, care învață că «pe cei începători legea rugăciunii îi apasă ca un stăpân aspru, dar celor înaintați ea le este ca dragostea, care împinge pe un flămând la ospăț bogat»²⁰. Observăm, așadar, că simpla înaintare în rugăciune aduce cu sine dragostea, care urmează unei înțelegeri din ce în ce mai profunde a realităților duhovnicești pe care nevoitorul le descoperă în rugăciune. Totuși, nu trebuie ignorat faptul că, pentru a ajunge la aceste înțelesuri, cel care se roagă trebuie să depună eforturi susținute, în sensul de a nu lăsa mintea să se răspândească în cele din afară, pentru că *progresul duhovnicesc nu presupune cantitatea rugăciunii (deși nici nu o exclude), ci calitatea ei*:

«Dracii au multă dușmănie împotriva rugăciunii curate. Pe aceștia îi bate nu mulțimea psalmilor, ca o oaste pe dușmanii din afară, ci conglăsuirea celor trei: a minții cu rațiunea și a rațiunii cu simțirea»²¹.

Despre acest lucru învață și Sf. Petru Damaschinul:

¹⁸ CUV. TALASIE LIBIANUL, „Despre dragoste, înfrânare...”, p. 12.

¹⁹ TEODOR AL EDESSEI, „Cuvânt despre contemplație”, în: *Filocalia*, vol. IV, p. 280.

²⁰ ILIE ECDICUL, „Capete morale”, în: *Filocalia*, vol. IV, p. 339.

²¹ ILIE ECDICUL, „Capete morale”, p. 353.

„Căci cel ce se roagă numai cu gura se roagă aerului, nu lui Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu ia seama la minte, nu la gură. Deci, oamenii „trebuie să se închine lui Dumnezeu în duh și în adevăr” (In. 4, 24); sau cum s-a spus: „Vreau să vorbesc cinci cuvinte cu mintea mea decât zeci de mii cu limba” (I Cor. 14, 19)»²².

Observăm cum Sfântul Petru folosește aici o exprimare tranșantă, dar, bineînțeles, realistă, întrucât cel care nu participă cu mintea la rugăciune, ci săvârșește la un nivel formal rugăciunea nu are cum să intre în legătură personală cu Dumnezeu. Nu pentru că Dumnezeu nu ar dori sau ar fi imposibil să intre într-o astfel de legătură, ci pentru că cel care nu este prezent în actul rugăciunii arată prin aceasta că nu este interesat de o legătură reală cu Creatorul său. Cel care dorește cu adevărat să devină un lucrător al rugăciunii trebuie să lucreze, de asemenea, și răbdarea, pentru a putea să înfrunte cu bărbăție ispitele care îi vor veni pentru a-l face să renunțe la rugăciune. De asemenea, tot prin răbdare se poate realiza și înțelegerea deplină a cuvintelor și sensurilor rugăciunii. În lipsa unei înțelegeri profunde, rugăciunea nu va fi realizată decât la un nivel formal, care nu va putea duce la o conștientizare reală a propriei stări și nici la o schimbare adevărată²³. Trebuie înțeles bine faptul că definirea rugăciunii drept *convorbire cu Dumnezeu* nu este o formulă poetică, ci un fapt concret, atât timp cât cel care se roagă își dă silința ca mintea lui să fie cu totul absorbită în acest act:

„Rugăciunea este convorbirea cugetării cu Domnul, cuvintele rugăciunii străbătând la Dumnezeu împreună cu mintea întinsă întreagă spre El. Căci înțelegerea rostind neconținut Numele Domnului și mintea urmărind atentă și cu limpezime chemarea numelui dumnezeiesc, lumina cunoștinței lui Dumnezeu umbrește tot sufletul ca un nor luminos. Pomenirii lui Dumnezeu cu osârdie îi urmează dragostea și bucuria. „Adusu-mi-am aminte de Dumnezeu, zice, și m-am veselit” (Ps. 76, 3). Iar rugăciunea curată este urmată de cunoștință și umilință»²⁴.

Așadar, rugăciunea adevărată înseamnă, pentru cel care se roagă, *intrarea într-o atmosferă cu totul diferită față de cea a acestei lumi*, înseamnă intrarea într-o lume a harului, unde nu mai guvernează legile lumii create, ci totul este condus de prezența reală și simțită a lui Dumnezeu. Dacă mintea nu lasă să pătrundă în spectrul ei de activitate nimic altceva decât pomenirea numelui lui Iisus, ea ajunge să se bucure de mireasma prezenței harului, care o

²² SF. PETRU DAMASCHIN, „Învățăături duhovnicești”, p. 50.

²³ ILIE ECDICUL, „Capete morale”, pp. 332, 338.

²⁴ TEOLIPT, MITROPOLITUL FILADELFIELI, „Cuvânt despre ostenele vieții călugărești”, în: *Filocalia*, vol. VII, trad. Păr. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2013, p. 66.

luminează și îi dăruiește cunoștința adevărată a lucrurilor. De asemenea, prezența harului aduce cu sine și o stare de smerenie, prin care nevoitorul gustă încă de aici liniștea desăvârșită. Chiar dacă uneori, sau poate chiar adeseori, nevoitorul este ispitit de gânduri să renunțe la rugăciunea sa, este bine ca el să știe că este mai bine să se roage în orice fel, decât să nu se roage deloc. A nu te ruga deloc poate însemna o obișnuire cu acest lucru, în timp ce nevoința de a te ruga așa cum poți în momentul respectiv va aduce cu sine biruința asupra trândăviei și a descurajării care luptă împotriva rugăciunii²⁵. Despre necesitatea de a renunța la orice este lumesec în rugăciune învață și Sf. Grigorie Palama:

«Pe lângă aceasta, cei ce se roagă cu mintea cu adevărat trebuie să fie nepătimiși și să fi lepădat legătura cu lucrurile aflate la mijloc (între ei și Dumnezeu), căci numai așa pot ajunge la rugăciunea netulburată; iar cei ce n-au ajuns la această măsură (a nepătimirii), dar se silesc spre ea, trebuie să treacă peste împătımirea de plăcere (dulcea împătımire), ca să se elibereze cu totul de împătımire»²⁶.

Înțelegem de aici că, atât timp cât omul nu a reușit să se dezlipească de toate cele lumești, încă nu poate să se roage cu rugăciunea adevărată a minții. Rugăciunea este cel mai important lucru în viața celui care se nevoiește, pentru că prin ea se pot dobândi toate virtuțile, în timp ce în lipsa ei este imposibil să existe vreun progres duhovnicesc:

«Începutul a toată lucrarea de Dumnezeu iubitoare este chemarea cu credință a Numelui mântuitor al Domnului nostru Iisus Hristos. Căci El Însuși a zis: „Fără de Mine nu puteți face nimic” (In. 15, 5). Și împreună cu ea sunt pacea, căci se cuvine, zice, ca fiecare „să se roage fără mânie și fără șovăire” (1 Tim. 2, 8), și iubirea, căci „Dumnezeu este iubire, și cel ce rămâne în iubire în Dumnezeu rămâne, și Dumnezeu în el” (1 In. 4, 16). Dar pacea și iubirea nu numai că fac rugăciunea bine primită, ci se și nasc și răsar din rugăciune ca niște raze gemene și cresc și se desăvârșesc din ea»²⁷.

Comuniunea personală dintre credincios și Hristos, care se creează în chip tainic în intimitatea rugăciunii, este premisa de la care pleacă orice reușită în viața duhovnicească. Fără a avea pe Hristos alături, nu se poate dobândi nicio biruință duhovnicească. De asemenea, vedem că cele mai căutate virtuți isihaste, pacea și dragostea, sunt rodite de rugăciune. Este firesc să fie așa, deoarece ele nu pot exista în mod autentic decât în prezența lui Hristos, Care vine cu bucurie în sufletul celui care se roagă. Mergând mai departe pe linia

²⁵ TEOLIPT, MITROPOLITUL FILADELFIIEI, „Despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos”, în: *Filocalia*, vol. VII, pp. 88-89.

²⁶ SF. GRIGORIE PALAMA, „Despre rugăciune”, în: *Filocalia*, vol. VII, p. 275.

²⁷ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, „Cele o sută de capete”, în: *Filocalia*, vol. VIII, p. 37.

patristică, vedem cum fiecare Părinte dezvăluie sensuri noi ale rugăciunii. Astfel, Patriarhul Calist arată că prin rugăciune dobândim cunoașterea adevărată:

„Cel ce învață pe om cunoștința este Domnul” (Ps. 93, 10), precum s-a scris. Dar cum îl învață? Dându-i rugăciune într-o adiere sfântă a Duhului ce suflă pururea în cel ce se roagă. Cu adevărat, această sfințită rugăciune, fiind un dar mare al harului suprabun, se face învățătoare celui ce a agonisit-o, slujind în chip limpede, ca un fel de oglindă, feței sufletului. În această oglindă, mintea își vede limpede abaterile, rătăcirile, robirile, trândăviile și înșelările; dar nu numai acestea, ci și văzduhul curăției, lumina întinsă a vederii (contemplației), duhul înălțării dumnezeiești și îndumnezeitoare spre Dumnezeu și flacăra de foc întreținută de iubirea de Dumnezeu, simplitatea și libertatea de chipuri a înțelegerii, tăcerea cu privire la toate cele ce urmează de aici și uimirea plină de multă bucurie. Vorbind, în general, mintea își cunoaște în rugăciune, fără greșală, simțirile și năzuințele ei sufletești așa cum sunt și descoperă în chip limpede cele dintâi pricini ale începuturilor mișcărilor lor; și pe unele le tămăduiește, de altele se alipește, atât cât poate, după cum sunt vrednice de îngrijire sau de tămăduire»²⁸.

Întrucât rugăciunea înseamnă comuniune nemijlocită cu Dumnezeu, ea presupune o stare de maximă trezvie, pentru a nu lăsa nimic să intervină între ascet și Hristos, și sinceritate, pentru ca cel ce se roagă să își poată manifesta în mod real dragostea față de Dumnezeu. În acest context, nu este posibil ca cel care își dorește cu adevărat rugăciunea adevărată să se mai poată minți pe sine – lucru pe care nici nu-l dorește – și astfel reușește să se cunoască pe sine așa cum este de fapt, cu toate lucrurile bune și, mai ales, cu toate lucrurile rele. Acest nivel de cunoaștere reală de sine pe care o oferă numai rugăciunea este un câștig de neprețuit pentru cel care se nevoiește, pentru că de aici el poate construi mai departe. Atât timp cât voim să ne apropiem de Dumnezeu, dar nu știm exact unde ne aflăm, este imposibil să progresăm, dar, din momentul în care realizăm, cu sinceritate, care este stadiul în care ne aflăm, atunci putem să începem în mod conștient urcușul duhovnicesc. Odată cunoscute aceste lucruri, omul poate trece în mod concret la lucrarea rugăciunii. După învățătura Părinților, modul cel mai bun de a face acest lucru este următorul:

«Înainte de toate, să punem pe hârtia rugăciunii noastre o mulțumire sinceră. În al doilea rând, mărturisirea și zdrobirea sufletului într-o multă simțire. Apoi să facem cunoscut Împăratului toată cererea

²⁸ CALIST PATRIARHUL, „Capete care au lipsit”, în: *Filocalia*, vol. VIII, pp. 301-302.

noastră. Chipul mai înainte arătat al rugăciunii noastre este cel mai bun, precum s-a spus unui frate oarecare de către îngerul Domnului²⁹.

Sf. Ioan Scărarul arată că rugăciunea nu se poate face oricum, ci pentru buna lucrare a ei este nevoie să ne străduim să creăm o atmosferă prielnică. Aceasta presupune, în primul rând, conștientizarea faptului că este nevoie să mulțumim lui Dumnezeu în mod sincer pentru toate. Observăm că Sfântul Ioan, urmând tradiția patristică, nu spune că trebuie să-I mulțumim lui Dumnezeu numai pentru lucrurile bune pe care le primim, ci învață în mod limpede că trebuie să mulțumim pentru toate. O astfel de înțelegere a lucrurilor creează o atmosferă foarte potrivită pentru rugăciune, pentru că un suflet care este recunoscător Creatorului său pentru toate pe care Acela i le-a dăruit, inclusiv pentru lucrurile care lui i se par rele, din pricina înțelegerii sale limitate asupra realităților vieții, se va putea ruga cu mai multă îndrăzneală și cu mai multă dragoste, ca unul care are conștiința faptului că Dumnezeu are grijă de el în toate împrejurările vieții sale.

Apoi, după ce credinciosul l-a mulțumit lui Dumnezeu pentru toate, el poate cu ușurință să Îi arate lui Dumnezeu toate greșelile și să arate părere de rău pentru ele. Observăm cum lucrurile sunt strâns legate între ele, deoarece omul care nu Îi poate mulțumi lui Dumnezeu pentru toate, nici nu poate să-și descopere înaintea lui Dumnezeu greșelile lui. Omul nu poate face acest lucru nu pentru că Dumnezeu nu ar ști mai dinainte toate cele pe care le-a gândit sau le-a făcut, ci pentru că, fără raportare sinceră la toate cele care îi vin de la Dumnezeu sau sunt îngăduite de Dumnezeu, omul nu poate fi sincer nici față de el însuși. De fapt, nu de Dumnezeu se ascunde cel care nu l se poate mărturisi cu inima deschisă – pentru că acest lucru ar fi imposibil –, ci un astfel de om se ascunde de el însuși. Dacă însă omul reușește să se golească pe sine de egoism și să se mărturisească înaintea lui Dumnezeu cu sinceritate, el va ajunge la o familiaritate cu Hristos care îi va permite să Îi adreseze în rugăciune cereri despre care va putea să aibă nădejde că vor fi împlinite. Despre smerenia cu care trebuie făcută rugăciunea a învățat și Sf. Isaac Sirul:

„Când vei veni înaintea lui Dumnezeu prin rugăciune, fă-te în gândirea ta ca o furnică și ca cele ce se târasc pe pământ și ca un vierme și ca un prunc care se bălbaie. Și nu spune înaintea Lui ceva bizuit pe cunoștință, ci apropie-te de Dumnezeu și umblă înaintea Lui cu cuget de prunc, ca să te învrednicești de pârinteasca purtare de grijă ce se îndreaptă de la părinți spre fiii lor încă prunci. Căci s-a spus că „păzitor al pruncilor este Domnul” (Ps. 114, 6)³⁰.

²⁹ SF. IOAN SCĂRARUL, „Scara dumnezeiescului urcuș”, în: *Filocalia*, vol. IX, trad. Păr. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2013, pp. 463-464.

³⁰ SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevointă”, în: *Filocalia*, vol. X, trad. Păr. D. Stăniloae, Ed.

Observăm că, deși folosește alte cuvinte decât Sf. Ioan Scărarul, în ceea ce privește modul în care omul trebuie să se smerească înaintea lui Dumnezeu, Sf. Isaac Sirul învață aceleași lucruri: necesitatea ca omul să nu aibă o părere înaltă despre sine și să aibă grijă să nu se mândrească cu nimic. Acest lucru trebuie să se vadă chiar și din cuvintele rugăciunii, în timpul căreia omul nu trebuie să folosească cuvinte elaborate, care să îl facă să aibă despre sine impresia că ar fi devenit un bun rugător sau un mare teolog. Evitarea cuvintelor înalte mai are și un alt scop: evitarea capcanei de a cădea din starea de rugăciune, care trebuie să fie o convorbire, într-un monolog, în care omul nu mai vorbește cu Dumnezeu, ci numai cu sine, închizându-se astfel într-un individualism egocentrist și autoizolator. Bineînțeles, Sfântul Isaac are în vedere aici și faptul că, prin folosirea unui număr prea mare de cuvinte la rugăciune nu se mai poate ajunge la concentrarea minții, care este atât de necesară în rugăciune, ci, dimpotrivă, se creează o împrăștiere a minții. Cu cât mintea primește ca sarcină să se concentreze pe cât mai puține lucruri, cu atât calitatea concentrării va fi mai mare, lucru care nu se mai poate întâmpla în cazul înmulțirii și diversificării sarcinilor pe care trebuie să le execute. Totodată, adăugând nuanțe noi la modul în care trebuie realizată atmosfera pentru rugăciune, Sfântul Isaac învață că, atunci

«când te ridici la rugăciunea și la pravila ta, în locul cugetării la cele ale lumii, pe care ai văzut-o și ai auzit-o, te vei afla cugetând la dumnezeieștile Scripturi pe care le-ai citit. Și, prin aceasta, uiți amintirea celor dintâi. Și așa vine mintea ta la curăție. Și aceasta este ceea ce s-a scris, că sufletul este ajutat de citire când stă la rugăciune. Și iarăși, rugăciunea aduce lumină în citire. Și aceasta, iarăși, în locul amestecării cu cele lumești, aduce conținut felurilor rugăciunii, încât din citire se luminează sufletul în rugăciune, ca să se roage totdeauna fără preget și în chip netulburat»³¹.

Fiind o ființă trăitoare în lume, este firesc ca omul să aibă mintea și amintirea impregnate de evenimentele și imaginile cu care a luat contact în urma experiențelor sociale. Totuși, chiar dacă nu este un păcat în sine ca evenimentele de peste zi să-și lase amprenta asupra omului, pentru a putea lucra rugăciunea așa cum se cuvine, este nevoie ca cel care se roagă să încerce mai întâi să schimbe imaginile de peste zi cu unele din Sfânta Scriptură sau din scrierile Părinților. În acest fel, el va putea să creeze o predispoziție sufletească propice rugăciunii prin pregătirea minții și a sufletului, pentru a se putea concentra numai asupra cuvintelor rugăciunii, ca urmare a curățirii de toate cele văzute, auzite și simțite peste zi.

IBMBOR, București, 2016, p. 115.

³¹ SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoiță”, p. 155.

De asemenea, observăm că există o relație strânsă între rugăciune și lectura aprofundată a textelor inspirate. Astfel, citirea făcută înainte de rugăciune ajută în mod esențial la atingerea unei rugăciuni cât mai curate, iar rugăciunea, întrucât curățește mintea, contribuie decisiv la înțelegerea adecvată a textelor inspirate. Găsim aici o învățătură extrem de importantă, care ne arată că fără o comuniune de trăire cu Părinții, care au scris lucrările lor în urma luminării minții și a curățirii sufletului în actul rugăciunii, nu putem avea nici o comuniune de gândire, în sensul că nu putem să înțelegem în mod real ceea ce au scris ei dacă nu trăim la fel cum au trăit ei. De asemenea, Sf. Isaac Sirul ne mai învață că un rol extrem de important al rugăciunii este acela de a ne feri de lupta directă cu gândurile inspirate de diavol:

«Cel ce nu se împotrivescă gândurilor semănate în noi de vrăjmașul, ci taie convorbirea cu ele prin rugăciune către Dumnezeu, arată că mintea lui a primit înțelepciune de la har și cunoștința lui cea adevărată l-a eliberat pe el de multe lucruri; și prin aflarea cărării celei scurte, la care a ajuns, a tăiat împrăștierea căii celei lungi».

Chiar dacă uneori tradiția patristică a învățat că unui gând rău trebuie să-i opunem un gând bun, învățătura cuprinsă în aceste cuvinte ale Sfântului Isaac constituie o adevărată revelație pentru cel care dorește să se nevoiască cu sinceritate în rugăciunea adevărată. Astfel, înțelegem din aceste cuvinte că modul cel mai eficient de respingere a războiului gândurilor este apelarea la rugăciunea neîncetată. Prin această metodă, cel care se roagă reușește să se pună la adăpost de toate efectele nocive ale războiului duhovnicesc, el rămânând mereu într-o comuniune de iubire cu Dumnezeu și nerisipindu-se în justificări în fața gândurilor. Un război direct cu gândurile este mereu de evitat, chiar dacă cel care dorește să folosească o astfel de metodă este experimentat:

«nu avem în toată vremea puterea să ne împotrivim tuturor gândurilor ce se ridică împotriva noastră, ca să le oprim, ci de multe ori primim de la ele o rană ce nu se vindecă multă vreme. Pentru că ai ca potrivnici pe unii care au șase mii de ani. Și aceasta îi face în stare ca să te poată răni peste măsura înțelepciunii și înțelegerii tale. Și chiar de îi vei birui, întinăciunea gândurilor îți murdărește cugetul și răul lor miros rămâne multă vreme în mirosul nărilor tale. În primul rând, să te faci liber de toate acestea prin frică. Pentru că nu este alt ajutor ca Dumnezeu»³².

Așadar, împotrivirea în gând față de uneltirile vrăjmașilor depinde și de starea în care se află cel care se nevoiește. Din acest motiv, este de la sine înțeles că el nu va avea mereu puterea necesară respingerii atacurilor care

³² SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoiță”, p. 216.

vin prin gând. De asemenea, chiar dacă omul ar avea mereu o dispoziție cu-rajoasă față de lupta cu gândul, este improbabil ca el să poată birui prea des demonii care au acumulat o experiență îndelungată, încă de la crearea omu-lui, în ceea ce privește ispitirea oamenilor. În sfârșit, chiar dacă omul ar birui mereu în lupta cu gândul, câștigul lui ar fi umbrat de urmele urâte pe care gândurile pătimase le lasă în sufletul său, chiar dacă el nu s-a îndulcit deloc cu ele. De fapt, vedem cum ispitele venite prin gând se pot prelungi la nes-fârșit, pentru că, chiar dacă ele sunt biruite, gândurile rămân în minte prin amintire. În această etapă, nevoitorul se află în situația de a fi obligat să lupte împotriva amintirii lăsate de gândurile pe care le-a biruit, lucru care constitu-ie, de fapt, o nouă luptă cu gândurile respective, chiar dacă la un nivel mai scăzut. În același timp, amintirile lăsate de gânduri pot constitui premise pentru noi ispite ale demonilor.

În urma acestor considerații, observăm că rugăciunea neîncetată este soluția cea mai bună și probabil singura care poate oferi certitudinea biruini-ței în lupta împotriva gândurilor. În afară de ajutorul nemijlocit oferit de faptul că mintea vorbește direct cu Hristos, omul iese și din capcana de a se gândi mereu la păcat, pentru că cel care se luptă în gând cu păcatul, chiar dacă se gândește cum să îl biruiască, are totuși mintea îndreptată spre păcat. Iar mintea nu a fost făcută să se îndeletnicească cu gândul la păcat, fie că îl dorește, fie că vrea să îl evite, ci ca să se roage neîncetat. De asemenea, Sfân-tul Isaac, cunoscând faptul că este greu pentru nevoitorul începător să se roage permanent, arată că, și dacă în anumite momente este mai greu să lucrăm rugăciunea, este nevoie totuși de o efortare și de o încercare de a ne ruga și de a citi cât de mult putem, chiar dacă acest lucru ni se pare greu. În astfel de situații trebuie căutată liniștirea prin evitarea legăturilor sociale, pe cât posibil, în sensul unei interiorizări cât mai profunde și mai folositoare³³.

Rugăciunea neîncetată

Strâns legată de tema rugăciunii este tema rugăciunii neîncetate. Pen-tru Părinții filocalici, cele două teme sunt de fapt aproape identice, întrucât rugăciunea este înțeleasă ca o stare firească a omului care se îngrijește de sufletul său și vrea în mod real să se apropie de Dumnezeu. Totuși, din necesitatea de a sistematiza mai bine materialul prezentat aici, am împărțit acest subiect în două subteme. Printre cei care ne oferă o definiție a rugăciunii neîncetate se numără și Sf. Maxim Mărturisitorul. Astfel, pentru el, «rugăci-nea neîntreruptă stă în a avea mintea alipită de Dumnezeu cu evlavie multă și cu dor și a atârna pururea cu nădejdea de El, și a te încrede în El în toate,

³³ SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoiță”, p. 218.

orice ai face și orice s-ar întâmpla»³⁴. Bineînțeles, aceasta este o treaptă duhovnicească foarte înaltă, care poate părea chiar inaccesibilă celor care sunt la începutul vieții duhovnicești. Totuși, chiar dacă este un lucru greu de realizat, trebuie să fim conștienți că, de fapt, aceasta este menirea pentru care omul a fost creat: să fie în comuniune permanentă cu Dumnezeu. Tot Sf. Maxim Mărturisitorul este cel care ne învață și cum se poate atinge această comuniune:

«De vom iubi pe Dumnezeu cu adevărat, vom lepăda patimile prin însăși această iubire. Iar iubirea față de El stă în a-L prețui pe El mai mult decât lumea, și sufletul mai mult decât trupul, și în a disprețui lucrurile lumești, și a ne îndeletnici cu El pururea prin înfrânare, dragoste, rugăciune, cântare de psalmi și cele asemenea»³⁵.

Așadar, deși uneori atingerea unor trepte înalte în viața duhovnicească este asociată cu o asceză dură și cu privațiuni greu de suportat, vedem că Sfântul Maxim înțelege că apropierea de Dumnezeu trebuie să se realizeze în mod firesc, ea fiind hrănită de dragostea pe care sufletul ar trebui să o simtă față de Hristos. Bineînțeles, renunțarea la patimi presupune și asumarea unui regim ascetic în cel mai serios mod. Dar el nu va putea fi susținut pe o perioadă lungă și nici în coordonatele optime, în lipsa singurei motivații care poate duce la bun sfârșit o sarcină atât de grea: dragostea pentru Dumnezeu. Lupta duhovnicească presupune mai multe elemente care sunt legate între ele. Astfel, dragostea față de Dumnezeu îi menține ascetului trează dorința de a împlini faptele ascezei, dar și asceza îl ajută să nu își piardă dragostea față de Dumnezeu, ci chiar să o înmulțească. Sfântul Maxim arată că, pentru a ne putea apropia de Dumnezeu, avem nevoie de iubire, înfrânare și rugăciune³⁶. Aceste trei lucruri realizează împreună o dezlipire totală de lucrurile care îl împătinesc de obicei pe om. Prin *iubire*, reușim să ne eliberăm de mânie; prin *înfrânare*, ne eliberăm de poftă, iar *rugăciunea* aduce comuniunea deplină cu Dumnezeu datorită faptului că, prin rugăciunea curată, omul își eliberează mintea de orice gând și înțeles lumesc.

Tot despre faptul că rugăciunea neîncetată este întreținută de dragostea față de Dumnezeu învață și Ilie Ecdicul: «Mărturia minții iubitoare de Dumnezeu este rugăciunea de-un singur gând, a gândului chibzuit este cuvântul la vreme, iar a simțirii eliberate, gustul de un singur fel. Prin acestea trei se zice că se întăresc cele ale sufletului»³⁷. Sf. Isihie Sinaitul învață că fără rugăciune neîncetată nu se poate realiza, de fapt, o asceză în sensul

³⁴ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Cuvânt ascetic”, în: *Filocalia*, vol. II, p. 42.

³⁵ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste (a treia sută)”, în: *Filocalia*, vol. II, pp. 116-117.

³⁶ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Cuvânt ascetic”, p. 39.

³⁷ ILIE ECDICUL, „Capete morale”, p. 337.

propriu al cuvântului: «Cel ce nu are rugăciune curată de gânduri nu are armă pentru luptă. Iar rugăciune curată numesc pe aceea care se lucrează neconținut în adâncurile sufletului ca, prin chemarea lui Iisus, vrăjmașul ce se luptă într-ascuns să fie biciuit și ars»³⁸. Învățăm din acest text un lucru extrem de important pentru viața duhovnicească: chiar dacă există impresia că prin asceză reușim să ne eliberăm de patimi, observăm că nu asceza în sine duce la acest rezultat, ci lucrarea tainică a lui Dumnezeu. Astfel, Sfântul Isihie arată că prezența lui Hristos, Cel chemat cu ardoare în rugăciune, este cea care îndepărtează uneltirile vrăjmașilor. De fapt, asceza este doar un mijloc prin care noi putem chema în mod eficient ajutorul și prezența lui Hristos, nu o modalitate prin care ne despățimim în mod direct³⁹. Același lucru îl găsim formulat și în învățătura Sfinților Calist și Ignatie Xantopol:

«Dar înainte de acestea, mai bine zis înainte de toate, în această luptă mintea este ajutată de dumnezeiescul har, venit în suflet prin chemarea curată și neîmprăștiată și de un singur gând a Domnului nostru Iisus Hristos în inimă; deci nu de simpla metodă naturală prelungită, de inspirația pe nări sau de șederea într-un loc liniștit și întunecos. Acestea n-au fost statornicite de Sfinții Părinți pentru altceva decât ca niște mijloace ajutătoare pentru adunarea minții în ea însăși, prin întoarcerea din împrăștierea ei obișnuită și prin luare-aminte. E ceea ce am spus și mai înainte. Dar prin ele mintea câștigă și puterea de a se ruga neîncetat și curat și fără împrăștiere»⁴⁰.

Înțelegem mai bine de aici că orice act de asceză nu este decât o metodă de a cere prezența și ajutorul lui Dumnezeu, nu o metodă care ar duce singură la eliberarea de patimi sau dobândirea virtuților. Părinții filocalici au învățat asta în mod lămurit, pe baza cuvântului Mântuitorului, Care a spus că, fără prezența Lui iubitoare și fără harul Său lucrător, nu putem face nimic. Permanentă chemare a Numelui lui Iisus are rolul de a obișnui sufletul cu dragostea lui Dumnezeu. În primă fază, sufletul este legat mai mult de lucrurile lumești și reușește cu greu să pună în lucrare rugăciunea, dar, folosind rugăciunea minții ca un exercițiu cât mai des practicat, sufletul ajunge să fie din ce în ce mai disponibil pentru dragostea dumnezeiască și să se poată desprinde cu ușurință de lucrurile lumești, lucru care aduce după sine o creștere din ce în ce mai mare în dragostea și bucuria dumnezeiască⁴¹. Un

³⁸ SF. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt de folos sufletului și mântuitor despre trezvie și virtute (suta întâi)”, în: *Filocalia*, vol. IV, p. 60.

³⁹ Despre acest lucru învățăm și autorii filocalici Calist și Ignatie Xanthopol, care arată că: «dăruirea și venirea Sfântului Duh au loc în Hristos Iisus și în Sfântul Lui Nume» (*Cele o sută de capete*, p. 42).

⁴⁰ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, „Cele o sută de capete”, p. 82.

⁴¹ SF. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, p. 65.

alt autor filocalic, Teodor al Edessei, atrage atenția asupra faptului că rugăciunea nu poate primi denumirea de rugăciune curată dacă nu este săvârșită neîncetat: «Ajutor împotriva acestei lupte netrupești ni s-a dat rugăciunea curată, din care pricină s-a și rânduit să se facă neîncetat. Ea întărește mintea pentru luptă, ca una care poate să se săvârșească și fără trup»⁴².

Ispitele care vin din partea diavolului au loc în fiecare clipă, iar din acest motiv este necesar ca rugăciunea să fie făcută neîncetat. Este firesc ca rugăciunea curată să fie numită și rugăciune neîncetată, pentru că cel care ajunge să guste din rugăciunea curată nu are cum să nu-și dorească să o păstreze permanent în sufletul său. Sf. Grigorie Sinaitul, unul dintre cei mai mari învățători ai rugăciunii neîncetate, alături de Sf. Grigorie Palama, arată cum trebuie înțeleasă greutatea săvârșirii acestei lucrări:

«Cu cât lucrăm mai mult poruncile, cu atât darul își face mai luminoase razele sale în noi. Apoi se arată prin chemarea neîncetată și întru cunoștință a Domnului Iisus, adică prin pomenirea lui Dumnezeu întru ascultare. Prin viețuirea cea dintâi se arată mai cu întârziere; prin cea de-a doua, mai curând»⁴³.

Așadar, dacă la început lucrarea ascezei se arată ca fiind greu de realizat, odată cu înaintarea în asceză, ea poate fi săvârșită mai ușor. Acest lucru nu se întâmplă însă datorită obișnuinței cu acest mod de viețuire, ca și cum ar fi vorba despre dobândirea unei performanțe datorate exercițiului, ci faptului că, prin fiecare înaintare pe treapta ascezei, i se descoperă nevoitorului noi și noi înțelesuri ale vieții duhovnicești, pe care nu le înțelegea inițial și pe care nu le-ar fi înțeles în lipsa experienței oferite de asceză. Lucrarea poruncilor, despre care vorbește Sf. Grigorie Sinaitul, este o școală a inițierii în tainele vieții duhovnicești. Poruncile nu trebuie împlinite pentru că așa trebuie, ci pentru că ele conțin, în chip tainic, pe Cel care le-a dat prin Evanghelie. Astfel, cei care lucrează poruncile ajung să le cunoască, să le înțeleagă și să-L cunoască pe Cel care a rânduit poruncile.

Rugăciunea neîncetată, pe lângă efectele despre care am vorbit până acum, are și alte roade. Unul dintre ele este acela de a curăți mintea, astfel încât aceasta să cunoască lucrurile conform cu rațiunea pentru care au fost create. Acest mod de cunoaștere implică, în același timp, și o rațiune curățită de orice împătımire, întrucât împătımirea de lucruri aduce cu sine înțelesuri și raportări greșite față de lucruri. Exercițiul de a ne ruga cât mai mult, până ce ajungem la măsura rugăciunii neîncetate, are rolul de a detașa din ce în ce mai mult mintea de înțelesurile pătimase și de a o pregăti pentru o convorbire

⁴² TEODOR AL EDESSEI, „Una sută capete foarte folositoare”, p. 241.

⁴³ SF. GRIGORIE SINAITUL, „Despre liniștire și rugăciune”, în: *Filocalia*, vol. VII, p. 195.

cât mai curată cu Dumnezeu. La acest nivel, rugăciunea unește mintea celui ce se roagă cu Dumnezeu, fiind vorba de o comuniune desăvârșită⁴⁴.

Fiind vorba despre o lucrare care înalță sufletul la Dumnezeu, este de la sine înțeles că cel care dorește să se îndeletnicească cu ea trebuie să știe că, pe lângă alte lucruri importante care trebuie avute în vedere pentru această întreprindere, trebuie să acorde o mare atenție dobândirii smereniei sau, într-o primă fază, măcar a smeritei cugetări. De fapt, Sf. Maxim Mărturisitorul învață că smerenia, în esență, este tot o rugăciune neîncetată, pentru că și smerenia înseamnă asemănare cu Hristos, după cum rugăciunea este unire cu Hristos. De asemenea, întrucât faptul de a fi smerit presupune și permanentizarea acestei stări, întrucât nu poți fi smerit o parte a zilei, iar cealaltă nu, observăm că și în acest aspect smerenia se aseamănă și se împletește cu rugăciunea neîncetată:

«Smerita cugetare este o rugăciune neîntreruptă, împreună cu lacrimi și cu durere. Căci aceasta, chemând pururea pe Dumnezeu într-ajutor, nu lasă pe om să se încreadă nebunește în puterea și înțelepciunea proprie, nici să se ridice peste alții, lucruri care sunt boli înfricoșate ale patimii mândriei»⁴⁵.

Omul care Îl cheamă permanent pe Dumnezeu face acest lucru pentru că își conștientizează neputința și își dă seama că nu poate realiza nimic de unul singur. Acest lucru este extrem de folositor în viața duhovnicească pentru că îl ajută pe om să nu piardă curăția rugăciunii prin cugetarea unor lucruri nepotrivite, cum ar fi raportarea cu superioritate la ceilalți. În același timp însă, cel care nu Îl cheamă pe Dumnezeu în ajutor arată că se bazează în mod neînțelept pe înțelepciunea sa. Sf. Isihie Sinaitul, mergând pe aceeași linie ca Sfântul Maxim, aduce unele nuanțări:

«Dacă petreci pururea în inima ta cu cuget smerit, cu pomenirea morții, cu învinuirea de sine, cu împotrivire și cu chemarea lui Iisus Hristos, și umbli cu luare-aminte în fiecare zi cu aceste arme pe calea strămtă, dar aducătoare de bucurie și desfătare a minții, vei ajunge la sfințele vedenii (contemplații) ale sfinților și ți se vor lumina taine adânci de către Hristos»⁴⁶.

⁴⁴ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Cuvânt ascetic”, în: *Filocalia*, vol. II, pp. 41-42. Despre acest lucru vorbește și Sf. Isaac Sirul atunci când învață: «Rugăciunea neîmprăștiată este cea care aduce în suflet bunăvoința luminoasă a lui Dumnezeu. Aceasta este sălășluirea lui Dumnezeu: A avea sădit în sine pe Dumnezeu prin pomenirea Lui. Așa ne facem biserică a lui Dumnezeu» (SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoiță”, pp. 358-359).

⁴⁵ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste (a treia sută)”, în: *Filocalia*, vol. II, p. 126.

⁴⁶ SF. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, p. 61.

Observăm cum cugetul smerit nu poate fi despărțit de pomenirea morții și de învinuirea pentru propriile scăderi. Această învinuire însă nu trebuie înțeleasă ca un complex de vinovăție, care este, de fapt, manifestarea mândriei, ci ca o metodă ascetică prin care cel care se roagă conștientizează faptul că el este singurul responsabil de greșelile făcute, dar nu pentru a se complăce într-o stare sentimentalistă, ci folosește această conștientizare pentru a găsi soluții și resurse pentru a merge mai departe. Deși de multe ori se consideră că practicarea rugăciunii lui Iisus ar trebui să fie o lucrare rezervată celor experimentați duhovnicește, Sf. Isihie Sinaitul arată că fără rugăciunea minții nu se poate ajunge la nicio experiență duhovnicească reală și, din acest motiv, ea trebuie să fie o lucrare de căpătâi și pentru începători:

«Cei neîncercați este bine să știe și aceasta, că noi, cei greoi și povârniți spre pământ cu trupul și cu cugetul, nu putem în niciun alt chip, decât prin neconținută trezvie a minții și prin chemarea lui Iisus Hristos, Dumnezeu și Făcătorul nostru, să biruim pe vrăjmașii netrupești și nevăzuți, care ne vor răul și sunt iscusiți în a ni-l face, care sunt ageri și ușori și încercați în războiul pe care-l poartă din anii de la Adam și până astăzi. De aceea, celor neîncercați rugăciunea lui Iisus Hristos să le fie mijlocul de a proba și de a cunoaște binele. Iar celor încercați să le fie făptuirea, probarea și liniștea cel mai bun mod și învățător al binelui»⁴⁷.

Observăm cum aceeași temă filocalică a necesității prezenței permanente a lui Hristos în suflet, prin pomenirea Lui continuă, apare și în aceste cuvinte ale Sfântului Isihie. Dacă ascetul ar încerca să se lupte în mod direct și de unul singur cu duhurile necurate, este limpede că nu ar avea nicio șansă. De aceea, tradiția filocalică arată că singura metodă prin care se pot face nevătămătoare acțiunile diavolului este aceea de a-L avea mereu pe Hristos, făcut prezent în suflet prin rugăciunea neîncetată. Considerăm acest text de o importanță fundamentală în legitimarea rugăciunii lui Iisus pentru oricine dorește să înainteze pe treptele vieții duhovnicești, iar nu doar pentru cei ajunși deja pe trepte mai înalte. Aceasta este o idee pe care o va prelua și Sf. Vasile de la Poiana Mărului⁴⁸. De asemenea, și tradiția isihastă a Sfântului

⁴⁷ SF. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, p. 66.

⁴⁸ SF. VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, „Cuvânt-înainte sau înainte călătorie pentru cei ce vor să citească această carte a celui întru sfinți Părintelui nostru Grigorie Sinaitul și să nu greșescă înțelegerea așezată în ea”, în: SFÂNTUL STAREȚ VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, *Introduceri în rugăciunea lui Iisus și isihasm*, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 93: «Mulți care citează această sfântă carte a Sf. Grigorie Sinaitul și nu cunosc din experiență lucrarea minții greșesc dreapta ei înțelegere, socotind că această lucrare este doar a bărbaților nepătimitori și sfinți. Și de aici, ținându-se doar de obiceiul exterior al cântării de psalmi, tropare și canoane, se complăc numai în această rugăciune exterioară a lor și nu înțeleg că Părinții noștri ne-au predat

Munte Athos arată că *este imposibil ca omul să crească duhovnicește fără rugăciunea minții*, întrucât *este un non-sens să crezi că poți ajunge la Hristos fără ajutorul lui Hristos*⁴⁹. O altă taină a modului în care trebuie lucrată rugăciunea neîncetată este prezentată de Sf. Isihie Sinaitul în cuvintele următoare: «Ia seama să nu ai niciodată în inima ta niciun gând, nici nerațional, nici rațional, ca așa să cunoști cu ușurință pe cei de alt neam, adică pe cei întâi-născuți ai egiptenilor»⁵⁰.

Pare greu de înțeles de ce Sfântul Isihie cere de la cei care se nevoiesc să nu aibă niciun fel de gând. Totuși, rațiunea unei astfel de învățături stă în faptul că, atât timp cât cel care se roagă are și diferite gânduri, el încă nu a ajuns la rugăciunea curată. Dacă, pe lângă cuvintele rugăciunii, mintea lui se mai ocupă și cu alte gânduri, înseamnă că încă nu a ajuns să fie total dăruit rugăciunii. Bineînțeles, taina rugăciunii curate este una deosebit de profundă și nu înseamnă că cel care ajunge să se roage astfel nu mai gândește, ci el ajunge să aibă gândirea luminată complet și în permanență de harul care se sălășluiește în ea prin rugăciune. De asemenea, tot despre faptul că este necesar celui care se nevoiește să se roage neîncetat vorbește și Sf. Isaac Sirul: «Fără rugăciunea neîncetată nu te poți apropia de Dumnezeu. Iar de dai minții tale o altă grijă după osteneala rugăciunii, îi pricinuiеști împrăștierea în cugetare»⁵¹.

Observăm cum, după rugăciune, nu poate urma altceva decât tot rugăciune, pentru a nu strica atmosfera harică ce se creează prin această apropiere a sufletului de Dumnezeu, dar și pentru că întreruperea rugăciunii înseamnă, de fapt, întreruperea comuniunii cu Dumnezeu. Astfel, vedem cum, prin nevoița hrănită de dragoste, viața întreagă devine o rugăciune, iar cel care se nevoiește știe că nevoița rugăciunii trebuie lucrată neconținut. Pe aceeași linie a tradiției isihaste merge și Cuv. Ioan Carpatiul, îndemnându-l pe nevoitor: «Focul rugăciunilor către Dumnezeu și sfânta meditație a cuvintelor Duhului să ardă pururea pe altarul sufletului tău»⁵². Așadar, rugăciunea neîncetată nu exclude meditarea la textele scripturistice și patristice. Dimpotrivă, acest lucru este chiar recomandat și necesar, pentru că lectura și meditarea la aceste cuvinte nu sunt altceva decât intrarea în comuniune directă și reală cu Hristos, Care Se află în aceste cuvinte, și adâncirea permanentă a sensurilor ascunse în ele.

această rugăciune cântată din pricina neputinței și a copilăriei minții noastre, pentru un timp, ca, deprinzându-ne câte puțin, să ne ridicăm la treapta lucrării minții, iar nu să zăbovim în ea până la sfârșit».

⁴⁹ Această învățătură se regăsește foarte bine ilustrată în contribuția teologică a marilor stareți Gheron Iosif și Emilianos Simonopetrilul.

⁵⁰ SF. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, p. 68.

⁵¹ SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoiță”, p. 96.

⁵² CUV. IOAN CARPATIUL, „Una sută capete de mângâiere”, în: *Filocalia*, vol. IV, p. 176.

De asemenea, și Sf. Teolipt al Filadelfiei arată că, pentru a ajunge la rugăciunea curată, este necesară eliberarea de orice gând lămurit:

«Pe Domnul Îl caută cel ce se apropie de Dumnezeu cu tot cugetul și cu inimă fierbinte și înlătură tot gândul lumii pentru cunoștința și dragostea lui Dumnezeu, care răsare din rugăciunea neîncetată și curată»⁵³.

Din *Capetele* despre rugăciune ale lui Calist și Ignatie Xantopol învățăm că întreaga viață trebuie să se desfășoare sub lumina harică a rugăciunii. În orice moment s-ar afla, omul poate și este dator să lucreze rugăciunea. Firesc ar fi ca omul să nu resimtă însă acest lucru ca pe o obligație, ci ca pe un lucru de maximă importanță pentru el, care îi aduce bucurie și libertate:

«De aceea, vestiții noștri povățuitori și dascăli, împreună cu Preasfântul Duh Ce sălășluia în ei, preaînțelept ne-au învățat ca, înainte de orice bună lucrare și osteneală, toți, dar mai ales cei ce voiesc să pornească pe drumul liniștirii, să se dăruiască lui Dumnezeu, să se rupă de lume și să se liniștească cu dreaptă judecată, să se roage Domnului și să ceară fără șovăială mila Lui; și să aibă ca lucru și ca ocupație neîntreruptă Preasfântul și Preadulcele Lui Nume și să-l miște pe acesta neîncetat în minte și pe buze, și întru el și cu el să respire, să viețuiască, să doarmă, să privegheze, să se miște, să mănânce și să bea, într-un cuvânt, să se sărguiască toate să le facă în acest chip»⁵⁴.

Observăm că învățăturile pe care le dau Sfinții Părinți nu se bazează pe un mod individualist de a înțelege lucrurile, ci pe tradiția insuflată de Duhul Sfânt și transmisă de-a lungul generațiilor prin cei care s-au făcut, prin modul în care și-au trăit viața, organe vrednice de a primi și de a transmite mai departe această tradiție. Potrivit acesteia, rugăciunea inimii trebuie să devină un mod de viață pentru oricine vrea să ajungă la liniștea desăvârșită. Nu există un timp potrivit în care să poată fi lucrată această rugăciune, ci fiecare timp trebuie transformat într-o rugăciune adusă lui Dumnezeu. În ceea ce privește osteneala care trebuie investită în această lucrare, tot în *Capetele* lui Calist și Ignatie Xantopol se arată că este nevoie de o mare încredare, de timp îndelungat, iar aceasta presupune și o mare răbdare, pentru că nu se poate ajunge la rezultatul dorit într-un timp scurt, și de o asceză trupească și sufletească pe măsură. Totuși, cel care cunoaște scopul pentru care face aceste lucruri – liniștea desăvârșită în Împărăția lui Dumnezeu – nu se lasă descurajat înainte de luptă, ci își alege armele cele mai bune, știind că datorită lor va putea ajunge la biruința cea mult dorită:

⁵³ TEOLIPT, MITROPOLITUL FILADELIEI, „Cuvânt despre ostenelele vieții călugărești”, pp. 68-69.

⁵⁴ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, „Cele o sută de capete”, p. 43.

«Rugăciunea neîncetată înlăuntrul inimii și cele de dincolo de ea (mai presus de ea) nu se agonisesc în chip simplu și la întâmplare și prin osteneală puțină și scurtă, chiar dacă se întâmplă unora, cu totul rar, și aceasta, prin vreo iconomie negrăită. Ci are nevoie, pentru dobândire, de timp îndelungat, de osteneală și nevoiță trupească și sufletească și de forțare multă și întinsă. Căci, potrivit părții ce ni s-a dat din darul și harul de care nădăjduim să ne împărtășim, trebuie să contribuim, pe măsura puterii noastre și noi, cu nevoițele noastre, la dobândirea ei și să străbatem timpurile trebuitoare pentru aceasta. Iar scopul ei este, după Sfinții Învățători, să scoatem pe vrăjmaș din întinderile inimii și să sălășluim în ea, în chip vădit, pe Hristos. Căci spune Sfântul Isaac: „Cel ce voiește să vadă pe Domnul se silește să-și curețe inima prin pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu. Și așa, în lumina înțelegerii Lui, va vedea în tot ceasul pe Domnul”»⁵⁵.

Totodată, faptul că starea de liniște desăvârșită se obține după o lungă perioadă de asceză nu trebuie să fie descurajant, pentru că, și înainte de treapta finală a luptei duhovnicești, omul experiază în mod personal prezența lui Hristos. Astfel, el nu este nicidecum singur în această luptă, ci Hristos este alături permanent de el, întrucât acesta este rostul rugăciunii inimii – a-L face pe Hristos intim sufletului nostru. Chiar dacă acest lucru nu va fi resimțit de la începutul nevoiței duhovnicești, faptul de a lupta pentru pomenirea Numelui lui Iisus în fiecare clipă îi va aduce celui care se nevoiește o familiaritate cu harul care luminează mintea, iar acest lucru va face mai ușor de depășit ispitele care intervin între om și rugăciunea adevărată.

Contemplarea

Strâns legată de rugăciune și de rugăciunea neîncetată este și meditația. Această lucrare a constituit încă de la începuturile vieții isihaste o preocupare de căpetenie. Întrucât omul a ratat menirea de a comunica permanent cu Dumnezeu, cei care au dorit să urce pe calea care reface comuniunea desăvârșită cu Dumnezeu au înțeles că trebuie să își obișnuiască mintea, care se ocupase cu lucruri lumești până la momentul hotărârii de a se dedica unei vieți de liniștire, să gândească la sensurile mai înalte ale existenței prin aprofundarea cuvintelor Evangheliei și ale Părinților. Prin această nevoiță, mintea reușește să se dezlipească puțin câte puțin de înțelesurile lumești ale lucrurilor și să ajungă la sensurile duhovnicești, care pregătesc cel mai bine mintea pentru rugăciune.

Una dintre temele cele mai importante pe care Părinții le-au folosit în acest scop a fost cugetarea la moarte, la starea în care se va afla sufletul în

⁵⁵ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, „Cele o sută de capete”, pp. 145-146.

momentul despărțirii de trup și cât de pregătit va fi el pentru întâlnirea cu Hristos: «Pedagog bun, și al sufletului, și al trupului, este pomenirea neîncetată a morții, prin care, trecând peste toate cele de până atunci, să privim de acum la ea însăși mereu, la patul pe care vom sta așezați în preajma morții și la celelalte»⁵⁶. Pomenirea morții trebuie să fie înțeleasă ca o examinare sinceră a propriilor fapte care să ducă la o concluzie sinceră și mobilizatoare. Este de la sine înțeles că fiecare, atunci când își face o astfel de examinare, nu poate spune că este mulțumit de ceea ce a realizat până atunci. Dacă omul ajunge să conștientizeze starea reală în care se află, va lua hotărârea de a face de acum înainte ceea ce trebuie pentru a putea privi cu nădejde la momentul despărțirii sufletului de trup. În alt loc al scrierii lui, Sfântul Isihie arată în mod detaliat cum trebuie lucrată pomenirea morții:

«Cei ce ne îngrijim de străjuirea minții întru Domnul avem trebuință de multă smerenie, întâi către Dumnezeu, apoi către oameni. În tot chipul și din toate părțile suntem datori să ne frângem inima, căutând tot ceea ce o umilește. Iar inima o frânge și o smerește amintirea vieții noastre celei dintâi în lume, dacă o facem cu de-amănuntul. Amintirea tuturor păcatelor din pruncie, privite din nou de minte, după chipul lor (afară de cele trupești, căci amintirea acestora este vătămătoare), umilește și naște lacrimi și ne mișcă spre mulțumire către Dumnezeu din toată inima. Asemenea și amintirea neîncetată și vie a morții. Aceasta naște și plâns, amestecat cu oarecare dulceață și bucurie, precum naște și trezvia minții. Puternic umilește cugetul și ne face să vedem pământul și pomenirea Patimilor Domnului nostru Iisus Hristos, privite și ele de amintire după chipul lor. Ele, de asemenea, pricinuesc lacrimi. Pe lângă acestea, mai umilesc sufletul și multele binefaceri ale lui Dumnezeu, cele către noi, numărate și privite după felul lor, odată ce lupta noastră este împotriva dracilor mândri»⁵⁷.

Observăm aici un întreg instrumentar pe care Sfântul Isihie îl oferă celui care dorește să lucreze în mod corect această nevoință ascetică. Așadar, pomenirea morții nu se poate lucra în lipsa smereniei. Omul trebuie să își recunoască starea sa căzută și să se comporte în consecință, nu doar față de Dumnezeu, ci și față de semenii săi. Un om care are mereu gândul la ultima clipă a vieții lui nu se poate purta cu superioritate cu semenii săi, ci va avea mereu grijă cum să nu îl deranjeze pe celălalt. Pentru a putea face însă acest lucru, este nevoie de o permanentă smerire a cugetului, iar cel mai bun mod prin care se poate face aceasta este conștientizarea greșelilor făcute până în acel moment. Această anamneză nu are rolul de a-l arunca pe om în deznădejde,

⁵⁶ SF. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, p. 78.

⁵⁷ SF. FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, p. 123.

ci de a-l ajuta să nu se mândrească. De asemenea, părerea de rău pentru faptele rele săvârșite nu înseamnă o inventariere a lor, ci o conștientizare a șanselor de a se apropia de Dumnezeu pe care omul le-a pierdut, precum și o mai bună cunoaștere a propriei persoane.

Din conștientizarea acestor șanse pierdute, omul ajunge și la o stare de recunoștință față de Dumnezeu pentru faptul că a avut milă de el și l-a învrednicit să ajungă la starea în care să poată realiza cât de departe era de calea cea adevărată înainte de asumarea luptei duhovnicești. Ajuns la acest nivel, omul face experiența plânsului curățitor, ca urmare a părerii de rău pentru timpul care putea fi folosit pentru apropierea de Dumnezeu și care a fost irosit, dar și ca urmare a recunoștinței profunde pe care omul o resimte față de purtarea de grijă a lui Dumnezeu, Care nu l-a lăsat să rătăcească până la sfârșitul vieții. Efectul acestei stări, de adâncă părere de rău pentru trecut și de recunoștință pentru prezent, dă naștere trezviei, pentru că, odată ce a gustat din liniștea și îndrăzneala față de Dumnezeu pe care i-o dă această stare, simțurile duhovnicești ale omului devin foarte active, din dorința de a nu pierde această stare. Sf. Filotei Sinaitul arată că, dacă cel care se nevoiește stăruie în aprofundarea textului scripturistic, acest lucru îl ajută foarte mult pe ascet în lupta pentru despățimire:

«Drații cei vicleni înviează, înnoiesc, înalță și înmulțesc în noi patimile spurcate. Iar meditățile cuvântului dumnezeiesc și mai ales cele ce se fac cu vărsare de lacrimi omoară patimile și le risipesc, chiar dacă sunt vechi, și fac să înceteze treptat lucrările lor păcătoase, stricătoare de suflet și de trup. Numai noi să nu ne lenevim de a stăruie pe lângă Domnul prin rugăciune și prin nădejde neslăbită și neînfricată»⁵⁸.

Vedem de aici cum meditarea cu trezvie la cuvintele Sfintei Scripturi ar trebui să aducă celui care se nevoiește rugăciunea cu lacrimi. Lectura duhovnicească a Sfintei Scripturi este o stare harică în care credinciosul se întâlnește cu Hristos, iar această întâlnire îi smerește sufletul, făcându-l să își dea seama că nu merită o astfel de dragoste din partea lui Dumnezeu, iar recunoștința pe care o simte față de această dragoste îi umple ochii de lacrimi. Starea pe care o procură lacrimile ajută în mod decisiv la lepădarea păcatelor și chiar a patimilor înrădăcinate de multă vreme, pentru că cel care plânge cu sinceritate face aceasta pentru că a ajuns la înțelegerea mai profundă a vieții duhovnicești, înțelege cu adevărat ce pierde prin faptul că se complăce într-o stare de nelucrare și începe să i se încălzească dragostea față

⁵⁸ CUV. IOAN CARPATIUL, „Una sută capete de mângâiere”, p. 148.

de Dumnezeu. Și Sf. Filotei Sinaitul, asemenea Sf. Isihie Sinaitul, arată importanța pomenirii morții:

«Pomenirea limpede a morții cuprinde cu adevărat multe virtuți. Ea naște plânsul, îndeamnă la înfrânarea de la toate, aduce aminte de gheenă, este maica rugăciunii și a lacrimilor, păzitoarea inimii, neîmpătımirea de țărână, țâșnire de înțelegere și dreaptă socoteală, ale căror roade sunt frica îndoită de Dumnezeu și curățirea gândurilor pătimașe din inimă»⁵⁹.

Pomenirea morții aduce cu sine multe virtuți, întrucât, odată ce omul înțelege că viața duhovnicească este un lucru cu totul și cu totul serios, nu se mai poate complăce în atitudini superficiale, iar acest lucru îl ajută să înțeleagă la un nivel mult mai profund decât înainte realitățile vieții, punând accentul numai pe lucrurile care contează cu adevărat, raportat la viața veșnică. Meditarea la tot ceea ce ține de realitățile vieții duhovnicești are rolul de a schimba modul de viață și de gândire cu care a fost obișnuit omul până atunci – aceea a împrăștierii minții în multitudinea de gânduri nefolositoare, legate de existența pur lumească – și de a-l obișnui cu adevărat să înțeleagă și să gândească în termenii și valorile lumii sufletești. Vorbind despre acest lucru, Teodor al Edessei arată că este necesar să adâncim în sufletul nostru toate realitățile legate de scopul vieții noastre pe acest pământ⁶⁰. Un alt folos

⁵⁹ SF. FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, p. 137.

⁶⁰ TEODOR AL EDESSEI, „Una sută capete foarte folositoare”, pp. 252-253: «Șezând în chilia ta, să nu faci lucrul tău fără judecată și plin de lene. Căci cel ce călătorește fără țintă se va osteni în deșert. Ci ține-te de lucrarea cea bună: adună-ți mintea, ține mereu înaintea ochilor ceasul din urmă al morții, adu-ți aminte de deșertăciunea lumii, cât de înșelătoare, de neputincioasă și fără de preț este, cugetă la înfricoșata dare de seamă, cum au să înfățișeze dușmănoșii purtători de catastife faptele noastre, cuvintele, gândurile pe care ei ni le-au strecurat în minte, iar noi le-am primit. Adu-ți aminte și de muncile iadului, și cum stau acolo închise sufletele, amintește-ți și de acea mare și înfricoșată zi, adică de învierea cea de obște și de înfățișarea înaintea lui Dumnezeu, de cea din urmă hotărâre a Judecătorului, Care nu greșește. Gândește-te la osânda care va pune stăpânire pe păcătoși, la rușinea, la muștrarea conștiinței, la scoaterea afară de la Dumnezeu și la aruncarea în focul cel veșnic, la viermele care nu moare, la întunericul cel neluminat, unde este plângerea și scrâșnirea dinților. La acestea și la toate celelalte chinuri gândindu-te, să nu lipsești a-ți uda obrații, haina, locul unde țezi cu șiroaie de lacrimi, căci cu asemenea gânduri am văzut pe mulți dobândind mare mulțime de lacrimi și curățindu-și în chip minunat toate puterile sufletului. Dar gândește-te și la bunătățile care așteaptă pe cei drepti: la înfățișarea de-a dreapta lui Hristos, la glasul Stăpânului, Care-i binecuvântează, la moștenirea Împărăției cerurilor, la darul cel mai presus de minte, la lumina aceea a-tot-dulce, la bucuria care nu are sfârșit și nu este întreruptă de întristare, la locașurile acelea cerești, la petrecerea cu îngerii și la toate celelalte bunătăți făgăduite celor ce se tem de Domnul. Aceste gânduri să stea la masă cu tine, să doarmă cu tine și să se scoale cu tine. Ia seama să nu le uiți pe acestea niciodată, ci, oriunde ai fi, să nu-ți desfaci mintea de amintirea lor, ca să fugă gândurile rele. Și vei fi plin de mângâiere dumnezeiască. Iar sufletul care nu este îngrădit de aceste gânduri nu poate dobândi liniștirea».

al lucrării meditației la cuvintele duhovnicești este acela că această lucrare aduce în suflet frica de Dumnezeu

«Rămâne, așadar, să fugim de oameni și de lucrurile vieții și să umblăm în calea împărătească și să ne liniștim cu unul sau cu doi și să cugetăm ziua și noaptea la poruncile lui Hristos și la toată Scriptura. În felul acesta, muștră de toate, și de conștiință, și de luarea-aminte a citirii, și de rugăciune, poate să ajungă cineva la cea dintâi poruncă, adică la frica lui Dumnezeu, care se naște din credință și din meditarea Sfințelor Scripturi»⁶¹.

Ajuns la treapta duhovnicească a fricii de Dumnezeu, sufletul, tot datorită meditării la cuvintele Scripturii, se poate feri de ispitele care vin din afară și se poate păzi cu mai mare ușurință, apropiindu-se astfel de scopul dorit: liniștirea cea adevărată datorată luminii care izvorăște în suflet în urma înțelegerii profunde a Scripturii⁶².

Trezvia minții

Alături de rugăciunea neîncetată, Părinții au învățat că de o importanță la fel de mare este și trezvia. De fapt, în mare măsură, trezvia se identifică cu rugăciunea neîncetată, pentru că trezvia este cea care susține rugăciunea neîncetată, nepermițându-i ascetului să se risipească în activități și îndeletniciri contrare scopului pe care îl urmărește. Astfel, trezvia devine rugăciune, iar rugăciunea devine trezvie. Sf. Antonie cel Mare învață că trezvia păzește sufletul de neștiință și îl ajută să cunoască cele folositoare. Ajuns la această cunoaștere, omul poate să respingă atacurile ispitelor într-un mod mult mai hotărât, văzând mai dinainte care este efectul lor. Astfel, dacă ascetul reușește să trăiască în trezvie, fiecare clipă a vieții sale devine o slavoslovire a lui Dumnezeu și o pregustare încă de aici a liniștii desăvârșite⁶³. Trezvia înseamnă o încordare a minții prin care cel care se nevoiește ajunge să vadă cu ușurință toate meșteșugirile uneltite de duhurile necurate, având astfel posibilitatea de a se apăra de ele. La o astfel de stare nu se ajunge însă cu ușurință, ci cu multă osteneală:

«Negrija totală de cele pământești și ocuparea neîntreruptă cu Sfânta Scriptură aduce sufletul la frica lui Dumnezeu. Iar frica lui Dumnezeu aduce trezvia atenției. Atunci sufletul începe să-i vadă pe dracii care îl războiesc prin gânduri și începe să se apere»⁶⁴.

⁶¹ SF. PETRU DAMASCHIN, „Învățăături duhovnicești”, p. 60.

⁶² SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoință”, pp. 193, 212.

⁶³ SF. ANTONIE CEL MARE, „Învățăături despre viața morală”, în: *Filocalia*, vol. I, pp. 38, 47-48.

⁶⁴ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Cuvânt ascetic”, p. 38.

Observăm cum toate faptele ascezei sunt strâns legate între ele și cum o virtute aduce cu sine o altă virtute. De asemenea, regăsim și aici importanța meditației la cuvintele scripturistice. Sf. Isihie Sinaitul, care s-a ocupat în mod deosebit cu învățătura despre trezvie, dă o definiție extinsă a acesteia:

«Trezvia este o metodă duhovnicească durabilă, urmărită cu răvnă, care, cu ajutorul lui Dumnezeu, izbăvește pe om cu totul de gânduri și cuvinte pătimase și de fapte rele; urmărită astfel, ea îi dăruiește apoi cunoștința sigură a lui Dumnezeu cel necuprins, atât cât e cu putință, și dezlegarea tainelor dumnezeiești și ascunse.... Ea e propriu-zis curăția inimii care, din pricina măreției și a frumuseții ei sau, mai bine zis, din neatenția și negrija noastră, e azi atât de rară printre monahi»⁶⁵.

Așadar, trezvia trebuie lucrată permanent, pentru a putea deveni o a doua fire sau, mai bine zis, adevărata fire a celui care se nevoiește. Acest lucru înseamnă că, odată dobândită, trezvia nu mai poate fi pierdută, se împletește cu firea omului și îl însoțește pe parcursul întregii vieți. Pentru ca asceza să aibă efecte reale și să ducă la schimbarea efectivă a omului în bine, este nevoie ca omul să urce treptele vieții duhovnicești, iar acest lucru nu poate fi realizat fără trezvie. Prin această virtute, omul reușește să agonisească folos duhovnicesc și, ceea ce este mai important, reușește să nu piardă ceea ce a agonisit, pentru că trezvia îl păstrează pe ascet într-o stare de continuă veghe și nu îi îngăduie să devină molatic după ce a avut parte de lupte mai grele. Asupra acestui lucru atrage atenția Sf. Isihie Sinaitul atunci când spune:

«Dacă tăiem numai pentru puțină vreme pricinile patimilor și ne ocupăm cu vederile duhovnicești, dar nu stăruim în ele, făcând din aceasta lucrul nostru, cu ușurință ne întoarcem iarăși la patimile trupului, fără să culegem alt rod de acolo decât întunecarea desăvârșită a minții și abaterea spre cele materiale»⁶⁶.

Folosul deosebit de mare al trezviei constă în faptul că eliberează de gânduri – orice fel de gânduri – mintea celui care se nevoiește, iar acest lucru conduce în mod lin la cunoașterea lui Dumnezeu, care presupune comuniunea desăvârșită cu El. În teorie, lucrurile par foarte simple (datorită faptului că Părinții le-au explicat în mod limpede), dar, întrucât ajungerea pe această treaptă presupune renunțarea la omul cel vechi, la toate patimile care au fost acumulate prin propriul egoism, în practică se întâmplă rar ca cineva să ajungă la această lucrare deosebită a trezviei. Mecanismul trezviei este unul foarte simplu: în momentul în care se ivește în minte un gând care nu își are locul acolo, mintea îl respinge. Datorită acestui lucru, trezvia aduce

⁶⁵ SF. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, pp. 54-55.

⁶⁶ SF. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, p. 59.

multe efecte folositoare sufletului, cum ar fi: împlinirea tuturor poruncilor, împlinirea tuturor virtuților, liniștirea sufletului, eliberarea de orice fel de gânduri⁶⁷ și chemarea neîncetată a Numelui lui Hristos.

De asemenea, dacă sufletul este lipsit de trezvie, nu se poate bucura de prezența harului și nici nu se poate elibera de influența gândurilor rele⁶⁸. Împotrivirea față de gândurile rele nu presupune o luptă directă cu gândurile, în sensul că unui gând rău trebuie să i se opună un gând bun. Un astfel de mod de luptă ar fi păgubos pentru ascet, pentru că un simplu om nu ar avea putere să se lupte cu puterile întunericului. Modul în care trezvia îl ajută pe ascet în lupta cu gândurile este acela că în fiecare clipă ea îi amintește sufletului să lucreze rugăciunea lui Iisus. În acest fel, înțelegem că lucrarea de căpetenie a celui care se nevoiește nu este împotrivirea față de gânduri, ci chemarea neîncetată a ajutorului lui Hristos, care risipește orice ispită. Pentru a cunoaște cât mai bine modul în care lucrează trezvia, Sfântul Isihie ne detaliază acest lucru:

«Trezvia este fixarea stăruitoare a gândului și așezarea lui în poarta inimii, ca să privească gândurile hoșești care vin și să asculte ce zic și ce fac ucigașele și care este chipul făurit și înălțat de diavoli, care încearcă să amăgească mintea prin năluciri. Însușindu-ne aceste osteneți, ele ne învață, cu multă știință, iscusința războiului minții»⁶⁹.

Totuși, pentru ca nu cumva să se descurajeze cei care doresc să îmbrățișeze această virtute, crezând că este imposibil să fii în permanență într-o stare de veghe, Sfântul Isihie arată că, dacă acest mod de acțiune este exersat în mod intens, el devine un mod de viață:

«Iar continuarea naște deprinderea; iar aceasta, o îndesire firească a trezviei; în sfârșit, aceasta, prin însușirea ei, face cu puțință contemplarea liniștită a războiului de mai înainte. Ei îi urmează rugăciunea stăruitoare a lui Iisus și liniștea dulce și fără năluciri a minții și starea care vine din Iisus»⁷⁰.

Exercițiul aduce cu sine dobândirea acestei lucrări ca un reflex natural. Odată ce mintea se obișnuiește cu faptul de a fi mereu în stare de veghe față de ispitele care vin asupra ei, ascetul nu mai trebuie să depună același efort considerabil ca la începutul acestei lucrări. Ba, mai mult decât atât,

⁶⁷ Despre acest lucru învață și Sf. Grigorie Sinaitul: «Iar de vezi ivindu-se sau luând chip în mintea ta necurățiile duhurilor sau ale gândurilor, să nu te sperii. Chiar dacă ți se arată înțelesuri bune ale lucrurilor, nu le băga în seamă» („Despre rugăciune și despre cele două feluri ale liniștirii, în 15 capete”, în: *Filocalia*, vol. VII, p. 207).

⁶⁸ Sf. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, p. 56.

⁶⁹ Sf. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, p. 56.

⁷⁰ Sf. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, p. 57.

odată dobândită această virtute, trezvia ajunge să însemne, de fapt, liniștea atât de căutată de cei care se îndeletnicesc cu isihia. Iar acelei liniști desăvârșite îi urmează rugăciunea curată, săvârșită permanent de sufletul celui care îl iubește pe Hristos. Sf. Simeon Noul Teolog oferă o prezentare amănunțită a modului în care lucrează trezvia:

«Trezvia și rugăciunea sunt legate între ele ca sufletul și trupul: lipsind una, nu poate sta nici cealaltă. Unirea lor se face în acest chip: întâi, trezvia se opune păcatului, ca un străjuitor și înaintemergător; în urma ei, rugăciunea desființează și șterge îndată gândurile rele, împiedicate de străjuitor, luarea-aminte neputând face singură acest lucru. Acestea sunt deci poarta vieții și a morții: luarea-aminte și rugăciunea. De o curățim prin trezvie, ne îmbunătățim; iar de o întinăm prin lipsă de pază, ne înrăim»⁷¹.

Vedem, așadar, că fără trezvie nu putem vorbi despre rugăciune. Rugăciunea săvârșită doar mecanic, prin rostirea fără atenția și interiorizarea convenite, rămâne o lucrare fără roade, pentru că omul rămâne în continuare rob al patimilor. Pentru a se putea bucura în mod real de roadele rugăciunii, omul trebuie să se asigure că rugăciunea lui nu este umbră de niciun gând. Cuv. Teolipt al Filadelfiei arată că trezvia este singurul mod prin care cel care se nevoiește poate să se detașeze de toate lucrurile lumești și să cunoască în mod deplin tainele războiului duhovnicesc: «Căci de nu vei scăpa de împrăștierea în cele din afară, nu te vei ridica împotriva celor ce te pândesc din lăuntru»⁷². Tot Cuviosul Teolipt arată că trezvia îl ajută pe om să nu rateze prezentul, ca timp al întâlnirii cu Dumnezeu. Prin faptul că îi atrage mereu atenția asupra a ceea ce trebuie făcut, omul reușește să îi ofere fiecărui moment ceea ce i se cuvine și să nu se lase pradă unei stări nelucrative, cronofage, care îl poate duce, în timp, la depresii cauzate de faptul că nu a folosit timpul cu înțelepciune:

«[...] Duhurile răutății răscolesc în sufletul celui neatent amintirea părinților, a fraților, a rudeniilor, a celor apropiați, a ospetelor, a serbărilor, a teatrelor și a tuturor celorlalte închipuiri ale plăcerii și poruncesc vederii, limbii și trupului întâlnirea cu ele. Prin aceasta și ceasul de față se topește în deșert, și cel care va veni, când vei petrece singur în chilie, se va risipi în amintirile celor văzute și grăite. Și așa viața monahului trece fără folos în ocupații lumești, care își sapă amintirile lor în cugetare, precum picioarele omului își sapă urmele în zăpada pe care o calcă»⁷³.

⁷¹ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Metoda sfintei rugăciuni și atențiuni”, în: *Filocalia*, vol. VIII, p. 611.

⁷² TEOLIPT, MITROPOLITUL FILADELIEI, „Cuvânt despre ostenele vieții călugărești”, p. 61.

⁷³ TEOLIPT, MITROPOLITUL FILADELIEI, „Cuvânt despre ostenele vieții călugărești”, p. 61.

Vrăjmașii încearcă să îl distragă pe cel care se nevoiește de la responsabilitatea lui față de ceea ce trebuie să facă în momentul prezent și îi oferă spre ocupație gânduri despre lucruri care s-au întâmplat sau despre lucruri care, poate, se vor întâmpla. Găsim aici explicată o ispită foarte des întâlnită și în zilele noastre, întrucât se pare că este foarte greu ca omul să facă în fiecare moment ceea ce trebuie să facă. De multe ori, din păcate, este mult mai ușor să ne trăim viața gândindu-ne la momentele frumoase pe care le-am trăit (amintiri ale unor momente care, de fapt, nu mai există) sau la eventualele realizări din viitor (dar despre care nu avem nicio certitudine că vor veni). Acest mod de a trăi viața este unul deosebit de nociv, pentru că îi răpește sufletului mulțumirea de a fi realizat ceva constructiv și palpabil și dă naștere la frustrări și stări depresive, din cauza acumulării de nerealizări și neîmpliniri.

Sfântul Teolipt mai arată și faptul că rugăciunea făcută cu încordare dă naștere trezviei, dar și faptul că trezvia dă naștere rugăciunii⁷⁴. Acest lucru se întâmplă datorită faptului că, prin trezvie, omul reușește să nu mai fie tulburat de nimic, nu doar de gânduri, ci de nimic altceva. Cel care și-a statornicit în suflet trezvia și rugăciunea neîncetată se bucură în mod nemijlocit de lucrarea harului, care alungă orice frică și orice neștiință. Lipsa de teamă față de orice lucru și atenția desăvârșită față de rugăciune pe care le oferă trezvia sunt ilustrate și de Sfântul Calist:

«Mintea care s-a curățit prin trezvie ușor se întunecă, dacă nu se desface cu totul de ocuparea cu cele din afară prin pomenirea continuă a lui Iisus. Iar cel ce a unit făptuirea cu contemplarea (cu gândirea la Dumnezeu), prin păzirea minții, nu este abătut de zgomote, nu se clatină (de tulburări, având sau neavând vreun înțeles)»⁷⁵.

Vedem că Sfântul Calist arată necesitatea unei continue lucrări a rugăciunii și a trezviei, în același timp, pentru a nu lăsa loc gândurilor să intervină și să distragă mintea. Dacă ascetul s-a concentrat pe nevoia trezviei și a reușit să păzească mintea de gânduri, nu trebuie să uite de rugăciune, pentru că, de fapt, ea este cea care curăță mintea și o păstrează curată.

Războiul duhovnicesc în general

Întrucât dobândirea liniștii presupune o luptă de fiecare clipă, Părinții filocalici au acordat o deosebită atenție modului în care trebuie abordată această luptă. De asemenea, deși unele principii pot părea greu de împlinit pentru omul contemporan, vom observa că ei tratează cu mult discernământ această problemă și că există răspunsuri adecvate fiecărei persoane.

⁷⁴ TEOLIPT, MITROPOLITUL FILADELFIEL, „Cuvânt despre ostenele vieții călugărești”, p. 71.

⁷⁵ CALIST PATRIARHUL, „Capete despre rugăciune”, în: *Filocalia*, vol. VIII, pp. 271-272.

Aspectul definitoriu al războiului duhovnicesc îl constituie asceza. Pentru Sf. Ioan Damaschin, faptele ascezei sunt următoarele: *înfrânarea, postul, foamea, setea, privegherea, metaniile, neîmbăierea, mulțumirea cu o singură haină, mâncarea uscată, mâncarea după ceasul al nouălea în cantități mici, lipsa oricărui fel de băuturi în afara apei, dormitul pe pământ, sărăcia de bunăvoie, austeritatea, neîmpodobirea, ne iubirea de sine, singurătatea, liniștea, șederea în chilie, faptul de a fi mulțumit cu ceea ce ai, tăcerea, lucrul de mână*⁷⁶. Sf. Ioan Damaschin arată că rădăcinile tuturor relelor sunt iubirea de plăcere, iubirea de slavă și iubirea de argint⁷⁷. Observăm că, de fapt, toate aceste trei pricini conțin în esență dependența de plăcere, înțelegând ca strâmbare a modului în care omul trebuie să-și folosească puterea sufletească de a iubi. Astfel, înțelegem că lupta ascetului trebuie dusă în sensul scoaterii iubirii de plăcere din suflet și din trup. Bineînțeles, înțelegem că este vorba aici despre plăcerea păcătoasă, pentru că Dumnezeu nu l-a făcut pe om să trăiască într-o lume tristă, ci să se bucure de toate cele create de Dumnezeu, dar conform rațiunilor pentru care au fost create, nu conform cu mulțimea de înțelesuri pătimase care pot pleca dintr-o minte pervertită.

Ascetul poate lupta împotriva începutului răului prin alungarea iubirii neraționale față de propria persoană, care cuprinde în sine uitarea sensului adevărat al nevoinței și al vieții, lucru care duce la nepăsare față de acesta și la necunoașterea adevărilor esențiale ale existenței⁷⁸. Necesitatea trezviei își face resimțită prezența în fiecare aspect al vieții duhovnicești. Astfel, Ilie Ecdicul arată că, înainte de a ajunge să fie robit de patimi mari, omul cedează mai întâi unor patimi și păcate mai mici: «Nu te lăsa legat de ceea ce este mic și nu vei robi la ceea ce este mare. Căci răul mai mare nu ia ființă înaintea celui mic»⁷⁹.

Așadar, prin trezvie și prin lupta de fiecare clipă, ascetul poate evita pericolul de a cădea în păcate grele. Aici găsim și o explicație a modului în care omul ajunge să săvârșească lucruri grave, de care nu se credea în stare.

⁷⁶ SF. IOAN DAMASCHIN, „Cuvânt de suflet folositor”, în: *Filocalia*, vol. IV, p. 216.

⁷⁷ SF. IOAN DAMASCHIN, „Cuvânt de suflet folositor”, p. 218. Exact aceeași cauzalitate a începutului patimilor în suflet o găsim și la alți autori filocalici, spre exemplu la TEODOR AL EDESSEI, „Una sută capete foarte folositoare”, p. 239 («Trei sunt patimile cele mai generale din care se nasc toate: iubirea de plăcere, iubirea de argint și iubirea de slavă. Acestea le urmează alte cinci dhuri ale răutății. Iar din acestea se naște un roi mare de patimi și toate chipurile răutății cu multe fețe. Deci, cel ce a biruit pe acești trei conducători și frunțași a surpat, împreună cu ei, și pe cei cinci și a supus apoi toate patimile»). Sf. Maxim Mărturisitorul arată și el că «începutul tuturor patimilor este iubirea trupească de sine, iar sfârșitul este mândria. Iubirea trupească de sine este iubirea nerațională față de trup. Cine a tăiat-o pe aceasta a tăiat deodată toate patimile care se nasc din ea» („Capete despre dragoste [a treia sută]”, în: *Filocalia*, vol. II, p. 119).

⁷⁸ SF. IOAN DAMASCHIN, „Cuvânt de suflet folositor”, p. 218.

⁷⁹ ILIE ECDICUL, „Capete morale”, p. 332.

Uneori, după săvârșirea unor astfel de lucruri, omul este mirat și chiar contrariat de faptul că el este cel care a fost în stare să facă un lucru atât de reprobabil. Vedem însă, după cuvântul lui Ilie Ecdicul, că o atare contrariere este una falsă. Dacă cineva a fost în stare de o faptă foarte gravă, înseamnă că el nu a ajuns dintr-odată la starea de a săvârși acea faptă, ci în mod treptat. Probabil, omul, din lipsă de sinceritate și pentru că nu s-a cercetat pe sine așa cum ar fi trebuit, nu și-a dat seama că, în timp, a coborât din ce în ce mai mult treptele vieții duhovnicești, iar când a ajuns să pună în practică ceva despre care credea că nu va ajunge niciodată să facă, se găsește în postura celui surprins de propriile sale fapte. Totuși, și această mirare de propriile fapte este o stare care arată că omul se găsește încă într-o stare de lipsă de sinceritate față de propria persoană. O analiză a modului în care se instalează, pas cu pas, patimile în sufletul omului ne oferă Sf. Petru Damaschin:

«Căci din neînțelepciune vine trândăvia, din aceasta nelucrarea, și prin aceasta uitarea. Iar din uitare vine iubirea de sine, sau iubirea voilor și cugetărilor proprii, care se mai zice și iubire de plăceri și iubire de slavă. Din acestea se naște iubirea de arginți, rădăcina tuturor rețelilor, și prin ea vine împrăștierea în cele ale vieții, din care se naște totala necunoștință a darurilor lui Dumnezeu și a păcatelor proprii. Iar din aceasta sălășluirea celorlalte patimi, adică ale celor opt căpetenii ale lor: a lăcomiei pântecelui, din care vine curvia; din acestea iubirea de arginți, din care se naște mânia, când cineva nu dobândește lucrul dorit sau nu-și împlinește voia sa; din ea vine întristarea, prin care se naște nepăsarea; apoi slava deșartă din care vine mândria. Din acestea opt vin toată răutatea, patima și păcatul, prin care cel covârșit de ele ajunge la deznădejde, la pierzanie totală, la căderea de la Dumnezeu și la asemănarea cu dracii, precum s-a mai spus»⁸⁰.

Observăm și din acest citat cât de mult preț pun Părinții pe cunoaștere. Faptul de a nu ști cum funcționează legile războiului duhovnicesc nu înseamnă că ești ferit de această luptă. Din acest motiv, este datoria fiecăruia să alunge necunoașterea din sufletul lui și să pună în lucrare ceea ce învață despre războiul duhovnicesc. Odată cu lipsa de cunoaștere asupra omului, vin o serie întreagă de patimi cumplite care reușesc să subjuge cu ușurință sufletul. Lupta cu patimile este oricum una deosebit de dură, dar cu atât mai mult ea este greu de câștigat în lipsa singurelor repere sigure: *învățătura Sfinților Părinți și tradiția viețuirii ascetice*. Vedem cum Sf. Petru Damaschin arată că, de fiecare dată, o patimă deschide drumul pentru altă patimă. Din acest punct de vedere, se vede că și în ceea ce privește adâncirea în păcat nu există o stare pe loc, ci o mergere din rău în mai rău. De asemenea,

⁸⁰ SF. PETRU DAMASCHIN, „Învățături duhovnicești”, p. 47.

observăm că tot ansamblul de atacuri ale vrăjmașului este construit pe o singură armă: lipsa cunoașterii. Iar această lipsă de cunoaștere nu trebuie înțeleasă doar ca o lipsă a minții, ci și a inimii. Nu înseamnă că, dacă cineva cunoaște în mod teoretic ce are de făcut, dar nu face, acel om deține cunoașterea. Din această lipsă apar în suflet și celelalte lipsuri: lipsa dinamismului (trândăvia) și lipsa conștiinței momentului prezent (uitarea). De asemenea, din aceste lipsuri fundamentale se nasc în suflet o multitudine de lipsuri care cu greu mai pot fi corectate: iubirea de sine, iubirea de arginți, împrăștierea, incapacitatea de a observa lucrarea (pronia) lui Dumnezeu, ignorarea propriilor păcate (întrucât ele nici nu mai sunt considerate păcate sau sunt tratate superficial, ca nefiind prea mari sau ca fiind puțin vătămătoare). Totuși, urmând firul logic al acestor plăgi care se abat asupra sufletului, vedem că ele pot fi împiedicate cu ușurință dacă omul alege să cunoască, în mod aprofundat, tainele vieții duhovnicești și să trateze cu maximă seriozitate aspectele care se impun.

Sfinții Părinți au cunoscut în profunzime tainele sufletului omenesc și au știut că acesta nu poate sta, de la început, într-o încordare continuă a trezviei. Din acest motiv, ca niște părinți iubitori față de fiii lor duhovnicești, au oferit celor care doresc să își asume războiul duhovnicesc pogorăminte și sfaturi mântuitoare. Astfel, Sf. Teolipt al Filadelfiei îl îndeamnă pe ascet ca, atunci când simte că nu mai poate lucra rugăciunea din cauza oboselii acumulate, să se îndeletnicească cu lectura textelor patristice care se ocupă cu lămurirea aspectelor ce țin de viața duhovnicească și a vieților sfinților, pentru a le avea ca modele în urcușul duhovnicesc⁸¹. Aceste activități vin să completeze lucrarea rugăciunii în așa fel încât, atunci când ascetul nu mai poate lucra rugăciunea, mintea lui să nu fie golită de lucruri folositoare și să cadă pradă atacurilor patimilor, ci să aibă în continuare o îndeletnicire care ajută la păstrarea harului în inimă și la îndepărtarea ispitelor⁸².

⁸¹ TEOLIPT, MITROPOLITUL FILADELIEI, „Cuvânt despre ostenele vieții călugărești”, p. 76.

⁸² O metodă asemănătoare propune și Sf. Isaac Sirul: «Osteneala trupească și cugetarea la cele din dumnezeieștile Scripturi păzesc curăția. Iar osteneala întărește nădejdea și frica. Dar nădejdea și frica sunt sădite în cugetare de către depărtarea de oameni și de rugăciunea neîncetată. Pe de altă parte, până ce nu primește omul pe Mângâietorul, are nevoie de dumnezeieștile Scripturi ca să se întipărească în cugetarea lui amintirea bunătăților și prin citirea neîncetată să se înnoiască în el mișcarea spre bine și să-și păzească sufletul lui de subțirimea căilor păcatului. Pentru că n-a dobândit încă puterea Duhului, care-l depărtează de amăgirea ce-i fură aducerile-amine folositoare și îl apropie, prin împrăștiere, de răceala minții. Dar când puterea Duhului se sălășluiește în puterea sufletului care lucrează în minte, atunci, în locul legii Scripturilor, prind rădăcină în inimă poruncile Duhului. Și atunci inima învață în chip ascuns de la Duhul și nu are nevoie de ajutorul celor supuse simțurilor. Căci câtă vreme inima învață de la cele supuse simțurilor, învățătura îi urmează amăgirea și uitarea. Dar când învățătura vine de la Duhul, amintirea ei rămâne nevătămată» („Cuvinte despre nevoință”, pp. 334-335).

O regulă esențială a războiului duhovnicesc este sinceritatea ascetului față de sine însuși. Din această luptă trebuie exclus orice sentimentalism și orice părere de sine. Situațiile în care ascetul încearcă în mod viclean să trișeze îi vor aduce mai târziu numai nereușite. Trișare față de legile duhovnicești înseamnă a nu avea sinceritate față de tine însuși. Astfel, din iubire de sine, omul se poate minți în legătură cu unele nevoițe ascetice pe care le poate săvârși numai la o mică intensitate față de cum ar trebui, invocând scuza că nu este capabil de mai mult. În aceste condiții, omul are nevoie să se cunoască foarte bine pe sine și să știe unde este cu adevărat neputință, dar și unde este iubire de sine și lipsă de sinceritate.

De asemenea, în anumite situații, ascetul se poate arăta cu totul dezgustat de anumite păcate sau patimi și se poate manifesta cu profund dispreț față de propria persoană, în cazul în care a cedat acelor păcate sau patimi, fiind cu totul nedumerit cum de cineva ca el a putut să facă una ca aceasta. O astfel de situație prezintă lipsă de sinceritate față de propria persoană, însoțită de mândrie și de lipsă de trezvie. Este limpede că, dacă cineva se dezgustă de ceva ce el însuși a făcut, este vorba despre o stare de viclenie, pentru că acel dezgust trebuia manifestat înainte de respectiva cădere. De asemenea, faptul de a fi surprins că a putut face așa ceva arată că avea o anumită părere de sine și că în acea părere de sine el se vedea mai presus de ispite. Despre aceste lucruri ne învață Sf. Teolipt al Filadelfiei:

«Leapădă gândurile păcătoase și nu le lăsa să umble și să zăbovească în inima ta. Căci zăbovirea gândurilor pătimase dă viață patimilor și omoară mintea. Îndată ce gândurile te atacă, de la cea dintâi vedere a lor, grăbește-te să le împrăștii cu săgeata rugăciunii. Iar dacă stăruie, lovindu-ți și tulburându-ți cugetarea, uneori retrăgându-se, iar alteori năvălind, să știi că sunt întărite de voia ta ce le-a venit în întâmpinare. Ele tulbură și supără sufletul, având drepturi asupra lui din pricina înfrângerii pe care a suferit-o voia noastră liberă»⁸³.

Vedem aici cum Sfântul Teolipt arată că, dacă anumite păcate sau patimi parcă nu vor să plece de la noi, este pentru că, în adâncul nostru, ele ne procură o plăcere vinovată, făcându-și sălaș în noi cu acordul nostru. Responsabilitatea față de o astfel de stare nu o purtăm decât noi înșine. Nu este de vină aici nici duhovnicul, care ni s-ar putea părea neiscusit, nici cei apropiați ai noștri, pe care i-am putea considera exemple nepotrivite, și nici chiar cel care ne ispitește. Singura responsabilitate este a celui care încă iubește acele patimi, chiar dacă la arătare, în mod viclean, se declară dezgustat de ele. O cale prin care omul se poate izbăvi de starea în care încă iubește patimile oferă Sfinții Calist și Ignatie Xantopol:

⁸³ TEOLIPT, MITROPOLITUL FILADELFIELI, „Cuvânt despre ostenele vieții călugărești”, p. 79.

«Dacă iubești, nu cu vorbe goale, liniștea îndumnezeitoare – care dă de pe acum celor ce o deprind cu curăție puțința să primească arătările Împărăției lui Dumnezeu ce strălucesc de departe, iar în veacul viitor mai deplin și mai desăvârșit –, ci o iubești cu adevărat și cu lucrarea, îngrijește-te ca, pe lângă credința drept-măritoare, să fii plin și de fapte bune. Pe lângă aceea, să fii în pace cu toți, cât te privește pe tine, neîmprăștiat, fără griji sau deplin neîngrijorat, tăcut, liniștit, mulțumitor în toate, conștient de neputința ta și, peste tot, ține-ți ochiul neadormit și treaz față de ispitele diferite și de multe feluri ce ți se întâmplă în fiecare zi; luptă-te cu răbdare și cu îndelungă-răbdare cu toată furtuna și cu tot necazul ce vine asupra ta în tot felul»⁸⁴.

Adevăratul nevoitor iubește în mod real virtutea și face tot ceea ce este necesar pentru a obține, iar mijlocul cel mai important care oferă acces lin către lucrarea virtuții este dobândirea liniștii. Acest lucru presupune o atitudine de interiorizare și evitarea, pe cât posibil, a oricărei stări conflictuale cu ceilalți și cu sine însuși.

Asceza

Efortul ascetic este unul care presupune, în primul rând, o răbdare de nestrămutat. Esența ascezei constă în a avea încredere că, la momentul potrivit, Dumnezeu va trimite harul Său pentru a-l izbăvi pe ascet din lupta care i se pare că este peste puterile lui și că nu se va termina niciodată. Sf. Antonie cel Mare arată cât de importantă este răbdarea:

«Și precum roadele pământului nu se coc într-un ceas, ci după vreme și ploii și îngrijire, așa și roadele oamenilor se fac minunate prin nevointă, prin luare-aminte, prin stăruință de vreme îndelungată, prin înfrânare și prin răbdare»⁸⁵.

Tot Sfântul Antonie arată că un element esențial al răbdării este mulțumirea⁸⁶. De fapt, despre cel care nu le rabdă pe toate cu mulțumire, am putea spune că, de fapt, nu le rabdă. Despățimirea, deși nu este realizată efectiv prin asceză, este strâns legată de aceasta. Din acest motiv, asceza trebuie împlinită cu maximă acrivie, luând seama la orice situație care ar putea aduce după sine pierderea stării câștigate prin asceză până în acel moment:

«Nu va putea să alunge de la sine amintirile pătimășe omul care n-a avut grijă de poftă și de mânie, pe una stingând-o cu posturi, cu privegheri și cu culcatul pe jos; iar pe cealaltă îmblânzind-o cu îndelunga-răbdare, cu suferirea răului, cu nepomenirea de rău și cu

⁸⁴ CALIST ȘI IGNAȚIE XANTHOPOL, „Cele o sută de capete”, p. 58.

⁸⁵ SF. ANTONIE CEL MARE, „Învățăături despre viața morală”, p. 26.

⁸⁶ SF. ANTONIE CEL MARE, „Învățăături despre viața morală”, p. 45.

milostenii. Căci dintr-aceste două patimi se Țes mai toate gândurile dracilor care duc mintea la primejdie și la pierzanie»⁸⁷.

Sf. Maxim Mărturisitorul arată că cel care Îl iubește pe Dumnezeu cu adevărat nu poate să nu ducă o viață pe placul lui Dumnezeu, adică o viață în care păcatul să fie respins, iar virtutea îmbrățișată. O viață în care și trupul, și sufletul sunt ferite de păcat și de întinare este o viață în care se coboară asupra omului liniștea lui Dumnezeu prin harul care își poate face sălaș în sufletul curățit de patimi. Pentru aceasta, este nevoie de o silire a trupului, care, prin post și prin nevoințe, trebuie adus la scopul pentru care a fost creat, acela de a sluji sufletului în urcușul către Dumnezeu⁸⁸. Necesitatea ascezei rezidă în faptul că ea este singura cale care îl poate păzi pe om de capcana alipirii de lucrurile lumești. Trăind în lume și fiind alcătuit dintr-o parte spirituală și una materială, este foarte ușor pentru om, după căderea în păcat, să se simtă atras de lucrurile materiale și să se raporteze greșit la cei din jur. Din acest motiv, el are nevoie de asceză ca să își curețe mintea de orice ar putea să îi întunece vederea corectă a realităților sufletești:

«Păzește curăția ca pe lumina ochilor, ca să te faci biserică a lui Dumnezeu și casă preaiubită. Căci este cu neputință să te apropii de Dumnezeu fără neprihănire. Iar pe aceasta o naște dorul de Dumnezeu, neîmpătimirea și fuga de lume. Și o păzesc smerita cugetare, înfrânarea, rugăciunea neconținută, contemplarea duhovnicească și lacrimile stăruitoare, împreună cu nemâniaerea. Iar frumusețea dreptei socoteli fără nepătimire nu o vei dobândi»⁸⁹.

Despre necesitatea de a ne delimita de lucrurile lumești învață și Sf. Isaac Sirul:

«Nimeni nu poate să se apropie de Dumnezeu decât dacă se depărtează de lume. Iar depărtare numesc nu ieșirea din ea cu trupul, ci depărtarea de lucrurile lumii. Virtutea aceasta stă în odihnirea sau golirea cugetării de lucrurile lumii»⁹⁰.

Vedem cum această învățătură a Sfântului Isaac este în consonanță cu cea a Sf. Maxim Mărturisitorul referitoare la părăsirea cugetului lumesc de a vedea, de a evalua și de a înțelege lucrurile. Așadar, omul poate trăi în lume fără a fi lumesc, ci plin de harul lui Dumnezeu, la fel cum poate trăi retras din lume, dar să păstreze cugetul lumesc în sinea lui. Deși acest lucru este în primă instanță unul greu de atins, vedem că Sfântul Isaac îl

⁸⁷ EVAGRIE MONAHUL, „Capete despre deosebirea patimilor”, în: *Filocalia*, vol. I, p. 69.

⁸⁸ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste (întăia sută)”, pp. 70-71.

⁸⁹ TEOGHOST, „Despre făptuire, contemplație și preoție”, în: *Filocalia*, vol. IV, p. 300.

⁹⁰ SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoință”, p. 36.

numește ca fiind o odihnă. Așadar, împrăștierea în lucrurile lumești este un chin pentru minte și pentru suflet, care îl împiedică să ajungă la odihna autentică. Din păcate, de multe ori, acest chin devine atât de interior omului, încât nu-și mai dă seama că este ceva nociv pentru el, ci chiar îl caută. De asemenea, importanța ascezei se arată și prin faptul că ea este cea care oferă premisele necesare unei rugăciuni curate:

«Puterea rugăciunii este foamea de bunăvoie de mâncări. Iar puterea foamei stă în a nu asculta și a nu vedea nimic din cele lumești, dacă nu este trebuință neapărată. Cel ce nu poartă grijă de acestea nu a întărit zidirea postului; iar pe a rugăciunii a făcut-o să se surpe»⁹¹.

Observăm și aici grija față de atenția pe care ascetul trebuie să o acorde influențelor exterioare, care îl pot deturna de la scopul său. De asemenea, se mai arată aici și un motiv pentru care, de multe ori, oamenilor le este greu să postească: interesul prea mare acordat lucrurilor lumești. Întrucât lucrurile duhovnicești au o logică a lor și sunt strâns legate unele de altele, este normal ca omului care se pierde în prea multă informație lumească, fără sens, să îi fie greu să postească. Dacă nu i-ar fi greu să postească, atunci ar trebui să se roage cu ușurință, ceea ce ar fi un paradox, pentru că un om rătăcit în cugetări lumești nu poate să aibă o rugăciune curată. Mai mult decât atât, am putea spune că, în mod inconștient, dar pe undeva dorit, omul care nu vrea să pună în lucrare în mod real rugăciunea caută cu dinadinsul modalității care să îl împiedice de la aceasta, iar răspândirea în cele lumești este un pretext foarte bun în acest sens, mai ales că se și insinuează într-un mod foarte subtil.

Chiar dacă uneori lucrurile care țin de războiul duhovnicesc par complicate, în esență ele sunt destul de simple. Dacă omul ar reuși să suprimе de la început problemele care apar, atunci nu ar mai avea de a face nici cu celelalte probleme. Este vorba aici despre un efect în lanț, o cauzalitate devastatoare, care, odată pornită, este foarte greu de oprit și de remediat:

«Cel ce a lepădat de la sine pe maica patimilor, adică iubirea trupească de sine (φιλαυτία), ușor leapădă, cu ajutorul lui Dumnezeu, și pe celelalte, ca mânia, întristarea, pomenirea răului și cele ce urmează. Iar cel ce este stăpănit de cea dintâi este rănit și de-a doua, chiar dacă nu vrea»⁹².

⁹¹ ILIE ECDICUL, „Capete morale”, p. 335.

⁹² SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste (a doua sută)”, pp. 83-84. Aceeași soluție pentru izbăvirea de patimi o oferă și Cuviosul Talasie, lucru ușor de înțeles, având în vedere influența Sfântului Maxim asupra lui: «Dacă vrei să te izbăvești dintr-odată de păcate, leapădă-te de iubirea de sine, maica tuturor relelor» („Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte (suta a doua)”, în: *Filocalia*, vol. IV, p. 19).

Observăm că, de fapt, toate patimile izvorăsc din iubirea de sine, adică din egoism, lucru explicat atât de bine de Păr. Dumitru Stăniloae în învățătura sa teologică. Una dintre metodele oferite de Sfântul Maxim pentru a lupta împotriva patimilor este aceea de a opune fiecărei patimi o virtute opusă:

«Dacă vrei să biruiești gândurile, tămăduiește-ți patimile, și ușor le vei scoate afară din minte. De pildă, pentru curvie, postește, priveghează, ostenește-te și petrece în singurătate. Pentru mânie și întristare, disprețuiește slava, necinstea și lucrurile materiale. Iar pentru ținerea de minte a răului, roagă-te pentru cel ce te-a supărat și te vei izbăvi»⁹³.

Fiecare faptă ascetică pe care o propune Sfântul Maxim vizează un atac direct asupra egoismului, prin jertfirea de sine pe care o presupune fiecare dintre acestea. Chiar dacă de multe ori asceza este văzută ca ceva care se desfășoară mai mult la nivelul trupului, ea este, de fapt, un act care se desfășoară mai ales la nivel sufletesc⁹⁴. Din acest motiv, este nevoie de mult discernământ pentru a înțelege adevăratele mecanisme care stau în spatele încercărilor prin care este nevoit să treacă cel care și-a asumat lupta împotriva patimilor:

«Mintea celui iubitor de Dumnezeu nu luptă împotriva lucrurilor, nici împotriva înțelesurilor acestora, ci împotriva patimilor împletite cu înțelesurile. De pildă, nu luptă împotriva femeii, nici împotriva celui ce l-a supărat, nici împotriva chipurilor acestora, ci împotriva patimilor împletite cu ele»⁹⁵.

Așadar, unul dintre cele mai importante scopuri ale ascetului este acela de a înțelege în mod profund rațiunile pentru care au fost aduse la existență toate cele create și să se comporte conform cu acestea, iar nu să alunge în mod fizic lucrurile și oamenii din jurul lui. Bineînțeles, într-o fază de început, este necesară și o retragere față de lucrurile lumești, dar numai pentru a da un mic ajutor sufletului. Dacă însă, până în final, omul nu se despătimește față de lucruri și oameni și când sunt de față, și când nu sunt, înseamnă că scopul a fost ratat. Privite din afară, adică din perspectiva cuiva care nu pune

⁹³ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste (a treia sută)”, în: *Filocalia*, vol. II, p. 108. Un astfel de mod de luptă împotriva patimilor oferă Sfântul Maxim și în alte texte: «Înfrânează iuțimea sufletului cu dragostea; vestejește partea poftitoare a lui cu înfrânarea; înaripează partea rațională a lui cu rugăciunea. Și lumina minții nu se va întuneca niciodată» (SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste (a patra sută)”, în: *Filocalia*, vol. II, p. 144). De asemenea, și Sf. Isihie Sinaitul spune, în același sens: «După cum celor ce s-au hrănit fără socoteală le folosește absintul amar, așa celor cu purtări păcătoase le este de folos să pătimească rele» („Scurt cuvânt...”, p. 69).

⁹⁴ Despre acest lucru vorbește și Sf. Isihie Sinaitul: «Cel ce se luptă înăuntru trebuie să aibă în aceeași clipă acestea patru: smerenie, atenție deplină, împotrivire și rugăciune» („Scurt cuvânt...”, p. 59).

⁹⁵ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste (a doua sută)”, în: *Filocalia*, vol. II, p. 115.

în lucrare asceza, faptele ascetice care sunt cerute pentru a putea nădăjdui despătimirea par a fi efectul unui dar supranatural de la Dumnezeu. Sfântul Maxim arată însă că acest mod de a privi lucrurile este unul ticluit de sufletul care s-a lăsat pradă lenei și nelucrării și care pune pe seama altor factori (în cazul de față, harul lui Dumnezeu) reușita altora și, implicit, nereușita sa:

«Unii dintre frați se socotesc că sunt afară de darurile (harismele) Duhului Sfânt. Lenevirea în lucrarea poruncilor îi face să nu știe că cel ce are credința în Hristos nesmintită are în sine, deodată, toate darurile dumnezeiești. Căci aflându-ne, din pricina lenei, departe de dragostea lucrătoare față de El, Care ne arată comorile dumnezeiești ascunse în noi, ne socotim, pe drept cuvânt, afară de darurile dumnezeiești»⁹⁶.

De asemenea, observăm că lenea, ca de altfel orice altă patimă, îl împiedică pe om să vadă realitățile duhovnicești și îl face să se raporteze la cele din jurul lui conform propriului sistem egoist de valori. Un antidot împotriva lenei ar putea fi, printre altele, și dozarea corectă a efortului. De multe ori se întâmplă să ajungem la lene pentru că ne-am propus prea multe și nu am reușit să facem decât o mică parte din ceea ce am fi dorit să facem. Din acest motiv, sufletul se descurajează și preferă o stare de comoditate – care oferă o liniște aparentă – unei stări de disconfort, care se profilează a se întinde pe parcursul a zeci de ani, cât ar urma să dureze procesul de despătimire completă. Cuviosul Talasie arată că «te vei deda mai ușor cu ostenele nevoinței de vei face toate cu măsură și cu rânduială»⁹⁷. Aceasta înseamnă că, dacă omul apelează cu discernământ la toate instrumentele pe care Părinții le-au pus la îndemâna noastră în ceea ce privește asceza, omul este păzit de ispite prea greu de dus și nu va ajunge în punctul de a renunța la lupta pe care și-a asumat-o. De asemenea, tot aici se vede și importanța unui program în viața duhovnicească.

Rolul ascezei este atât de important, încât Însuși Mântuitorul, deși nu ar fi avut nevoie de aportul ei, a practicat asceza pentru a ne face pe noi conștiinți de necesitatea unui astfel de mod de viață:

«Stăpânul ne-a învățat și pe noi, nevrednicii, cum trebuie să purtăm lupta față de gândurile răutății, adică în smerenie, cu post, cu rugăciune și cu trezvie; El, Care n-avea trebuință de ele, ca Cel ce era Dumnezeu și Dumnezeul dumnezeilor»⁹⁸.

⁹⁶ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste (a patra sută)”, în: *Filocalia*, vol. II, p. 141.

⁹⁷ CUV. TALASIE LIBIANUL, „Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte (suta a doua)”, p. 29.

⁹⁸ SF. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, p. 58.

Astfel, dacă El a ales un astfel de mod de viață, cu atât mai mult nouă, care avem multe lipsuri în ce privește viața duhovnicească, ne este necesară o astfel de viață. Complexitatea luptei duhovnicești este descrisă foarte bine în cuvintele următoare:

«Lucrul înfrânării este să miște pururea mânia spre războiul dinlăuntru și spre disprețuirea de sine; al înțelepciunii, să miște rațiunea spre trezvie deplină și neconținută și spre contemplarea duhovnicească; al dreptății, să îndrepte partea poftitoare spre virtute și Dumnezeu; iar al bărbăției, să călăuzească cele cincisimțuri și să le păzească să nu se întineze prin ele omul nostru cel dinlăuntru, care este inima, și cel din afară, care este trupul»⁹⁹.

Așadar, instrumentele de care trebuie să se folosească omul în lupta ascetică sunt *mânia* (partea pozitivă a ei, adică folosirea ei în direcția pentru care a fost lăsată de Dumnezeu, faptul de a-l face pe om să fie aprig împotriva patimilor), *discernământul* și *curajul*. Este interesant faptul că Sfântul Isihie introduce aici, ca virtute necesară în lupta împotriva patimilor, curajul. Înțelegem că el este strâns legat de răbdarea despre care vorbește Sf. Antonie cel Mare, întrucât curajul de a înfrunta toate încercările este cel care susține răbdarea. De asemenea, vedem că virtutea curajului, sau a bărbăției, este legată de lupta împotriva iubirii de sine, împotriva egocentrismului. Asta arată cât de greu îi este omului să se dezlipească de dragostea față de patimile pe care le-a îmbrățișat și de comoditatea adusă de acestea, dacă Sfinții Părinții învață că este nevoie de curaj pentru a lupta împotriva îndrăgostirii de sine. De asemenea, mai este nevoie de curaj și pentru că este greu să fii sincer cu tine însuși, să te vezi exact așa cum ești, fără cosmetizările făcute de părerea de sine, care îi oferă omului o liniște părută prin ignorarea problemelor reale.

De asemenea, tot în ajutorul gândurilor care îl luptă pe ascet și care îi șoptesc că lupta va fi una îndelungată, fără a exista nicio certitudine despre biruința asupra păcatului, vine și următoarea precizare: «Dacă mintea, petrecând de la început în gânduri lumești, a câștigat atâta dragoste de ele, câtă prietenie n-ar dobândi față de rugăciune petrecând neconținut în ea? Căci în cele ce zăbovește, zice, în acelea și obișnuiește a se lărgi»¹⁰⁰. Astfel, chiar dacă la începutul luptei duhovnicești împlinirea poruncilor este dificilă, ea începe să se săvârșească din ce în ce mai ușor, odată cu exersarea virtuților, până ce omul ajunge să trăiască conform lor, ca fiind propria lui natură. Aceeași temă o regăsim și în următorul text:

⁹⁹ SF. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, p. 64.

¹⁰⁰ ILIE ECDICUL, „Capete morale”, p. 336.

«Dacă am voi să ne nevoim puțin, nu am avea să suferim multe necazuri, nici să ne ostenim mult. Căci chiar dacă la început s-ar forța cineva pe sine, dar, nevoindu-se câte puțin, înaintează câte puțin, și la sfârșit o face aceasta cu odihnă. Căci Dumnezeu vede că se forțează pe sine și-i dă ajutorul Său. Să ne forțăm deci și noi să punem început, să voim măcar binele. Căci chiar dacă nu suntem încă în starea desăvârșită, însuși faptul de a voi este începutul mântuirii noastre»¹⁰¹.

Regăsim, din nou, importanța curajului. Vedem că lipsa acestuia îl face pe om să renunțe din start la alegerea unui mod de viață mai bun. Forțarea de la început despre care vorbește Avva Dorotei este necesară pentru ca omul să își manifeste sinceritatea hotărârii luate, nu pentru că Dumnezeu nu l-ar ajuta de la început. Dimpotrivă, dacă nu ar fi ajutat de Dumnezeu, nu ar putea nici măcar hotărârea cea bună să o ia. Dar totuși, pentru ca omul să arate că dorește cu seriozitate să renunțe la omul cel vechi, este nevoie ca o parte din efortul ascetic necesar acestui demers să se facă cu anevoie, pentru a putea pune la temelie hotărârii sale o jertfă care să consfințească dorirea lui. Un alt aspect din textul amintit, care merită subliniat, este acela că osteneala care trebuie depusă la începutul nevoinței ascetice îl scutește pe om de mult mai multă oboseală acumulată de-a lungul întregii vieți prin faptul de a trăi risipit între lucruri lumești. Cel care ajunge să cunoască în mod profund aceste lucruri se comportă conform cu cele descrise de Sf. Ioan Scărarul în textul următor:

«Cel cu adevărat ascultător, sculându-se dintr-odată la rugăciune, se face de multe ori întreg luminos și plin de veselie. Căci nevoitorul este pregătit și aprins de mai înainte pentru slujirea lui nemincinoasă»¹⁰².

Așadar, cel care cunoaște în mod real motivația care stă în spatele ascezei pe care o săvârșește va face toate faptele, greu de purtat altfel, cu râvnă și cu bucuria gândului că va ajunge în scurt timp la scopul propus. O temă reluată des în teologia isihastă filocalică este aceea a treptelor în care se desfășoară lupta duhovnicească: «Întâi este *momeala* (atacul); al doilea, *însoțirea* sau *amestecarea gândurilor* noastre cu ale dracilor vicleni; al treilea, *consimțirea* (învoirea) minții de a se afla între cele două feluri de gânduri ce se sfătuiesc în chip păcătos; al patrulea este fapta dinafară, sau *păcatul*»¹⁰³.

¹⁰¹ AVVA DOROTEI, „Felurite învățături”, în: *Filocalia*, vol. IX, p. 658.

¹⁰² SF. IOAN SCĂRARUL, „Scara...”, p. 303.

¹⁰³ SF. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, p. 67. Sf. Filotei Sinaitul oferă o descriere asemănătoare, dar puțin mai detaliată: «Întâi este atacul (momeala), apoi însoțirea, pe urmă consimțirea (învoirea), apoi robirea, pe urmă patima îmbibată de obișnuință și continuitate. Iată biruința luptei duse împotriva noastră. Așa stabilesc și Sfinții Părinți. Atacul spun că este gândul simplu, sau chipul lucrului născut de curând în inimă, ce se arată minții. Însoțirea stă în convorbirea cu ceea ce s-a arătat, fie cu patimă, fie fără patimă. Consimțirea este învoirea

Lupta împotriva păcatului și a patimilor este una cât se poate de reală și care nu poate fi câștigată decât cu mari eforturi din partea ascetului:

«Nu trebuie, fraților, să îmbrățișeze somnul cel ce voiește să rămână mereu nerănit. Ci trebuie să aleagă una din două: sau să cadă și să se piardă după ce a fost dezbrăcat de virtuți, sau să stea pururea cu mintea înarmată. Căci și vrăjmașul stă pururea cu oastea sa în linie de bătaie»¹⁰⁴.

Lupta nu este atât de grea pentru că vrăjmașul ar fi puternic. El nu are nicio putere atât timp cât ascetul își pune nădejdea în Hristos și Îi cere neîncetat ajutorul. Greutatea luptei vine din greutatea cu care ascetul se dezlipeste de omul cel vechi și de obișnuințele lui. De aceea și Sfântul Isihie dă ca exemplu de asceză privegherea, care este o contrapondere la unul dintre lucrurile care îl trag cel mai ușor pe om spre nelucrare și spre lene: *somnul*. Omul care se angajează la anevoiosul drum spre despățimire trebuie să știe că îl așteaptă un război în adevăratul sens al cuvântului. Liniștea nu se câștigă ușor, iar cel care o caută trebuie să știe că nu o va atinge decât atunci când va ajunge la contemplarea lui Dumnezeu:

«Este în noi un război al minții mai cumplit decât cel văzut. Lucrătorul evlaviei trebuie să alerge și să urmărească cu mintea ținta de a aduna desăvârșit în vistieria inimii pomenirea lui Dumnezeu ca pe un mărgăritar sau ca pe o piatră prețioasă. Trebuie să lepădăm toate, să disprețuim și trupul, și însăși viața de acum, ca să dobândim în inimă numai pe Dumnezeu. Căci ajunge, a spus dumnezeiescul Gură de Aur, vederea lui Dumnezeu cu mintea ca să piardă pe toți cei vicleni»¹⁰⁵.

Așadar, atunci când omul ajunge la comuniunea deplină cu Dumnezeu, a ajuns la liniștea cea adevărată, pentru că nu mai poate fi atras, sub nicio formă, de lucrurile înșelătoare ale lumii. De asemenea, la acest nivel de cunoaștere, el deja înțelege oamenii și lucrurile conform rațiunilor lor ultime, iar acest lucru îl păzește de a mai fi vătămat de ele¹⁰⁶. Lupta la nivelul gândului

bucuroasă a sufletului cu ceea ce s-a arătat. Robirea este ducerea silnică și fără voie a inimii, sau amestecarea hotărâtă și nimicitoare a celei mai bune stări a noastre cu lucrul respectiv. Iar patima este ceea ce se află cuibărit de multă vreme cu împățimire în suflet. Dintre toate, cea dintâi este fără de păcat; a doua, nu totdeauna; a treia, după starea celui ce luptă. Iar lupta este pricină sau de cununi, sau de pedepse» („Capete despre trezvie”, p. 136). Pentru întregirea imaginii pe care Părinții o aveau asupra acestui aspect deosebit de important, oferim și următorul text al Sf. Maxim Mărturisitorul: «Mai întâi amintirea aduce gândul simplu în minte; acesta zăbovind, se stârnește patima. Aceasta, la rândul ei, nefiind scoasă afară, încovoiaie mintea la învoire; întâmplându-se aceasta, se ajunge, în sfârșit, la păcatul cu fapta» („Capete despre dragoste [întăia sută]”, p. 79).

¹⁰⁴ SF. ISIHIE SINAITUL, „Scurt cuvânt...”, p. 78.

¹⁰⁵ SF. FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, p. 117.

¹⁰⁶ Despre acest aspect, Sfântul Filotei vorbește și în altă parte: «Unde există smerenie și

este una care implică întreaga persoană. Întrucât omul este creat trup și suflet, întreaga lui ființă participă la procesul de despătimire. Din acest motiv, chiar dacă ascetul duce lupta împotriva unor patimi sufletești – pentru că fiecare patimă este, de fapt, exprimarea unei porniri sufletești păcătoase, chiar dacă ea se manifestă în trup –, el trebuie să fie atent și la modul în care duce acest război și în ceea ce privește trupul:

«Alungă cu *osteneala privegherilor* (s.n.) plăcerile. Fii *înfrânat în privința mâncărilor și băuturilor* (s.n.) și subțiază-ți îndeajuns trupul, ca să-ți faci ușor războiul inimii, ajutându-ți prin aceasta ție, și nu altuia. Pedepsește-ți sufletul cu *gândul morții* (s.n.), și cu *pomenirea lui Iisus Hristos* (s.n.) adună-ți mintea împreștia¹⁰⁷.

Atenția prea mare acordată trupului înseamnă egoism și importanță prea mare acordată lucrurilor lumești, trecătoare, în defavoarea lucrurilor netrecătoare și cu adevărat importante. Din acest motiv, orice faptă și orice gând îndreptate către trup, mai mult decât ceea ce i se cuvine acestuia în mod normal, înseamnă alipirea la o patimă și perpetuarea ei. Despre acest lucru vorbește și Teodor al Edesei atunci când spune:

«Al treilea lucru care trebuie urmărit este omorârea trupului însoțitor. Altfel este cu neputință să fie primite acele arătări clare și limpezi. Iar trupul este omorât prin *post, priveghere, culcare pe pământ, prin haină aspră* și strict necesară, prin *osteneli și dureri* (s.n.). Așa se omoară trupul, mai bine zis se răstignește împreună cu Hristos. Iar subțindu-se, curățindu-se și făcându-se ușor și ager, urmează fără greutate mișcărilor

pomenirea lui Dumnezeu, susținută de trezvie și de atenție, și desimea rugăciunii îndreptate împotriva vrăjmașilor, acolo este locul lui Dumnezeu, sau cerul inimii, în care pâlcul dracilor se teme să petreacă, pentru Dumnezeu, Care locuiește în acel loc» („Capete despre trezvie”, p. 119). De asemenea, și Cuv. Ioan Carpatii învață: «Cum am putea răpune păcatul care a pus stăpânire pe noi? Este trebuință de silă. Căci bărbatul, zice, ostenește întru nevoiște și alungă cu sila pierzania de la el. Iar a depărta sila prin silă nu-i oprit de legi. Dacă deci punem la lucru sila vreunei străduințe, chiar foarte slabe, și, șezând în Ierusalim, adică în rugăciune neîncetată și în celelalte virtuți, așteptăm apoi puterea care ne vine de sus, va veni la noi o silă puternică, ce nu mai lucrează ca sila noastră slabă, ci este o silă ce nu poate fi arătată prin buze trupești. Ea va birui cu marea ei putere și va înfrânge obișnuința cea rea și răutatea dracilor. Va birui și pornirea spre mai rău a sufletelor noastre, precum va birui și pornirile necuvenite ale trupului. „Și s-a făcut, zice, sunet din cer, ca de vijelie ce vine cu putere” (FA 2, 2), ca să alunge cu sila păcatul ce ne silește pururea spre mai rău» („Una sută capete de mângâiere”, p. 162). De asemenea, Sf. Maxim Mărturisitorul arată și el că «patima este o mișcare a sufletului împotriva firii, fie spre o iubire nerațională, fie spre o ură fără judecată a vreunui lucru, sau din pricina vreunui lucru din cele supuse simțurilor» („Capete despre dragoste [a doua sută]”, p. 85).

¹⁰⁷ SF. FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, p. 133.

minții, neîmpotrivindu-se, și se înalță împreună cu Cel înalt. Deci, fără acest lucru toată străduința se dovedește deșartă»¹⁰⁸.

Pe aceeași linie merge și alt autor patristic, adăugând unele nuanțări:

«Zdrobește brațul celui păcătos și viclean, adică al plăcerii și al vicleniei, din care se naște tot păcatul. Zdrobește-l prin *înfrânare* (s.n.) și prin *nerăutatea smereniei* (s.n.), ca, și de se va căuta tot păcatul tău cu cuvântul puternic în vremea cercetării celor săvârșite, să nu se afle ceva. Căci se șterg greșalele atunci când, urând pricinile prin care s-au săvârșit, ne oștim împotriva lor, schimbând înfrângerea dintâi prin biruința de pe urmă»¹⁰⁹.

Desprinderea de vechile obișnuințe păcătoase nu se poate face decât dacă omul se străduiește să contrapună cu tărie alipirii de lucrurile lumești dragostea față de cele duhovnicești: «Mintea care zăbovește în vreun lucru supus simțurilor este stăpânită cu siguranță de vreo patimă față de el, ca, de pildă, de vreo poftă, de vreo întristare, de mânie, sau de amintirea vreunui rău. Și de nu disprețuiește acel lucru, nu se poate slobozi de patima aceea»¹¹⁰. Astfel, orice păcat pe care îl săvârșește omul este o acțiune dorită de el mai dinainte, premeditată, ca urmare a atașamentului pe care îl are față de acel păcat. Asceza, ca acțiune care se desfășoară în cea mai mare măsură la nivel de gând, este foarte bine descrisă în următorul text:

«Cel ce s-a predat pe sine gândurilor rele este cu neputință să se curățească de păcate, după omul din afară. Și dacă n-au fost smulse din inimă gândurile rele, nu se poate să nu fie scoase la arătare în fapte. Pricina privirii desfrânate stă în desfrânarea și întunecarea ochiului dinăuntru. Iar pricina dorinței de a auzi lucruri de rușine stă în aceea că urechile sufletești ascultă cele ce le șoptesc împotriva noastră dracii nerușinați dinăuntru»¹¹¹.

Un alt aspect care trebuie luat în considerare atunci când vorbim despre lupta cu patimile este cel al efectului pe care îl are patima, în general, asupra sufletului:

«Gândul lăcomiei pântecelui are ca sfârșit pe cel al curviei; iar al curviei are ca sfârșit pe cel al întristării. Căci îndată îl iau în primire pe cel biruit de asemenea gânduri, după ce le-a înfăptuit, întristarea și

¹⁰⁸ TEODOR AL EDESSEI, „Cuvânt despre contemplație”, p. 274.

¹⁰⁹ TEOGHOST, „Despre făptuire, contemplație și preoție”, p. 289.

¹¹⁰ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste (a doua sută)”, p. 82.

¹¹¹ SF. FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, p. 135.

nemulțumirea. Să se gândească, așadar, cel ce luptă nu la gustul bun al bucatelor, nici la dulceața plăcerii, ci la sfârșitul amândurora»¹¹².

Așadar, lucrarea vicleană a diavolului, care înainte de a face o greșeală îi șoptește omului că acea greșeală nu este prea mare, ba chiar, poate, este de dorit, iar, după greșeală, luptă să îl arunce pe om în deznădejde, este una dintre cele mai periculoase arme ale lui, întrucât cu această patimă – deznădejdea – este aproape imposibil de luptat. Din acest motiv, omul trebuie să cunoască foarte bine toate aspectele războiului duhovnicesc și să știe că nu va fi niciodată lipsit de greșeală, decât atunci când va rândui Dumnezeu să atingă nepățimirea. Această atitudine îl va ajuta în momentele critice și prin ea va ști să gestioneze mai bine eșecurile. De asemenea, dacă omul ar fi conștient mereu că, după fiecare moment în care consimte cu păcatul, urmează o stare de dezgust față de fapta respectivă și față de sine însuși, ar fi mult mai atent să nu săvârșească acel păcat, pentru a nu atrage stări consecutive de nemulțumire și frustrare față de propria persoană, efecte care, alimentate și repetate în timp, devin cauze ale deznădejdii.

Totuși, chiar și în cazul în care acceptă să facă păcatul, omul trebuie să fie conștient că acest lucru este o urmare a atașamentului lui față de acel lucru, nu o întâmplare, iar acest lucru trebuie să îl ajute să nu cadă în deznădejde, prin asumarea matură a consecințelor faptelor sale. Orice faptă păcătoasă, chiar și cele manifestate în trup, are mai întâi un corespondent în mintea omului. Din acest motiv, fără a renunța la gândurile pătimășe, omul nu își poate despătimi nici trupul, pentru că patimile trupești vor afla mereu un combustibil în patimile sufletești. Este nevoie ca mai întâi să se oprească sursa patimilor trupești pentru a putea ajunge la o liniște a simțurilor. Despre acest proces învață și un alt autor isihast:

«Gândul pătimăș este izvor și pricină a stricăciunii prin trup. Cel ce cultivă însă trezvia îl alungă din suflet, după greșeală, prin pocăință, dar și înainte de greșeală. Bine este deci că ați plâns mai mult, ca să se scoată din mijlocul vostru gândul viclean și necuvios care v-a îndemnat să faceți acest lucru. Prin urmare, plânsul se împotrivește duhului nesticăciunii»¹¹³.

Plânsul, un alt instrument de luptă împotriva patimilor, înseamnă conștientizarea răului făcut în suflet de lucrarea patimilor. Ajuns în acest stadiu, omul își dă seama că se află foarte departe de Dumnezeu și simte în mod real drama în care se află¹¹⁴. Bineînțeles că urmarea acestor stări este aceea a

¹¹² SF. NIL ASCETUL, „Cuvânt ascetic”, p. 230.

¹¹³ CUV. IOAN CARPATIUL, „Una sută capete de mângâiere”, p. 156.

¹¹⁴ Despre acest lucru vorbește și Cuv. Teognost: «Nu este milă dumnezeiască, sau nădejde de nepățimire, în sufletul care iubește lumea mai mult decât pe Ziditor și este împătimit de cele

lacrimilor, a lacrimilor sincere de pocăință, care aduc cu ele curățirea de păcate – prin faptul că omul nu mai este atras să repete greșelile făcute – și apropierea de Dumnezeu. O astfel de stare presupune hotărârea implicită de a renunța la păcat – nu promisiunile făcute dintr-o părută părere de rău, ci hotărârea fermă care izvorăște din sinceritatea acestor lacrimi – și o stare de acceptare a propriei nevrednicii, fără a căuta niciun fel de scuze.

Teodor al Edessei, într-un text foarte frumos despre viața duhovnicească, învață că este foarte important ca ascetul să nu se descurajeze în nevoința lui. Este un lucru larg întâlnit ca omul să aibă căderi, mai ales la începutul viețuirii duhovnicești. Din acest motiv, este necesară o voință de fier, care să îl ajute pe om să se ridice mereu cu curaj și cu tărie spre o nouă nevoință, chiar dacă și această nouă încercare va ajunge să sfârșească într-un eșec. Bineînțeles, nu perspectiva eșecului este cea care trebuie să domine efortul ascetic, ba dimpotrivă, dar este bine ca omul să fie conștient și de această posibilitate, pentru ca, dacă se va întâmpla să cadă, să nu ajungă la deznădejde. Astfel însă, pregătit pentru toate situațiile, el va putea gestiona mai ușor și eșecul. Iar eșecul poate fi gestionat ușor dacă se are în vedere și lucrarea harului lui Dumnezeu, prin care cel care dorește cu adevărat să renunțe la omul cel vechi este ajutat să se apropie de Hristos. În tot acest demers însă, atrage atenția Teodor al Edessei, trebuie ținut seama de un lucru esențial: atingerea țintei finale – a liniștii desăvârșite – nu este rodul nevoințelor personale și nu are loc ca urmare a vreunei vrednicii a ascetului, ci este o lucrare tainică pe care o săvârșește Hristos atunci când socotește El de cuviință. Bineînțeles, faptele de asceză au un rol important, pentru că nu se poate renunța la egoism fără asceză, dar ceea ce este fundamental este faptul că despătimirea nu este totuși efectul ascezei, ci se datorează lucrării tainice a Mântuitorului Hristos¹¹⁵.

văzute, și este stăpânit cu totul de plăcerile și desfătărilor trupești» („Despre făptuire, contemplație și preoție”, p. 291). După cum am mai spus, cel care este alipit de lucrurile lumii acesteia se află într-o stare cu adevărat dramatică.

¹¹⁵ «Nimeni dintre noi nu este în stare să biruiască cu de la sine putere uneltirile și meșteșugirile celui viclean, ci cu puterea nebiruită a lui Hristos. Deci în zadar s-au amăgit cei ce se mândresc, lăudându-se că au desființat păcatul prin nevoințele săvârșite de ei și prin voia lor liberă. Acesta nu poate fi desființat decât prin harul lui Dumnezeu, ca unul ce a și fost omorât prin taina de pe cruce. De aceea și luminătorul Bisericii, Ioan Gură de Aur, zice că „nu ajunge răvna omului dacă nu se bucură și de revărsarea ajutorului de sus”, dar, iarăși, că „nu câștigăm nimic din revărsarea harului de sus dacă nu este răvnă. Acestea amândouă le arată Iuda și Petru. Cel dintâi, bucurându-se de mult ajutor, n-a folosit nimic, fiindcă n-a adus cele ale sale. Iar Petru, cu toate că a răvnit, fiindcă nu s-a bucurat de niciun ajutor, a căzut. Din acestea două se țese virtutea. De aceea vă rog, zice, nici să dormiți aruncând totul asupra lui Dumnezeu, nici sărguindu-vă să nu socotiți că dobândiți totul prin ostenelele voastre”» (TEODOR AL EDESSEI, „Una sută capete foarte folositoare”, p. 256).

Concluzii

Ajungerea la liniștea desăvârșită înseamnă dobândirea mântuirii. Vedem ilustrat acest adevăr în Tradiția Bisericii, într-o rugăciune adresată Mântuitorului Hristos: «Nu ne lipsi pe noi nici de cereasca Ta împărăție, ci precum în mijlocul ucenicilor Tăi ai venit, pace dându-le lor, așa vino și la noi și ne mântuiește». Având în minte îndemnul Sf. Ap. Pavel «rugați-vă neîncetat» (*1 Tes 5, 17*), creștinii au înțeles că, fără o legătură permanentă cu Hristos, o legătură concretă, manifestă în fiecare clipă, nu este posibilă trăirea idealului creștin: *unirea cu Hristos*. Decisivă pentru asumarea vieții duhovnicești este *înțelegerea cu precizie a sensului ei*. Poate și acesta este un motiv pentru care în zilele noastre se observă că *viața creștină este asumată în mod real de un număr din ce în ce mai mic de creștini*. Necunoașterea importanței scopului vieții duhovnicești are ca efect neputința, dacă nu privarea, și refuzul multor oameni de a se apropia de ea. Cauzele sunt ori părerea că se poate accede la mântuire și prin căi mai puțin „aspre”, așa cum pare a fi nevoie de o viață duhovnicească autentică, ori simplul fapt că oamenii nu mai sunt atrași de viața cea adevărată care urmează vieții de pe pământ, chiar dacă sunt creștini botezați. Pentru cea de-a doua categorie lucrurile sunt, cumva, mai clare, în sensul că, fără o convertire reală la principiile vieții adevărate, orice alt demers persuasiv, în încercarea de a-i atrage la Hristos, rămâne o simplă vorbă în vânt. Vorbim aici despre libertatea omului, care nu poate fi ignorată niciodată.

În ceea ce-i privește pe cei care își doresc accesarea la viața din Împărăția cerurilor, dar nu le este deloc la îndemână să își asume o *viață cu adevărat evanghelică*, se constată că și aici este nevoie, propriu-zis, de *convertire*. Chiar dacă ei sunt botezați și merg la biserică, trebuie înțeles faptul că aceste lucruri nu-i transformă automat în *moștenitori ai Împărăției cerurilor*. Doar apropierea cuvintelor lui Hristos la nivel personal îl face pe om fiu al lui Dumnezeu. Din acest motiv spunem că este nevoie și aici de convertire: o transformare metanoică de la starea de om care împlinește în mod mecanic anumite tradiții – bune și ele, dar nu suficiente prin ele însele! – la starea omului care are în sine focul dorului și al dragostei de Dumnezeu. Bineînțeles, acest lucru nu se poate realiza decât prin acceptarea adevărului că singura cale care poate duce către Împărăția cerurilor este *urmarea lui Hristos*. Acest lucru se poate face în diferite feluri («În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt» – *In 14, 2*), potrivit fiecărui mod de viață creștin: *viață de familie* sau *monahism*. Nu va putea ajunge, decât în cazuri deosebite, cineva căsătorit, care are de purtat grijile zilei pentru el și pentru familia sa, la liniștea sufletului la care poate ajunge un pustnic lucrător al isihiei. Cu toate acestea, nimeni nu-l poate opri pe cel căsătorit să urmeze îndemnul spre

rugăciune neîncetată, îndemn care, nu trebuie să uităm, nu a fost adresat, la acea vreme, monahilor.

În scrierile Părinților filocalici găsim explicații și remedii pentru *bolile sufletești ale omului contemporan*. Totuși, chiar dacă multe dintre povățuirile duhovnicești ale lor par a fi adresate numai monahilor, ele pot, și trebuie, să fie adaptate și la viața duhovnicească a mirenilor. Deși mireni nu poartă aceleași responsabilități în ce privește asumarea luptei duhovnicești, sunt anumite lucruri de care trebuie să țină și ei cont. Viața mireanului, pentru a fi închinată lui Dumnezeu, nu se poate limita la mersul la biserică duminică. A fi creștin înseamnă a fi alături de Dumnezeu în fiecare clipă, a avea inima mereu plină de prezența lui Hristos.

Chiar dacă de multe ori *mentalitatea omului post-modern* tinde spre o minimalizare a gravității păcatelor, spre o minimalizare a propriei responsabilități față de propria persoană, această negare nu poate aduce cu sine și ștergerea problemelor care se nasc dintr-o asemenea atitudine. Dimpotrivă! Cu cât omul își neagă mai vehement vina și responsabilitatea, cu atât i se întâmplă ca problemele sufletești să fie mai grave. Iar ele devin cu atât mai grave cu cât el nu mai are *șansa unei cunoașteri de sine reale*. Dacă ar privi cu sinceritate înlăuntrul său, ar putea să conștientizeze cât de multe probleme ar fi putut evita sau depăși printr-o *raportare firească la Dumnezeu, la lume, la semenii și la sine*. Dar cum societatea contemporană, împreună cu tot ceea ce presupune existența în mijlocul ei, îi promite omului o *existență plină de libertate* (neasumată și greșit înțeleasă), de divertisment (ca mijloc de pierdere a timpului, nu de revigorare) și fără nicio responsabilitate față de nimeni și nimic, suferințele interioare ajung din ce în ce mai complexe, din ce în ce mai greu de identificat și din ce în ce mai greu de tratat.

Deși există părerea, foarte răspândită, conform căreia cele mai multe dintre sfaturile care se regăsesc în scrierile Părinților neptici se adresează numai monahilor, ar trebui să ajungem la *redescoperirea valorilor isihaste și pentru mireni*. Chiar dacă, prin viața în lume, mireni nu pot face abstracție de unele lucruri materiale, care pe monahi nu-i mai împiedică în săvârșirea ascezei, nu trebuie să uităm că Mântuitorul a spus cuvintele: «Nu duceți grijă spunând: „Ce vom mânca, ori ce vom bea, ori cu ce ne vom îmbrăca?»». Că după toate acestea se străduiesc neamurile! Știe doar Tatăl vostru cel ceresc că aveți nevoie de ele! Căutați împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă!» (*Mt* 6, 31-33). Așadar, menirea creștinului simplu este una deosebit de înaltă, asemănătoare îngerilor, care nu poartă de grijă de nimic material, pentru a putea să-I slujească continuu lui Dumnezeu.

În acest sens, considerăm că nu este întâmplător faptul că traducerea în limba română a *Filocaliei* a fost realizată de un preot de mir. Deși până în sec. al XX-lea opera de traducere a scrierilor patristice, cu atât mai mult a celor neptice,

a fost rezervată în special monahilor, observăm că tocmai *Filocalia*, lucrarea care ar părea că se adresează prin excelență monahilor, este adusă pe grai românesc de Păr. Dumitru Stăniloae. Bineînțeles că Părintele știa că ea va fi citită de mulți monahi, dar a avut și conștiința că va fi de folos și multor mireni.

Summary: Hesychia of orthopraxy and the orthodoxy of hesychia. The topicality and authority of philokalic hesychastic teachings

The Holy Scripture shows that God created man in order to allow him to enjoy communion with divinity, to grow and advance in this communion: «and the Lord God took the man, and put him into the garden of Eden, to dress it and to keep it». Why and how had man to tend to the garden of Eden and to keep it, since there was no evil on the earth yet, but everything was «very good» (*Gen 1:31*)? Man had to guard himself from negative influences and keep the peace that invites the grace of God. As their appellation suggests, peace of mind was the greatest desire of the hesychasts. This led them to a thorough examination of the human soul and of the entire spiritual universe, in order to identify the necessary prerequisites to be attained by a person seeking perfect peace. In the beginning, the man seeking peace will struggle to gain it, because his mind recalls all known persons and all events that bind him to them. This happens because while he lived in the world and was absorbed by worldly matters, his mind had no time to remember all these things in detail. On the contrary, once he engages in a truly useful effort, the devil meddles with his thoughts and senses in order to hinder all ascetical endeavours.

Prayer is the most important reality of hesychast living, and consequently the theology of philokalic Fathers dwells extensively on presenting and explaining the various aspects of prayer. Everything relates to prayer because they see genuine Christian life as ceaseless prayer, never forgetting about it for a moment. To St Maximus the Confessor, praying is a Christian's paramount spiritual activity, by which he becomes united with God, in love. True prayer immerses the one who prays in a completely different atmosphere that the worldly one, into a world of the divine grace no longer governed by the laws of the created universe, but instead governed by the actual and perceptible presence of God. If the mind does not allow near it anything else but the calling of the name of Jesus, it comes to enjoy the presence of grace which enlightens it and grants it the true knowledge of things. The presence of grace also entails a state of humility, by which the ascetic foretastes perfect peace even in this world.

These considerations show that ceaseless prayer is the best solution against the assault of thoughts. Beside the immediate support offered by the fact that man's mind speaks directly to Christ, man is also freed from constant concern about sin, because those who inwardly fight against sin always direct their thoughts towards it, if only to find a way of overcoming it. And the human mind has not been created to be always preoccupied with sin – either desiring or struggling to avoid it –, but to pray without ceasing. Saint Isaac is aware of the difficulty posed by permanent prayer to the beginners, and points out that even if prayer is difficult at certain

times, one should still make an effort to pray and read, despite the difficulty. At such time, peace of mind can be also achieved by avoiding social contacts as much as possible, in order to become better and more effectively centered on inner life.

Ceaseless prayer purifies the mind, so that it becomes able to know things in accordance to the reason for which they have been created. This type of knowledge requires reason to be cleansed from passions, because passionate thinking entails a wrong understanding and attitude toward things. Persistent prayer, until man becomes able to achieve ceaseless prayer, has the role of detaching the mind from passionate thoughts and preparing it for the dispassionate conversation with God. Already at this stage, prayer unites the mind of man with God, in perfect communion. As this effort elevates human soul towards God, obviously those who intend to practice constant prayer must be aware that, beside other important aspects, they must strive to achieve humility or at least humble thinking. Actually, St Maximus the Confessor teaches that humility is essentially ceaseless prayer, because humility is likeness to Christ, just as prayer is union with Christ.

Meditation is closely related to constant prayerfulness. It has been a major concern since the very beginnings of hesychast living. Because man has failed in this mission of being in permanent contact with God, those who wish to ascend towards regaining this perfect communion with God understand that they need to train their minds – previously concerned with worldly matters, before turning to a life of stillness – into focusing on the higher meaning of existence, by dwelling on the words of the Gospel and the Holy Fathers. By this effort, the mind gradually forsakes the earthly significance of things and is directed towards their spiritual significance, which best prepares it for prayer. Watchfulness is as important as ceaseless prayer, the Fathers teach. Actually to a great extent, watchfulness and constant prayer overlap, because watchfulness sustains ceaseless prayer and prevents the ascetic from becoming distracted by activities and concerns contrary to his purpose. Thus, watchfulness becomes prayer, and prayer becomes watchfulness. St Anthony the Great teaches that watchfulness drives away ignorance and helps the soul to know and dwell on the useful matters.

The great benefit of watchfulness consists in freeing the ascetic's mind from thoughts – any kind of thoughts, which leads to the knowledge of God, entailed by perfect communion with Him. In theory, it seems very easy (because the Holy Fathers have explained it so clearly), but because reaching this state involves renouncing the old man, renouncing all passions accumulated in selfishness, in practice one rarely succeeds in achieving watchfulness. The rule of watchfulness is very simple: as soon as an inappropriate thought arises, the mind rejects it. Thus watchfulness is very beneficial to the soul: it brings about fulfillment of divine commandments, achieving of virtues, peace of soul, freedom from any thoughts, and ceaseless calling of the name of Christ. Since peace of mind can be achieved only by constant struggle, the philokalic Fathers attach great importance to the correct approach to spiritual warfare. Also, while some of their directions might seem difficult to follow by the modern man, they address this issue with great discernment and provide adequate answers to every person.

Ascesis is the defining aspect of the spiritual warfare. To St John of Damascus, ascesis encompasses the following efforts: abstinence, fasting, hunger, thirst, vigils, prostrations, renouncing bathing, possessing only one vestment, eating only dry food, in small quantities and only after the ninth hour, abstaining from any drinks except water, sleeping on the ground, voluntary poverty, austerity, renouncing any adornment, selflessness, solitude, silence, voluntary confinement to the monastic cell, not desiring more than one has, quietude, manual labour. Steadfast patience is the prerequisite for ascetical efforts. Essentially, ascesis lies in the complete trust that at the proper moment, God will grant His grace to release the ascetic from his struggles. St Maximus the Confessor points out that the one who truly loves God will necessarily lead a life acceptable to God, by rejecting sin and embracing virtue. A life whereby both body and soul avoid sinning and defilement, has the peace of God descend upon man. Such life presupposes bodily discipline, fasting and abstinence in order for the body to fulfil the role it was created for – serving the soul in its ascent towards God.

Attaining the ultimate goal – perfect peace of mind – is not the result of personal efforts and the reward for personal ascetic struggles, but it is a mystical work performed by Christ as He wills. Of course, ascesis plays an important role, because selflessness cannot be reached otherwise, but essentially the dispassionate state is not the effect of ascesis but is due to the mystical work of Lord Jesus Christ.

Bearing in mind St Paul's exhortation «pray without ceasing», Christians have understood that in the absence of a constant connection to Christ, of a concrete, permanent connection, living out the Christian ideal of union with Christ is not possible. In order to undertake spiritual life, one needs to have a clear understanding of its purpose and meaning. Ignorance of the importance of the ultimate goal of spiritual life leads many people to reject it. Only a personal, deliberate appropriation of Christ's teachings can turn man into a son of God. The writings of the philokalic Fathers offer explanations and remedies to the spiritual malaise of the modern man. Even though much of the advice seems to be exclusively addressed to monastics, it can and should be adjusted and applied to the spiritual life of laypeople, because being a Christian is being with God at all times, having one's heart filled with the presence of Christ.

Even though modern mentality often tends to downplay sin and man's accountability for his own life, such denial does not abolish the problems engendered by this attitude. On the contrary, the more man denies his own fault and responsibility, the more serious his spiritual problems grow. And they grow more serious, as man loses the ability of truly knowing himself. If man honestly examined himself, he would understand how many of his problems could be overcome or avoided by virtue of a normal relationship with God, his fellow people, and himself. However, today's society and social life promise freedom (misunderstood and never entailing responsibility), entertainment (wasting one's time instead of reinvigorating the spirit) and no accountability to anyone, for anything; consequently inner suffering grows increasingly complex, increasingly hard to identify, increasingly difficult to remedy. Not coincidentally the Romanian translation of the *Philokalia* currently circulating in Romania was carried out by a non-monastic priest. Although until the 20th century,

translation of patristic (and especially neptic) writings used to be the work of monastics, it is noteworthy that precisely the *Philokalia*, which apparently is intended for monastic use, was translated into Romanian by Father Dumitru Stăniloae. Certainly, Father Stăniloae knew it would be read by many monastics, but he was also aware that it would help many laypeople as well.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Drd. Andrei-Emanuel RADU

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din Cluj-Napoca

TEME DEFINITORII ÎN PASTORALELE EPISCOPULUI IOSIF GAFTON

Keywords: *Bishop Iosif Gafton, homily, sources of the sermon, homiletic themes.*

Abstract

Among the servants of the Romanian Orthodox Church were prominent personalities who had a significant contribution to the preaching of the Gospel. After the end of the Second World War, Romania had to undergo a difficult period brought about by the emergence of a regime that challenged the values of the people, faith and culture. Based on an atheistic ideology – dialectical materialism, communism aimed to eliminate any religious feeling. The Church responded promptly: beside martyrdom, preaching was its main weapon in defending the faith and the ancestral values. One of the prominent hierarchs who ministered during the Communist regime was Bishop Iosif Gafton, Head Bishop of Argeş and Râmnic. During his four decades in office, he sustained to the mission of the clergy and the welfare of the places of worship, attaching special importance to the preaching of the word, through pastoral letters and sermons delivered during the church services. His theological and general education, but also his lofty life, were expressed in speeches that awakened deep feelings in the souls of the believers, preparing them not only for the troubles they had to face in this life, but especially for the testimony given before the Judge, in Heaven. Although they were written half a century ago, the hierarch's sermons contain elements that can be used in the current context, offering answers to the same questions that are presented to us today, in a different form.

Introducere

Lucrarea misionară a Bisericii implică o permanentă actualizare a cuvântului Sfintei Scripturi, exigență ce se împlinește atât la nivel discursiv, cât și pastoral. Propovăduirea adevărului evanghelic reprezintă un mijloc de consolidare a legăturii tainice dintre Dumnezeu și om, de aceea slujitorii Amvonului se vor îngriji ca mesajul prediciei să contribuie la împlinirea acestei unități. Astfel, discursul eclezial transgresează limitele rațiunii, adresându-se sufletului, călăuzindu-l către desăvârșire, descoperind sensul adânc al cuvântului, modul în care acesta poate contribui la edificarea sufletească a fiecărei persoane, configurând-o după modelul Mântuitorului Iisus Hristos. De aceea, conținutul prediciei trebuie să fie centrat asupra dinamismului

caracteristic ființei umane, de cunoaștere a Adevărului (*In* 17, 3), având ca finalitate dobândirea vieții celei veșnice.

Înțelegerea importanței și complexității actului omiletic se va traduce în redactarea unor cuvântări ce pot constitui, pentru posteritate, un material teologic valoros, în care este reflectată gândirea predicatorului, obiectivată în dezvoltarea unor subiecte utile vieții duhovnicești a credincioșilor. În spațiul românesc s-au remarcat predicatori – ierarhi, preoți și mireni – ale căror cuvântări dau mărturie despre modul în care trebuie să se realizeze misiunea Bisericii prin cuvânt. În acest sens, demersul de față, ce are ca principal obiectiv evidențierea principalelor izvoare și teme omiletice identificate în pastoralele unui ierarh al Bisericii Ortodoxe Române, vine în întâmpinarea dorinței de cunoaștere și redescoperire a unor valori ce nu se pierd odată cu trecerea timpului.

Episcopul Iosif Gafton. Repere biografice

În decursul istoriei, Episcopia Râmnicului a fost cărmuită de ierarhi de seamă, ce au contribuit la promovarea culturii și a limbii române, prin scrieri și traduceri de texte ce s-au tipărit în vremea ocârmuirii lor. Dintre aceștia, îi amintim pe Chesarie (1773-1780), Filaret (1780-1792), Sf. Ierarh Martir Antim Ivireanul (1705-1708), Sf. Calinic de la Cernica (1850-1868). În secolul al XX-lea, eparhia a fost condusă de ierarhi străluciți, precum Atanasie Mironescu (1898-1909), Vartolomeu Stănescu (1921-1938), Irineu Mihălcescu (1938-1939) și Iosif Gafton (1949-1984), cu privire la care vom încerca schițarea unui succint portret.

Cel ce s-a învrednicit să fie păstor al Eparhiei Râmnicului și Argeșului vreme de patru decenii a văzut lumina zilei la 5 decembrie 1896, în comuna Puțeni, raionul Tecuci, primind la botez numele Ioan. S-a bucurat de o educație aleasă, părinții săi, părintele Gheorghe Gafton și soția sa, Ana, acordând o grijă deosebită creșterii armonioase a celor doisprezece copii. Tânărul Ioan, manifestându-și intenția de a cunoaște dogmele creștinești, după clasele primare s-a îndreptat către Seminarul Teologic „Sfântul Andrei” din Galați. Odată cu încheierea acestui ciclu de studii, proaspătul absolvent al Seminarului s-a mutat la București, unde a început cursurile Facultății de Teologie. După obținerea diplomei de licență în anul 1924, s-a dedicat vieții de familie, căsătorindu-se cu Valeria, împreună având un copil. Odată cu acest eveniment, viața și-a urmat cursul firesc, „tânărul Ioan Gafton a fost hirotonit diacon în ziua de 6 august 1925, la Roman, de arhiepiscopul Ilarion Băcăoanu, iar în ziua de 14 octombrie a aceluiași an, a fost hirotonit preot, de arhiepiscopul Platon Ploieșteanul, pe seama parohiei rurale Rotari-Prahova, unde a

desfășurat o rodnică activitate pastorală timp de zece ani”¹. La numai 37 de ani, părintele trecea printr-o grea încercare, prilejuită de moartea soției sale, urmând ca, la doi ani după această suferință, în anul 1935, să devină slujitor al bisericii „Sfânta Ecaterina” din București.

Odată cu venirea în capitală, părintele Ioan Gafton s-a remarcat prin calitățile sale de bun administrator, dar și de predicator. Alegând calea unei viețuiri în curăție, a luat hotărârea de a îmbrăca haina monahală, astfel încât, la 28 noiembrie 1942, era tuns în monahism la mănăstirea Neamț, cu numele de Iosif, peste două zile primind hirotesia într-un protosinghel. Odată cu împlinirea primului an de monahism,

„La 1 noiembrie 1943 a fost numit vicar al Patriarhiei Române, iar o lună mai apoi, Sfântul Sinod, în ședința sa din 3 decembrie 1943, i-a conferit rangul ierarhic de arhieru-vicar al Patriarhiei Române, cu titlul de Sinaitul. După ce în ziua Sfântului Nicolae din acel an a fost hirotosit arhimandrit, la 9 decembrie 1943, conducerea statului l-a confirmat în postul de arhieru-vicar al Patriarhiei Române”².

Ca arhieru vicar nu a activat pentru mult timp, întrucât, la 15 ianuarie 1944 era ales de Sfântul Sinod în demnitatea de Episcop al Argeșului, înscăunarea având loc la data de 21 mai. Cu acest prilej, noul ierarh avea să adreseze celor prezenți un cuvânt prin care îi asigură de onestitatea ce o va arăta în noua slujire: „Nu voi înceta a promova dreptatea, a încuraja cinstea, a răsplăti după cuviință munca, a asculta necazurile și a ușura suferințele”³. După prima întâlnire pe care a avut-o cu preoții eparhiei, aceștia aveau să îi alcătuiască un portret în care îi sunt prezentate calitățile fizice și morale:

„Înalt și suplu, cu chip de ascet, dominând pe cei din jur fără să vrea a domina, sigur pe sine și sigur pe orice mișcare, cu gesturi necăutate, intrate în fire, și totuși perfect cadente, răscolitor în momentele solemne ale slujbei, când, prin semne văzute, invoca puterea lui Dumnezeu, cu o impunătoare seriozitate în privirea vie și cuceritoare, prin care simțeau venind din interiorul iluminat de credință, asigurările unei transfigurări harice”⁴.

În timpul păstoririi sale la Argeș a îndeplinit și alte sarcini, fiind delegat al Patriarhiei Române la alegerea și înscăunarea noului Întâistătător al Bisericii Ortodoxe Ruse, patriarhul Alexei. De asemenea, între 16 octombrie

¹ Redacția revistei Mitropolia Olteniei, „Cu harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt. P.S. Episcop Iosif al Râmnicului și Argeșului la 20 de ani de arhierie”, în: *Mitropolia Olteniei*, 15 (1963) 11-12, p. 839.

² Pr. Nicolae ȘERBĂNESCU, „Episcopii Râmnicului”, în: *Mitropolia Olteniei*, 16 (1964) 3-4, p. 211.

³ Redacția revistei Mitropolia Olteniei, „Cu harul lui Dumnezeu...”, p. 839.

⁴ Redacția revistei Mitropolia Olteniei, „Cu harul lui Dumnezeu...”, p. 840.

1947 și 27 februarie 1948, în timpul retragerii patriarhului Nicodim, din motive de boală, s-a ocupat de rezolvarea problemelor curente ale Patriarhiei. La data de 11 martie 1948, îi este încredințată, de către Sfântul Sinod, păstoria Episcopiei Râmnicului, în urma retragerii din scaun a episcopului Atanasie Dincă. Ca urmare a modificării Statutului Bisericii Ortodoxe Române, începând cu anul 1949, Episcopia Argeșului se va uni cu Episcopia Râmnicului, sub denumirea de Episcopia Râmnicului și Argeșului, iar vlădica Iosif Gafton va deveni titular al acestei eparhii, înscăunarea având loc în catedrala episcopală din Râmnicu Vâlcea, la 27 martie 1949.

După o lungă activitate administrativă și misionară, Episcopul Iosif Gafton a trecut la cele veșnice: „Într-o zi de iunie '84, în fapt de seară, după 59 de ani de slujire în via Domnului și după 88 de ani și șase luni de viețuire pământească, unul dintre cei mai de vază ierarhi ai Bisericii noastre strămoșești trecea la cele veșnice, având bucuria împlinirii dorinței profetului: «O, de aș muri cu moartea dreptului și sfârșitul meu să fie ca al lui»⁵. Episcopul Iosif Gafton a reprezentat, pentru ierarhi și preoți, un reper de viețuire și jertfă, arătând o dragoste nemărginită pentru Biserica Mântuitorului Hristos:

„Cel mai de seamă și cuprinzător îndemn către preoți și păstorii Săi l-a dat Prea Sfințitul Iosif prin însăși ființa și activitatea Sa. Trăind o viață creștinească în toată puritatea ei, P.S. Sa influențează într-o apreciazabilă măsură atitudinea și comportarea slujitorilor altarelor din eparhia ce i-a fost încredințată pentru păstorie. Desăvârșit slujitor al slujbelor religioase, inzestrat cu darul vorbirii, bun și chibzuit gospodar, având o prestanță impunătoare, dar și o sinceră dragoste față de oameni, P.S. Episcop Iosif este, prin personalitatea Sa, o pildă vie și permanentă pentru preoții din Eparhie”⁶.

Necrologul pe care mitropolitul Olteniei, Înaltpreasfințitul Nestor Vornicescu, l-a rostit în cadrul slujbei de înmormântare reliefa personalitatea complexă a ierarhului vâlcean, fiind arătat ca un predicator înțelept, al cărui cuvânt era primit de ascultători cu mare bucurie⁷. Pastoralele și cuvântările

⁵ Alexandru M. IONIȚĂ, „Iosif Gafton, episcopul Râmnicului și Argeșului”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 102 (1984) 11-12, p. 715.

⁶ Redacția revistei Mitropolia Olteniei, „Cu harul lui Dumnezeu...”, p. 841.

⁷ „O viață de om închinată înaltei slujiri arhipastorale, o viață de om închinată slujirii lui Dumnezeu și aproapelui, o viață întreagă închinată slujirii Bisericii și patriei a fost viața Prea Sfințitului Episcop Iosif. Înălțimea sa fizică ne arată și înălțimile culmilor spirituale în care se găseau mereu fruntea, gândul și inima sa. Predica de o viață întreagă a Prea Sfințitului Iosif rămâne pentru totdeauna pilduitoare în Biserica Ortodoxă Română. Verbul său înaripat din biserică, de la slujbă, de la ședințele Sfântului Sinod și chiar din vorbirile zilnice va rămâne adânc roditor în sufletele acelor care au avut binecuvântata ocazie să-l asculte”, în: Alexandru M. IONIȚĂ, „Iosif Gafton...”, pp. 716-717.

pe care le-a rostit în timpul slujirii arhieresti reprezintă, pentru slujitorii Sfântului Altar, o mărturie a elocinței ierarhului, dar și un material omiletic valoros al cărui conținut trebuie valorificat, întrucât își află izvorul în unitatea dintre cuvânt, viață și har sfințitor.

Mijloace de persuasiune

Episcopul Iosif Gafton s-a remarcat prin iscusința predicatorială, Dumnezeu înzestrându-l cu darul teologhisirii. Harisma ce i s-a încredințat nu a fost neglijată, ci, printr-o viață trăită în rugăciune și studiu, a fost dezvoltată și închinată propovăduirii Evangheliei. Predicile Sfinției Sale sunt dovada pregătirii intelectuale și curăției sufletești, în cuprinsul lor identificându-se teme ce presupun o cunoaștere profundă a dogmei Bisericii. Totodată, cuvântul reprezintă o mărturie tainică a persoanei care îl rostește, fiind nu doar informație, ci și expresie a sufletului:

„Cuvântul este un dar de mare preț, cu care l-a împodobit Creatorul său pe om, fiindcă el este mijlocul cel mai eficace prin care acesta își exprimă cugetările și sentimentele. Cu ajutorul limbajului, omul poate da expresie clară gândirii logice, sentimentelor celor mai înalte, voinței spre faptă, ideilor și pasiunilor celor mai nobile”⁸.

Episcopul Râmnicului a valorificat cu înțelepciune și smerenie aceste valențe ale cuvântului, lucrarea predicatorială devenind, asemenea celei pastorale, un act jertfelnic, de revelare a Mântuitorului Iisus Hristos înaintea poporului Său. Prin glasul ierarhului, Evanghelia a fost primită de cei pe care îi avea în păstorie, arătând o importanță deosebită principalelor probleme apărute în cuprinsul eparhiei. Însă, oferirea prin predică a unui răspuns adecvat are ca premisă înțelegerea realității sociale și a tainei omului, de aceea acest demers nu poate fi înfăptuit decât printr-o continuă cercetare a izvoarelor omiletice, precum Sfânta Scriptură, scrierile Sfinților Părinți, cultul divin, tratatele de Istorie Bisericească etc. Aceste surse, fără de care predica și-ar pierde identitatea, sunt integrate de către ierarh într-un mod specific Tradiției și duhului Bisericii, cu scopul de a le împărtăși credincioșilor adevărul transmis în cele două milenii de viață eclezială.

Sfânta Scriptură. Predica este discursul reprezentativ al Bisericii, prin care textul scripturistic este explicat și împărtășit credincioșilor. Pentru predicator, cunoașterea și pătrunderea sensului adânc al Sfintei Scripturi reprezintă exigențe fără de care misiunea lui nu ar fi deplină. Sfânta Scriptură este izvorul nesecat al formării spirituale și culturale, „fundamentul activității

⁸ Pr. Nicușor BELDIMAN, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia în secolul al XX-lea. Analiză și evaluare*, Ed. Episcopiei Giurgiului, 2013, p. 493.

omiletice și misionare a preotului ortodox”⁹, iar predica trebuie să fie o mărturie a modului în care este înțeleasă, în lumina călăuzitoare a Sfântului Duh. Teologul Paul Evdokimov admite că Sfânta Scriptură este elementul care exprimă, prin excelență, identitatea Ortodoxiei:

„Dacă am căuta o definiție pentru spiritualitatea ortodoxă, n-am găsi niciuna mai bună decât aceasta: spiritualitatea ortodoxă este în mod esențial scripturistică... Dacă Sfinții Părinți trăiau prin Scriptură, gândeau și vorbeau prin Scriptură, cu acea pătrundere admirabilă care merge până la identificarea ființei lor cu substanța scripturistică însăși, nu este mai puțin adevărat că exegeza pură, ca știință autonomă – nu a existat niciodată în epoca Părinților și, ca instrument, a fost întotdeauna depășită de amploarea și bogăția de semnificații a Revelației lui Dumnezeu”¹⁰.

Sfânta Scriptură este sigiliul care atestă autenticitatea discursului teologic, făcându-l conform adevărului dumnezeiesc. Cuvântările episcopului Iosif Gafton poartă pecetea scripturistică, fiind expresii ale unei cugetări luminate de har. Orice învățătură a Sfinției Sale își are originea în Sfânta Scriptură, arătând că, în afara revelației divine, cuvântul predicii nu are puterea de a pătrunde în sufletele credincioșilor. În acest sens, prezentăm un pasaj omiletic, ce descoperă modul în care ierarhul integrează versete scripturistice, cu scopul de a ne face părtași unei înțelegeri duhovnicești a sensului vieții noastre:

„Aici, pe pământ, *«bucurați-vă pururea»* (I Tesaloniceni V, 16), căci pricina voastră de întristare s-a stârpic. De acum sunteți din nou – ca la început – stăpâni în întregii creații. Bucuria de a trăi, de a ne folosi de darurile divine, de a ne clădi mereu mai bine și mai frumos viața noastră, este nu numai o firească dorință umană, ci de astăzi ea capătă sprijinul dumnezeiesc, devine un îndemn, o poruncă divină. Bucuria aceasta naște înțelegere, împăcare, cinste. Ea odrăsește în orice inimă care se hrănește cu roadele Duhului, care sunt: *«dragostea, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credincioșia»* (Galateni V, 22). Deși cea dintâi vestire făcută la Înviere țintește la dobândirea vieții de dincolo, totuși se vede cu limpezime, strânsă legătură ce există între viața noastră pământească și cea cerească, aceasta din urmă fiind puternic ancorată în cea dintâi. Căci nu putem cuceri cerul fără a fi slujit creștinește pământul, după puterile și rosturile fiecăruia. *«Bucurați-vă că numele voastre sunt scrise în ceruri»* (Luca X, 20), zice

⁹ Pr. Grigore CRISTESCU, *Predică și cateheză*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1929, p. 101.

¹⁰ Paul EVDOKIMOV, *Viața spirituală în cetate*, trad. de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Ed. Nemira, București, 2010, pp. 163-164.

Domnul tuturor acelora care cred în El și îndeplinesc în viața pământească poruncile Lui”¹¹.

În cadrul acestui paragraf ce tratează despre unitatea dintre viața pământească și cea cerească, textele scripturistice au scopul nu doar de a oferi autoritate cuvintelor ierarhului, ci și de a îmbogăți conținutul prediciei, fiind dezvoltate idei ce își află sursa în scrierile Sfinților Apostoli. Astfel, prin intermediul versetelor biblice, predicatorul stabilește structura discursului, care va dobândi o formă finală prin inserarea propriilor cugetări.

Sfinții Părinți. Cunoașterea autentică a textului Sfintei Scripturi este consecința studiului profund al literaturii patristice, în cuprinsul căreia aflăm sensul cuvintelor Mântuitorului și ale Sfinților Apostoli. Sfinții Părinți sunt „vasele alese”, prin care adevărul evanghelic a fost transmis și cunoscut în Biserică. De aceea, „la opera de maximă importanță a păstrării Descoperirii dumnezeiești, ei au adăugat o alta, nu de mai mică valoare, a exegezei acestei Revelații”¹². Un predicator conștiincios va urmări ca interpretarea pasajelor biblice să se realizeze în *duhul Părinților*, această exigență presupunând exersarea virtuții și împărtășirea de „gândul lui Hristos” (1 Co 2, 16); o exegeză personală, neancorată în tradiția Bisericii, va însemna și îndepărtarea de Adevăr (In 14, 6). Cuvântările episcopului Iosif Gafton sunt mărturia unei temeinice lecturi patristice, în dezvoltarea temelor omiletice trimiterile la scrierile autorilor inspirați fiind frecvente. În acest sens, vorbindu-le credincioșilor despre importanța iubirii celor sărmani, va aminti cuvintele Sf. Grigorie Teologul:

„Într-o lume împărțită în țări bogate și sărace, cu oameni cărora le prisosesc cele trebuitoare vieții și cu alții care nu au nici pâinea cea de toate zilele, învățătura creștină arată că această inegalitate trebuie să dispară, ca toți oamenii să se bucure de viața cea adevărată (III Ioan), căci Iisus Hristos a venit în lume pentru ca lumea să «aibă viață și încă viață din belșug» (Ioan 10, 10). La vremea lui, unul din Sfinții Părinți ai Bisericii creștine, și anume Sf. Grigorie Teologul, în dorința sa arzătoare de a sprijini pe cei lipsiți, spunea ascultătorilor săi cuvinte zguduitoare care au valoarea lor și azi pentru creștinii care n-au făcut totul ca să fie îndepărtate din viață existențele și marginile care încă mai sunt între cei ce-și spun creștini – frați întru Hristos, dar se luptă și se omoară: «Să nu-mi ajute Dumnezeu să mă îmbogățesc – zicea el – câtă vreme alții trăiesc în lipsuri, și să nu fiu nici sănătos, dacă nu voi veni în ajutorul celor săraci: să nu-mi ajute Dumnezeu să am eu hrană îndeajuns, nici îmbrăcăminte, nici să mă odihnesc sub acoperiș,

¹¹ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Sfintele sărbători ale Învierii Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei*, 18 (1966) 3-4, p. 217.

¹² Pr. Dumitru BELU, „Sfinții Părinți ca izvor omiletic”, în: *Mitropolia Ardealului*, 4 (1959) 7-8, p. 550.

dacă nu voi întinde pâine și dacă nu voi da hrană, după puterea mea, și dacă nu-l voi odihni pe cel lipsit, sub acoperișul meu» (Cuvântări)¹³.

În fragmentul prezentat, cuvintele ierarhului capadocian sunt expresia unei conștiințe care va asimilat mesajul Mântuitorului Hristos. Oferirea, în predică, a unui astfel de exemplu, se realizează cu scopul de a arăta că Evanghelia poate fi împlinită numai prin schimbarea vieții, după modelul sfinților.

Cultul divin. Cultul divin reprezintă un izvor important al predicii, mai ales pentru cei care, vreme îndelungată, au fost slujitori ai Sfântului Altar, întrucât, „slujbele divine nu sunt numai expresia cinstirii pe care credincioșii sunt obligați s-o aducă lui Dumnezeu, și nu sunt numai mijloace de sfințire a credincioșilor. Slujbele sfinte sunt și purtătoare de bogată și adâncă învățătură dumnezeiască”¹⁴. Episcopul Iosif Gafton a fost un slujitor ce a acordat o mare însemnătate slujbelor religioase, așa cum poate fi observat și în cuprinsul cuvântărilor Sfinției Sale, fiind întâlnite rugăciuni, fragmente din cântările bisericesti, explicații ale anumitor rânduieli liturgice. În acest sens, prezentăm un scurt fragment omiletic:

„Dintre cântările care împodobesc cu graiul lor sărbătoresc Nașterea Domnului, parcă răsună încă frumoasa stihiră, ce se îndreaptă către fiecare dintre noi, întrebându-ne: «Ce vom aduce Ție, Hristoase? Că Te-ai arătat pe pământ ca un om pentru noi; că fiecare dintre fapăturile cele făcute de Tine, mulțumită aduce Ție, îngerii lauda, cerurile steaua, magii daruri, păstorii minunea, pământul peștera, pustiul ieslea, iar noi pe Maica Fecioara» (Vecernia Serbării). S-a născut Hristos Domnul. Să ne bucurăm! Dar pentru ca bucuria noastră să fie deplină, trebuie să ne întrebăm «ce vom aduce Ție, Hristoase?». Și trebuie să și răspundem! Cu fapte, nu numai cu vorbe! Altminteri bucuria noastră va rămâne umbrită de semnul de întrebare, ce, cu voia sau fără voia noastră, se va așeza în fața vieții noastre”¹⁵.

Prin inserarea imnelor bisericesti, predicatorul integrează predica în mediul liturgic specific spațiului eclezial, și, totodată, oferă o scurtă interpretare a mesajului pe care îl transmit. De asemenea, pasajul imnografic este o veritabilă sursă a predicii, ierarhul construindu-și discursul pornind de la înțelesul tainic al textului citat.

Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Pentru slujitorii Sfântului Altar, cunoașterea Istoriei Bisericii Ortodoxe Române reprezintă o formă de

¹³ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Nașterea Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei*, 34 (1982) 10-12, pp. 649-650.

¹⁴ Pr. Dumitru BELU, „Imnele liturgice ca izvor omiletic”, în: *Mitropolia Ardealului*, 5 (1960) 3-4, p. 253.

¹⁵ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Nașterea Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei*, 17 (1965) 10-12, p. 920.

exprimare a identității naționale și religioase. Păstrarea vie a unității dintre prezent și trecut va avea ca efect dezvoltarea unui discurs eclezial autentic, adevărul descoperindu-se ca neschimbat și veșnic. Predica trebuie să recupereze această dimensiune temporală, imperativ ce poate fi obiectivat numai printr-un efort de cercetare istorică. În acest sens, cuvântările episcopului Iosif Gafton sunt mărturii ale modului de înțelegere și asumare a trecutului, arătând, într-un context politic și ideologic ostil propovăduirii creștine, unitatea dintre istoria Bisericii și cea a poporului român:

„După cum veți fi și aflat, în luna ce a trecut, Biserica Ortodoxă Română a sărbătorit prin festivități strălucite, mărețe fapte astfel: S-a adunat – la invitarea Bisericii noastre – creștinătatea întreagă din cele patru laturi ale lumii, pentru a serba împreună cu noi aniversarea a 90 de ani de la proclamarea și recunoașterea oficială a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române din anul 1885. Acest eveniment strâns legat de istoria poporului nostru nu poate fi gândit și realizat în afara unui moment crucial din viața sa, și anume: dobândirea independenței de stat a României la 1877. S-a adunat – la invitarea Bisericii noastre – creștinătatea întreagă – din afară și dinăuntru – de toate nuanțele, pentru a sărbători împreună cu noi, jumătate de veac de la ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la supremul rang, rang bisericesc ortodox de Patriarhat, în anul 1925, încununând astfel năzuințele Bisericii și poporului drept-credincios spre unitate, demnitate și suveranitate, după ce s-a definitivat procesul de formare a statului național român, la 1 decembrie 1918. S-a adunat – la invitarea Bisericii noastre – creștinătatea din întreaga lume pentru a preamări, împreună cu noi, 1650 de ani de la întrunirea primului sobor a toată lumea în anul 325 la Niceea”¹⁶.

În cuvântarea ierarhului, Biserica Ortodoxă Română este prezentată ca o instituție a cărei dezvoltare a fost influențată de parcursul istoric al Statului. Amintirea principalelor evenimente desfășurate în decursul istoriei are rolul de a-i încredința pe credincioși că Biserica și Statul sunt două entități care, deși distincte, se găsesc într-o legătură organică, fiind unite prin istorie și scop.

Literatura laică. Un izvor al predicii valorificat de episcopul Iosif al Râmnicului îl reprezintă literatura laică. Prin integrarea, în predică, a acestor creații, ierarhul face cunoscută gândirea profund creștină, specifică făuritorilor de cultură, reafirmând că spiritualitatea românească este un tezaur ce se cere păstrat în conștiința fiecărui popor. În acest sens, prezentăm un scurt fragment, în care, alături de citatele scripturistice, sunt prezentate și versurile pline de pathos ale poetului Alexandru Vlahuță:

¹⁶ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Nașterea Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei*, 27 (1975) 11-12, pp. 809-810.

„Ucenicii înfricoșați – ascunși în spatele ușilor încuiate – și femeile mironosițe dis-de-dimineață mergând la mormânt, îngrijorate de piatra cea mare de pe ușa lui, ne arată nu numai mohorârea, durerea, sfâșierea celor apropiați Domnului, ci ne spun și că din mintea lor se șterseseră parcă, numeroasele prilejuri în care Iisus spusese «că a treia zi va învia» (Marcu VIII, 31). Groaznicele patimi, chinurile morții, drumul fără întoarcere al gropii, pusese stăpânire pe ei și-i copleșise peste măsură. Căpeteniile și mai marii norodului apelaseră la autorități, pecetluiseră piatra de pe mormânt și strajă rânduiseră în jurul lui. «Aduceți piatra cea mare, mormântul să-i acoperiți, chemați ostașii cei mai vajnici și străji de noapte rânduiți» (Vlahuță). Prigonitorii, judecătorii și executorii nu pierdeau din vedere profesiile Legii și nici cuvintele lui Iisus, «Înșelătorul acela» (Matei XXVII, 43)¹⁷.

În textul citat, trebuie observat modul în care sunt integrate sursele literare, având scopul de a ilustra un tablou amplu al evenimentului evanghelic relatat. Versurile poetului sunt rezultatul unei tainice înțelegeri a minunii Învierii Mântuitorului Hristos, de aceea, prin valorificarea lor, predicatorul are posibilitatea apropierei unor sensuri necunoscute.

Teme omiletice prioritare

Cuvântările episcopului Iosif Gafton sunt o mărturie a permanentei cercetări a izvoarelor omiletice, dar și a modului în care au fost receptate, la nivel personal, transformările sociale, culturale și politice. De asemenea, cunoștințele teologice au fost completate de cele profane, astfel încât predica să devină un discurs persuasiv, adresându-se fiecărei categorii de credincioși. Chiar dacă ne desparte peste o jumătate de secol de momentul rostirii lor, cuvântările ierarhului reflectă o particularitate a predicii, anume actualitatea. Această specificitate derivă din modul în care este receptată predica, având un caracter hristocentric și ecleziologic, dar și antropologic, întrucât este orientată asupra persoanei umane și a nevoii sale de mântuire. În acest fel, ierarhul urmărește nu doar predarea adevărului de credință, ci formarea și educarea sufletelor, fiind învățător și, totodată, părinte duhovnicesc.

Pastoralele și predicile Sfinției Sale tratează subiecte precum familia, pacea, sfințenia, postul, virtutea etc., fiind arătată adevărata însemnătate pe care o poartă. Astfel, prin cuvântul predicii, ierarhul se face propovăduitorul unor valori al căror sens, astăzi, este pe cale de a fi pierdut. Modul în care fiecare temă este dezvoltată oferă certitudinea unei experiențe de viață ce trebuie valorificată, de aceea, pentru slujitorii amvonului, cuvântările

¹⁷ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Sfințele sărbători ale Învierii Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei*, 25 (1973) 3-4, p. 200.

reprezintă un veritabil îndrumar omiletic practic, iar pentru credincioșii Bisericii, o lectură folositoare.

Familia. Într-o lume supusă permanent curentului secularizant, promotor al unor pseudovalori, opuse, deci, oricărei forme de rămânere în sfera tradiției, instituția familiei, „primul inel al existenței sociale”¹⁸, va reprezenta o piatră de încercare, pentru că impune persoanei responsabilități ce se află în dezacord cu *libera dezvoltare a individului*. Recuperarea modului de gândire tradițional, întemeiat pe autoritatea Sfintei Scripturi, propovăduită în interiorul spațiului eclezial, pare un demers necesar, întrucât familia este o unitate sacră, bărbatul și femeia, prin Taina Sfintei Cununii, fiind integrați într-o nouă ontologie, așa cum arată Sf. Ap. Pavel: „Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia” (1 Co 6, 4). Familia nu poate exista în afara iubirii jertfelnice, întrucât aceasta conferă „un sens spiritual căsătoriei și o justifică, înălțând-o la vederea chipului iubit în Dumnezeu, la treapta unicei icoane”¹⁹. Însă, așa cum mărturisește ierarhul, virtutea dragostei este lucrătoare în familie, „când soții se iubesc din suflet și fac «una» între ei, când în căminul lor este veșnic soare și senin, când sfântul lor legământ îl păstrează până la mormânt neîntinat, când în conștiința lor nu se zămislește gând viclean ce i-ar rușina în fața oamenilor și i-ar osândi în fața lui Dumnezeu, când deci soții sunt sinceri sufletește”²⁰.

În interiorul familiei, dragostea soților este împărtășită și pruncilor, femeia, prin darul nașterii, participând la actul creator, „căci numai în această stare, femeia ajunge să-și împlinească rolul care i-a fost dat de Bunul Dumnezeu; iar de atunci de când Cerescul Părinte a binecuvântat «însoțirea cea după lege și nașterea de prunci», cea mai frumoasă chemare și cea mai înaltă demnitate pentru femeie este să slujească lui Dumnezeu ca mamă în mijlocul familiei sale”²¹. Harismei nașterii îi este asociată și responsabilitatea educării pruncilor în acord cu poruncile Evangheliei. Mama este întâiul pedagog al tinerelor vlăstare odrăslite, având misiunea de a le insufla dragostea pentru Hristos și bucuria viețuirii în comunitate: „Deci, voi, femeilor, mamelor! Gândiți-vă ce înseamnă a fi mame! Gândiți-vă ce rol aveți! Dar, gândiți-vă că trebuie să fiți mame bune! Vremurile noastre cer o viață nouă, un nou și totuși

¹⁸ Dan BERINDEI, „Familia creștină – nucleu de bază al societății”, în: *Familia creștină, o binecuvântare pentru Biserică și societate*, Ed. Basilica, București, 2012, p. 12.

¹⁹ Paul EVDOKIMOV, *Taina iubirii: sfințenia iubirii conjugale în lumina Tradiției ortodoxe*, trad. de Gabriela Moldoveanu, Ed. Sophia, București, 2016, pp. 50-51.

²⁰ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Sfintele sărbători ale Învierii Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei* 22 (1970) 3-4, p. 160.

²¹ †IOSIF al Râmnicului, „Încoronarea femeii: Mama”, în: *Șapte cuvântări*, ed. îngrijită de pr. Ilie Ivan, Ed. Praxis, Rm. Vâlcea, 2014, p. 136.

vechi fel de sfințenie, ele cer eforturi”²². Astfel, primul factor al educației religioase este reprezentat de familie, în cadrul căreia copiii se împărtășesc de dragostea părintească, ce își află izvorul în iubirea Sfintei Treimi și primesc cele dintâi noțiuni creștine. Împlinirea vocației părintești devine, așa cum afirmă ierarhul, oglindirea propriei stări duhovnicești:

„Când părinții, meritând acest nume scump din darul de a fi născători de fii și deci plăsmuitorii viitorului, se îngrijesc de cea mai bună creștere a copiilor lor, cultivându-le deopotrivă trupul și sufletul și dezvoltând în ei virtuțile cetățenești, care înalță societatea, privind la urmașii lor ca la ochii din cap și chiar și mai mult, făcând din casa părintească prima rază de lumină și prima școală de viață, nelăsând să odrăslească în viața familiei nici un spin, nici un exemplu rău, ei da, acei părinți au inima curată”²³.

Mai mult, familia are un rol fundamental în dezvoltarea societății, în cadrul ei fiind deprinse și exersate virtuțile necesare vieții. În acest sens, episcopul Iosif arată că pacea lumii este consecința *funcționării* armonioase a instituției familiei, care

„Nu se va putea realiza temeinic decât dacă vom avea viață familială pașnică, așezată pe iubire și respect reciproc și având ca singure roade de preț: copii buni, iubitori de pace și bune legături între oameni. Dați-ne deci mame bune, devotate, corecte, cinstite, generoase, mame care își iubesc cu adevărat copiii, și am așezat în lume cea mai temeinică și mai dreaptă pace”²⁴.

Astfel, factorul de coeziune a familiei și a întregii lumi este dragostea, de aceea, datoria părinților este de a-și educa pruncii în mediul vivificator pe care îl instituie această virtute.

Pacea. Predicând într-o vreme în care regimul comunist încerca să își impună autoritatea prin orice metode, vlădica Iosif a fost pentru credincioși un mesager al păcii. Pacea este un drept de care trebuie să se bucure fiecare cetățean, oferindu-i libertatea unei vieți netulburate de niciun pericol. Dobândirea păcii lăuntrice a fiecărei persoane este favorizată de existența unui mediu exterior pașnic, ce se manifestă în cadrul social:

„Bucuria și Pacea izvorăsc din cele șapte daruri ale Sfântului Duh. Între pace și bucurie este un raport de nedesfăcut: nu poate fi bucurie unde nu este pace și nu poate fi pace unde nu este bucurie. Pacea este supremul bun spiritual al omului. Când Mântuitorul Iisus Hristos a

²² †IOSIF al Râmnicului, „Încoronarea femeii...”, p. 136.

²³ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Sfintele sărbători ale Învierii Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei* 22 (1970) 3-4, p. 160.

²⁴ †IOSIF al Râmnicului, „Încoronarea femeii...”, p. 137.

spus ucenicilor «Pace vouă», le-a spus ca o poruncă, de a trăi în pace și a lucra în pace în predicarea Evangheliei Sale. După exemplul supremului lor Învățător, creștinii au datoriat de a trăi în pace, de a propovădui pacea și a fi luptători permanent înflăcărați, cu cuvântul și cu fapta pentru așezarea unei păci drepte în lume²⁵.

Păcii îi este atribuit un rol esențial, fiind sursă a vieții și fericirii, dar și „idealul cel mai nobil spre care trebuie să tindă întreaga omenire, indiferent de concepțiile filozofice și religioase, de sistemele politice sau sociale”²⁶. În creștinism, pacea este însoțită de răsplată veșnică (*Mt* 5, 9), de aceea, ierarhul Râmnicului subliniază că „făcătorii de pace” nu sunt doar împlinitorii unor norme juridice și sociale, ci ai poruncilor divine, care le includ pe primele:

„Noi, credincioșii creștini, ne alăturăm cu întreaga noastră ființă la această operă măreață de statornicire a unei păci drepte în lume. Noi iubim pacea, fiindcă ea este o poruncă dumnezeiască și un testament sfânt. Iubim pacea, fiindcă așa ne poruncește glasul credinței și conștiinței noastre religioase. Iubim pacea, fiindcă pacea este glasul copiilor noștri care vor să trăiască. Iubim pacea, fiindcă ne iubim țara și o vrem cât mai frumoasă și cât mai bogată”²⁷.

În gândirea ierarhului, pacea îndeplinește o funcție superioară, contribuind la restabilirea ordinii originare, atunci când omul se îndrepta iubitor către semenul său. Astfel, imperativul ordinii sociale nu trebuie considerat ca având o motivație extrinsecă, ci este consecința existenței păcii sufletești.

Iubirea – cale către sfințenie. Sfințenia reprezintă starea la care este chemat fiecare om, întrucât a fost creat după chipul și spre asemănarea cu Dumnezeu (*Fc* 1, 26). În cărțile Sfintei Scripturi sunt identificate îndemnuri la sfințenie (*Lv* 11, 44; 19, 2; *1 Ptr* 1, 15), omul primind porunca ajungerii la desăvârșire, după modelul dumnezeiesc: „Fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este” (*Mt* 5, 48). Însă, sfințenia presupune un parcurs spiritual, omul aflându-se într-o tensiune duhovnicească, primind și libertatea de a răspunde chemării lui Dumnezeu (*Ap* 3, 20). În contrast cu dinamismul ontologic al omului, astăzi ni se înfățișează și *alternativa*: posibilitatea alegerii unui mod de viață egoist, lipsit de iubire, excluzându-L pe Dumnezeu și refuzând prezența semenilor. Deși influențele nefaste ale postmodernismului erau pefațate de filozofia materialist-dialectică, episcopul

²⁵ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Sfințele sărbători ale Învierii Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei* 31 (1979) 4-6, p. 226.

²⁶ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Nașterea Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei*, 33 (1981) 10-12, p. 547.

²⁷ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Sfințele sărbători ale Învierii Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei* 34 (1982) 4-6, p. 223.

Iosif Gafton a arătat scopul pe care poruncile evanghelice îl au în procesul dezvoltării armonioase a persoanei umane:

„Este o poruncă a ceasului de față, a vremurilor în care trăim: să slujim frumosului moral și spiritual, prin care se împuternicește și viața pământească, viața materială, nu numai cea spirituală. Un om lipsit de frumosul etern valabil al umanității, cum este de pildă: cârcotașul, răuvoitorul, mizantropul, nemulțumitorul, pizmașul, leneșul, bănuitorul, urâciosul, desfrânatul, bețivul, necinstitul etc. nu poate fi socotit zidar de viață nouă, atâta vreme cât nu luptă până la izbândă să se facă mai întâi «om». Este un adevărat «om», îmbrăcat cu haina virtuții, acela care este: binevoitor, generos, plin de politețe, deschis la noutățile vremii, constructiv, prietenos, jertfitor, străduitor spre progres, înțelegător al vieții, silitor spre armonie, spre ordine și spre disciplină, supus legilor și autorităților. Pe când într-un asemenea om strălucește frumosul de viață morală și spirituală, în celălalt sălășluiește urâtenia unei vieți haotice”²⁸.

În urcușul către sfințenie, omul se va întări prin virtuți, dragostea fiind încununarea lor: „Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea și dragostea. Iar mai mare dintre acestea e dragostea” (1 Co 13, 13). Prin această virtute sunt oglindite în noi calitățile divine, întrucât Dumnezeu ni se descoperă ca iubire (1 In 4, 8). Însă, iubirea presupune existența unei legături cu Dumnezeu, dar și cu aproapele (Mt 22, 36-40), devenind criteriul unificator al întregii lumi, prin care omului i se descoperă originea și sensul. Prin iubire, omul își află taina pe care o poartă și, totodată, pe a fratelui său, înțelegând comuniunea la care este chemată întreaga suflare, asemenea elementelor organismului uman:

„Cea mai aleasă formă de viață rămâne, însă, cea în care oamenii trăiesc unul pentru altul. Că precum celulele se grupează și formează țesuturi, țesuturile organe și mădulare, iar acelea la rândul lor, trupul, tot astfel viața noastră se leagă a unora cu a celorlalți, prin legături multiple, devenind unii altora componente necesare. Puterea prin care ne putem lega unii de alții rămâne iubirea. Iubirea e sufletul sufletului nostru, e inima existenței noastre umane”²⁹.

De aceea, în predicile Sfinției Sale, îndemnul rămănerii în iubire va răsună ca un refren, întrucât numai prin imitarea vieții Mântuitorului și primirea luminii izvorâte din Jertfa și Învierea Sa, omul își va afla adevărata cale.

²⁸ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Nașterea Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei*, 24 (1972) 11-12, pp. 846-847.

²⁹ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Nașterea Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei*, 35 (1983) 11-12, pp. 729-730.

Însă, iubirea se cere exprimată prin fapte – „Căci precum trupul fără de suflet mort este, astfel și credința fără de fapte moartă este” (*Iac 2, 26*) – devenind un mijloc de interacțiune cu celălalt și de realizare a coeziunii sociale:

„Să ne străduim, așadar, a face din inima noastră, aici pe pământ, vatra în care să ardă viu și nestins un grăunte din nețărnuita dumnezeiască iubire față de noi. Să răspundem prin iubire, iubirii Celui atotputernic! Lumina Învierii, lumina lui Hristos să izvorască necurmată iubire în inimile noastre! Însă despre iubire, mai deplin decât orice altceva, faptele noastre sunt chemate să grăiască. Iată de ce vă îndemn cu fierbinte povață pe toți, cu mic și mare, a vă strădui să deveniți vrednici slujitori ai iubirii, fiindcă marea și creștinească obște a iubirii e chezașă dorinței de pace, de bună înțelegere, bunăstare și armonie între toți oamenii, pretutindena”³⁰.

Pentru noi, iubirea, așa cum este propovăduită în cărțile Sfintei Scripturi, reprezintă *leitmotivul* vieții, deoarece, prin împlinirea ei tindem către sublimul vieții dumnezeiești. Dar iubirea ascunde o dimensiune socială, care, fără a limita lucrarea ei numai la viața aceasta, își află răsplata în veșnicie (*I In 3, 17-19*).

Postul. Una dintre temele dezvoltate în cuvântările ierarhului o reprezintă postul și folosul lui duhovnicesc. Cuvintele Mântuitorului adresate ucenicilor – „Acest neam de demoni nu iese decât numai cu rugăciune și cu post” (*Mt 17, 21*) – ne descoperă că postul devine un mijloc de luptă împotriva lucrării diavolești, însă numai dacă este unit cu rugăciunea:

„Părintele nostru Cel ceresc, văzând că suntem în primejdie de a fi pierduți, ne-a trimis pe Fiul Său, care să declare război diavolului, să ne învețe pe toți meșteșugul luptei duhovnicești și să ne înarmeze cu armele prin care diavolul poate fi biruit și lupta câștigată. Una din aceste arme duhovnicești, pe care Însuși Domnul a folosit-o, este postul”³¹.

Postul presupune nu doar înfrânarea pântecelui, ci și curățirea sufletului, având două forme: „postul trupesc și postul sufletesc sau postul de bucate și postul de fapte, postul de mâncăruri și cel de purtări”³². Prin aceasta, ierarhul dorește să lămurească asupra componentei duhovnicești a postului, care presupune abținerea de la consumul unor produse alimentare. Astfel, postul are ca scop luminarea sufletului, însă omul este ființă dihotomică, de aceea, și trupul participă: „Ai văzut o pasăre zburând? Ea se ridică de pe

³⁰ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Sfintele sărbători ale Învierii Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei*, 19 (1967) 3-4, p. 181.

³¹ †IOSIF al Râmnicului, „Postul”, în: *Șapte cuvântări...*, p. 147.

³² †IOSIF al Râmnicului, „Postul”, p. 148.

pământ, sus în văzduh, cu ajutorul aripilor sale. Cele două aripi cu ajutorul cărora omul se poate ridica de pe pământ la cer sunt: rugăciunea și postul³³.

Lucrarea postului ne este arătată de ierarh ca fiind una permanentă, ce trebuie să îl însoțească pe credincios întreaga viață, numai astfel mergând pe calea asemănării cu Dumnezeu. Însă, pentru a înlătura orice ispită, atenționează asupra modului în care omul trebuie să înțeleagă această ajunare neîncetată, pentru că „nu e vorba de a sta toată viața în biserică sau în genunchi în fața Sfințelor Icoane, ci e vorba că «toată viața noastră lui Hristos să o dăm», e vorba ca tot ce facem noi să fie o rugăciune curată și smerită”³⁴. Astfel, prin cuvântul predicii se descoperă sensul postului și felul în care trebuie să fie săvârșit, astfel încât abținerea de la consumarea unor alimente și băuturi să aibă ca țintă curățirea sufletească.

Biserica și Statul. Una dintre problemele care manifestă un real interes pentru membrii Bisericii, cler și credincioși, o reprezintă raportul cu puterea seculară. În timpul regimului comunist, ierarhii Bisericii au elaborat strategii care să asigure un climat de stabilitate în ceea ce privește relația cu factorii de decizie ai Statului, pentru că numai o conlucrare pașnică oferea posibilitatea continuării misiunii desfășurate în cuprinsul mănăstirilor și al parohiilor. De aceea, în cuvântările Sfinției Sale, sunt adresate îndemnuri la pace, supunere, ascultare, dovedind astfel că membrii Bisericii sunt și cetățeni responsabili, care nu se opun, ci contribuie la dezvoltarea societății:

„Prin viața noastră de creștini noi ajungem cetățeni ai Patriei cerești, după care însetăm «ca cerbul după izvoarele apelor», dar prin legăturile noastre ca oameni cu lumea și pământul unde ne-am născut și unde trăim, noi suntem cetățeni ai Patriei pământești, căreia îi suntem datori cu deplină dragoste și dăruire. Pentru ca în acest scurt răgaz al dăruirii noastre pe pământ să ne dovedim fii vrednici ai Patriei noastre cerești și ai Patriei noastre pământești, armonizând interesele noastre veșnice cu cele vremelnice printr-o împlinire plină de înțelepciune”³⁵.

Deși Biserica a fost principala instituție ce se opunea propagandei ideologice, trebuie precizat că prin această acțiune nu era contestată legitimitatea regimului politic, ci ea avea scopul de a-i ocroti pe credincioși de influențele ateist-materialiste. Ierarhii și preoții au arătat supunere conducerii și legilor Statului, arătând că „îndatoririle religioase nu sunt în contradicție și

³³ †IOSIF al Râmnicului, „Postul”, p. 147.

³⁴ †IOSIF al Râmnicului, „Postul”, p. 157.

³⁵ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Sfințele sărbători ale Învierii Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei* 24 (1972) 3-4, p. 164.

nu exclud îndatoririle civile ale creștinilor³⁶, ci le completează, având un scop comun – starea de bine a omului:

„Biserica noastră nu s-a aflat niciodată pe poziție de nesocotire sau separare de problemele vieții ce se cer satisfăcute după trebuințe și după dreptate între națiuni și popoare, căci Biserica și lumea sunt două realități care nu se exclud între ele, ci se îmbrățișează sub semnul iubirii cerești care se coboară în lume de la Dumnezeu, Căruia ne închinăm, Îi slujim, și-L cunoaștem ca Dumnezeu al iubirii și al păcii”³⁷.

Sfaturile ierarhului se adresează unor credincioși care își desfășurau viața în timpul unui regim politic potrivit oricărei forme de manifestare a credinței, de aceea se observă îndemnul repetat la supunere față de legile Statului, numai în acest fel evitându-se eventuale conflicte. Mai mult, viețuirea în această perioadă este considerată proniatoare, îndemnul Sf. Ap. Pavel – „Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt, de Dumnezeu sunt rânduite” (*Rm* 13, 1) – trebuind să fie urmat cu o și mai mare râvnă.

Concluzii

Prezentarea personalității episcopului Iosif Gafton reprezintă un demers firesc ce își propune să evidențieze contribuția pe care a avut-o la intensificarea propovăduirii Evangheliei în cuprinsul eparhiei Râmnicului, mai ales prin cuvântul predicii. Deși a păstorit într-o vreme în care Biserica Ortodoxă Română era supusă prigoanei comuniste, ierarhul și-a continuat slujirea ce i-a fost încredințată, implicându-se cu dăruire în desfășurarea misiunii.

Rostite cu o jumătate de secol în urmă, predicile ierarhului dau mărturie despre înălțimea sa duhovnicească și temeinica pregătire intelectuală. Remarcabil este faptul că acestea transmit un mesaj util credinciosului, indiferent de contextul politic, social, economic în care viețuiește, întrucât își are sursa în paginile Sfintei Scripturi și ale scrierilor Sfinților Părinți. Actualitatea mesajului cuvântărilor este și consecința faptului că ierarhul și credincioșii se află într-o strânsă relație, de aceea dimensiunea personală pe care o implică predica va face ca oratorul să ne devină contemporan, întrucât „predica este o lucrare în doi, o conlucrare, o împreună lucrare a vorbitorului și a publicului, un crez grăit pe două glasuri: unul, ce-i drept, mut, dar făcându-și simțită prezența cu putere”³⁸.

³⁶ Pr. Dumitru RADU, „Supunerea față de ocârmuire, poruncă dumnezeiască”, în: *Studii Teologice*, 34 (1982) 9-10, p. 614.

³⁷ †IOSIF al Râmnicului, „Pastorală la Nașterea Domnului”, în: *Mitropolia Olteniei*, 35 (1983) 11-12, p. 731.

³⁸ Pr. Nicolae STEINHARDT, „Predică în Duminica dinaintea Marelui Post”, în: *Dăruind, vei*

În cuprinsul cuvântărilor identificăm teme cu un conținut adaptat contextului în care au fost rostite, dar care prezintă importanță și pentru omul contemporan, deoarece tratează aspecte ale vieții și desăvârșirii sale. Importanța pe care ierarhul o acordă acestor valori atât de necesare dezvoltării societății, dar și omului ce se găsește pe calea mântuirii, precum familia, iubirea, pacea, se datorează dragostei pe care o poartă țării și celor ce i-au fost încredințați spre păstorie. Așa cum am văzut, instituția familiei este apărată cu ardoare, conștient fiind că în momentul destrămării ei, neamul românesc își va cunoaște declinul.

De asemenea, pacea ne este descrisă în complexitatea ei, ca fiind nu doar o stare exterioară, ci și una lăuntrică. Pacea omului, cu Dumnezeu și cu el însuși, este arătată ca fundament al relației de conviețuire cu aproapele, existând acolo unde se află iubirea. Aceste exigențe propovăduite de către ierarh sunt specifice omului, de aceea, prin nesocotirea lor, se îndepărtează de scopul său, fericirea în Împărăția lui Dumnezeu.

Summary: Major themes in the pastoral letters of Bishop Iosif Gafton

Bishop Iosif Gafton is one of the hierarchs who served the Romanian Orthodox Church during the communist regime, whose atheist-materialistic doctrine aimed to eliminate any religious feeling in society. Since his primary school years, the young Ioan Gafton, born in 1896, showed keen interest in the Church of Christ the Savior, which prompted him to attend the courses of the Seminary, then the Faculty of Orthodox Theology in Bucharest. After his marriage, in 1925 he was ordained a priest. Following that, after the death of his wife (1933) he became a servant of "Saint Catherine" Church in Bucharest (1935), then joined monastic life in 1942. A year later he was elected vicar bishop of the Romanian Patriarchate, following which, on January 15, 1944, he was elected Bishop of Argeș, and in 1949 he received the see of the Diocese of Râmnic and Argeș. During his tenure in this diocese, his Christian missionary work intensified, attaching particular importance to preaching the word of the Gospel and tending to the places of worship. His death, which occurred in 1984, caused deep sorrow for the clergy and the faithful, who lost a parent and teacher, who, during the 35 years spent in Râmnic, led them along the path to salvation, offering teaching and comfort, through his pastoral letters and sermons. In the memory of his contemporaries, Bishop Iosif Gafton remained a worthy hierarch, with thorough theological training and skilled in oratorical art, his sermons being received with great joy by the audience. His homiletic and pastoral work are today a source of valuable homiletic material, since they include teachings of the faith, in a form

accessible to the understanding of the believers. The purpose of the present study is to highlight the personality and the contribution of the hierarch to the development of the Romanian sermon, for its accomplishment, by presenting the homiletical sources and the main themes developed. The theological and secular culture of the hierarch is exceptionally transposed in the sermons, which are also a testimony of his spirit. The main homiletic source is the Holy Scripture, which, in the sermons of Bishop Iosif, is frequently used, each verse receiving an interpretation in accordance with the teaching of Orthodox faith. A connoisseur of the New and Old Testament, he made it possible to convey the scriptural truth through his sermons, so that believers could understand that every commandment of the Church finds its source in the words of the Savior Jesus Christ and of the Holy Apostles. Another homiletic source are the writings of the Holy Fathers, which provide an authentic interpretation of the words of the Holy Scriptures and reveal new meanings. By using patristic writings, the hierarch shows to the believers that every teaching must find its echoes in their own lives, that is, must produce a spiritual transformation, according to the model of the saints. Also, the divine worship is used as a source for his sermons, being an expression of ecclesial life, but also a way of understanding and expressing the Christian dogma. By introducing church chants and liturgical passages in his sermons, he offers to believers the possibility to understand the message these convey, explained and presented as an unchanged truth of the Church. The hierarch also mentions historical facts, showing the permanent connection between past and present, demonstraating to the believers that the preaching of the Church is in accordance with the teaching of Christ, The Savior. Moreover, through references to the events recorded in the history of the Romanian Orthodox Church, he highlights the way in which the Church and the State have worked together to achieve human welfare and the progress of society. Finally, another source of the sermon is secular literature; by mentioning literary works the hierarch seeks to show that the Gospel's truth was received and expressed by the lay authors, but enriched with new meanings. Thus, the hierarch shows that the sermon is a universal discourse, addressed to the believers, regardless of their intellectual training. The assimilation of the specific knowledge of the sermon sources is transposed in the development of homiletic themes. In the sermons of Bishop Iosif Gafton, important topics are discussed, such as family, peace, love, fasting, the relationship between the State and the Church. By addressing these topics, the sermons offer to the believers an answer to the main problems that arise during their lives, but the Church's opinion on certain concerns is also expressed. The family is the unity of man and woman, based on mutual love, which can also be directed to children, if they are given by God. By the birth of children, the mother participates in the creative act, but the gift of birth implies a responsibility, that of educating her children in accordance with the teaching of the Church. Also, peace is shown by the hierarch as the specific state of human development, which gives man the freedom to live according to his own will, without feeling any threat. Peace also has an inner component, the peace of the whole world being the consequence of the peace of soul that every human being

must attain. However, peace is the environment in which love is established, it is the virtue that unites us with God and with people. Through love, the world regains its unity, eliminating any selfish and monstrous thoughts; love is the unifying factor of every society, the man seeing the other as his equal, without which he cannot exist and cannot be saved. Another theme developed in the sermons is the fasting, the hierarch showing it as a way of soul and body cleansing, the abstention from certain foods pursuing spiritual growth; therefore, fasting must be united with prayer. The last theme identified is the relationship between the State and the Church. By addressing it, the hierarch shows that the Church and the State are two institutions whose main objective is human welfare. Even if, at times, they share different views, the Church, through clergy and believers, must obey the laws of the state, while respecting the evangelical commandments.

Alin-Vasile POHRIB

ADEPTȚI AI DOCTRINEI HIPNOSIHIEI ȘI RĂSPUNSUL ORTODOX AL PREOTULUI EUSTRATIE DIN CONSTANTINOPOL

Keywords: *soul, lethargy, death, cult of saints, anthropology.*

Abstract

In the Byzantine era, however curious this idea may appear, there did not exist a constant, and univocally accepted, reference to the practice and necessity of the cult of saints, which has not always been considered an integral part of Christianity. The present paper explores, throughout the ages, various elements and representatives of the controversy that undermines the very doctrinal foundation of the veneration of the saints and their intercession before God for the benefit of the living. In fact, after a survey of the relevant Byzantine literature, we find, to our amazement, that the validity of the intervention of the saints in the world of the living, after their death, fueled the theological debates for several centuries, thus giving rise to a true polemic around the cult of saints. The theory of the lethargy of the human soul after death, of Nestorian origin and also promoted later by a few Byzantine thinkers, is strongly disputed, in the sixth century, for example, in an apologetic text such as Eustratius of Constantinople's *On the State of Souls after Death*. Trying to identify possible proponents of the theory of hypnopsychism or the sleep of souls after death, which both threatens the cult of saints and the cult of the dead, the paper basically shows how animated and long lasting - practically never-ending - was the controversy about the cult of saints.

Cultul sfinților și impresionanta literatură aghiografică nu au fost întotdeauna considerate ca făcând parte în mod automat din creștinism. În decursul istoriei lumii bizantine, cele două au făcut obiectul unor critici și opoziții, cel puțin în privința unor anumite aspecte. În realitate, dacă ne uităm atent în literatura bizantină, constatăm, nu fără uimire, că veridicitatea intervenției sfinților, după moartea lor, în lumea celor vii, a alimentat dezbaterile teologice mai multe veacuri la rând, dând astfel prilej nașterii unei adevărate polemici legate de cultul sfinților. Nicholas Conostas, cercetător american, vorbind despre cultul sfinților, spune că acesta a constituit un important subiect de dezbateră în creștinism, chiar dacă problema iconoclasmului bizantin sau reformele protestante au atras mai mult atenția

cercetătorilor¹. Gilbert Dagron, pe de altă parte, a introdus în discuțiile legate de legitimitatea „sistemului” aghiografic, care era pus la îndoială în epoca bizantină, un aspect foarte interesant: „personajul celui care se îndoiește”, „cel care chestionează, cel necredincios”². Acest personaj, care respinge sau, pur și simplu, este reticent la ideea de a acorda vreo cinstire sfinților, ridică probleme și întrebări cu privire la autoritatea și autenticitatea anumitor construcții aghiografice care istoriseau minuni inventate, vieți de sfinți falsificate sau chiar trucuri pentru a-i incita pe credincioși să creadă.

Această atitudine sceptică față de autenticitatea anumitor minuni sau moaște nu făcea, de fapt, decât să pregătească terenul pentru o polemică și mai răspândită în jurul cultului sfinților, care avea să se amplifice în sec. al VI-lea³ și al VII-lea⁴, reapărând apoi, fără să înceteze în realitate vreodată⁵, în veacul al XI-lea⁶. În studiul „The Hagiography of Doubt and Scepticism”, Anthony Kaldellis afirmă și el faptul că scepticismul și raționalismul în privința aghiografiei, deși nu ne vin în gând atunci când vorbim de Bizanț, constituie, cu toate acestea, o realitate de necontestat⁷. Îndoiala și necredința față de minuni și puteri ale sfinților de a interveni în viața celor vii sunt atestate prin diferite exemple oferite de autor. Unul dintre exemple arată în chip

¹ Nicholas CONSTAS, „An Apology for the Cult of the Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, On the State of Souls after Death (CPG 7522)”, în: *Journal of Early Christian Studies*, 10 (2002), p. 267.

² Gilbert DAGRON, „L'ombre d'une doute: L'hagiographie en question, VI^e-XI^e siècle”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 46 (1992), pp. 59-68.

³ Odată cu apariția tratatului *De statu animarum post mortem* al lui Eustratie din Constantinopol, care contrazicea pe oponenții cultului sfinților. A se vedea ediția lui Van Deun: Eustratie din Constantinopol, *De statu animarum post mortem* (CPG 7522), ed. Peter VAN DEUN, în: *Corpus Christianorum, Series Graeca* 60, 2006, cea mai recentă și completă ediție a textului, pe baza căreia construim lucrarea de față.

⁴ Vezi, în legătură cu acest subiect, *Erōtapokriseis* ale lui Anastasie Sinaitul sau ale lui Ps.-Atanasie, care nu admiteau arătările sfinților (ANASTASIE SINAITUL, *Erōtapokriseis*, ed. Marcel Richard și Joseph A. Munitz, *Anastasioi Sinaitae Quaestiones et responsiones*, în: *Corpus Christianorum, Series Graeca* 59, 2006).

⁵ Încă și astăzi întâlnim în rândul cultelor neoprotestante (cel adventist, de exemplu), o doctrină similară celei contestate în *De statu animarum post mortem* de către Eustratie. Întrucât sufletul intră în letargie după moartea trupului, cultul sfinților este nejustificat, căci aceștia nu au puterea de a mijloci, fiind adormiți până la înviere, pentru cei vii; sfinții sunt inactivi după moarte.

⁶ Discursul diaconului Ioan, care se opune celor care neagă intervențiile sfinților în această lume, a fost editat în: Jean GOUILLARD, „Léthargie des âmes et culte des saints : Un plaidoyer inédit de Jean Diacre et Maïstôr”, în: *Travaux et Mémoires*, 8 (1981), pp. 171-186. Acest discurs este foarte asemănător tratatului lui Eustratie din perspectiva tezei pe care o combate; editorul subliniază, de altfel (p. 182), similitudinile care reies din lectura celor două texte.

⁷ Anthony KALDELLIS, „The Hagiography of Doubt and Scepticism”, în: Stephanos EPTHYMIADIS (ed.) *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, Volume II: Genres and Contexts*, Ashgate, Surrey, 2014, p. 453.

desăvârșit această opoziție: este vorba despre *Vita* sfântului Antonie cel Mare, scrisă de Atanasie al Alexandriei tocmai cu scopul de a-și fundamenta poziția în polemica contra filosofilor care puneau la îndoială autoritatea sfântului⁸. În același timp, Kaldellis nu ezită să introducă în articolul său exemplul iconoclastului, care respinge cinstirea icoanelor și a moaștelor, pentru a dovedi, încă o dată, realitatea necredinței (ἀπιστία) legate de cultul sfinților⁹.

Prezentarea de față nu face decât să atragă atenția asupra unei pagini de netrecut cu vederea în evoluția acestei dezbateri (despre care mărturisesc trei manuscrise: *Vaticanus gr. 511*, *Vaticanus gr. 675* și *Parisinus gr. 1059*¹⁰), anume apologia lui Eustratie pentru cultul sfinților, care, potrivit lui Dagron, „dă tonul unei literaturi [...] continue și coerente”¹¹ în această problematică. Este vorba despre o apologie scrisă spre sfârșitul veacului al VI-lea de către Eustratie, unul dintre preoții de frunte ai Constantinopolului, intitulată: Λόγος ἀνατρεπτικὸς πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ ἐνεργεῖν τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς μετὰ τὴν διάζευξιν τῶν ἑαυτῶν σωμάτων, καὶ ὅτι οὐδὲν ὠφελοῦνται διὰ τῶν προσαγομένων ὑπὲρ αὐτῶν εὐχῶν τε καὶ προσφορῶν τῷ θεῷ. ὠφελοῦνται γὰρ ἤτοι κουφίζονται, καθὰ¹² παρακατιῶν¹³ ἐν τῷ τεύχει τοῦτω εὐρήσεις¹⁴. De fapt, rădăcina acestei

⁸ A. KALDELLIS, „The Hagiography of Doubt and Scepticism”, p. 456.

⁹ A. KALDELLIS, „The Hagiography of Doubt and Scepticism”, p. 457.

¹⁰ P. VAN DEUN, al doilea editor al textului grec al tratatului *De statu animarum post mortem*, menționează la începutul introducerii sale că nu se cunoaște o tradiție manuscrisă bogată a operei preotului Eustratie. Este vorba aici doar de manuscrisele următoare: a) *Vaticanus gr. 511* (a doua jumătate a sec. al X-lea), f. 151-204; b) *Vaticanus gr. 675* (sec. XI-XII), f. 1-37^v; și c) *Parisinus gr. 1059* (a doua jumătate a sec. al XVI-lea), f. 1-96^v. Pentru a citi mai multe despre aceste codexuri și despre descrierea lor, a se consulta P. VAN DEUN, „La tradition manuscrite du *De statu animarum post mortem* d'Eustrate de Constantinople (CPG 7522)”, în: *Nea Rhome. Rivista di ricerche bizantinistiche*, 1 (2004), pp. 65-72, dar și Eustratie din Constantinopol, *De statu animarum post mortem* (CPG 7522), ed. P. VAN DEUN, în: *Corpus Christianorum, Series Graeca*, 60, 2006, pp. XXVIII-XXXII.

¹¹ G. DAGRON, „L'ombre d'une doute...”, p. 64; vezi și J. GOULARD, „Léthargie des âmes...”, p. 180. Pentru Gouillard, controversa teologică iscată în legătură cu sufletele umane nu apare decât în momentul când Eustratie compune *De statu animarum*, considerând acest text din sec. al VI-lea ca fiind prima luare de poziție împotriva unei teologii care proclama că sufletul omului nu mai este activ după despărțirea de trup.

¹² Καθάπερ, în ediția lui Allatius: Eustrate de Constantinople, *De statu animarum post mortem*, în: *De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, ed. Leo ALLATIUS, Roma, 1655, pp. 336-580.

¹³ Κατιῶν, în ediția lui Allatius.

¹⁴ Litt. (potrivit traducerii noastre): *Al lui Eustratie, preotul preasfintei și Marii Biserici a lui Dumnezeu din Constantinopol, Cuvânt împotriva celor care spun că sufletele oamenilor, după despărțirea de trupurile lor, nu mai sunt active și că nu mai este cu puțință ca acestea să dobândească vreo binefacere din rugăciunile și ofrandele aduse lui Dumnezeu pentru folosul lor. Însă [sufletele] cu adevărat primesc binefaceri și sunt ușurate, după cum veți*

dezbateri în jurul cultului sfinților se află în doctrina somnului sufletelor umane după moarte. Vom prezenta, în cele câteva pagini care urmează, unele dintre rezultatele cercetării noastre cu privire la istoricul acestei doctrine și la posibilitățile exponenți ai acesteia.

Încă din veacul al II-lea, filosofia antică a constituit un izvor de inspirație pentru gândirea teologică creștină legată de suflet și, în mod special, de sufletul omenesc¹⁵, lăsând loc unor veritabile polemici și discuții în sânul creștinismului. Sufletele sunt materiale sau nu? Muritoare sau nemuritoare? În ce fel de loc sălășluiesc ele în așteptarea învierii obștești și a Judecării finale? Sunt active sau nu pe durata acestei așteptări? Pot să se folosească de toate capacitățile lor și au puterea de a comunica cu lumea celor vii? Primesc ele vreun folos din rugăciunile făcute în numele lor? Aceste întrebări au agitat duhurile și au alimentat dezbaterile teologice.

În sec. al VI-lea, principala motivație a lui Eustratie de Constantinopol pentru a-și compune lucrarea *De statu animarum post mortem* își avea cauza, după cum am putut deja să constatăm, în năzuința sa de a-i combate pe adversarii activității sufletelor după moarte. Astfel, el adresează adversarilor săi apelative precum: ἀντιλέγοντες (contrazicători)¹⁶, ἀντιδιατιθέμενοι (oponenți)¹⁷ sau διατιθέμενοι πρὸς τὴν ἀλήθειαν (oponenți ai adevărului)¹⁸, reproșându-le că „filosofează” cu privire la sufletul uman. Principala idee pe care el o respinge este afirmarea inactivității sufletului după despărțirea

vedea, citind mai departe în această carte. Cunoaștem acest titlu grec mulțumită manuscrisului *Vaticanus gr. 511*, martorul cel mai vechi care a conservat textul lui Eustratie.

¹⁵ Când citim primele linii ale unui subcapitol din teza lui L. DEMOS care tratează despre subiectul adversarilor anonimi ai activității post mortem a sufletelor omenești în *De statu animarum* (Louis DEMOS, *The Cult of the Saints and its Christological Foundations in Eustratios of Constantinople's De statu animarum post mortem*, teză de doctorat, Harvard University, Cambridge MA, 2010, pp. 43-57), găsim câteva idei introductive la problematici diverse legate de suflet, pe care le considerăm utile în prezentarea noastră. Dacă textele biblice veterotestamentare par să facă distincția între suflet și trup, faptul că sufletul este nemuritor nu era, cu toate acestea, în mod general acceptat (cf. Alan F. SEGAL, *Life after Death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*, Doubleday, New York, 2004, pp. 142-145, citat de L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 43). Noul Testament consideră, de asemenea, sufletul ca fiind substanța vieții (FA 2, 41; Lc 1, 46). În momentul în care filosofia antică greco-latină începe să fie asimilată de teologii creștini, vedem în mod limpede cum anumite idei despre suflet intră și ele de îndată în raționamentul teologic: în sec. al II-lea, deja, teoria platoniciană potrivit căreia sufletul uman este nemuritor și rațional, fiind legat de constituția ființei, găsește un loc important în mediul creștin. În veacul al IV-lea, aceste teze încep să fie argumentate de teologii creștini pe baza Scripturii (cf. Brian DALEY, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 20-92, citat de L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, 2010, p. 43).

¹⁶ Eustratie, *De statu animarum*, l. 375, 693, 786, etc.

¹⁷ Eustratie, *De statu animarum*, l. 1066 și 2666.

¹⁸ Eustratie, *De statu animarum*, l. 302-303.

de trup. Eustratie interpretează această doctrină ca o punere la îndoială a cultului sfinților: dacă sufletul omenesc nu mai este activ după momentul morții, rezultă atunci că sfinții sunt în imposibilitatea de a mai mijloci pentru oameni înaintea lui Dumnezeu.

Întrebarea care poate să se ridice acum este următoarea: pe de o parte, cine ar putea fi adversarii lui Eustratie și cei care au afirmat de-a lungul veacurilor, înainte și după autorul nostru, că sufletul rămâne într-o stare de nelucrare după ieșirea din trup, și pe de altă parte, care erau pozițiile lor teologice? Aceia care au studiat această problemă și au încercat să dea un răspuns sunt: François Gavin¹⁹, Carl Laga²⁰, Jean Gouillard²¹, Gilbert Dagron²², Dirk Krausmüller²³, Nicholas Conostas²⁴ și Louis Demos²⁵. Vom trasa în paginile care urmează, într-o manieră sintetică, liniile principale care reies din cercetările lor asupra problematicii amintite aici, fără să pretindem, cu toate acestea, că epuizăm toate ipotezele care există. În același timp, vom încerca să precizăm câteva nume ale adversarilor posibili ai lui Eustratie, prezentându-i, atât cât este cu putință, grupați și potrivit unei ordini cronologice.

¹⁹ Frank GAVIN, „The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church”, în: *Journal of the American Oriental Society*, 40 (1920), pp. 103-120.

²⁰ Eustratie din Constantinopol, *De anima et angelis (fragmenta)*, ed. Cal LAGA, în: *Eustratius van Constantinople. De mens en zijn werk*, teză de doctorat, Université de Leuven, 1958, pp. 315-320.

²¹ J. GOUILLARD, „Léthargie des âmes...”, pp. 171-186.

²² G. DAGRON, „Holy Images and Likeness”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 45 (1991), pp. 23-33 și „L'ombre d'une doute: L'hagiographie en question, VI^e-XI^e siècle”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 46 (1992), pp. 59-68.

²³ Dirk KRAUSMÜLLER, „God or Angels as Impersonators of Saints: A Belief and its Contexts in the 'Refutation' of Eustratius of Constantinople and in the Writings of Anastasius of Sinai”, în: *Gouden Hoorn. Journal of Byzantium*, 6 (2/1998-1999), pp. 5-16; „Conflicting Anthropologies in the Christological Discourse at the End of Late Antiquity: the Case of Leontius of Jerusalem's Nestorian Adversary”, în: *Journal of Theological Studies*, 56 (2005), pp. 415-449; „'At the Resurrection we will not Recognise one Another': Radical Devaluation of Social Relations in the Lost Model of Anastasius' and Pseudo-Athanasius' Questions and Answers”, în: *Byzantium. Revue internationale des études byzantines*, 83 (2013), pp. 201-227 și „God as Impersonator of Saints in Late Antique Hagiography: the Case of the Life of John bar Aphtonion (+537)”, în: *Mukadimme*, 7 (2013), pp. 23-45.

²⁴ N. CONSTAS, „'To Sleep, Perchance to Dream': The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 55 (2001), pp. 91-124 și „An Apology for the Cult of the Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, *On the State of Souls after Death (CPG 7522)*”, în: *Journal of Early Christian Studies*, 10 (2002), pp. 267-285.

²⁵ L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, *passim*.

Nestorienii și anumiți autori siriaci: Afraat Persanul (cca 270 - cca 345), Efreem Sirul (cca 306 - cca 373), Mar Narsai (sec. V-VI), Mar Babai (cca 569 - cca 628), Ioan de Dalyatha (sec. al VIII-lea) și Mar Timotei I (780-823)

Potrivit afirmației lui Demos, chiar dacă textul lui Eustratie nu indică o persoană anumită sau un grup precis, pot fi emise mai multe ipoteze. O ipoteză menționată de Demos a fost sugerată în anul 1958 în teza lui Carl Lağa. Acesta din urmă susținea că, de fapt, adversarii anonimi ai lui Eustratie ar fi putut fi nestorienii, foarte influenți printre creștinii din Imperiul Persan, și care reprezentau un pericol mare pentru Biserica Constantinopolului, mai ales din pricina dogmei lor despre letargia sufletelor după moarte²⁶. Într-un studiu din anul 2012 despre teoria inactivității sfinților după moarte²⁷, Matthew Dal Santo analiza evoluția învățăturii siriace despre somnul sufletului sfânt în viața de dincolo²⁸. Autorul deschide acest capitol invocând sinodul creștin al Bisericii persane convocat în anul 790 la Bagdad, care poartă un mare interes pentru tema statutului sufletelor umane după moarte. La acest sinod, episcopul Nestorie de Beth Nuhadran nega tezele apărute în sec. al VI-lea de Eustratie în *De statu animarum post mortem*. Conform canoanelor acestui sinod, nici activitatea sufletului după despărțirea de trup, nici eficacitatea cultului morților nu sunt justificate. În mod paradoxal și contradictoriu, această doctrină a somnului sufletului nu a condus la respingerea totală a cultului sfinților în lumea siriacă. Totuși, este știut faptul că această doctrină a avut consecințe notabile în domeniul cinstirii sfinților și al rugăciunilor pentru cei morți în tradiția siro-orientală²⁹.

²⁶ Pentru a-și explica teza, Carl Lağa vorbește de o rivalitate politică între Imperiul Roman de Răsărit și Imperiul Persan, care se prelungește chiar pe tărâm teologic: întrucât Imperiul Persan preferase ramura nestoriană a creștinismului, faptul acesta a fost interpretat de către constantinopolitani ca o trădare a ortodoxiei; cf. Eustratie, *De anima et angelis* (fragmenta), pp. 283-309, citat de L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 44. Despre teoria potrivit căreia dogma despre somnul sufletelor a fost răspândită printre nestorienii, vezi și o scurtă istorie a «hipnopsihiei»: Aphraates, *Les exposés*, Tomul I, Exposés I-X, ed. și trad. M.-J. PIERRE, *Sources Chrétiennes*, Paris, 349, 1988, p. 197.

²⁷ Matthew DAL SANTO, „The Saints' Inactivity post mortem : Soul Sleep and the Cult of Saints East of the Euphrates”, în Matthew DAL SANTO (ed.), *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, coll. *Oxford Studies in Byzantium*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 237-320.

²⁸ Pentru a analiza această chestiune, autorul sus-menționat studiază caz după caz diferitele evenimente survenite în Biserica siro-orientală, precum și texte și doctrine care aparțin unor autori ca: Efreem Sirul (sec. al IV-lea), Afraat Persanul (sec. al IV-lea), Narsai din Nisibe (sec. V - VI), Ishai din Seleucia-Ctesifon (sec. al VI-lea) și Timotei I (sec. VIII - IX).

²⁹ Cf. N. CONSTAS, „An Apology for the Cult of the Saints...”, p. 279; cf. M. DAL SANTO, „The Saints' Inactivity post mortem...”, pp. 239-240.

În rândul creștinilor din Biserica siriacă a primelor veacuri, conform cercetătorilor Gavin, Gouillard și Demos, a fost găsită prima mărturie precisă a unei învățături despre inactivitatea sufletului, și anume în scrierile lui Afraat Persanul (cca 270 – cca 345)³⁰. Potrivit acestui scriitor, atunci când omul moare, sufletul este îngropat cu trupul său și își pierde orice capacitate de simțire³¹. De asemenea, toate sufletele umane dorm în morminte și rămân fără simțire în așteptarea învierii lor finale³²; doar sufletele sfinților, deși dorm, își mențin totuși conștiința vie. François Gavin vede în această teorie expresia unei veritabile doctrine despre somnul sufletelor și afirmă că această dogmă a influențat un număr mare de teologi de cultură siriacă³³. Efrem Sirul (cca 306 – cca 373) este citat de către Eustratie în legătură cu utilitatea rugăciunilor și a jertfelor făcute de cei vii pentru folosul celor morți³⁴. Influența

³⁰ Despre teoria «hipnopsihiei», a sufletului înmormântat, a somnului duhului însuflețit la Afraat, a se vedea: Afraates, *Les exposés*, Tomul I, Exposés I-X, ed. și trad. M.-J. PIERRE, Sources Chrétiennes, 349, Paris, 1988, pp. 191-197. Pentru acest autor, moartea nu e decât un somn sau o anestezie a sufletului în așteptarea învierii; moartea presupune încetarea simțurilor, a gândurilor, a cunoștinței binelui și răului și privarea de sentimente (M.-J. PIERRE, Sources Chrétiennes 349, pp. 193-194).

³¹ Cf. J. GOUILLARD, „Léthargie des âmes...”, p. 180. Iată câteva texte ale lui Afraat reproduse de Demos, pentru care nu prezentăm textul englez al lui F. Gavin și reluat de L. Demos (L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, pp. 44-45), ci traducerea în limba română, după varianta franceză a lui M.-J. PIERRE, pp. 400-402: „În realitate, Duhul rămâne îndepărtat de toți aceia care s-au născut din trup până ce ei vor veni la renașterea prin apă, și primesc astfel pe Duhul Sfânt. De fapt, la prima naștere, ei se nasc cu un duh însuflețit, care este zidit în interiorul omului și care mai este și nemuritor, după cum spune: «Și omul devine un suflet viu» (Fc 2, 7, cf. 1 Co 15, 45). La nașterea cea de-a doua, cea a botezului, ei dobândesc pe Duhul Sfânt, primind dumnezeirea, care este, de asemenea, nemuritor. De fapt, când oamenii mor, duhul însuflețit este îngropat cu trupul, iar simțirea se ia de la el. Duhul crește pe care l-au primit merge la Mesia potrivit firii lui. Pe aceste două lucruri ni le învață apostolul. Căci spune: «Trupul este îngropat însuflețit, și înviază duhovnicesc» (1 Co 15, 44). Și despre faptul că Duhul merge la Mesia potrivit firii sale, mai spune apostolul: «Când vom părăsi trupul, vom merge la Domnul» (2 Co 5, 8). De fapt, Duhul lui Mesia, pe care cei duhovnicești l-au primit, merge lângă Domnul nostru; cât despre duhul însuflețit, el este îngropat potrivit condiției sale, iar simțirea se ia de la el”. Afraates, *Demonstrationes* [Textum syriacum vocalium signis instruxit, latine vertit, notis illustravit Joannes Parisot.] p. vii-lxxx, col. 1053. Facsim. *Patrologia syriaca* complectens opera omnia ss. patrum, doctorum scriptorumque catholicorum, quibus accedunt aliorum acatholicorum auctorum scripta quae ad res ecclesiasticas pertinent, quotquot syriace supersunt, secundum codices praesertim londinenses, parisienses / vaticanos accurante R. GRAFFIN, 293, pp. 2-24, citat de L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 45.

³² Cf. J. GOUILLARD, „Léthargie des âmes...”, p. 180. El afirmă că această doctrină, somnul sufletelor, se va bucura de un număr mare de adepți în mediul nestorian.

³³ Cf. F. GAVIN, „The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church...”, p. 104.

³⁴ Eustratie, *De statu animarum*, l. 2529-2563. Faptul că preotul Eustratie îl citează în acest caz pe Efrem Sirul ca pe o sursă importantă pentru a-și argumenta poziția cu referire la eficacitatea cultului morților practicat de Biserică ne oferă posibilitatea să întrevădem două ipoteze: fie că Eustratie nu cunoștea toate operele atribuite acestui scriitor, fie că îl cita pentru

lui Afraat asupra acestui autor a fost scoasă în evidență de Louis Demos³⁵. Pentru Efrem, cel mort, în viața de dincolo, se află într-o stare de dormitare până la înviere; vorbind mai ales despre suflet, el spune că, deși omul doarme, sufletul nu poate intra în rai, întrucât nimic necurat nu poate intra acolo³⁶.

Matthew Dal Santo a subliniat similaritatea eshatologiei profesate de către Efrem și Afraat, amândoi adepți ai teoriei somnului sufletelor umane după moarte. Sufletul nu are, după ei, puterea de a acționa înainte de reunitizarea lui cu trupul la vremea învierii. Aceasta nu înseamnă că credincioșii nu pot să solicite mijlocirea sfinților întru această viață, ci că doar după înviere sfinții vor avea posibilitatea de a prezenta aceste cereri lui Dumnezeu. La fel se întâmplă și în cazul cultului celor adormiți³⁷. Pe lângă cei doi autori, Nicholas Constatas și Matthew Dal Santo introduc și numele lui Mar Narsai din Nisibe (sec. al V-lea – începutul sec. al VI-lea). Narsai înțelege omul ca o unitate indisolubilă formată din suflet și trup; sufletul singur nu poate deci rămâne activ după despărțirea de trup, fiind cu totul dependent de acesta³⁸. Totuși, la Narsai, teoria letargiei somnului este destul de relativă. Dacă, după moartea fizică, sufletul nu moare, ci doarme și este inoperant, el rămâne în același timp conștient de el însuși. Sufletul rămâne, potrivit lui Narsai, într-o stare de letargie până la învierea trupului său. Încă o dată, această viziune a lui Narsai, asemănătoare celei a lui Efrem, potrivit căreia sufletul este inactiv până la învierea trupului său, se opune cultului sfinților și cultului celor morți³⁹. În a doua jumătate a veacului al VI-lea, Ishai din Seleucia-Ctesifon,

acest caz precis, ca posibil adversar, însă cu scopul de a-și consolida tocmai teza proprie.

³⁵ Cf. L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 45.

³⁶ Efrem Sirul, *Necrosima*, în: *Opera omnia quae exstant: graece, syriace, latine, in sex tomos distributa ad MSS. codices Vaticanos*, Roma, ed. J. M. H. SALVIONI, 1732-1746, vol. III, 225D, citat de L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 45: „Pilda morții este mereu în fața noastră. Deși sunt adormiți, aceștia (morții) sunt un exemplu pentru noi: veșmintele lor sunt distruse – trupul ruinat de boli, în timp ce sufletul lor este veșnic, fără a fi atins de stricăciune. Așa cum, la ceas de seară, lucrătorii se odihnesc, așa se odihnesc și sufletele în moarte, pentru o perioadă; la fel cum cei adormiți vor fi treziți din somnul lor din mormânt și vor birui.” (trad. în engl. de F. Gavin și reluat în: L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 45); cf. F. GAVIN, „The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church...”, p. 105.

³⁷ Cf. M. DAL SANTO, „The Saints’ Inactivity post mortem...”, pp. 244-254.

³⁸ Cf. N. CONSTAS, „An Apology for the Cult of the Saints...”, pp. 278-279; cf. M. DAL SANTO, „The Saints’ Inactivity post mortem...”, p. 259.

³⁹ A se vedea, ca exemplu, omilia sa despre *L’homme riche et Lazare* (Narsai din Nisibe, *Sur l’homme riche et Lazare* (hom.), ed. și trad. E. SIMAN, *Narsai : Cinq homélies sur les paraboles évangéliques*, Paris, Cariscript, 1984; cf. M. DAL SANTO, „The Saints’ Inactivity post mortem...”, p. 269). Narsai spune în acest sens în *Sur la nature de l’âme* (Paul KRÜGER, „Le Sommeil des âmes dans l’œuvre de Narsai”, în: *L’Orient Syrien*, 4 (1959), p. 204): „El (sufletul) nu are puterea să rostească o cerere, nici un cuvânt, fără el (trupul)” (trad. n.) (M. DAL SANTO, „The Saints’ Inactivity post mortem...”, pp. 269-270).

exeget siro-oriental, este și el interesat de problema cultului sfinților. Acest autor pare că a încercat să împace „somnul sufletului” cu realitatea practică-rării cultului sfinților. Eshatologia sa diferă în mod evident de cea a lui Narsai sau a lui Efrem, fără ca prin aceasta să dorească luarea unei distanțe față de o tradiție bine stabilită. Astfel, el făcea referire la mijlocirile de după moarte ale sfinților pentru cei vii înainte chiar de învierea trupurilor, dar și la minunile săvârșite de sfinți⁴⁰.

După ce a menționat numele lui Afraat și al lui Efrem Sirul, L. Demos evocă un alt autor care ar putea fi inclus în lista adversarilor tezelor susținute de Eustratie, cu atât mai mult cu cât îi era contemporan: Mar Babai (cca 569 – cca 628). Acest autor asirian, despre care nu putem afirma că ar fi fost cunoscut de către Eustratie, nu era departe, în afirmațiile sale, de cei doi menționați anterior. Potrivit lui, sufletul este într-o stare inactivă fără trup. El nu poate fi în lucrare, nici pentru a se arăta în propria sa persoană cuiva, nici pentru a învăța ceva pe cineva; după moarte, sufletul intră într-o stare de somn⁴¹. După cum a fost arătat de D. Krausmüller, Afraat, Efrem și Babai au influențat mult gândirea creștină siriacă cu privire la natura și statutul sufletului după moarte. Totuși, după sec. al VI-lea și al VII-lea ei întreprind o influență chiar și în afara spațiului siriac și a mediului nestorian, ajungând până în Imperiul Roman de Răsărit⁴².

O atenție particulară a fost acordată către sfârșitul unei cărți a lui Robert Beulay condiției sufletului omenesc după moarte, așa cum era ea înțeleasă de Ioan de Dalyatha, scriitor din veacul al VIII-lea⁴³. Problematicii legate

⁴⁰ Cf. M. DAL SANTO, „The Saints' Inactivity post mortem...”, p. 277.

⁴¹ „Sufletul nu poate acționa fără trup, de aceea s-ar putea spune că după moarte sufletul este într-o stare de adormire. Sfintele Scripturi numesc moartea *somn*; de aici și cei Șapte Tineri (engl. *Sleepers*) din Efes [...] Am văzut că mențiunea potrivit căreia sufletul aflat în această stare (de somn) se află, de fapt, într-o stare nedeplină a fost făcută și de Sfântul Efrem.” (Mar Babai, *Commentaire sur les Centuries d'Évagre*, în: *Moses bar Kephā und sein Buch von der Seele*, trad. și ed. O. BRAUN, Herder, Freiburg im Breisgau, 1891, p. 145, citat de L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 46); „(Sufletul) nu poate să se manifeste în niciun fel prin el însuși – nici să gândească, nici să învețe, nici să acționeze în vreun fel.” („[...] nullatenus manifestare potest, nec cogitare, nec discere, nec operari ullo modo”; Mar Babai, *Liber de unione*, trad. din siriacă în latină și ed. de A. VASCHALDE, în: *Corpus scriptorum Christianorum orientali-um*, vol. 79-80, Scriptorum Syri, seria 2, t. 61, Rome, 1914, pp. 13-14, citat de L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 46).

⁴² Cf. D. KRAUSMÜLLER, „Conflicting Anthropologies...”, pp. 438 și 448; cf. L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 46.

⁴³ Robert Beulay prezintă o trecere în revistă, clară și cronologică, care arată istoricul doctrinei somnului sufletului în Biserica nestoriană. Evocă poziții diferite, precum cele ale lui Afraat, Efrem, Teodor de Mopsuestia, din *Istoria bisericăască* a lui Eusebiu, ale lui Narsai, ale Doctorului Isaia (sec. al VI-lea), ale lui Babai, Ilie din Anbar (sec. al X-lea) sau Solomon din Basrah (sec. al XIII-lea). Cf. R. BEULAY, „L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha,

de lucrarea sufletului după moarte, Ioan îi răspunde adoptând o poziție moderată față de doctrina letargiei sufletelor, de inspirație aristotelică, și care a fost răspândită de nestorieni, prin Afraat, Înțeleptul persan, sau Efrem Sirul⁴⁴. Fără îndoială, putem descoperi în opera lui Ioan aluzii la somnul sufletului după moarte, precum, de exemplu, într-un mic fragment din *Scrisorile sale*: „Întărește-ți sufletul, tu, care, ca și mine, ești nepăsător; încă puțină vreme și vei vedea venind noaptea, când vom dormi și ne vom odihni după munca noastră; apoi ne vom trezi dimineața cu bucurie”⁴⁵.

Moderația lui Ioan de Dalyatha constă în distincția pe care el o stabilește între sufletele bune și cele rele, în așteptarea învierii trupurilor. Dacă sufletele care s-au dat vieții veșnice prin buna lor voință se bucură de o „simțire” a slavei dumnezeiești și a tainelor lui Dumnezeu după moarte înainte chiar de momentul învierii, din contră, sufletele cele rele, din pricina stării lor căzute, rămân în ignoranță și nemișcare până la înviere, când își vor primi răsplata⁴⁶. Dezbaterile despre statutul sufletului după moarte, despre natura sa sau despre legătura sa cu trupul au constituit întotdeauna un punct fundamental de discuție în antropologia creștină. Cartea foarte recentă a lui Vittorio Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps. Approches d'anthropologie chrétienne de la mort dans l'Église syro-orientale*⁴⁷ introduce în discuție, urmând lui Nicholas Conostas⁴⁸ și lui Matthew Dal Santo⁴⁹, o

mystique syro-oriental du VIIIe siècle”, în: *Théologie historique*, 83 (1990), pp. 492-503. Pentru a cunoaște mai mult despre poziția lui Ioan din Dalyatha referitoare la acest subiect, a se vedea: R. BEULAY, „L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha...”, pp. 503-508.

⁴⁴ Este totuși dificil, în opinia noastră, să-l clasificăm pe Efrem în rândul nestorienilor. În realitate, a fost revendicat și interpretat de către cele două ramuri ale vechii Biserici siriace după sciziunea ei în 431. Operele sale liturgice fac parte din corpusul iconografic al comunităților siro-ortodoxe și siro-orientale.

⁴⁵ Traducere personală din limba franceză: Ioan din Dalyatha, *Scrisoarea* 8, 3, citat de R. BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 504.

⁴⁶ Cf. Ioan de Dalyatha, *Scrisoarea* 47, 10 citat de R. BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 504 și următoarele.

⁴⁷ Vittorio BERTI, „L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps. Approches d'anthropologie chrétienne de la mort dans l'Église syro-orientale”, în: *Paradosis*, 57 (2015). Este vorba, de fapt, despre o cercetare avansată asupra unui subiect care nu a fost studiat îndeajuns: sinteza antropologică originală a lui Timotei I despre problematica sufletului și despre soarta sa în viața de dincolo. Această carte prezintă o importanță capitală pentru subiectul abordat, căci arată într-un mod argumentat, trecând prin opera lui Timotei, care era poziția dominantă în mediul siro-oriental cu privire la activitatea sufletului după plecarea din trup.

⁴⁸ Cf. N. CONSTAS, „An Apology for the Cult of the Saints...”, p. 279.

⁴⁹ Cf. M. DAL SANTO, „The Saints' Inactivity post mortem...”, pp. 241-243. Căutarea sa principală era să reconstituie evoluția unei doctrine, arătând în același timp rădăcinile sale. Meritul său este, între altele, de a situa textele lui Timotei I pe linia trasată de Narsai și Efrem, într-o tradiție deja bine fixată. Vezi, de exemplu, ideea că lucrarea sufletului depinde de unirea sa cu trupul (cf. M. DAL SANTO, „The Saints' Inactivity post mortem...”, p. 307).

scrisoare a patriarhului siro-oriental Mar Timotei I (780-823)⁵⁰, care mărturisește despre o viziune foarte diferită de cea a lui Eustratie sau de cea a lui Ioan Diaconul (din sec. al XI-lea). Este vorba despre *Scrisoarea a doua*, datată în jurul anului 800. Timotei I susține doctrina somnului și a inactivității sufletelor înainte de înviere, într-un mediu de influență aristotelică⁵¹ și nestoriană⁵².

Timotei I, care întrunise chiar un sinod între 786 și 787 în acest sens⁵³, reafirmă, în numele „somnului sufletului”, că sufletul uman despărțit de trupul său nu mai are memorie și este inactiv⁵⁴: „El nu poate avea, nici dobândi cunoștință prezentă înainte să fie reunit trupului, singurul său mijloc de exprimare”⁵⁵. Timotei afirmă, cu toate acestea, eficacitatea jertfei euharistice săvârșite pentru pomenirea celor morți⁵⁶.

⁵⁰ Textul și traducerea franceză ale *Scrisorii a doua* pot fi consultate în: V. BERTI, „L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps...”, pp. 175-266. Pentru a citi un rezumat al conținutului acestei scrisori a lui Mar Timotei I, vezi: V. BERTI, „L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps...” pp. 39-44.

⁵¹ Timotei I, după cum se cunoaște, este unul dintre adepții „hipnopsihiei” (somnul sufletului) înainte de învierea trupurilor, doctrină care a devenit tradițională în discursul creștinismului siriac. Conform lui, sufletul uman nu mai poate făptui nicio acțiune după plecarea din trup; trebuie, așadar, să se aștepte învierea trupurilor pentru ca sufletul să poate redeveni activ (cf. M. DAL SANTO, „The Saints' Inactivity post mortem...”, p. 300). Raporturile dintre această doctrină și filosofia greacă (în special tratatul *De anima* al lui Aristotel) au fost analizate în: M. DAL SANTO, „The Saints' Inactivity post mortem...”, p. 243.

⁵² Teza lui François Gavin, potrivit căreia doctrina somnului sufletelor umane, care își trage originea din Biserica creștină siriacă, ar coincide cu diferitele doctrine din Orientul Apropiat despre întemnițarea sufletelor celor morți în morminte, a fost mult combătută de Vittorio Berti, care aduce elemente noi și lămuritoare în discuție (cf. R. BEULAY, „L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha...”, pp. 117-126). Un alt aport esențial al acestei cărți este faptul de a fi subliniat contradicția evidentă între dogma inactivității sufletului după moarte și practica cultului sfinților (cf. R. BEULAY, „L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha...”, p. 136). Tocmai această contradicție este pusă în evidență de Eustratie în *De statu animarum post mortem*. Potrivit lui, dacă sufletele sfinților sunt nelucrătoare după moarte, rezultă atunci că mijlocirile sfinților și cultul lor sunt anulate (cf. Eustratie, *De statu animarum*, l. 1-9, etc.); pentru a cunoaște mai mult despre doctrina siriacă a „hipnopsihiei”, despre locul în care se găsesc sufletele morților, despre cinstirea trupurilor și mijlocirea sfinților, vezi: V. BERTI, „L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps...”, pp. 110-145.

⁵³ Aphraates, *Les exposés*, Tomul I, ed. și trad. M.-J. PIERRE, p. 199.

⁵⁴ Între altele, distingem în mod evident la Timotei I o idee care a fost contestată la Eustratie cu două veacuri mai devreme. Timotei scrie: „Deci sufletul, acum, după ce a părăsit trupul, nu mai simte și nu mai cunoaște lucrurile pe care le-a făcut cât era în trup.” (V. BERTI, „L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha...”, p. 215). Și iarăși: „Astfel, el (sufletul) nu mai simte și nici nu mai cunoaște lucrurile pe care le-a făcut sau care se întâmplă cu trupul său după ce a plecat din el.” (V. BERTI, „L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha...”, p. 217).

⁵⁵ Aphraates, *Les exposés*, Tomul I, ed. și trad. M.-J. PIERRE, p. 199; cf. F. GAVIN, „The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church...”, pp. 107-108; cf. P. KRÜGER, „Le Sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsai...”, pp. 193-210.

⁵⁶ Cf. V. BERTI, „L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps...”, pp. 219-221; Timotei I invocă același argument ca Eustratie pentru a apăra această idee: exemplul lui Iuda Macabeul și al

Ioan Filopon (cca 490 – cca 570) și Ștefan Gobaros (sec. al VI-lea)

Această idee a letargiei sufletelor a fost asociată de către Louis Demos școlii filosofice dezvoltate în jurul lui Ioan Filopon⁵⁷. Louis Demos și Dirk Krausmüller îl prezintă pe Ioan Philopon (cca 490 – cca 570) ca fiind un opozant al activității sufletului omenesc după moarte și, prin urmare, ca un posibil adversar al lui Eustratie⁵⁸. Gândirea sa, de inspirație neoplatonică într-o primă etapă⁵⁹, a primit după aceea influențele învățăturii aristotelice⁶⁰. Deși nu credea în eternitatea materiei și în învierea trupului uman, credea totuși în viața de dincolo de moarte⁶¹, însă profesa în același timp și doctrina somnului sufletelor. Krausmüller a arătat în ce măsură Filopon era adept al acestei teorii, subliniind legătura indisolubilă între filosofia sa și implicațiile antropologice ale letargiei sufletelor după moarte⁶². Am menționat mai sus școala filosofică dezvoltată în jurul personalității lui Ioan Filopon, ca loc de unde se puteau ivi eventuali adversari ai tezei principale apărute de Eustratie. Louis Demos, inspirându-se din articolul lui Nicholas Conostas⁶³, avansează ideea că un anume Ștefan Gobaros, autor de la sfârșitul veacului al VI-lea, ar putea figura printre oponenții pe care Eustratie îi condamnă în apologia sa⁶⁴. Foarte puțin cunoscut în afara mărturiei patriarhului sfânt Fotie al

însotitorilor săi care ștergeau păcatele de idolatrie ale fiilor din poporul lor după moartea lor (cf. 2 Mac 12, 38-46; cf. V. BERTI, „L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps...”, p. 221). Singura diferență, contrar celor prezentate de Eustratie, este faptul că sufletele morților nu pot cunoaște această binefacere care vine din jertfa făcută decât „după învierea morților și după trezire” (V. BERTI, „L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps...”, p. 221).

⁵⁷ L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 57. Numele lui Ioan Filopon este legat de o problemă de identificare. Se pare că a fost atribuit mai multor autori de limbă greacă din sec. al VI-lea și al VII-lea. Ioan Filopon (cca 490 – cca 570), filosof originar din Alexandria, creștin mișfizat, poate convertit, și cunoscut mai ales pentru comentariile sale la scrierile lui Aristotel, pare să fie cel despre care este vorba aici (cf. L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 51). Despre identificarea lui Ioan Filopon și despre școala filosofică din Alexandria, vezi: Henri-Dominique SAFFREY, „Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle”, in: *Revue des Études Grecques*, 67 (1954), pp. 396-410.

⁵⁸ Pentru mai multe informații despre Ioan Filopon, vezi: L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, pp. 51-53.

⁵⁹ Filopon a fost într-o primă fază elev al școlii neoplatoniciene a lui Ammonius Hermeiou (cca 445-536); cf. L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, pp. 51.

⁶⁰ Ioan Filopon, *In Aristotelis physicom octo libros commentaria*, ed. G. VITELLI, Georg Reimer, Berlin, 1887-1888; a se vedea și Uwe LANG, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century*, Peters, Leuven, 2001, pp. 1-15, cărți citate de L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 51.

⁶¹ Cf. L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 51.

⁶² Cf. D. KRAUSMÜLLER, „Conflicting Anthropologies...”, p. 448.

⁶³ Cf. N. CONSTAS, „An Apology for the Cult of the Saints...”, pp. 280-281.

⁶⁴ Cf. L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 48.

Constantinopolului, care rezumă în *Biblioteca* sa învățăturile acestui autor⁶⁵, Ștefan Gobaros pare să fi aderat la ideile lui Filopon⁶⁶. Conform lui Jean Gouillard, Gobaros transmitea și el ceea ce alți teologi afirmau: sufletul nu părăsește mormântul⁶⁷.

În cercetările sale despre Gobaros și despre scrierile care îi sunt atribuite, Adolf von Harnack îl descrie ca fiind un teolog triteist⁶⁸, un sirian miafizit⁶⁹, un aristotelician⁷⁰ și ca pe cineva care se opunea tradiției, conferind un caracter absolut rațiunii⁷¹. Pe de altă parte, raționalismul său a fost interpretat de Jean Gouillard ca fiind „baza [...] doctrinei somnului sfinților”⁷². Dincolo de posibila identificare a sa cu școala lui Filopon și de caracterul său de „dizident” prin raportare la înțelegerea teologică comună, ca să-l cităm pe Dirk Krausmüller⁷³, poate tocmai această concepție a sa asupra rațiunii a

⁶⁵ FOTIE, *Biblioteca*, II, *Codices 232*, ed. R. Henry, în: *Col. byz.*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 287b, 9, citat de L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 49.

⁶⁶ Cf. L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 51. Pentru a afla mai multe despre Gobaros, vezi în detaliu notițele lui Demos (L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, pp. 48-51), unde prezintă o scurtă sinteză a ceea ce se cunoaște până în prezent despre acest autor; vezi și: Adolf VON HARNACK, „The ‘Sic et Non’ of Stephanus Gobarus”, în: *Harvard Theological Review*, 16 (1923), pp. 205-234.

⁶⁷ Cf. J. GOUILLARD, „Léthargie des âmes...”, p. 180. Dacă Irineu de Lyon, potrivit mărturiei lui Jean Gouillard inspirat de *Biblioteca* lui Fotie, susținea inactivitatea sufletului, Atanasie al Alexandriei, Grigorie de Nazianz și Teodoret de Cyr se situau în opoziție (cf. J. GOUILLARD, „Léthargie des âmes...”, p. 180). Menționarea lui Irineu de Lyon printre posibiii adepți ai letargiei sufletului ni se pare destul de hazardată, căci dacă citim ceea ce Sfântul Fotie a notat pe marginea acestui subiect, urmând lui Gobaros, nu reiese, după părerea noastră, într-un mod clar, din pricina unei anumite ambiguități a textului, care era cu adevărat poziția lui Irineu: adept al somnului sau, dimpotrivă, al activității sufletului după moarte. Iată ceea ce Fotie nota, rezumându-l pe Gobaros: „După moarte, sufletul nu părăsește nici trupul, nici mormântul; și, pe de altă parte, sufletul nu rămâne nici cu trupul, nici în mormânt. Despre această problemă, Gobaros, care a dispus de mărturii nenumărate, nu redă decât pe Severian din Gabala și pe Irineu (‘Οτι μετά θάνατον ή ψυχή ούτε του σώματος ούτε του τάφου χωρίζεται· καί εκ του άντικειμένου, ότι ού παραμένει τῷ σώματι ή ψυχή ούτε τῷ τάφω. Ἐνταύθα δὲ μυρίων εὐπορών ὁ Γόβαρος χρήσεων Σεβηριανοῦ μόνων του Γαβάλων καί Είρηναίου παρέθηκε χρήσεις’). FOTIE, *Biblioteca*, ed. R. Henry, V, p. 74. Pe de altă parte, nici noi nu am putut identifica alte fragmente la Irineu care să poată conduce la concluzia că el ar face parte din rândul unor presupuși adversari ai lui Eustratie.

⁶⁸ A. VON HARNACK, „The ‘Sic et Non’...”, p. 216. Potrivit acestei doctrine afirmate în sec. al VI-lea de către miafizitul Ioan Askoutzanges, în Dumnezeu ar coexista trei substanțe, deci trei Dumnezei; vezi L. DEMOS, *The Cult of the Saints...*, p. 49.

⁶⁹ A. VON HARNACK, „The ‘Sic et Non’...”, pp. 213, 216-217.

⁷⁰ A. VON HARNACK, „The ‘Sic et Non’...”, p. 218.

⁷¹ A. VON HARNACK, „The ‘Sic et Non’...”, p. 226.

⁷² J. GOUILLARD, „Léthargie des âmes...”, p. 179.

⁷³ D. KRAUSMÜLLER, „At the Resurrection we will not recognise one another”, p. 201.

condus pe Adolf von Harnack și pe Jean Guillard să-l numere pe Ștefan Gobaros printre oponenții lui Eustratie.

Anastasio Sinaitul și Pseudo-Atanasie (sec. VI-VII)

Printre eventualii adversari identificați de Guillard, Dagron și Krausmüller figurează, de asemenea, și Anastasio Sinaitul, scriitor din a doua jumătate a veacului al VII-lea. Anastasio s-a făcut purtătorul de cuvânt al doctrinei pe care, cu un secol mai devreme, Eustratie a încercat să o conteste. Guillard a căutat să identifice originile învățăturii căreia Eustratie îi opunea un tratat de o așa de mare vehemență și a considerat că doctrina refutată își găsea rădăcinile într-o colecție de texte sumare, *Întrebări și răspunsuri*, mai degrabă decât într-un veritabil tratat *De anima*⁷⁴. După Guillard, Dagron și Krausmüller, Anastasio a fost, contrar lui Eustratie, adeptul unei letargii radicale a sufletelor omenești până la înviere. Excepție făceau, totuși, sufletele sfinților, care au primit harul Duhului Sfânt, permițându-le să-și păstreze memoria intactă⁷⁵. Cu toate acestea, conchide Anastasio, sfinții nu se pot arăta în mod personal în vedenii sau vise în această lume, ci ei au încredințat această lucrare îngerilor⁷⁶. Poziția lui Anastasio și-ar găsi cauza, potrivit lui Guillard, în încercările sale de a concilia psihologia rațională și doctrina tradițională⁷⁷. O doctrină asemănătoare celei a lui Anastasio Sinaitul a fost descoperită de Guillard și Dagron în câteva dintre *Questiones ad Antiochum duces* ale lui Pseudo-Atanasie⁷⁸.

⁷⁴ J. GOILLARD, „Léthargie des âmes...”, p. 181.

⁷⁵ D. Krausmüller a analizat textele lui Anastasio și ale lui Ps.-Atanasie pentru a demonstra că, după acești autori, recunoașterea reciprocă a morților nu este posibilă – nici înainte, nici după înviere; cf. D. KRAUSMÜLLER, „At the Resurrection we will not recognise one another”, pp. 201-227.

⁷⁶ Cf. J. GOILLARD, „Léthargie des âmes...”, p. 181; cf. G. DAGRON, „Holy Images and Likeness...”, p. 32; cf. G. DAGRON, „L'ombre d'une doute...”, pp. 61-64. Anastasio spune: „Trebuie să se înțeleagă că toate arătările sfinților în biserici sau în preajma mormintelor sunt mijlocite de îngeri prin porunca lui Dumnezeu. Cum altfel ar fi posibil ca înainte de învierea morților, când oasele și carnea sfinților sunt încă dispersate, să fie văzuți ca ființe umane întregi, în ipostaze ce îi înfățișează călare pe cal sau înarmați? Iar dacă respingeți această afirmație, atunci spuneți-mi cum este posibil ca Petru, Pavel sau oricare dintre apostoli, deși unici ca persoane, au fost văzuți în diferite locuri în același timp? Chiar pentru îngeri este imposibil a fi în mai mult de un singur loc în același timp; numai Dumnezeu Cel Nemărginit poate aceasta.” (ANASTASIOS, *Questiones*, 89, în: PG 89, 716-720, mai ales 717, citat de G. DAGRON, „Holy Images and Likeness...”, p. 32); cf. N. CONSTAS, „To Sleep, Perchance to Dream”, p. 111. Pentru o imagine mai clară a controverselor legate de manifestarea sfinților, vezi: D. KRAUSMÜLLER, „God as Impersonator of Saints”, pp. 28-31.

⁷⁷ Cf. J. GOILLARD, „Léthargie des âmes...”, p. 181.

⁷⁸ Cf. J. GOILLARD, „Léthargie des âmes...”, p. 181; cf. G. DAGRON, „Holy Images and Likeness”, p. 32.

Alte sugestii de posibili oponenți

Făcând această cercetare cu scopul de a descoperi posibili adversari ai tezelor lui Eustratie, am găsit de folos să evocăm, măcar pe scurt, și posteritatea acestei dezbateri al cărei exponent principal se arată Eustratie, deci perioada de după sec. al VI-lea. Într-o lucrare *Despre suflet*⁷⁹, unde a apărat aceeași doctrină a lucrării neîncetate a sufletului după moarte, a sufletului sfânt în particular, și a memoriei neîntrerupte, Nichita Stithatul (decedat în jurul anului 1090) a evocat și el pe cei care combăteau cultul sfinților⁸⁰. Conform lui Gouillard și Constas, urmând lui Jean Darrouzès, era vorba aici despre ereticii „hipnopsihiți” și filosofi, în frunte cu Ioan Italos (sec. al XI-lea)⁸¹. Alt nume propus de Gouillard este Ioan Gramaticul, întrucât acesta, ca și Italos, își proclama opoziția față de cultul sfinților⁸². Iconoclaștii, ca adversari ai icoanelor, ar putea fi și ei, după afirmația lui Gouillard, adepți ai letargiei sfinților după moarte, potrivit unei lucrări a patriarhului Nichifor⁸³. Inspirându-se din neoplatonism, Mihail Psellos (sec. al XI-lea) nega posibilitatea unei relații a sufletului cu lumea pământească după moarte, de aici rezultând opinia că memoria sufletelor celor morți nu mai rămâne activă⁸⁴.

Summary: Followers of the doctrine of hypnopsy and the Orthodox response of the priest Eustratius of Constantinople

The crisis produced by the Byzantine iconoclasm was preceded – a fact less known – by the crisis related to the cult of saints and, in general, by the hagiographic literature. Testimony to the latter is given by the doubt and the unbelief manifested in connection with the legitimacy of the hagiographic texts, by the skepticism regarding the authenticity of certain miracles or relics of the saints, as well as by the theological disputes that were developed around the theory of the activity or, in contrast, of the lethargy of the human souls after their separation, through death, of bodies. The treatise *De statu animarum post mortem* written by Eustratius, a priest from Constantinople, sometime during the last decades of the sixth century is a landmark work for understanding the evolution of the controversy around the validity

⁷⁹ NICHITA STITHATUL, *Opuscules et lettres*, ed. J. Darrouzès, în: SC 81, Paris, 1961, pp. 56-153.

⁸⁰ Despre problema memoriei sufletului între momentul morții și înviere la Nichita Stithatul, vezi: N. CONSTAS, „To Sleep, Perchance to Dream”, pp. 100-102.

⁸¹ Cf. NICHITA STITHATUL, *Opuscules et lettres*, p. 21. Exactitatea acestei identificări a fost verificată de Darrouzès, care a subliniat raportul între scrierile lui Italos și doctrina somnului sfinților. Vezi J. GOUILLARD, „Léthargie des âmes...”, p. 183; cf. N. CONSTAS, „To Sleep, Perchance to Dream”, pp. 111-112.

⁸² Cf. J. GOUILLARD, „Léthargie des âmes...”, p. 182.

⁸³ Vezi mai în amănunt în J. GOUILLARD, „Léthargie des âmes...”, p. 182.

⁸⁴ Cf. J. GOUILLARD, „Léthargie des âmes...”, pp. 185-186; cf. N. CONSTAS, „To Sleep, Perchance to Dream”, p. 102.

of the cult of the saints and of the dead, being the first known apology of its kind. Eustratius' treatise is a well-structured theological construction, grounded in biblical, patristic and hagiographical texts, which dismantles the theory of hypnopsychism, arguing, on the one hand, for the need to venerate the saints, their work after death, and the possibility that they intervene for the benefit of the living and, on the other hand, for the validity of the prayers for the dead. As the names of the opponents of the theory defended by Eustratius were not disclosed in the *De statu animarum*, the present study intends to cover this gap by proposing, after an exploration of various texts and modern studies, a few possible names of proponents of hypnopsychism. The origin of this theory is to be found, as the study shows, in the Nestorian environment, because of their doctrine about the lethargy of souls after death, which had notable consequences for the veneration of the saints and the prayers for the dead in the Syro-Oriental tradition. This theory was also assumed at different times by certain Syriac authors, such as Aphrahat, the Persian Sage (ca. 270 - ca. 345), Ephrem the Syrian (ca. 306 - ca. 373), Mar Narsai (5th century). VI) or Mar Babai (ca. 569 - ca. 628). According to Aphrahat, when the man dies, the soul is buried with the body and loses any capacity for feeling. For Ephrem, the dead man in the afterlife is in a state of dormancy until resurrection. As for Narsai and Babai, since they regard man as a unit made up of body and soul, it is clear that, according to them, the soul alone cannot remain active after the separation of body, being totally dependent on the body. Other alleged opponents of Eustratius' theory are John of Dalyatha (8th century) and Mar Timothy I (780-823), but also John Philoponus (ca. 490 - ca. 570), Stephen Gobaros (6th century), Anastasius Sinaita, Pseudo-Athanasius (6th-7th centuries), John Italus (11th century), John Grammaticus or Michael Psellos (11th century). We may note that for Gobaros, the soul does not leave the tomb, whereas Anastasius Sinaita was the proponent of a radical lethargy of human souls until the resurrection. An exception is granted, in Anastasius' opinion, for the souls of the saints, who receive the grace of the Holy Spirit, which allows them to keep their memory intact. From the presentation of the analysis in my article one can see how widespread the theory of hypnopsychism was and what great challenge this constitutes for the Orthodox practice of the cult of saints and of the dead. From this perspective, Eustratius' apologetic treatise, far from being a mere florilegium, is a dogmatic work, comprising anthropological elements grounded in Christology, born out of a substantial, practical necessity of the Church in order to give an Orthodox answer to the theory of the lethargy of the soul after death.

D IN SFINȚII PĂRINȚI

Sf. IOAN GURĂ DE AUR

**OMILIILE A LXVII-A ȘI A LXVIII-A LA EVANGHELIA
DUPĂ IOAN**

Omilia a LXVII-a

Sf. Ioan Gură de Aur a rostit *Omiliile* sale *la Ioan* ca preot în Antiohia, perioadă în care a îndeplinit cu mult zel misiunea de predicator încredințată lui de episcopul cetății¹. *Omiliile a LXVII-a și a LXVIII-a* au fost rostite cel mai probabil în anul 391, la scurt timp una după cealaltă², dimineața, într-un cadru liturgic³.

Omilia a LXVII-a este exegetică și comentează în trei capitole pericopa *In* 12, 25-32, cuprinzând discursul Mântuitorului despre acceptarea suferinței până la moarte, spre slava lui Dumnezeu. Caracterul foarte dramatic al pericopei (rugăciunea lui Iisus, glasul din cer, anunțul despre judecata acesteia

¹ La începutul anului 386, episcopul Flavian de Antiohia îl hirotonește preot pe tânărul diacon Ioan și, cunoscându-i bine talentul oratoric, îl delegă să predice în numele lui în diferite biserici din capitala Siriei (SAINT JOHN CHRYSOSTOM, *Commentary on Saint John the apostle and evangelist, Homilies 1–47*, trans. Sister Thomas Aquinas GOGGIN, în coll. *Fathers of the Church* 33, Fathers of the Church Inc, New York, 1957, pp. x-xi). Până în dec. 397, când este ales episcop de Constantinopol, Sfântul Ioan se va ocupa exclusiv de instruirea poporului prin rostirea de omilii, în majoritate, exegetice, de unde deducem importanța capitală pe care autorul o acorda Sfintei Scripturi.

² În fiecare duminică, Sfântul Ioan putea fi găsit predicând în bisericile antiohiene. În anumite perioade din an, în special în Păresimi, predica aproape zilnic (SAINT JOHN CHRYSOSTOM, *Commentary on Saint John...*, p. xi). Potrivit mărturiilor interne, *Omiliile la Ioan* au fost rostite câte două pe săptămână, vezi *Omilia 25*, 1: „Căci nu în fiecare zi, ci doar două zile pe săptămână vă rugăm să luați aminte la cele ce spunem” (în SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Evanghelia după Ioan*, vol. 1, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 15, trad. de Maria-Iuliana Rizeanu, introd. și note de Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. Basilica, București, 2016, p. 237).

³ Ierom. Policarp PÎRVULOIU, „Introducere”, în SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Evanghelia după Ioan*, vol. 1, p. 17.

lumi și a prințului ei) îl determină pe autor să se dedice aproape exclusiv exegezei, limitând la un singur paragraf puținele îndemnuri morale din final.

La nivel macro-textual, *Omilia a LXVII-a* prezintă, pe de o parte, aparatul paratextual comun întregului corpus (fragmentul introductiv compus din numărul curent al omiliei și versetul/-ele evanghelic/-e de explicat), iar pe de altă parte, o caracteristică generală a *Omiliilor la Ioan*: înținderea mai mică.

La nivel micro-textual, omilia prezintă următoarea structură: (1) *debutul*, bazat pe topica emfatică, (2) *introducerea* morală (despre disprețul față de dulcele vieții), care pregătește (3) *partea exegetică*, foarte meticuloasă condusă pe parcursul întregii omilii (în ea autorul reia versetele Evangheliei zilei unul câte unul și le explică, le parafrazează și le analizează în câte un paragraf), (4) *partea morală*, mult mai scurtă decât de obicei (condensată în ultimul paragraf, datorită priorității acordate de autor părții exegetice), (5) *partea doctrinară* (înseilată în diferite locuri în partea exegetică) și (6) *finalul doxologic-trinitar*, concentrat insistent (prin cinci subordonare finale succesive) în jurul unui context eshatologic plin de gravitate (Judecata Universală).

În privința conținutului ideatic, distingem în textul *Omiliei a LXVII-a* numeroase interpretări la pericopa tratată demne de reținut: frumusețile cerești, odată contemplate, le fac uitate pe cele pământești; oame-nii trupești se leagă precum cu niște lanțuri de lucrurile materiale; iubirea nefirească a propriului suflet se transpune în satisfacerea poftelor peste fire și dincolo de trebuință; ura mântuitoare față de propriul suflet înseamnă ignorarea fermă a tendințelor sale auto-distructive; Hristos alternează tonul discursului (când frapant, categoric, împovăraător, când blând, încurajator și ușor de purtat) pentru a-l face cât mai accesibil; Hristos alege momentele cele mai potrivite pentru a transmite adevărurile Sale mântuitoare; evanghelistul consemnează tulburarea lui Iisus din pragul morții nu pentru a pune la îndoială dumnezeirea Lui, ci pentru a sublinia natura Lui umană deplină (cap. 1); orice moment de cumpănă se cere depășit prin fixarea unui scop superior: slăvirea numelui Tatălui; glasul auzit din Cer confirmă că slăvirea numelui Tatălui s-a petrecut deja înainte de răstignire, dar că se va continua mai ales după răstignire; ucenicii nu au înțeles glasul din Cer pentru că erau încă îngroșați la minte; glasul Tatălui dovedea tuturor și incontestabil relația de intimitate desăvârșită între Hristos și Tatăl; moartea Domnului va desființa moartea ca apanaj al răului și va estompa până la anihilare puterile diavolului (cap. 2); prin cuvintele «îi voi trage la Mine», Hristos indică succint atât Învierea Lui, cât și credința neamurilor în ea, ultima reprezentând o dovadă a învierii chiar mai mare decât relatările apostolilor despre Înviere; creștinul cu viață păcătoasă Îl hulește pe Dumnezeu

mai grav decât cel mai depravat păgân; chiar dacă nimeni nu l-ar asculta, predicatorul are datoria de a înfiera încontinuu păcatul (cap. 3).

Din punct de vedere stilistic, *Omilia a LXVII-a* prezintă caracteristici remarcabile. În primul rând, stilul oral este evident în numeroasele *întrebări și exclamații retorice* (peste patruzeci), precum și în utilizarea de *propoziții incidente* (câte una în fiecare capitol) sau în construcția de *dialoguri cu interlocutor imaginar* („Dar, fără îndoială, această [spusă] nu îi mai îndemna să meargă la moarte». Din contră, mai ales [aceasta] îi îndemna», cap. 1). Merită evidențiată în special *prosopopeea* judecății diavolului, din finalul cap. 2: „Ca și cum, fiind așezat tribunalul, i s-ar zice celui vicel: «Fie, pe toți i-ai ucis, pentru că i-ai găsit vinovați de păcat. Pe Hristos de ce L-ai ucis?»». De asemenea, sunt de remarcat *topica emfatică* («dulce este viața prezentă», «un lanț este atașamentul față de cele prezente», cap. 1) și *climaxul* dezvoltat la finalul omiliei, în secțiunea morală:

– „cei care astăzi nu ascultă, mâine poate vor asculta”;

– „cei care mâine nu vor lua aminte, poimâine poate se vor lăsa înduplecați”;

– „dacă unii ar zăcea chiar pentru totdeauna în nesupunere, totuși fără vină ne va fi judecata”.

O serie bogată de figuri de stil împodobesc omilia: *jocul de cuvinte/figura etimologică* („slujitorul trebuie negreșit să-L urmeze pe Cel slujit”, cap. 1); *antiteza* („știn de iconomie, nu de dumnezeirea Lui”, cap. 1; „nu mai e slăvire, ci hulă”, „poruncindu-ni-se să dăm celorlalți, noi răpim bunurile altora”, cap. 3); *gradația ascendentă/climaxul* („de pericole, de moarte, de plecarea de-aici”, cap. 1); *hendiada* („dulce [...] și plină de multă desfătare”, cap. 1; „în agonie și în spaimă”, cap. 2); *enumerația* („mai grei la minte, carnali și frivoli”, cap. 2); *repetiția/anafora* („chiar dacă suntem tulburați, chiar dacă suntem zbuciumați”, cap. 2); *comparația* („după cum nu răbdăm nici să auzim vocea celor care ne urăsc [...], tot astfel trebuie să ne întoarcem cu vehemență dinaintea sufletului”, cap. 1); *metafora* („un lanț este atașamentul față de cele prezente”, „înmoaie discursul”, „Hristos, ca să dezlege aceste lanțuri, zice”, cap. 1); *epitetul* („era foarte apăsător și împovărător”, cap. 1; „tiran crud”, cap. 2; „păgân întinat [...], creștin stricat”, cap. 3).

Omilia a LXVIII-a

Omilia a LXVIII-a este una deopotrivă exegetică și tematică. Pericopa comentată este de la *In* 12, 34-41, iar tema centrală o reprezintă *împietritrea* ireversibilă a *inimii iudeilor*. *Omilia a LXVIII-a* a fost rostită la câteva zile după cea precedentă, aflându-se prin urmare în strânsă legătură cu ea în privința conținutului și a manierei exegetice.

Structura internă a *Omiliei a LXVIII-a* este următoarea: (1) *exordiu* moral (despre neputința de a ascunde mult timp minciunile și fățărnicia), (2) *introduce* morală (despre viclenia disimulată a iudeilor), (3) *partea exegetică*, (4) *partea dogmatică*, (5) *partea morală* și (6) *finalul doxologic trinitar*.⁴

Mai multe idei teologice și detalii interpretative se pot desprinde din omilia de față: fățărnicia iudeilor iese ușor la iveală prin modul stângaci în care Îi pun întrebări Mântuitorului; Hristos folosește metafora luminii pentru a arăta că moartea Lui este doar o trecere și nu contrazice veșnicia Lui; deși aparent nu era amenințat de nimic, Iisus Se ascunde de iudei, pentru că vede tănuită în inimile lor furia clocotitoare contra Lui (cap. 1); Iisus Își alternează și Își diversifică neîncetat discursul, pornind de la cuvinte umile despre Sine și mergând până la cele mai sublime expresii despre dumnezeirea Sa, în scopul înduplecării iudeilor; profeția lui Isaia despre necredința iudeilor nu reprezintă cauza împietririi lor, ci doar simpla ei prevestire; deseori în Sfânta Scriptură, *putința* este un alt nume pentru *vointă*; slava văzută de Isaia și, în general, toate atribuitele divine sunt comune tuturor Persoanelor Sfintei Treimi; riscă împietrirea inimii atât cei care resping cuvintele Domnului, cât și cei care le cercetează exagerat și cu gând viclean; nu Dumnezeu ne abandonează, ci noi Îl abandonăm și singuri ne predăm diavolului (cap. 2); suntem datori să îngrijim neîncetat bolile sufletești ale fraților noștri, chiar de-ar fi incurabile (cap. 3).

Stilul *Omiliei a LXVIII-a* nu se abate de la caracteristicile celorlalte omilii hrisostomiene. Predomină stilul expunerii orale, presărat cu *adresări directe* („Ia seama la ce face”, „Vezi, de pildă, ce spune la început”, cap. 1; „Iată din nou un alt pasaj contrariant”, cap. 2) și cu *întrebări și exclamații retorice* (peste treizeci). Merită evidențiate climaxul și anticlimaxul din finalul cap. 1, repetate în spirală pentru a reda încercările pedagogice ale lui Iisus de a comunica cu iudeii:

- „Ia seama la ce face: pornește de la cuvinte umile și modeste, și face apel la Tatăl”;
- „apoi iarăși folosește cuvinte sublimе”;
- „Iar când îi vede cuprinși de o mânia sălbatică, Se retrage”;
- „apoi iarăși vine în fața lor și iarăși Își începe cuvântarea folosindu-Se de cuvinte umile”;
- „Vezi, de pildă, ce spune la început: «Precum aud, judec»”;

⁴ De remarcat la nivel macro-textual disimetria acestei omilii dată de întinderea foarte scurtă a cap. 3, ceea ce relevă că împărțirea pe capitole s-a făcut arbitrar, uneori defectuos (de unde și nevoia unor traducători de a opera o nouă dispunere a capetelor; vezi ediția Ceciliei TIRONE din 1944-1948: SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *Le omelie su s. Giovanni evangelista*, testo con versione, introduzione, note di D. Cecilia TIRONE, Società Editrice Internazionale, Torino, 1944-1948).

- „apoi, mai măreț: «După cum Tatăl scoală pe cei morți și le dă viață, tot astfel și Fiul dă viață celor ce voiesțe»»;
- „iarși: «Eu nu vă judec, altul este cel care judecă»»;
- „apoi iarși Se retrage»»;
- „apoi, revenind în Galileea, spune: «Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare»»;
- „Și după ce vorbește lucruri mărețe despre El, că S-a coborât din cer, că oferă viață veșnică, Se retrage din nou»».

O serie bogată de figuri de stil împodobesc omilia: *antiteza* („Și cred că merg pe calea cea dreaptă, dar umblă pe cea opusă”, cap. 1); *gradația ascendentă/climaxul* („vederea aceea, fumul, auzirea tainelor de negrăit, vederea serafimilor, fulgerul izbucnind din tron”, cap. 2); *enumerația* („ținând sabatul și păzind Legea și prescripțiile despre mâncăruri”, cap. 1; „prin prezența Sa, prin absența Sa, prin cuvinte umile, prin cuvinte înalte”, cap. 2); *repetiția/anafora* („chiar dacă suntem tulburați, chiar dacă suntem zbruciumați”, cap. 2); *chiasmul* („când suntem părăsiți de Dumnezeu, suntem predați diavolului, și predându-ne diavolului, suferim consecințe cumplite nenumărate”, „Căci Dumnezeu vrea nu doar să nu ne părăsească, ci nici să ne pedepsească, iar când ne pedepsește, o face fără să o voiască”, cap. 2); *comparația* („după cum cei care lipesc cu ipsos crăpăturile zidurilor nu pot să le îndrepte cu ajutorul unsorii, tot astfel minciinoșii sunt dați în vileag cu ușurință”, cap. 1; „Hristos Însuși plânge pentru nimicirea Ierusalimului, așa cum plângem noi pentru prietenii noștri”, cap. 2); *metonimia* („de multe ori [în Scriptură] «a putea» înseamnă «a vrea». Ca în exemplul: «Nu poate lumea să vă urască pe voi, ci pe Mine»”, cap. 2); *metafora* („îmblânzindu-le dușmănia”, „a învârtoșat inima lui Faraon”, cap. 2; „să ne alipim de grija pentru suflet și de iubirea unora față de alții”, cap. 3); *epitetul* („cuvinte umile și modeste”, cap. 1; „furia lor clocotitoare și ucigașă”, cap. 2; „cei nebuni și ieșiți din fire”, cap. 3).

Omilia a LXVII-a⁵

Textul Sfintei Evanghelii după *In* 12, 25-26:

«Cel care își iubește sufletul îl va pierde, iar cel care își urăște sufletul în această lume îl va păstra pentru viața veșnică. Dacă Îmi slujește cineva, să Mă urmeze.»

⁵ Traducerea *Omiliilor a LXVII-a și a LXVIII-a* s-a făcut după *PG* 59, col. 369-371 (ediția lui OSB Bernard de MONTFAUCON (1718-1738), îmbunătățită de Théobald FIX (1836), integrată în colecția *Patrologia Graeca* în 1863).

I. Dulce este viața prezentă și plină de multă desfătare! Dar nu pentru toți, ci pentru cei ținuiți de ea. Dacă însă cineva ar privi stăruitor spre cer și ar vedea frumusețile de acolo, numaidecât o va disprețui pe aceasta și nu-i va mai da nicio atenție. Fiindcă și frumusețea trupurilor este admirată până când nu se arată altceva mai strălucitor; dar, când se arată ceea ce e mai bun, prima este disprețuită. Dacă deci vom vrea și noi să ne uităm înspre acea frumusețe și să observăm îndeaproape strălucirea Împărăției de acolo, îndată ne vom dezlega pe noi înșine de lanțurile prezente. Căci un lanț este atașamentul față de cele prezente. Și, ca să ne conducă spre această [concluzie], ascultă ce zice Hristos: „Cel care își iubește sufletul îl va pierde, iar cel care își urăște sufletul în această lume îl va păstra pentru viața veșnică. Dacă Îmi slujește cineva, să Mă urmeze; și, unde sunt Eu, acolo va fi și slujitorul Meu”⁶. Cele spuse par a semăna cu o enigmă. Dar nu-i [așa], ci sunt pline de multă înțelepciune.

Și cum „cel care își iubește sufletul îl va pierde”? Cel care-și face poftele nefirești, cel care și-l mulțumește peste trebuință. De aceea, cineva ne îndeamnă zicând: „Nu umbla după poftele sufletului tău!”⁷ Într-adevăr, îl vei pierde în felul acesta (pentru că îl depărtezi de la calea ce duce la virtute); dar la fel este contrariul: „Cel care își urăște sufletul în această lume îl va mântui”. Cine este „cel care îl urăște”? Cel care nu i se supune atunci când îi poruncește cele vătămătoare. Și n-a spus: „Cel care nu i se supune”, ci: „Cel care îl urăște”. Căci, după cum nu răbdăm nici să auzim vocea celor care ne urăsc, nici să privim la chipul lor cu plăcere, tot astfel și cu sufletul: atunci când poruncește lucruri contrare celor plăcute lui Dumnezeu, trebuie să ne întoarcem cu vehemență dinaintea lui. Într-adevăr, fiindcă El urma de-acum să le vorbească despre moarte, despre propria Lui moarte, și vedea de mai înainte că ei se vor întrista și vor cădea, a mers atât de departe încât să zică: „Ce zic, dacă voi nu veți suporta cu noblețe moartea Mea? Într-adevăr, de nu veți muri voi înșivă, nu veți avea niciun câștig”.

Și ia seama cum înmoaie cuvântarea! Căci era foarte apăsător și împovărat [pentru ei] să audă că omul care-și iubește sufletul trebuie să moară. Și ce zic despre [cei] de odinioară? Fiindcă și în zilele noastre vom găsi pe mulți care s-au învățat să le rabde pe toate cu plăcere, ca să se bucure de roadele vieții prezente, chiar și după ce-au fost convinși de lucrurile viitoare⁸. Ei, când văd construcții, opere de artă și mașinării, lăcrimează

⁶ *In* 12, 25-26.

⁷ *Cf. Sir* 18, 30.

⁸ Chiar și creștinii resimt tentația unui trai cât mai comod pe pământ, pentru care sunt dispuși să depună toate eforturile lor, deși știu bine efemeritatea și neînsemnătatea vieții prezente (vezi replica lor imediat următoare în text) în comparație cu cea viitoare.

zicând: „Câte lucruri nu meșteșugește omul și [tot] țărână ajunge!” Atât de mare este dorința lor după viața prezentă! Ca să dezlege, dar, aceste lanțuri, Hristos zice: „Cel care își urăște sufletul în această lume îl va păstra pentru viața veșnică”.

Într-adevăr, [ca să înțelegi] că le vorbea ca să-i încurajeze și să le slăbească frica, ascultă ce spune în continuare: „Cel care Îmi slujește să Mă urmeze”, referindu-Se la moartea Lui și cerându-le urmarea Lui prin fapte. Căci slujitorul trebuie negreșit să-L urmeze pe Cel slujit. Și cercetează în ce moment discută cu ei acestea: nu când erau prigoniiți, ci când erau încrezători, când socoteau că sunt în siguranță – mulțumită cinstei și slujirii primite din partea multora –, când puteau să se ridice și să audă: „Să-și ia crucea sa și să-Mi urmeze”⁹, adică: „Fii mereu pregătit”, zice, „de pericole, de moarte, de plecarea de-aici”. Apoi, fiindcă le-a zis pe cele împovărătoare, adaugă și premiul. Dar care era acesta? Faptul de-a-L urma și de-a fi acolo unde este El, arătând că după moarte va urma învierea. „Căci, unde sunt Eu”, zice, „acolo va fi și slujitorul Meu”. Și unde este Hristos? În ceruri. Așadar, chiar înainte de înviere să ne mutăm acolo cu sufletul și cu mintea!

„Dacă cineva Îmi slujește, Tatăl îl va iubi.”¹⁰ De ce nu a zis: „Eu [îl voi iubi]”? Fiindcă ucenicii încă nu aveau o părere convenită despre El, ci aveau una mai mare despre Tatăl. Într-adevăr, ei, care nu știau¹¹ nici că Hristos trebuia să învieze, cum și-ar fi închipuit lucruri mărețe despre El? De aceea le și spune fiilor lui Zevedeu: „Nu este al Meu a da, ci [se va da] celor cărora li s-a pregătit de către Tatăl Meu”¹², deși El Însuși este Cel care judecă¹³. Dar în acest loc El stabilește și calitatea Lui de [fiu] adevărat. Căci ca pe niște slujitori ai Copilului [Său] adevărat, așa îi va primi Tatăl.

„Acum sufletul Meu e tulburat. Și ce voi zice: «Părinte, izbăvește-Mă de ceasul acesta?»”¹⁴ „Dar, fără îndoială, această [spusă] nu îi mai îndemna să meargă la moarte.”¹⁵ Din contră, mai ales [aceasta] îi îndemna. Într-adevăr, ca nu cumva ei să spună: „El, fiind în afara durerilor omenești,

⁹ Mt 16, 24.

¹⁰ Cf. In 12, 26; cf. 14, 23.

¹¹ La fel ca în *Omiliile* 66, 1-2 și 75, 4, „nu știau” trebuie citit „nu știau în mod autentic”. Ucenicii nu aveau încă certitudinea Învierii asumată în interiorul ființei lor prin lucrarea harului, ci aveau despre Înviere doar o cunoaștere exterioară, supusă îndoielii, uitării, impreciziei. După Răstignirea și Învierea Mântuitorului și, odată cu aparițiile Sale post-pascale, ucenicii vor dobândi o cunoaștere a Învierii de neclintit și o înțelegere clară și plenară a întregii istorii a mântuirii, „pentru că atunci ei L-au văzut înviat și fiind prezent cu ei; atunci au aflat credința cea adevărată” (*Omilia* 75, 2).

¹² Mt 20, 23; cf. Mc 10, 40.

¹³ Cf. In 5, 22.

¹⁴ In 12, 27.

¹⁵ Replica aparține unui conlocutor imaginar.

filosofează cu ușurință despre moarte și ne îndeamnă din [postura] celui neprimejdut”, le arată că, deși Se afla în agonie, totuși datorită folosului¹⁶ nu Se dă înapoi. Dar acestea țin de economia Lui, nu de dumnezeirea Lui. De aceea spune: „Acum sufletul Meu este tulburat”. (Fiindcă, de nu ar fi așa, ce legătură ar fi între ceea ce zice și spusa: „Părinte, izbăvește-Mă de ceasul acesta”?) Și era atât de tulburat, încât căuta izbăvire de moarte, dacă Îi era cu puțință să scape.

2. Aceste slăbiciuni țineau de firea Lui omenească. „Dar n-am ce să zic”, spune, „când cer izbăvire. Căci pentru aceasta am venit în ceasul acesta”. Ca și când ar fi spus: „Chiar dacă suntem tulburați, chiar dacă suntem zbuțiuți, totuși să nu fugim de moarte! Fiindcă și Eu acum sunt zbuțiuț, dar nu zic ca să scap; căci trebuie să rabd ceea ce urmează. Nu spun: «Izbăvește-Mă din ceasul acesta!» Dar ce? «Părinte, preaslăvește numele Tău!»¹⁷ Deși tulburarea Mă silește să zic aceasta, totuși Eu zic contrariul: «Preaslăvește numele Tău!», adică: «Du-Mă de-acum spre Răstignire», ceea ce vădește mult omenitatea Lui și firea care nu dorea să moară, ci se ținea cu tărie de viața prezentă, arătând că nu Se afla în afara simțămintelor omenești. Căci, precum nu-i o vină a înfometa, nici a dormi, la fel nici a dori viața prezentă. Iar Hristos avea un trup curat de păcate, dar nu eliberat de necesitățile firești; altminteri, n-ar fi fost trup. Dar prin aceste [cuvinte] ne-a învățat și un alt lucru. Care e acesta? Ca, dacă vreodată am ajunge în agonie și în spaimă, să nu dăm astfel înapoi de la cele care ne stau înaintea.

„Părinte, preaslăvește numele Tău!” Arată că moare pentru adevăr, numind moartea Sa „slăvire închinată lui Dumnezeu”. Aceasta s-a și întâmplat după Răstignire. Căci întreaga lume avea să se întoarcă și să cunoască numele lui Dumnezeu și să îl slujească; și nu doar numele Tatălui, ci și pe-al Fiului; totuși acest lucru îl trece sub tăcere.

„Atunci a venit glas din ceruri: «L-am și preaslăvit și iarăși îl voi preaslăvi.»¹⁸ Cum l-a preaslăvit? Prin cele ce s-au întâmplat înainte de acestea. „Și iarăși îl voi preaslăvi” după Răstignire. Atunci ce [spune] Hristos? „Nu pentru Mine s-a făcut glasul acesta, ci pentru voi.”¹⁹ Ei au crezut că a fost un tunet sau că un înger l-a vorbit²⁰. Și din ce cauză au crezut asta? Oare glasul n-a fost clar și distinct? [Ba da,] dar imediat a zburat de la ei, pentru că erau mai

¹⁶ Folosul fiind, desigur, nu al Lui, ci al nostru: mântuirea întregii lumi, prin moartea Sa răscumpărătoare.

¹⁷ *In* 12, 28.

¹⁸ *In* 12, 28.

¹⁹ *In* 12, 30.

²⁰ *Cf. In* 12, 29.

grei la minte, carnali și frivoli. Iar unii [doar] au perceput sunetul, alții însă știau că glasul a fost articulat, dar nu și ce însemna.

Ce [spune], dar, Hristos? „Nu pentru Mine s-a făcut glasul acesta, ci pentru voi”. De ce a zis acest lucru? Pentru a sta împotriva a ceea ce spuneau mereu, că El n-ar fi de la Dumnezeu. Într-adevăr, Cum oare Cel preaslăvit de Dumnezeu nu este de la Dumnezeu, al Căruui nume se preaslăvește prin El? Că pentru aceasta s-a și făcut auzit glasul. De aceea chiar El spune: „Nu pentru Mine s-a făcut glasul acesta, ci pentru voi. Nu ca să aflu Eu prin el ceva ce nu știam (căci le știu pe toate ale Tatălui Meu), ci pentru voi”. Căci, de vreme ce ei ziceau: „Un înger I-a vorbit” sau: „A fost un tunet” și pentru că nu erau atenți, El le spune: „Pentru voi a fost, încât chiar în felul acesta să fiți conduși spre a pune întrebarea: «Ce s-a zis?»”. Iar ei, deși au fost stârniți, nici așa n-au căutat să afle, chiar dacă auziseră că pentru ei s-a săvârșit acest lucru. Pe bună dreptate, glasul nu părea limpede unuia care nu știa nici măcar către cine a fost rostit. „Pentru voi s-a auzit glasul.” Vezi că aceste lucruri umile se întâmplă pentru ei, iar nu pentru că Fiul ar avea nevoie de ajutor?

„Acum este judecata lumii acesteia. Acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat jos.”²¹ Ce legătură este între această [spusă] și: „L-am preaslăvit și îl voi preaslăvi”? Una strânsă și foarte armonioasă. Căci, de vreme ce a zis: „Îl voi preaslăvi”, arată și modul preaslăvirii. Și care este modul? „[Diavolul] va fi aruncat jos”, zice. Și ce înseamnă: „Este judecata lumii acesteia”? Ca și când ar fi zis: „Va fi tribunal și răzbunare”. Cum și în ce mod?

„[Diavolul]²² l-a ucis pe omul cel dintâi, luându-l drept vinovat de păcat («căci prin păcat a intrat moartea»²³), dar în Mine n-a găsit acest lucru. Atunci, de ce s-a năpustit asupra Mea și M-a dat morții? De ce s-a repezit în sufletul lui Iuda ca să Măucidă? Să nu-Mi spui acum că a fost iconomia lui Dumnezeu, că acest lucru nu a ținut de diavol, ci de înțelepciunea Lui. Deocamdată, să cercetăm intenția celui viclean. Așadar, cum «este judecată lumea în Mine»? Ca și cum, fiind așezat un tribunal, i s-ar zice celui viclean: «Fie, pe toți i-ai ucis, pentru că i-ai găsit vinovați de păcat. Pe Hristos de ce L-ai ucis? Nu-i limpede că [ai făcut-o] pe nedrept? În consecință, prin El va fi răzbunată lumea întreagă»”.

Dar, ca să fie și mai limpede, voi clarifica aceasta și printr-un exemplu. Să presupunem un tiran crud, care îi împresoară cu mii și mii de rele pe toți cei care-i cad [în robie]. Dacă el, năpustindu-se asupra unui împărat sau a unui fiu de împărat, îl va ucide pe nedrept, moartea aceluia va putea

²¹ *In* 12, 31.

²² Întregul paragraful reprezintă o amplă explicație oferită de Mântuitorul Însuși.

²³ *Rm* 5, 12.

să-i răzbune și pe ceilalți. Să presupunem pe cineva, care cere datoria de la datornicii săi și îi lovește și îi aruncă în închisoare; apoi, din nebulia acesteia, duce în aceeași temniță pe unul care nu-i datora nimic. Acesta va fi pedepsit și pentru cele făcute celorlalți; căci acela [nedatornic] îl va nimici.

3. La fel s-a întâmplat și cu Fiul. Căci, pentru cele pe care le-a îndrăznit împotriva lui Hristos, diavolului i se va cere pedeapsă pentru tot ce a făcut împotriva noastră. Și că El dă de înțeles asta, ascultă ce zice: „Acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat jos, prin moartea Mea. Și Eu, dacă Mă voi înălța, pe toți îi voi trage la Mine²⁴”; adică și pe cei dintre neamuri. Și, ca să nu spună cineva: „Cum va fi aruncat jos dacă Te învinge și pe Tine?”, zice: „Nu Mă învinge; căci cum [să-L învingă] pe Cel care trage la Sine și pe ceilalți?” Și nu se referă la Înviere, ci la ceva mai mult decât Învierea: „Pe toți îi voi trage la Mine”. Căci, dacă ar fi zis: „Voi învia”, nu era încă limpede că ei vor și crede; dar, prin spusa: „Vor crede”, amândouă sunt vădite deopotrivă, și că va învia, [și că vor crede]. Căci, dacă ar fi rămas mort și dacă ar fi fost un simplu om, nimeni n-ar fi crezut.

„Pe toți îi voi trage la Mine.” Așadar, cum spune: „Tatăl îi trage”²⁵? Pentru că, atunci când Fiul îi trage, și Tatăl îi trage. „Îi voi trage”, zice, „ca pe unii stăpâniți de un tiran și care, doar prin ei înșiși, nu pot să se apropie [de Mine], nici să scape din mâinile aceluia, fiindcă opune rezistență”. Iar în altă parte numește acest lucru „jefuire”: „Nimeni nu poate să jefuiască bunurile celui puternic dacă nu va lega întâi pe cel puternic și pe urmă să-i răpească bunurile”²⁶. Acestea le zicea ca să arate forța Lui. Așadar, ceea ce acolo [a numit] „jefuire”, aici a numit „tragere”.

Acestea deci știindu-le, să ne trezim, să-L slăvim pe Dumnezeu, nu doar prin credință, ci și prin viață; altminteri, nu mai e slăvire, ci hulă! Căci Dumnezeu nu e hulit atât de mult dacă un elin e întinat, ci dacă un creștin e stricat. De aceea, vă rog să faceți totul ca Dumnezeu să fie slăvit²⁷. Căci zice: „Vai de robul acela prin care numele lui Dumnezeu este hulit!”²⁸ (iar când e „vai”, numaidecât urmează toată pedeapsa și răzbunarea), dar: „Fericit cel prin care numele Lui se slăvește”²⁹.

Așadar, să nu stăm ca într-o beznă, ci să fugim de toate păcatele, dar mai ales de cele care merg³⁰ spre vătămarea comună, fiindcă mai ales prin

²⁴ Cf. *In* 12, 32.

²⁵ *In* 6, 44.

²⁶ *Mt* 12, 29.

²⁷ Cf. *I Co* 10, 31.

²⁸ Cf. *Rm* 2, 24.

²⁹ Cf. *Mt* 5, 16.

³⁰ Lit. „traversează” (διαβαίνω), trec dincolo de limitele spațiului personal.

acestea este hulit Dumnezeu. Căci ce dezvinovățire vom avea când, poruncindu-ni-se să dăm celorlalți, noi răpim bunurile altora? Ce nădejde de mântuire va fi pentru noi? Dacă n-ai hrănit pe cel flămând ești pedepsit³¹. Dacă însă chiar ai dezbrăcat pe cel gol, ce iertare vei dobândi? Nu vom înceta să zicem continuu aceste lucruri! Căci cei care astăzi nu ascultă, mâine poate vor asculta. Iar cei care mâine nu vor lua aminte, poimâine poate se vor lăsa înduplecați. Iar dacă unii ar zăcea chiar pentru totdeauna în nesupunere, totuși fără vină ne va fi judecata³²; căci am împlinit ce a ținut de noi.

Fie ca nici noi să nu fim rușinați pentru cele zise, nici voi să nu vă acoperiți fețele, ci cu toții să putem sta cu îndrăzneală la tribunalul lui Hristos, ca să putem și să ne lăudăm cu [îndeplinirea datoriei] noastre și să luăm buna voastră reputație ca pe o mângâiere față de păcatele noastre, în Hristos Iisus, Domnul nostru, cu Care Tatălui fie slava, împreună și Sfântului Duh, în veci. Amin.

Omilia a LXVIII-a

Textul Sfintei Evanghelii după *In* 12, 34:

„I-a răspuns mulțimea: „Noi am auzit din Lege că Hristos rămâne în veac; și cum zici Tu că Fiul Omului trebuie să fie înălțat? Cine este Fiul Omului?”»

1. Înșelăciunea este ușor de descoperit și neputincioasă, chiar de-ar fi vopsită pe din afară cu mii și mii de culori. Și, după cum cei care lipesc cu ipsos crăpăturile zidurilor nu pot să le îndrepte cu ajutorul unsoarei, tot astfel și mincinoșii sunt combătuți cu ușurință; lucru pe care și aici l-au pățit iudeii. Căci, atunci când Hristos a zis către ei: „Când Mă voi înălța de pe pământ, pe toți îi voi trage la Mine”³³, ei au spus: „Noi am auzit din Lege că Hristos rămâne în veac; și cum zici Tu că Fiul Omului trebuie să fie înălțat? Cine este Acesta, Fiul Omului?” Deci știau că Hristos este cineva nemuritor și are o viață fără de hotar. Prin urmare, și aceia știau ceea ce El spunea. Căci, deseori, Scripturile așază împreună Pățimirea și Învierea. Într-adevăr, și Isaia le pune laolaltă, zicând: „Ca o oaie la junghiere S-a adus”³⁴ și toate celelalte. Iar David, în *Psalmul al II-lea*, precum și în multe alte locuri, le unește pe amândouă. De asemenea, patriarhul [Iacov], zicând: „Întinzându-Se, S-a culcat ca un leu”, a adăugat: „Și ca un pui de leu. Cine-L

³¹ Cf. *Mt* 25, 41-42.

³² Hipalagă. De înțeles: „La judecată vom fi găsiți nevinovați”.

³³ *In* 12, 32.

³⁴ *Is* 53, 7.

va trezi?”³⁵; indică deopotrivă și Pățimirea, și Învierea. Aceștia însă, crezând că-I vor închide gura și că vor dovedi prin aceasta că El nu este Hristos, mărturisesc că „Hristos rămâne în veac”.

Dar ia seama cum [se purtau] cu vicleșug! Căci n-au zis: „Noi am auzit că Hristos nu pătimește nimic, nici nu este răstignit”, ci: „Rămâne în veac”. Totuși nici ceea ce au zis nu era contrar Lui, fiindcă Pățimirea n-a fost o piedică pentru nemurirea Sa. Din acestea se poate vedea că ei priceuseră multe dintre cele îndoielnice și că lucrau răul în mod voluntar. Într-adevăr, de vreme ce, în convorbirile de mai înainte, El vorbise despre moartea Sa, ei, când au auzit aici: „Se va înălța”, au bănuț această³⁶. Apoi spun: „Cine este Acesta, Fiul Omului?” Chiar și aceasta a fost cu vicleșug. Căci zic: „Să nu crezi că despre Tine spunem aceasta, nici să zici că din ură ne opunem Ție. Fiindcă, iată, nu știm despre cine vorbești și, cu toate acestea, dăm pe față gândurile noastre”.

Ce [face] atunci Hristos? Pentru a le închide gura și pentru a le arăta că Pățimirea Sa nu este nicio piedică pentru dănuirea Lui veșnică, afirmă: „Încă puțină vreme lumina este cu voi”³⁷, arătând că moartea Lui este o strămutare. Căci nici lumina soarelui nu piere, ci, retrăgându-se pentru puțin, iarăși strălucește. „Umblați cât aveți lumina!”³⁸ La ce vreme Se referă aici? Oare la întreaga viață prezentă sau la timpul de dinaintea Răstignirii? Eu unul cred că la amândouă. Căci, prin nespusa Lui iubire de oameni, mulți au crezut și după Răstignire. Și zice acestea ca să-i împingă la credință, lucru pe care l-a făcut și mai înainte, spunând așa: „Încă puțin timp mai sunt cu voi”³⁹.

„Cel care umblă în întuneric nu știe unde merge.”⁴⁰ Câte lucruri, de pildă, fac acum iudeii și nu știu ce fac! Ci ca într-un întuneric, așa umblând, cred că merg pe calea⁴¹ cea dreaptă, dar umblă pe cea opusă, ținând sabatul și păzind Legea și prescripțiile despre mâncăruri; și nu știu unde umblă. De aceea, El zicea: „Umblați în Lumină, ca să deveniți fii ai Luminii”⁴², adică „fii ai Mei”. Totuși, în prolog, evanghelistul spune: „Nu din sânge, nici din voia cărnii, ci de la Dumnezeu s-au născut”⁴³, adică „de la Tatăl”; dar aici se

³⁵ *Fc* 49, 9.

³⁶ Anume că Se referea la moartea Lui.

³⁷ *In* 12, 35.

³⁸ *In* 12, 35.

³⁹ *In* 7, 33.

⁴⁰ *In* 12, 35.

⁴¹ Lit., o figură etimologică: „Călătoresc pe cale” (ὁδοῦειν ὁδόν).

⁴² *Cf. In* 12, 36.

⁴³ *In* 1, 13.

zice despre El Însuși că i-a născut, ca să afli că este o singură lucrare a Tatălui și a Fiului.

„Acestea zicând Iisus și plecând de la ei, S-a ascuns.”⁴⁴ Acum de ce Se ascunde? Căci nici n-au ridicat pietre împotriva Lui, nici nu L-au hulit cu ceva din felul celor de mai înainte. Așadar, de ce S-a ascuns? Știa că, pășind în inimile lor⁴⁵, furia lor se sălbăticea, chiar dacă ei nu scoteau o vorbă; știa că [furia lor] era clocotitoare și ucigașă și n-a mai zăbovit ca s-o pună la lucru, ci S-a ascuns, împlânzindu-le invidia. Privește, de pildă, cum evanghelistul sugerează aceasta. Căci numaidecât a adăugat: „Deși a făcut atâtea minuni, ei tot nu credeau în El”⁴⁶. Care sunt acestea? Cele multe, pe care evanghelistul nu le-a mai menționat⁴⁷.

Iar acest lucru⁴⁸ e limpede din ceea ce a urmat. Căci, după ce a renunțat și S-a retras⁴⁹ și după ce a revenit iarăși, discută cu ei pe un ton calm, zicându-le așa: „Cel care crede în Mine nu crede în Mine, ci în Cel care M-a trimis”⁵⁰. Ia seama ce face: pornește de la [cuvinte] umile și modeste și face apel la Tatăl; apoi iarăși înalță cuvântarea. Iar când îi vede sălbăticipindu-se, Se retrage; apoi iarăși vine în fața lor și din nou Își începe cuvântarea plecând de la [cuvinte] umile. Și unde a făcut aceasta?

Dar unde n-a făcut? Vezi, de pildă, ce spune la început: „Precum aud, judec”⁵¹; apoi, mai înalt: „Căci, după cum Tatăl îi scoală pe cei morți și le dă viață, tot astfel și Fiul dă viață celor cărora voiește”⁵²; iarăși: „Eu nu vă judec, altul este cel care judecă”⁵³; după care iarăși Se retrage; apoi, revenind

⁴⁴ *In* 12, 36.

⁴⁵ Aceași metaforă e folosită și în *Omilia* 74, 2, și ar putea fi pusă în legătură cu *Fc* 3, 8: „Iar când au auzit glasul Domnului Dumnezeu, *Care umbla prin rai* (subl.n.), în răcoarea serii, s-au ascuns”. Ioan Scot Eriugena (sec. al IX-lea), comentând exegeza la acest verset a Sfântului Ambrozie de Mediolanum (în *Despre rai*, XIV, 68, în: *PL* 14, 308D-309B), afirmă că raiul în care Dumnezeu umbla în răcoarea serii este, din punct de vedere alegoric, „firea omenească, pe care a zidit-o după chipul Său, pe care niciodată nu a părăsit-o, nici nu a îngăduit ca ea să piară, în care mereu umblă în chip tainic și duhovnicesc, căutând la inimile și la răunchii fiecăruia în parte, întrebând cu glas înțeleghător despre pricinile călcării de lege, muștrând și îndreptând mai degrabă cu milostivire, decât răzbunând cu dreptate” (în *Periphyseon (De divisione naturae)*, IV, 21, în: *PL* 122, 840B, și în *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 164, ed. E. Jeaneau, Brepols, Turnhout, 2000, p. 140).

⁴⁶ *In* 12, 37.

⁴⁷ *Cf. In* 20, 30.

⁴⁸ Anume că Hristos S-a ascuns pentru a le domoli furia.

⁴⁹ Lit. un hysteron-proteron: „După ce S-a retras și a renunțat”.

⁵⁰ *In* 12, 44.

⁵¹ *In* 5, 30.

⁵² *In* 5, 21.

⁵³ *Cf. In* 12, 47.

în Galileea, spune: „Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare”⁵⁴. Și, după ce a zis lucruri mărețe despre El, că S-a coborât din cer⁵⁵, că oferă viață veșnică⁵⁶, Se retrage din nou. Și, când iarăși vine înaintea lor la sărbătoarea Corturilor, face același lucru.

2. Oricine ar putea vedea neîncetat că El Își diversifică învățătura în acest fel: prin prezența Sa, prin absența Sa, prin cuvinte umile, prin [cuvinte] înalte. Lucru pe care l-a făcut și aici. „Deși a făcut atâtea minuni, ei tot nu credeau în El”, zice, „ca să se împlinească cuvântul lui Isaia pe care l-a zis: «Doamne, cine a crezut vestirii noastre? Și brațul Domnului cui s-a descoperit?»”⁵⁷ Și spune din nou: „Nu puteau să creadă, fiindcă a zis Isaia: «Cu auzul veți auzi, și nu veți pricepe!» Iar acestea le-a zis când a văzut slava Lui și a grăit despre El”⁵⁸.

Ia seama din nou că [termenii] „fiindcă” și „a zis” se referă nu la cazul, ci la consecință. Căci nu pentru că Isaia a zis ei nu credeau, ci pentru că ei urmau să nu creadă, de aceea a zis Isaia. Atunci de ce evanghelistul nu spune așa, ci afirmă că necredința [vine] din prorocie, iar nu prorocia din necredință? Și, continuând, afirmă același lucru cu mai mare tărie, zicând așa: „De aceea nu puteau să creadă, pentru că a zis Isaia”⁵⁹. Din aceea vrea să înfățișeze, pe temeiul multor [dovezi], adevărul Scripturii și faptul că cele prorocite s-au întâmplat nu altfel, ci așa cum le-a zis [Scriptura]. Într-adevăr, ca nu cumva să spună cineva: „Și pentru ce a mai venit Hristos? Nu știa că ei urmau să nu ia aminte la El?”, de aceea aduce și [mărturia] prorocilor, care știau aceasta⁶⁰.

El însă a venit ca ei să nu aibă niciun pretext pentru păcatul lor. Căci, cele pe care prorocul le-a prevestit, le-a prevestit ca pe niște [evenimente] ce se vor întâmpla negreșit. Fiindcă, dacă nu urmau să se întâmple negreșit, nu le-ar fi prevestit; dimpotrivă, urmau să se întâmple fără doar și poate, întrucât aceia erau incurabili. Și, dacă este pus „nu puteau”, este pus în loc de „nu voiau”. Și să nu te miri! Pentru că și în alte locuri spune: „Cel care poate înțelege să înțeleagă!”⁶¹ Astfel, în multe locuri „alegerea” este

⁵⁴ *In* 6, 27.

⁵⁵ *Cf. In* 6, 41.

⁵⁶ *Cf. In* 6, 47, 54.

⁵⁷ *In* 12, 37-38.

⁵⁸ *Cf. In* 12, 39-41.

⁵⁹ *In* 12, 39.

⁶⁰ Anume că iudeii nu vor crede în El.

⁶¹ *Mt* 19, 12.

numită „putere”. Și din nou: „Nu poate lumea să vă urască pe voi, ci pe Mine Mă urăște”⁶².

Iar cineva ar putea vedea că acest [fel de exprimare] este respectat și în obiceiul comun. Ca atunci când cineva zice: „Nu pot să-l iubesc pe cutare”, numind forța voinței drept „putință”⁶³. Și din nou: „Nu poate cutare să fie bun”. Și ce spune prorocul? „Dacă își va schimba etiopianul pielea sa și leopardul petele sale, atunci și poporul acesta, deprins cu cele rele, va putea să facă binele”⁶⁴. Nu spune acest lucru pentru că le-ar fi fost imposibilă practicarea virtuții; ci pentru că nu vor, de aceea nu pot. Iar ceea ce zice evanghelistul înseamnă aceasta, anume că nu era cu putință ca prorocul să mintă. Totuși nu pentru aceea era imposibil ca ei să creadă. Căci era posibil și ei să creadă, și prorocia să rămână nemincinoasă. Dar prorocul n-ar fi prezis aceste lucruri dacă ei ar fi urmat să creadă. „Atunci de ce”, întrebă, „n-a spus așa?” Pentru că Scriptura are asemenea [forme de exprimare] particulare și trebuie să ne supunem regulilor ei.

„Acestea le-a zis când a văzut slava Sa.”⁶⁵ A cui? A Tatălui. Atunci cum oare Ioan vorbește despre Fiul⁶⁶, iar Pavel despre Duhul⁶⁷? Ei fac astfel nu pentru că ar confunda ipostasurile, ci ca să arate vrednicia Lor unică. Fiindcă și cele ale Tatălui sunt ale Fiului, și cele ale Fiului sunt ale Tatălui⁶⁸. Deși multe lucruri El le-a zis prin îngeri, totuși nimeni nu spune: „Precum a zis îngerul”. Dar ce? „Precum a zis Dumnezeu”. Căci cele zise de Dumnezeu prin mijlocirea îngerilor sunt ale lui Dumnezeu; dar cele ale lui Dumnezeu nu sunt și ale îngerilor. Iar aici⁶⁹ spune că vorbele sunt ale Duhului.

„Și a grăit despre El.”⁷⁰ Ce a grăit? „L-am văzut pe Domnul șezând pe un tron înalt”⁷¹ și celelalte. Deci „slavă” numește aici: vederea aceea, fumul, auzirea tainelor de negrăit, vederea serafimilor, fulgerul izbucnind din tron, spre care⁷² acele Puteri nu puteau să privească. „Și a grăit despre El.” Ce a grăit? Că a auzit „un glas zicând: «Pe cine voi trimite și cine va merge?»” Și am răspuns: «Iată, sunt eu, trimite-mă pe mine!»” Și El a zis: «Cu auzul veți auzi, dar nu veți înțelege, și privind veți privi, dar nu veți vedea.

⁶² *In* 7, 7.

⁶³ Cf. dictonul din zilele noastre: „Nu există nu pot, există nu vreau”.

⁶⁴ *Ir* 13, 23.

⁶⁵ *In* 12, 41.

⁶⁶ Cf. *In* 1, 14 ș.a.

⁶⁷ Cf. *2 Co* 3, 3, 5.

⁶⁸ Majoritatea manuscriselor continuă fraza cu adaosul: „Și cele ale Fiului sunt ale Duhului” („καὶ τὰ τοῦ Υἱοῦ, τοῦ Πνεύματος ἑστὶν”, în: *PG* 59, 376 n. a), considerat neautentic de editori.

⁶⁹ *1 Co* 3, 3, 5; cf. *Is* 42, 1; 59, 21.

⁷⁰ *In* 12, 41.

⁷¹ *Is* 6, 1.

⁷² Spre fulger.

Căci au orbit ochii lor și a împietrit inima lor, ca nu cândva să vadă cu ochii și să înțeleagă cu inima”⁷³.

Iată iarăși un alt subiect de dispută; dar nu-i [așa], dacă îl cercetăm corect. Căci, precum soarele lovește ochii celor bolnavi nu potrivit cu firea-i proprie, tot astfel se întâmplă și cu cei care nu iau aminte la cuvintele lui Dumnezeu. În acest sens se zice că El a învățat și inima lui Faraon⁷⁴; așa li se întâmplă și celor care caută ceartă din cuvintele lui Dumnezeu. Fiindcă și aceasta este o [expresie] particulară a Scripturii, cum sunt și: „I-a predat unei minți vrednice de osândă”⁷⁵ și: „I-a împărțit între neamuri”⁷⁶, adică: „A îngăduit”, „a permis”. Căci [prorocul] nu ni-L înfățișează aici ca pe unul ce lucrează [acestea], ci arată că ele s-au întâmplat din cauza vicleniei celorlalți. Într-adevăr, când suntem abandonați de Dumnezeu, suntem predați diavolului; și, fiind predați diavolului, suferim mii și mii de lucruri cumplite.

Așadar, ca să-l înfricoșeze pe ascultător, [prorocul] zice: „A împietrit” și „i-a predat”. Iar [ca să știi] că El nu doar nu ne predă, dar nici nu ne abandonează, dacă noi nu ne dorim, ascultă ce spune: „Nicidecum, [ci] păcatele voastre pun despărțire între Mine și voi”⁷⁷ și din nou: „Cei care se depărtează de Tine vor pieri”⁷⁸, iar Osea spune: „Ai uitat legea Dumnezeului tău, te voi uita și Eu”⁷⁹; și El Însuși în evanghelii [zice]: „De câte ori am vrut să-i adun laolaltă pe copiii voștri și nu ați voit”⁸⁰; și Isaia din nou: „Am venit și nu era vreun om; am chemat și nu era cine să asculte”⁸¹. Acestea le spune pentru a arăta că noi devenim inițiatorii abandonului și cauzatorii distrugerii noastre. Căci Dumnezeu nu doar că nu vrea să ne abandoneze, nici să ne pedepsească, ci, chiar când ne pedepsește, o face fără să o voiască. „Căci nu voiesc”, zice, „moartea păcătosului, pe cât [voiesc] să se întoarcă și să fie viu”⁸². Iar Hristos lăcrimează chiar pentru nimicirea Ierusalimului; lucru pe care și noi îl facem pentru prieteni.

3. Acestea deci știindu-le, să facem totul ca să nu fim părăsiți de Dumnezeu, ci să stăruim în grija pentru suflet și în iubirea unii față de alții, și să nu ne sfâșiem mădularele noastre (căci aceasta este [o faptă] a celor nebuni și ieșiți din fire). Dimpotrivă, cu cât le vedem aflate într-o stare mai

⁷³ *Is* 6, 8-10.

⁷⁴ *Cf. Iș* 7, 3.

⁷⁵ *Rm* 1, 28.

⁷⁶ *Iz* 36, 19.

⁷⁷ *Is* 59, 2.

⁷⁸ *Ps* 72, 26.

⁷⁹ *Cf. Os* 4, 6.

⁸⁰ *Lc* 13, 34.

⁸¹ *Is* 50, 2.

⁸² *Cf. Iz* 18, 32.

rea, mai mult să le îngrijim. Căci adesea vedem pe mulți care au și în trupurile lor boli greu de purtat și incurabile și nu încetăm să le administrăm doctorii. Ce e mai rău decât guta la picioare⁸³? Ce [e mai rău decât] guta la mâini? Deci oare să tăiem membrele? Nicidecum! Ci facem totul ca să le bucurăm cu o oarecare mângâiere, atât timp cât nu putem să stărpim boala.

Aceasta să o facem și cu frații noștri; și, chiar de-ar avea boli incurabile, să stăruim în îngrijirea lor și „să purtăm sarcinile unii altora”⁸⁴. Căci „astfel vom împlini și legea lui Hristos”⁸⁵ și vom dobândi bunătățile făgăduite, cu harul și cu iubirea de oameni ale Domnului nostru Iisus Hristos, cu Care Tatălui fie slava, împreună și Sfântului Duh, în vecii vecilor. Amin.

(introd., trad. și note de Drd. Mihai GRIGORAȘ)

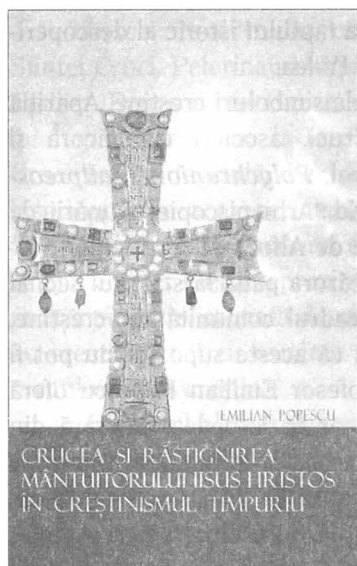
⁸³ De remarcat că Sfântul Ioan alege pentru demonstrația sa un exemplu de boală specifică oamenilor bogați. Atât de-aici, cât și din alte pasaje putem deduce că audiența Sfântului Ioan era formată în mod constant (și) din pătura înaltă a societății antiohiene. Insistența cu care autorul corijează patima lăcomiei, a acumulării neobosite și prin orice mijloace de bunuri mobile și imobile, nu ar fi avut niciun rost dacă în public nu se găseau nobilii cetății și oamenii înstăriți.

⁸⁴ Cf. *Gal* 6, 2.

⁸⁵ *Gal* 6, 2.

R ECENZII

Emilian POPESCU, *Crucea și Răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu*, Ed. Basilica, București, 2016, 168pp.



Vorbind despre cărți, Voltaire le definea ca un univers secret creat de un om înzestrat cu geniu. Un astfel de om este și Domnul Profesor Emilian Popescu, „o conștiință eclesială a laicatulului ortodox”, așa cum a fost caracterizat de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel¹. Domnul Emilian Popescu contribuie, prin intermediul lucrării sale, *Crucea și Răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu*, la dezvoltarea cercetărilor în domeniul istoriei și arheologiei, în general, și a istoriei creștinismului în spațiul carpato-danubiano-pontic, în special.

Lucrarea *Crucea și Răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu* este, într-adevăr, un univers. Un univers de informații așezate într-o manieră

sistematică și cronologică, dar, totodată, ușor de lecturat, amintind de operele ce au ieșit de sub pana marilor istorici și bizantiniști ai ultimelor două veacuri (Fernand Braudel, Alexander A. Vasilev, J.B. Bury, Steven Runciman, Alain Ducellier, Michel Kaplan etc.).

Apărută cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, la Ed. Basilica a Patriarhiei Române, în anul 2016, însumând 268 de pagini, format

¹ † DANIEL, PATRIARHUL ROMÂNIEI, „O conștiință eclesială a laicatulului ortodox. Profesorul Emilian Popescu la 75 de ani”, în † DANIEL, PATRIARHUL ROMÂNIEI, *Biserica binecuvintează Universitatea. Cultivarea unei comunități de valori ale umanității inteligente și înțelepte*, Ed. Basilica, București, 2019, p. 309.

17 x 24, 5 cm, această lucrare se impune nu atât prin numărul de pagini, ci, mai ales, prin calitatea științifică, maturitatea limbajului, bogăția informației, rigoarea critic-metodologică și, nu în ultimul rând, prin ținuta literară.

Volumul este structurat în cinci capitole, constând din cinci studii dedicate primelor simboluri creștine, Gemei Răstignirii de la Tomis (Constanța), descoperirii Lemnului Sfintei Cruci de către Sfânta Împărăteasă Elena, recepțării Crucii după perioada constantiniană și Crucii relicvar (*Crux Vaticana*) a împăratului Iustin al II-lea și a soției sale, Sofia. Alături de *corpus*-ul principal al lucrării, autorul realizează și o introducere, în care explică, succint, temele ce urmează a fi abordate în cele cinci capitole, creionând un cadru istoric menit să ofere cititorului o imagine de ansamblu legată de temele abordate. În finalul lucrării, în cadrul „Anexei”, Domnul Profesor Emilian Popescu redă scrisoarea împăratului Constantin cel Mare către episcopul Macarie al Ierusalimului – text grec și traducere în limba română –, unul dintre principalele izvoare ce dovedesc realitatea faptului istoric al descoperirii Sfintei Cruci la Ierusalim, la începutul sec. al IV-lea.

În primul capitol, intitulat generic „Primele simboluri creștine. Apariția lor în istorie (Forme diferite ale Sfintei Cruci, asocieri cu ancora și IXΘYC)”, publicat anterior în anul 2015, în vol. *Polychronion Înaltpreasfințitului Arhiepiscop Casian la 60 de ani* (Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos), autorul, pornind de la cercetările realizate de Alfons M. Schneider, Heinz Wolfgang Kuhn și Erich Dinkler, conform cărora până la sfârșitul sec. al II-lea nu au existat reprezentări ale crucii în cadrul comunităților creștine, oferă informații valoroase care dovedesc faptul că aceste supoziții nu pot fi susținute. În sprijinul teoriei sale, Domnul Profesor Emilian Popescu oferă câteva exemple din domeniul arheologic, cum ar fi: lespeda funerară din marmură pusă la mormântul Liciniei Amias (sec. al II-lea), unde crucea se regăsește inclusă în semnificația ancorei, formulei IXΘYC și a celor doi pești², inscripțiile din catacombele creștine de lângă Roma, diverse pietre funerare datând de la începutul sec. al II-lea etc. Autorul consideră că numărul redus al mărturiilor arheologice legate de utilizarea semnului crucii înainte de sfârșitul sec. al II-lea a fost cauzat atât de distrugerea și pierderea multor edificii, cât și de faptul că majoritatea vestigiilor „proveneau în general de la oameni modești (sărmani), fără mari posibilități materiale și, mai mult decât atât, defavorizați pentru că aparțineau unei religii ilicite, persecutate în Imperiul Roman”³. El concluzionează că viziunea negativă a celor trei

² Emilian POPESCU, „Primele simboluri creștine. Apariția lor în istorie (Forme diferite ale Sfintei Cruci, asocieri cu ancora și IXΘYC)”, în E. POPESCU, *Crucea și Răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu*, Ed. Basilica, București, 2016, p. 46.

³ E. POPESCU, „Primele simboluri creștine. Apariția lor în istorie...”, p. 45.

cercetători germani este exagerată și că în înțelegerea religiei creștine nu sunt suficiente cunoștințele filologice, istorice, metodologice etc., ci este nevoie și de o capacitate de a înțelege doctrina și subtilitățile ei, în care intră nu numai umanul, ci și divinul⁴.

Capitolul al doilea, intitulat „Gema Răstignirii de la Constanța (Tomis). Evaluări cronologice și semnificații teologice”, reprezintă un studiu asupra unei geme descoperite în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, pe care este reprezentat episodul Răstignirii Mântuitorului Hristos. Pe baza cercetărilor începute încă din anul 1976 și în urma analizei teoriilor altor specialiști în domeniu asupra acestui vestigiu, autorul consideră că gema de la Tomis datează din sec. II-III, fiind cea mai veche reprezentare a Răstignirii, ea stând la originea dezvoltării iconografiei dedicate evenimentului de pe Golgota. Totodată, el este de părere că în această gemă trebuie să se observe expresia sentimentului religios comun numeroșilor creștini din regiune ce aveau rădăcini apostolice⁵.

În cel de-al treilea capitol al volumului – „Descoperirea Lemnului Sfintei Cruci. Pelerinajul Împărătesei Elena la Ierusalim” –, Domnul Profesor Emilian Popescu oferă un răspuns afirmației conform căreia pelerinajul Sfintei Împărătese Elena la Ierusalim în vederea descoperirii Lemnului Sfintei Cruci este o legendă. Pe baza informațiilor oferite de istoricii și scriitorii bisericești din acea perioadă (Eusebiu de Cezareea, Ghelasie de Cezareea, Rufin de Aquileea, Teodoret de Cyr, Sozomen etc.), autorul conchide că pelerinajul Sfintei Elena reprezintă o realitate, catalogarea lui ca mit fiind o idee mult mai târzie, cauzată de raționalismul radical și de iluminismul ateu, „care au creat oameni cu o minte laicizată, opacă și incapabilă să perceapă fenomenul religios creștin”⁶.

Capitolul al patrulea este dedicat istoriei Lemnului Sfintei Cruci după perioada constantiniană. În cadrul acestuia, autorul realizează o incursiune în istoria răspândirii mai multor fragmente ale Sfintei Cruci în diverse zone până la căderea Constantinopolului (1453), precum și a evoluției cultului legat de principalul însemn creștin. Din informațiile oferite de Domnul Profesor Emilian Popescu, începând cu sec. al IV-lea și până la jumătatea sec. al XV-lea, rămășițe ale Lemnului Sfintei Cruci puteau fi întâlnite atât la Constantinopol și Ierusalim, cât și în alte centre din Orient (Apameia) și Occident

⁴ E. POPESCU, „Primele simboluri creștine. Apariția lor în istorie...”, pp. 56, 59.

⁵ E. POPESCU, „Gema Răstignirii de la Constanța (Tomis). Evaluări cronologice și semnificații teologice”, în E. POPESCU, *Crucea și Răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu*, pp. 89-90.

⁶ E. POPESCU, „Descoperirea Lemnului Sfintei Cruci. Pelerinajul Împărătesei Elena la Ierusalim”, în E. POPESCU, *Crucea și Răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu*, p. 133.

(Pamplona), Lemnul Crucii fiind utilizat de împărații bizantini atât în războaie, cât și ca instrument de politică externă⁷.

În capitolul final al volumului, intitulat „Crucea relicvar a împăratului Iustin al II-lea și a soției sale, Sofia (Crux Vaticana)”, autorul realizează o descriere a acestui vestigiu aflat în tezaurul Bisericii „Sfântul Petru” din Roma. În cadrul descrierii, Domnul Profesor Emilian Popescu oferă informații cu privire la dimensiunile crucii, la materialele din care aceasta a fost confecționată, textul și gravurile ce se regăsesc pe ea, la originea și atelierul în care ea a fost confecționată, precum și scopul pentru care a fost trimisă la Roma. Studiul este însoțit de planșe, în care se regăsesc imagini ale acestei cruci relicvar, precum și detalii de pe fața posterioară a acesteia, conținând reprezentări ale Mântuitorului Hristos, Mielului Pascal și împăraților Iustin al II-lea și Sofia.

Bibliografia aferentă temelor abordate de Domnul Profesor Emilian Popescu este bogată și variată, ceea ce reflectă o documentare serioasă și minuțioasă. Alături de această bibliografie, demn de luat în seamă este materialul imagistic, indispensabil unei astfel de cercetări.

Prin lucrarea sa, Domnul Profesor Emilian Popescu ne oferă o valoroasă moștenire în domeniul cercetării istoriei creștinismului, care, deși nu se dorește a fi exhaustivă, cu siguranță poate reprezenta o bază pentru generațiile următoare de cercetători.

(Alin LUPU)

Maria IVĂNIȘ-FREŢIU, *Aspecte ale limbajului liturgic românesc*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2013, 340pp.

Doamna profesoară Maria Ivăniș-Frețiu, doctor în filologie, autoarea ineditului și deosebit de interesantului studiu *Aspecte ale limbajului liturgic românesc*, lucrare prezentată și ca teză de doctorat, nu este la prima abordare de felul acesta și în domenii atât de apropiate: teologie și filologie. De altfel, pregătirea intelectuală a doamnei Maria Ivăniș-Frețiu permite astfel de abordări interdisciplinare, fiind absolventă atât a Facultății de Filologie din Timișoara, cât și a Facultății de Teologie din Sibiu. Spun aceasta, întrucât în anul 2001, la Editura Anastasia, apărea o altă lucrare a autoarei, *Limba română și limbajul rugăciunii. Limba română ca limbă liturgică*, o lucrare care atrăgea de pe atunci atenția asupra unor aspecte inedite în ceea ce privește limba română ca limbă liturgică. Această primă lucrare a doamnei pro-

⁷ E. POPESCU, „Sfânta Cruce după perioada constantiniană”, în E. POPESCU, *Crucea și Răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu*, p. 151.

tesoare nu era altceva decât lucrarea de licență în teologie, elaborată sub coordonarea Pr. Prof. Dr. Liviu Streza, actualmente Mitropolitul Laurențiu al Ardealului. Cartea este prefăcută de fostul Mitropolit al Banatului, Înaltpreasfințitul Dr. Nicolae Corneanu. Poate și faptul acesta grăiește îndeajuns despre valoarea și importanța acestei prime lucrări a doamnei profesoare.



Preocupările profesoarei Maria Ivăniș-Frențiu aveau să fie aprofundate și la nivelul studiilor de doctorat, născându-se în felul acesta cercetarea prezentată în rândurile de mai jos, dedicată *Aspectelor limbajului liturgic românesc*. Lucrarea se dorește un studiu asupra limbajului liturgic românesc, pornind de la una dintre cărțile cele mai utilizate de către preot în slujirea sa liturgică, și anume *Liturghierul*. Așa cum precizează și Prof. Univ. Dr. Ovidiu Moceanu de la Facultatea de Litere a Universității „Transilvania” din Brașov, care prefăcută lucrarea la care facem referire, ne aflăm în

fața unei cercetări inedite, „de valoare incontestabilă”, autoarea având în studiu toate „aspectele implicate în funcționalitatea limbajului liturgic”. Cercetarea devine cu atât mai valoroasă, cu cât autoarea ei este absolventă „de teologie și filologie, situație dintre cele mai fericite pentru abordarea unui asemenea subiect”. Ne aflăm, așadar, „în fața unui studiu interdisciplinar, în care „investigația filologică este dublată de o competență abordare a implicațiilor teologice ale cuvântului” (p. 5).

Lucrarea este structurată în cinci părți, dintre care trei sunt capitolele mari ale lucrării, precedate de o introducere și urmate de concluziile generale. Astfel, în *Introducerea* lucrării, autoarea își argumentează cercetarea întreprinsă, pornind de la constatarea că „de cele mai multe ori, se pune semnul egalității între limbajul religios și limbajul liturgic” (p. 9). Din această perspectivă, noutatea și importanța investigației întreprinse de autoare constă în faptul că ea contrazice supoziția de mai sus, demonstrând existența funcției liturgice a limbii române. Așadar, cercetarea la care facem referire consolidează sau contestă unele idei exprimate în studiile de specialitate consacrate temei. Autoarea împărtășește opinia conform căreia „scrierile bisericești, indiferent de rit, nu reflectă un stil al limbii literare actuale, ci o varietate lingvistică distinctă, care se manifestă în sfera religioasă a culturii” (p. 9). Studiul său surprinde „stadiul actual al scrisului religios (liturgic) de rit bizantin, poziția sa în diasistemul limbii române”. Analiza textelor liturgice

pune în evidență „caracteristicile lingvistice care delimitează limbajul liturgic de cel laic și fenomene lexico-semantice de interes pentru lexicografia actuală. Selecția lexicală a vizat în special cuvintele și sensurile arhaice (populare), care pot fi considerate reprezentative pentru modelul lingvistic al textului ortodox” (p. 11).

Din acest punct de vedere, studiind terminologia specifică limbajului tehnic de cult, autoarea a înregistrat „conservatorismul limbajului liturgic, arhaicitatea acestuia” (p. 11). Tot în *Introducere* este precizat limpede faptul că „prin limbaj (text) literar liturgic înțelegem ipostaza lingvistică și stilistică a limbii române culte reflectată în scrierile liturgice (folosite în cult) ale Bisericii”. Astfel, doamna profesoară Maria Ivăniș-Frențiu delimitează o nouă funcție a limbii, care corespunde limbajului de cult, pe care o denumește funcție liturgică, funcție care „desemnează prin cuvânt actul de prezență a omului pentru Dumnezeu” (p. 12). Este foarte importantă și precizarea referitoare la conținutul textului liturgic, arătându-se că acesta este unul dogmatic, dogmele primind însă o înfățișare stilistică prin imne și psalmii liturgici. Astfel, „prin textul de cult se mediază un conținut de credință specific unei tradiții liturgice” (p. 12). Urmează o analiză minuțioasă a stadiului actual al cercetării textelor literare religioase românești. Referindu-se la cercetările sale în domeniu, autoarea arată faptul că acestea „pun în evidență un mod de exprimare creștin-ortodox, vizând limba română ca limbă liturgică, prin analiza unor termeni și sintagme ce aparțin spiritualității creștine”, întrucât „prin circumscrierea unor teme importante – paremiologia și limbajul politeției – se reliefează un model românesc de a teologhisi” (p. 17). Tot în *Introducere* autoarea prezintă și un scurt istoric al Liturghierului în limba română, întrucât cercetarea sa se aplică în primul rând la această carte de cult.

În capitolul al doilea, pornind de la lingvistica textuală a lui Eugen Coșeriu, doamna Maria Ivăniș-Frențiu stabilește caracteristicile rugăciunii liturgice ca unitate textuală și reliefează specificul dialogului liturgic. În această parte este semnalată și argumentată existența funcției liturgice prin analiza funcționalistă a limbajului de cult, făcându-se referire la diversificarea limbajului religios, la rugăciunea liturgică ca unitate textuală și la trăsăturile ei, precum și la relația dintre funcțiile limbii și limbajul de cult. Autoarea lămurește de la început faptul că „limbajul liturgic este asociat cultului divin [...] Limbajul de cult propriu-zis este limbajul specific rugăciunii, Sfintelor Liturghii, Sfintelor Taine și altor slujbe religioase” (p. 25). Sunt enumerate variantele (sublimbajele) limbajului religios: limbajul biblic, limbajul teologic, limbajul liturgic, limbajul organizatoric bisericesc, limbajul monahal sau duhovnicesc, limbajul omiletic, limbajul catehetic, limbajul istoric bisericesc și limbajul muzical bisericesc (p. 27). Este foarte interesantă precizarea făcută de doamna Maria Ivăniș-Frențiu în acest capitol, potrivit căreia „textele rugăciunilor liturgice,

în mare parte imnologice, concentrează experiența spirituală a autorilor [...] Credinciosul vorbește cu un Dumnezeu invizibil cu ochi trupești, Îl tutuiește, conștientizând că se adresează unei persoane pe care o consideră a fi Creatorul. [...] Cunoașterea lui Dumnezeu în Ortodoxie este – așadar – o cunoaștere liturgică, iar limbajul liturgic devine expresie a adevărilor dogmatice ortodoxe, modul în care omul rugător întrebuițează limba” (pp. 30-31).

Din această perspectivă, autoarea identifică trăsăturile referitoare la rugăciunea liturgică ca unitate textuală. Astfel, o primă caracteristică o constituie „un tip autonom de obiectivitate, recunoașterea lui Dumnezeu drept Creator și Proniator al Universului, care poate fi / Se lasă cunoscut” (p. 31). A doua caracteristică este „dubla intersubiectivitate: comuniunea cu Dumnezeu și între toate ființele umane. Vorbind cu Dumnezeu, credinciosul Îl are pe Dumnezeu în sine, Îl simte. Dialogul liturgic devine o deschidere a lui *homo viator*, devenit *homo adorans*, spre Spiritul divin. Comunicarea cu Dumnezeu urmărește stabilirea unui contact verbal cu acesta, dar trece în liturghie, dincolo de cadrul verbal, mergând până la consumarea lui Dumnezeu” (pp. 31-32).

Cea mai importantă caracteristică a rugăciunii o constituie astfel „certitudinea, siguranța subiectului uman că poate dialoga cu Dumnezeu... Dacă pe parcursul existenței sale omul nu s-ar fi întâlnit cu atributele divinității, manifestate prin lucrarea spirituală a acesteia, nu ar fi putut trăi certitudinea unirii cu Spiritul divin” (p. 33). În acest sens, Maria Ivăniș-Frențiu face următoarea afirmație: „pentru a participa la dialogul liturgic, divinitatea trebuie invocată. Dar chemarea nu se poate înfăptui fără credința/convingerea emițătorului că divinitatea poate răspunde apelului uman” (p. 37). Autoarea conchide că, „pornind de la presupuziția că fiecărei funcții a limbii îi corespunde la nivelul cel mai general al vorbirii, un limbaj ... ipoteza noastră de lucru este aceea că limbajului de cult îi corespunde funcția liturgică. Am numit-o liturgică pentru că desemnează prin cuvânt actul de prezență a omului pentru Dumnezeu. Funcția liturgică se exercită în momentul exploatării în rugăciune a elementelor limbii” (p. 36).

Așadar, se face aprecierea potrivit căreia „din perspectiva funcționalistă, limbajul rugăciunii cultice este dominat de funcția liturgică [...]. Limbajul rugăciunii cultice comportă funcții și operații identice cu orice alt limbaj, distingându-se însă prin dominarea de către funcția liturgică” (p. 89).

Capitolul al treilea cuprinde prezentarea faptelor de limbă caracteristice textelor liturgice actuale de rit răsăritean, la nivel ortografic, fonetic, morfologic, sintactic, la nivelul topicii, la nivel lexico-semantic și stilistic, fiind reținute fenomenele de continuitate lingvistică, specifice variantei religioase în general. La începutul capitolului se fac referiri la originea și evoluția textului liturgic și apoi la caracteristicile lingvistice ale textelor liturgice de rugăciune, evidențiindu-se faptul că „textul liturgic se diferențiază de textele laice

prin unele trăsături ortografice, fonetice, morfologice, sintactice și lexicale” (p. 95). La sfârșitul capitolului, autoarea prezintă câteva concluzii generale, desprinse din conținutul acestuia: „Conservarea unor modalități specifice de exprimare este vizibilă în textul liturgic actual. La nivelul ortografiei, am remarcat aplicarea principiului simbolic de scriere cu majusculă a cuvintelor cu referință divină sau cu semnificație liturgică [...]. Sub aspect fonetic, textele cercetate atestă prezența unor fonetisme arhaice [...]. La nivelul morfologic și sintactic am observat unele fenomene prin care se atestă continuitatea lingvistică sau se diferențiază scrisul religios de limbajul laic actual” (p. 244).

Capitolul al patrulea este rezervat limbajului liturgic, Maria Ivăniș-Frențiu oprindu-se asupra particularităților lingvistice de ansamblu și prezentând terminologia de specialitate, de sorginte bizantino-slavă. În acest sens, este prezentată o listă a termenilor liturgici de proveniență bizantină (grecească) și slavă, autoarea abordând în acest subcapitol termenii de origine bulgară și sârbă din limba noastră liturgică. Socotesc foarte importante concluziile pe care autoarea le așează la sfârșitul acestui capitol, în care se arată că: „prin introducerea liturghiei slave la români, în a doua jumătate a secolului X, s-a constituit și rafinat terminologia religioasă românească legată de organizarea cultului, a ierarhiei bisericești, a calendarului și a sărbătorilor. Circulația acestei terminologii doar în mediul bisericesc a făcut ca ea să rămână necunoscută maselor populare. Slavona – ca limbă de circulație în Europa răsăriteană – a contribuit la pătrunderea termenilor religioși grecești bizantini în limba română. Cercetarea terminologiei eclesiastice bizantine descoperă existența a două straturi de cuvinte. Primul, având o mare vechime, este de proveniență laică. Al doilea, apărut o dată cu dezvoltarea și organizarea cultului creștin, se îmbogățește cu neologisme semantice și lexicale. Terminologia religioasă de origine bizantină poate fi reconstituită doar parțial, pornindu-se de la textele slavone, documentele slavo-române din secolele XIV-XV, de la traducerile românești din secolul al XVI-lea. Numărul termenilor religioși de proveniență greacă bizantină, pătrunși în limba română prin slavonă și prezenți în limbajul tehnic de cult, se ridică la 42 [...]. Câmpul cel mai bine reprezentat este cel al ierarhiei bisericești. Întărirea autorității eclesiastice a contribuit la îmbogățirea treptată a terminologiei care desemna ierarhia. Introducerea liturghiei slave la românii ortodocși trebuie înțeleasă ca expresie a dependenței culturale față de lumea slavă. [...] Începând cu secolul al XVII-lea are loc o schimbare importantă în lexicul religios, iar apogeul influenței grecești este atins în epoca fanariotă (1711-1821), identificată, la nivel lingvistic, cu etapa neogreacă propriu-zisă [...]. Inventarul termenilor tehnici de cult pătrunși din greaca modernă este mai sărac prin raportare la terminologia bizantino-slavă. Creștinarea slavilor a însemnat și prelucrarea, de către aceștia, a terminologiei ortodoxe bizantine. Dar slavii n-au rămas doar la

această terminologie, ci au îmbogățit-o cu termeni autohtoni care vor pătrunde apoi în limba română” (pp. 311-313). Așadar „prin introducerea liturghiei slave, terminologia religioasă românească s-a îmbogățit și nuanțat” (p. 313). Majoritatea termenilor de proveniență slavă identificați de autoare și menționați în cuprinsul acestui capitol al lucrării, după aprecierea domniei sale, „au intrat în limba noastră după epoca slavă veche (după sec. al XI-lea)” (p. 314). Profesoara Maria Ivăniș-Frențiu consideră, de asemenea, că, pentru acești termeni de origine slavă, preluați în limbajul nostru liturgic, „denumirea de slavonisme (propusă de Gh. Mihăilă și reluată de alți cercetători) este cea mai potrivită” (p. 314). Interesante sunt de asemenea remarcile referitoare la influențele slave în limba noastră liturgică, de sorginte medio-bulgară sau sârbă. Autoarea conchide că „unele slavonisme prezente în textul tehnic de cult prezintă trăsături fonetice ale redacțiilor mediobulgară sau sârbă”. În acest sens „cei mai mulți slaviști au căzut de acord asupra ideii că varianta mediobulgară este varianta fundamentală a slavonei. Mediobulgara, continuatoarea directă a slavei vechi, a fost dominantă la noi în secolele al XIV-lea – al XVI-lea” (p. 314). Astfel, Maria Ivăniș Frențiu înțelege prin „elementele de origine slavă termeni slavoni mediobulgari” (p. 314). În acest sens, desemnează în cadrul cercetării sale câteva cuvinte „cu unele trăsături fonetice care permit determinarea ca slave sudice, în general, slave răsăritene sau chiar mediobulgare, sârbe” (p. 314). Concluzia acestui capitol este că „influența slavonă cultă asupra limbii române nu s-a manifestat uniform și nici nu a aparținut unei singure epoci. Cuvintele slave vechi s-au păstrat ori au fost înlocuite cu altele noi, mediobulgare, apoi sârbe sau ruse, dat fiind faptul că la noi s-au redactat și tipărit texte aparținând mediobulgarei, cât și redacțiilor sârbă și ruso-ucraineană” (p. 314).

„Influența slavonă asupra vocabularului tehnic din textele analizate de Maria Ivăniș-Frențiu „a fost mai puternică decât influența grecească. Multe din lexemele grecești bizantine pătrunse la noi prin slavă au devenit bunuri ale limbii comune. Prezența în primele texte românești din secolul al XVI-lea constituie un argument al vechimii lor în limbă. În același timp, se confirmă stabilitatea vocabularului religios românesc. Și unii termeni religioși de origine slavă, inițial livrești, au devenit populari” (p. 314).

Așadar, „liturghia a slujit la formarea terminologiei religioase românești prin apariția a numeroși termeni tehnici care sunt prezenți și astăzi în textul tehnic de cult. Lexemele liturgice au creat câmpuri semantico-onomasiologice ca: ierarhia ecleziastică, cultul creștin, vestimentația rituală, mobilierul religios, ceremonii ș.a. Aceste împrumuturi constituie o expresie a ortodoxismului românesc” (p. 314).

Capitolul al cincilea cuprinde concluziile generale ale cercetării întreprinse, concluzii care sunt traduse și în limba engleză, în ele fiind redată o

sinteză punctuală a rezultatelor concrete ale studiului, într-o perspectivă dinamică și creatoare. Autoarea precizează de la bun început faptul că „limbajul liturgic ortodox românesc nu s-a bucurat până acum de o cercetare amplă”, limbajul religios fiind considerat fie un stil al limbii, fie un registru sau o variantă funcțională. Doamna profesoară Maria Ivăniș-Frențiu lansează ipoteza „existenței unei funcții specifice limbajului religios”, pe care o denumește funcția liturgică. În aceasta constă, de fapt, originalitatea cercetării pe care domnia sa a întreprins-o. Tot în acest capitol concludiv, autoarea subliniază faptul că „o trăsătură a limbajului liturgic o constituie arhaicitatea”, luând în considerare prezența unei forme arhaice în limba populară. Din această perspectivă, analiza doamnei profesoare „argumentează lingvistic arhaicitatea textului liturgic și confirmă existența variantei funcționale particulare în limba literară modernă” (p. 315). În concluzie, cercetătoarea apreciază că „fenomenele lingvistice studiate în lucrarea de față susțin arhaicitatea și conservatorismul textului liturgic în cele două dimensiuni ale sale: rugăciunea propriu-zisă și textul tehnic de cult. În același timp, ele constituie argumente pentru definirea variantei religioase (bisericești) ca variantă paralelă variantei literare laice” (p. 316).

La final, este prezentată bibliografia întrebuițată pentru alcătuirea acestei solide cercetări, un indice lexical și ilustrații ale obiectelor de cult. Bibliografia întrebuițată pentru alcătuirea prezentei cercetări este bogată, ea reunind izvoare, dicționare și istorii, precum și o impresionantă listă de lucrări de referință (volume și studii), acest fapt indicând o temeinică informare a autoarei și o foarte bună orientare în literatura de specialitate din cele două domenii (filologie și teologie), pe care le îngemănează în chipul cel mai fericit în cuprinsul lucrării pe care a alcătuit-o.

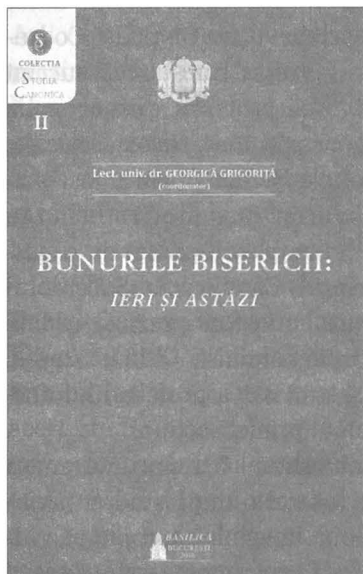
Așadar, lucrarea prezentată aduce elemente de noutate în domeniul filologic, prin aceea că demonstrează cu argumente solide și de necontestat existența funcției liturgice a limbii române. Impresionează maniera în care este elaborată cercetarea la nivel științific, acest lucru fiind limpede de la prima lectură, și, de asemenea, metoda de lucru, care este una interdisciplinară, stabilind o frumoasă relație între filologie și teologie. Ne aflăm în fața unei cercetări remarcabile, care se recomandă atât filologilor, cât și teologilor, cu nădejdea unei fericite relaționări și pe viitor a celor două domenii de cercetare.

Ne permitem la finalul acestei prezentări să sugerăm, pe de o parte, extinderea acestui studiu prin luarea în calcul și a celorlalte cărți de cult ale Bisericii, în afara Liturghierului, pentru a explica mai pe larg funcția liturgică a limbii române, iar pe de altă parte, aprofundarea considerațiilor de natură teologică referitoare la limbajul liturgic ca limbaj al rugăciunii, considerații prezente oricum în lucrare, dar care, extinse, ar face această cercetare de un

mult mai larg interes și în spațiul teologiei, lucrarea devenind astfel una de referință atât pentru teologi, cât și pentru filologi.

(Pr. Conf. Dr. Lucian FARCAȘIU)

Lect. Dr. Georgică GRIGORIȚĂ (coord.), *Bunurile Bisericii: ieri și astăzi*, în coll. Studia Canonica, vol. II, Ed. Basilica, București, 2016, 567pp.



Publicat în anul 2016, cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul României, volumul intitulat *Bunurile Bisericii: ieri și astăzi* reprezintă o lucrare de actualitate în contextul cultural și teologic contemporan, dat fiind faptul că abordează una dintre problemele cu care Biserica Ortodoxă Română se confruntă în prezent: administrarea bunurilor bisericești în conformitate cu noile prevederi ale legislației civile în vigoare.

Volumul este tipărit sub egida editurii Basilica și reunește actele simpozionului internațional de *Drept bisericesc* de la Centrul Social-Pastoral „Sfânta Cruce” (Mănăstirea Caraiman), care a avut loc în data de 16-17 nov. 2014, sub coordonarea domnului

Georgică Grigoriță, lector la catedra de *Drept bisericesc* a Facultății de Teologie Ortodoxă din București și consilier patriarhal în cadrul Cancelariei Sfântului Sinod.

Din punct de vedere structural, lucrarea conține două secțiuni mari, în funcție de tematica studiilor, precedate de un „Cuvânt introductiv” al coordonatorului volumului. Cele două secțiuni nu sunt echilibrate în ceea ce privește cantitatea materialului prezentat, întrucât prima secțiune însumează 56 de pagini, în timp ce secțiunea a doua conține nu mai puțin de 467 de pagini.

Prima secțiune se intitulează „Profesorul Iorgu Ivan (1899-2001)” și conține cinci studii, care poartă semnătura unor autori consacrați, trei dintre ei foști și actuali decani ai Facultăților de Teologie Ortodoxă din țară. Printre aceștia, se numără: părintele Nicolae Necula (profesor titular la catedra de *Teologie Liturgică* a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, din București), părintele Ștefan Buchiu (profesor titular la catedra de *Teo-*

logie Dogmatică a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, din București) și părintele Constantin Rus (profesor titular la catedra de *Drept bisericesc* a Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea”, din Arad). Șirul autorilor primei secțiuni este completat de Codruța Cruceanu, nepoata reputatului profesor Iorgu Ivan, și părintele Marius Iovan, doctor în Teologie al Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea”, din Arad, un bun cunoscător al marelui canonist, dat fiind faptul că este autorul unei lucrări în care a analizat contribuția profesorului Iorgu Ivan la sistematizarea *Dreptului bisericesc*.

Studiile care compun prima secțiune au un caracter anamnetic, întrucât evocă viața și activitatea profesorului Iorgu Ivan. De regulă, fiecare autor prezintă o anumită coordonată a personalității celui evocat. De pildă, Codruța Cruceanu, în studiul intitulat „Bunicul meu – Iorgu Ivan”, redă succint câteva amănunte referitoare la conduita regretatului profesor, care obișnuia să „lucreze mult după miezul nopții”, în timp ce părintele Nicolae Necula, fost asistent al profesorului Iorgu Ivan, și părintele Ștefan Buchiu, fost student al marelui dascăl, se opresc asupra modului în care profesorul Iorgu Ivan își gestiona activitatea didactică. Cu un titlu amplu și extrem de sugestiv: „Iorgu D. Ivan. Dascălul universitar. Profesorul. Gânditorul. «Sacerdotul fără hirotonie și odăjdii””, studiul părintelui Constantin Rus prezintă în linii mari activitatea didactică și publicistică a ilustrului canonist. Ultimul studiu, cel al părintelui Marius Iovan, intitulat „Viața și activitatea profesorului doctor Iorgu D. Ivan”, este cel mai voluminos articol al primei secțiuni.

Unul dintre elementele inedite ale primei secțiuni îl reprezintă anexa fotografică, pe care coordonatorul volumului a inserat-o după studiul părintelui Marius Iovan. Extrem de sugestive, cele două imagini îl apropie pe cititor de personalitatea evocată. Prima fotografie redă un fragment manuscris al profesorului Iorgu Ivan, dintr-o scrisoare către Patriarhul Iustin Moiescu, pe când cea de-a doua imagine reprezintă o copie după diploma de doctor în Teologie, pe care Universitatea din București a acordat-o profesorului Iorgu Ivan în anul 1937.

Cea de-a doua secțiune se intitulează „Bunurile Bisericii: ieri și astăzi” și înglobează nouăsprezece referate, rânduite în ordinea prezentării lor în cadrul simpozionului. Majoritatea autorilor sunt specialiști în domeniul *Dreptului bisericesc*: profesori universitari, consilieri patriarhali, juriști sau doctoranzi.

Dacă prima secțiune are un caracter anamnetic sau comemorativ, putem spune că cea de-a doua secțiune are atât un caracter teoretic, cât și unul practic sau aplicativ. Exemplul cel mai elocvent în acest sens este studiul intitulat „Prevederi canonice privind dreptul de administrare a bunurilor Bisericii”, al cărui autor este lectorul Georgică Grigoriță. După o introducere succintă, autorul face un scurt excurs în istorie, pentru a analiza modul în care Biserica a exercitat dreptul de a administra bunurile sale de-a lungul

timpului. În subcapitolul următor, autorul se oprește asupra prevederilor canonice privind dreptul de administrare a bunurilor bisericești, pentru ca mai apoi, în cadrul subcapitolului intitulat „Remarci concluzive”, să expună sistematic soluții pentru aspectele supuse analizei, pe baza principiilor canonice fundamentale. Conținutul acestui studiu este unul de înaltă ținută academică, autorul fundamentând bibliografic fiecare afirmație.

Un alt articol care suscită interesul aparține profesorului Doru Trăilă și se intitulează „Dreptul de autor, ca bun al Bisericii”. După cum remarcă coordonatorul volumului, tema pe care profesorul Doru Trăilă o supune analizei reprezintă o noutate în domeniul administrării bunurilor bisericești. Articolul este foarte bine documentat și ancorat în realitate. Mai întâi, autorul prezintă câteva noțiuni istorice despre dreptul de autor, începând din sec. X-XI și până în zilele noastre. Centrul de interes al studiului îl constituie subcapitolul intitulat „Dispoziții din legislația civilă cu privire la subiectele dreptului de autor și corelarea lor cu normele Bisericii Ortodoxe Române”, în care autorul prezintă toate dispozițiile legislative privind exercitarea dreptului de autor de către Biserica Ortodoxă Română.

De interes pentru tematica volumului este și studiul doctorandului Daniel-Grigore Filimon, intitulat „Dreptul de proprietate al monahilor în Biserica Ortodoxă Română. Prevederi canonice și statutare și raportul acestora cu legislația civilă în vigoare”. Dacă ne raportăm la numărul de pagini, acest studiu este cel mai voluminos. Însă nu numai cantitatea materialului impresionează, ci și calitatea expunerii. Autorul prezintă atât normele canonice privind dreptul de proprietate al monahilor, cât și prevederile legislative în vigoare. În felul acesta, studiul este unul complex, bine structurat și epuizează toate aspectele pe care le impune tematica aleasă.

Din rațiuni tehnice, ne vom opri aici cu prezentarea studiilor care compun cea de-a doua secțiune. Totuși, pentru conturarea unei imagini de ansamblu privind volumul recenzat, vom reda în continuare titlurile celorlalte șaisprezece studii: „Regimul legal al cultelor” (Preasfințitul Părinte Qais Sadiq, episcop de Erzurum); „Bunurile de patrimoniu ale Bisericii Ortodoxe Române. Legislația în vigoare în România și prevederi statutare” (Preasfințitul Părinte Ieronim Sinaitul, episcop vicar patriarhal); „La protection du Patrimoine culturel au sein de la Tradition canonique” (arhimandrit Grigorios D. Papathomas); „Dreptul de proprietate al Bisericii Ortodoxe Ruse în ultimii 100 de ani (1917-2014)” (preot Alexandru Zadornov); „Problema subiectului dreptului de proprietate în Biserică” (preot Irimie Marga); „Personalitatea juridică și capacitatea civilă a Bisericii privind dreptul de administrare a patrimoniului” (Mihai L. Constantinescu); „Reflectarea normelor canonice în legislația actuală a Bisericii în privința patrimoniului bisericesc” (Emilian-Iustinian Roman); „Dreptul de proprietate și regimul juridic al bunurilor

bisericești în Republica Moldova” (arhimandrit Veniamin Goreanu); „Bunurile bisericești – tentația vremurilor moderne” (preot Nicolae-Coriolan Dură); „Validitatea deciziilor administrative și a slujbelor clericului caterisit sau depus (destituit) din slujirea clericală” (preot Alexandru Moțoc); „Regimul juridic al lăcașurilor de cult” (preot Ionuț-Gabriel Corduneanu); „Apărarea juridică a bunurilor mobile ale Bisericii” (Adriana Almășan); „Scurte considerații asupra noutăților aduse de Noul Cod civil cu privire la bunurile bisericești (personalitatea juridică, clauza de inalienabilitate, fiducția)” (Liciu-Marius Harosa); „Acomodarea dintre legea bisericească și legea civilă în privința bunurilor de patrimoniu cultural național cu caracter ecleziastic” (preot Cosmin Panțuru); „Statutul canonic al economului bisericesc pentru administrarea bunurilor eclesiale” (doctorand Răzvan Perșa); „Statutul juridic al bunurilor Bisericii în Franța, ieri și azi” (doctorand Gabriel Bârsan).

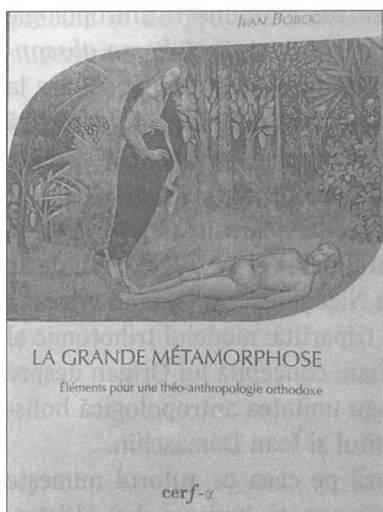
Dacă evaluăm obiectiv volumul intitulat *Bunurile Bisericii: ieri și astăzi*, putem observa că lucrarea are un caracter unitar, cu toate că, în fond, este o antologie de studii. Acest lucru înseamnă că materialele au fost bine rânduite, astfel încât să ofere cititorului o viziune de ansamblu privind tematica generală a volumului. De asemenea, trebuie remarcat conținutul academic al referatelor, precum și metoda de lucru a autorilor, care nu au urmărit doar expunerea teoretică a unor principii, ci identificarea celor mai bune soluții pentru ca Biserica Ortodoxă Română să se poată adapta contextului istoric, social și legislativ contemporan.

(Constantin-Ciprian BLAGA)

Pr. Jean BOBOC, *La grande métamorphose. Éléments pour une théo-anthropologie orthodoxe*, Ed. Cerf-Alpha, Paris, 2014; Ed. Cerf-Patrimoines, Paris, 2016, 686pp.

La grande métamorphose. Éléments pour une théo-anthropologie orthodoxe se dorește a fi – așa cum anticipează și titlul – o pledoarie în favoarea unei antropologii care se lămurește prin prisma relației mai largi a omului cu Dumnezeu. Cartea, aflată la a doua sa ediție (Ed. Cerf-Alpha, 2014; Ed. Cerf-Patrimoines, 2016), reprezintă, cu câteva mici modificări, teza de doctorat susținută de Părintele Jean Boboc, în 2013, la Institutul Ortodox „Saint-Serge” din Paris. *La grande métamorphose (Marea metamorfoză)* valorifică

preocupările, cunoștințele și competențele autorului în domeniul teologiei, medicinei și bioeticii⁸.



Structurată în 3 mari părți, lucrarea oferă, în cele aproape 700 de pagini, o sinteză onto-teo-antropologică, bazată atât pe învățătura Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți, cât și pe cercetările științifice moderne. Părintele Boboc insistă pe conceptul de creație desăvârșită, care presupune o relație intimă a omului cu Dumnezeu, din care duhul nu poate lipsi. Omul nu este numai trup și suflet, ci este și duh, acest duh (*pneuma*) fiind cel care îl diferențiază pe omul psihic de omul duhovnicesc, aflat în comuniune cu Dumnezeu.

În prima parte, intitulată sugestiv *Sub semnul nedeplinătății*, sunt trecute în

revistă și analizate diferite antropologii ale unor școli filosofice din Antichitate. Cu excepția filosofiei stoice – în care conceptului de *logos* (rațiune) i se acordă o atenție particulară –, toate celelalte tradiții, începând cu cea sumero-babiloniană și terminând cu cea neo-platoniciană, par „a-și reduce orizontul la opoziția dualistă trup-suflet, material-imaterial” (p. 140). Această incursiune în gândirea antică are rolul de a sublinia mutația profundă pe care o aduce creștinismul, prin prezentarea omului deplin ca fiind omul duhovnicesc, omul aflat în relație cu Dumnezeu. Tot aici este abordat și conceptul de „natură pură” și dualismul natural – supranatural, care au caracterizat antropologia occidentală și care, adâncite de teologia grației lui Augustin și de scolastica lui Toma de Aquino, au condus, în epoca

⁸ Părintele Jean Boboc, născut la 21 ianuarie 1943, din tată român și mamă de origine franceză, este doctor al Facultății de Medicină din Paris, specialist în medicină internă, farmacologie și toxicologie. De-a lungul timpului, a fost director de cercetare, conducând mai multe campanii farmaceutice în SUA, Canada și America de Sud, specializându-se ulterior în probleme de bioetică. Preocupat încă din tinerețe de religie, sub influența lui Mircea Eliade, se înscrie și la *Institutul de Știință și Teologie a Religiiilor* (ISTR) din cadrul *Institutului Catolic din Paris*. După întoarcerea din Statele Unite, a urmat cursurile Institutului Ortodox „Saint Serge” din Paris, instituție care i-a oferit titlul de doctor în teologie anul 2013. Din 2009 este preot la Catedrala „Sfinții Arhangheli” a Mitropoliei Ortodoxe Române din Paris. De asemenea, este decanul Centrului Ortodox de Studii și Cercetare „Dumitru Stăniloae” de la Paris și director al revistei ortodoxe *Analecta Dumitriana*. Părintele Boboc a tradus în limba franceză una dintre operele fundamentale ale Părintelui Dumitru Stăniloae: *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica (La Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, Ed. du Cerf, Paris, 2011). El este și autorul mai multor studii și articole pe teme de teologie, bioetică, dar și de istorie națională.

Iluminismului, la o antropologie mecanicistă și la negarea spiritului în favoarea lui *psyche* (pp. 166-167).

Partea a doua, *Sub semnul metamorfozei*, propune o antropologie apofatică, antropologie care este cheia prin care se descoperă *homo absconditus*, adică omul ascuns al inimii (*cor absconditum*). Acest apofatism are la bază, crede Părintele Boboc, „teocentrismul ontologic al omului, care implică noțiunea de dinamism, atât către centrul lui – cel al omului –, cât și către Ființa unică de la care a primit Duhul în duhul său” (p. 184).

În acest demers, Părintele Boboc face apel la elemente scripturistice și patristice, pornind de la textul clasic al Sfântului Pavel (*1 Tes 5, 23*), de la *Prologul* lui Ioan și dialogul Mântuitorului cu Nicodim și exploatând întreaga literatură patristică cu privire la antropologia tripartită: modelul trihotomic al Sf. Irineu de Lyon, falsul dualism al lui Tertulian, concepția lui Origen despre *nous* ca partea cea mai ascuțită a sufletului, sau unitatea antropologică holistică despre care vorbesc Sfinții Anastasie Sinaitul și Ioan Damaschin.

Partea a treia a lucrării se concentrează pe ceea ce autorul numește „revoluția antropologică”, marcată de întruparea și învierea lui Hristos. Această revoluție antrenează o dublă schimbare ontologică: Dumnezeu Se face om, iar omul devine Dumnezeu. Teo-antropologia „pneumatică” despre care vorbește Părintele Boboc este o antropologie orientată spre om, dar nu spre omul luat independent, de sine stătător, ci spre omul creat după chipul Arhetipului său întrupat și chemat la îndumnezeire în integritatea persoanei sale. Acest *pneuma* este implicat în crearea omului după chipul lui Dumnezeu. Chipul nu se referă doar la suflet, ci întreaga ființă umană – trup, suflet și duh – este după chipul lui Dumnezeu, ceea ce presupune o relație comunională a omului cu Fiul lui Dumnezeu întrupat (p. 519). Învățătura Sf. Grigorie Palama despre iluminarea omului întreg: minte, suflet și trup, este dovada cea mai clară a „antinomiei Luminii dumnezeiești, care, inaccesibilă în ea însăși, se manifestă în participare asupra celor trei dimensiuni ale omului” (p. 375).

Acel *homo absconditus*, pe care Părintele Boboc îl plasa în centrul antropologiei sale apofatice, este pus acum în legătură cu *homo eschatologicus*, întrucât de multe ori, la Sfinții Părinți, cele dintru început se înțeleg în lumina celor de pe urmă. Astfel, *homo eschatologicus*, omul cu trup pneumatizat, „recăștigând tot ceea ce ținea de interioritatea lui ascunsă, suflet și duh (inima fiind locul duhului) își recapătă unitatea” (p. 565).

Din păcate, neînțelegerea corectă a ontologiei omului a făcut ca vremurile pe care le trăim să fie – cum plastic se exprimă autorul – „un timp al sinuciderii antropologice”, în care se creează o nouă umanitate, nu după chipul lui Dumnezeu, ci după chipul omului, o umanitate după bunul plac al fiecăruia, cu caracteristicile dorite, cu memorie și conștiință de sine predefinită, într-un cuvânt: simple obiecte de consum (p. 620). În acest context,

sunt abordate și alte aspecte, foarte actuale, care țin de însuflețirea zigotului, de tendința omului de a controla și dispune de viața celui aflat în pânțe, precum și de propriul trup, chestiunea donării de organe, a incinerării, a eugeniei, a clonării și, în final, cea a creării supraomului.

Definind raportarea modernă la om ca o „somatocrație”, adică reducerea omului exclusiv la trup, Părintele Boboc trage un semnal de alarmă cu privire la această „cultură a morții” (p. 600), pe care creștinismul o respinge prin perspectiva „marii metamorfoze”, care presupune pnevmatizarea întregii ființe umane.

(Asist. Dr. Eugen MAFTEI)

Contributors of this issue:

Cristian ANTONESCU, priest, editor in chief of the „Theological Books” Department, *Basilica* Publishing House of the Romanian Patriarchate, doctor of *Theology*, the University of Bucharest. Recently published works: „Sfântul Paisie Velicicovski – teologie patristică și povățuire duhovnicească” in: *Studii Teologice*, 3/2012, pp. 149-195; „Funcționalitate filocalică și liturghie practică la Sfântul Ioan Casian”, in: *Studii Teologice*, 4/2014, pp. 113-144.

Contact: antonescu.cristian@yahoo.com.

Ciprian APINTILIESEI, alumnus of the Faculty of Orthodox Theology „Patriarch Justinian”, the University of Bucharest. Currently PhD student of *L'école doctorale de théologie et sciences religieuses de l'Université de Strasbourg*.

Contact: apintiliesei.ciprian@yahoo.com.

Constantin-Ciprian BLAGA, student of the Faculty of Orthodox Theology „Patriarch Justinian”, the University of Bucharest. Alumnus (valedictorian) of the Orthodox Theological Seminary „Sfinții Împărați Constantin și Elena”, Piatra Neamț.

Contact: blaga.constantinciprian@yahoo.com.

Lucian FARCAȘIU, priest, associate professor, doctor of Orthodox Theology, Faculty of Orthodox Theology „Ilarion V. Felea”, „Aurel Vlaicu” University, Arad. Areas of research: Liturgical Theology, Pastoral Theology, Christian Art. Recently published works: *Prin Cruce – la Înviere. Semnificația teologică și duhovnicească a perioadelor liturgice ale Triodului și Pentecostarului*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2014, 460 p.; *Pelerini cu Hristos Cel Înviat spre dobândirea Duhului Sfânt. O tâlcuire duhovnicească a Duminicilor Pentecostarului pe înțelesul tuturor*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2015, 280 p.

Contact: lucian.farcasiu@yahoo.com.

Mihai GRIGORAȘ, PhD student, the Faculty of Orthodox Theology „Patriarch Justinian”, the University of Bucharest; professor of classical languages at the Orthodox Theological Seminary in Bucharest; areas of research: classical languages, patristic theology, translation studies. Recently published works: „Why did φόβος mean φουγῆ in Homeric Greek?”, in: Maria-Luiza Dumitru Oancea, Ana-Cristina Halichias, Nicolae-Andrei Popa (eds), *Expressions of Fear from Antiquity to the Contemporary World*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2016, pp. 33-39; „Traducerea intraductibilu-

lui în viziunea lui Paul Ricœur și rolul edițiilor bilingve în reconfigurarea relației dintre „original” și traducere”, in: Radu Voinescu (coord.), *Actele Colocviilor de Critică ale Filialei București – Critică, Eseistică și Istorie Literară a Uniunii Scriitorilor din România, Edițiile I-VI, 2011-2016*, Editura Muzeului Literaturii Române, Bucharest, 2016, pp. 218-223.

Contact: mihaigregoras@gmail.com.

Alin LUPU, MA student of *Theology*, „Christian History and Tradition” Department of the Faculty of Orthodox Theology „Patriarch Justinian”, the University of Bucharest. Alumnus of the same institution, second-year student of the Faculty of History, University of Bucharest. Editor at the „Theological Books” Department, *Basilica* Publishing House of the Romanian Patriarchate.

Contact: alin.lupu2015@yahoo.com.

Eugen MAFTEI, assistant of *Patrology and Patristic Literature* at the Faculty of Orthodox Theology „Patriarch Justinian”, the University of Bucharest, doctor of *Theology*, the University of Bucharest, doctor of *History of Early Christianity and Late Antiquity Civilizations*, University Paris-Sorbonne (Paris 4). Member of *International Association of Patristic Studies* (IAPS), Paris. Latest published work: *L’incarnation du Verbe: approche ontologique ou économie salvifique? Eléments pour un débat sotériologique chez Athanase d’Alexandrie*, Ed. du Cerf, 2014 (2016).

Contact: eugenmaftei_79@yahoo.com.

Zaharia MATEI, priest, assistant professor of *Church Music* at the Faculty of Orthodox Theology in Bucharest, doctor of *Theology*, the University of Bucharest. Areas of research: church and choir music, history of church music, liturgical practice. Recently published works: *Profesorul, protopsaltul și compozitorul Anton Pann*, Basilica, Bucharest, 2014, 686 p.; „Valoarea teologică, didactică și pastoral-misionară a cântărilor Anastasimatarului”, in: *Anuarul FTOUB*, year XV, Ed. Universității din București, 2015, pp. 359-376.

Contact: mateizaharia@yahoo.com.

Radu Petre MUREȘAN, priest, associate professor at the Faculty of Orthodox Theology „Patriarch Justinian”, the University of Bucharest, member of *Societe Suisse por les Science de Religions (SSSR)*, *International Cultic Studies Association (ICSA)*; *International Society for the Study of Religion (ISSR)* etc. Areas of research: Orthodox missiology, the study of the new religious movements and alternatives. Recently published works: *Atitudinea Bisericii Traditionale Europene față de prozelitismul advent. Impactul în*

societatea contemporană, Ed. Universității din București 2007; *Alternative spirituale în România. Secolul XXI. Perspectivă Ortodoxă*, Agnos, Sibiu, 2011, *Stilismul în România*, Agnos, Sibiu, 2012.

Contact: radupetremuresan@gmail.com.

Alin-Vasile POHRIB, studies in Greek philology and patristic exegesis at *École Pratique des Hautes Études* and Orthodox Theology at *Saint-Serge Institut de Theologie Orthodoxe* in Paris.

Contact: pohrib_alin@yahoo.com.

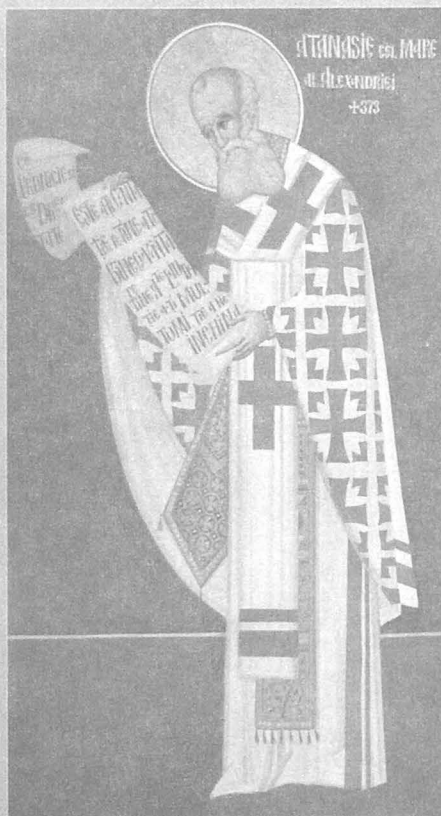
Marius PORTARU, PhD student at the Faculty of Orthodox Theology „Patriarch Justinian”, the University of Bucharest. Recently published works: „Gradual Participation according to St Maximus the Confessor”, in: *Studia Patristica*, LXVIII/16 (2013), pp. 281-293; „Controversa varlaamită”, in: Vasile-Adrian Carabă, Ionuț-Alexandru Tudorie (coord.), *Dinamica vieții intelectuale în Bizanțul Paleologilor (1261-1453) sub influența polemicii*, Ed. Universității din București, Bucharest, 2014, pp. 417-525.

Contact: negeste2000@yahoo.fr.

Andrei Emanuel RADU, alumnus of the Faculty of Orthodox Theology „Patriarch Justinian”, the University of Bucharest, MA degree in „Biblical Exegesis and Hermeneutics”, the same institution. Currently PhD student of „Isidor Todoran” Doctoral School of the Faculty of Orthodox Theology, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca.

Contact: radu_andrei_emanuel@yahoo.com.

SFANTUL ATANASIE, CEL MARE



CUVÂNT ÎMPOTRIVA ELINILOR
TRATAT DESPRE ÎNRUPAREA CUVÂNTULUI
TREI CUVINTE ÎMPOTRIVA ARIENILOR



Editura Institutului Biblic și de Misie Ortodoxă

SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN



CELE TREI TRATATE CONTRA ICONOCLAȘTILOI



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR



Cuvântări împotriva anomeilor
Către iudei



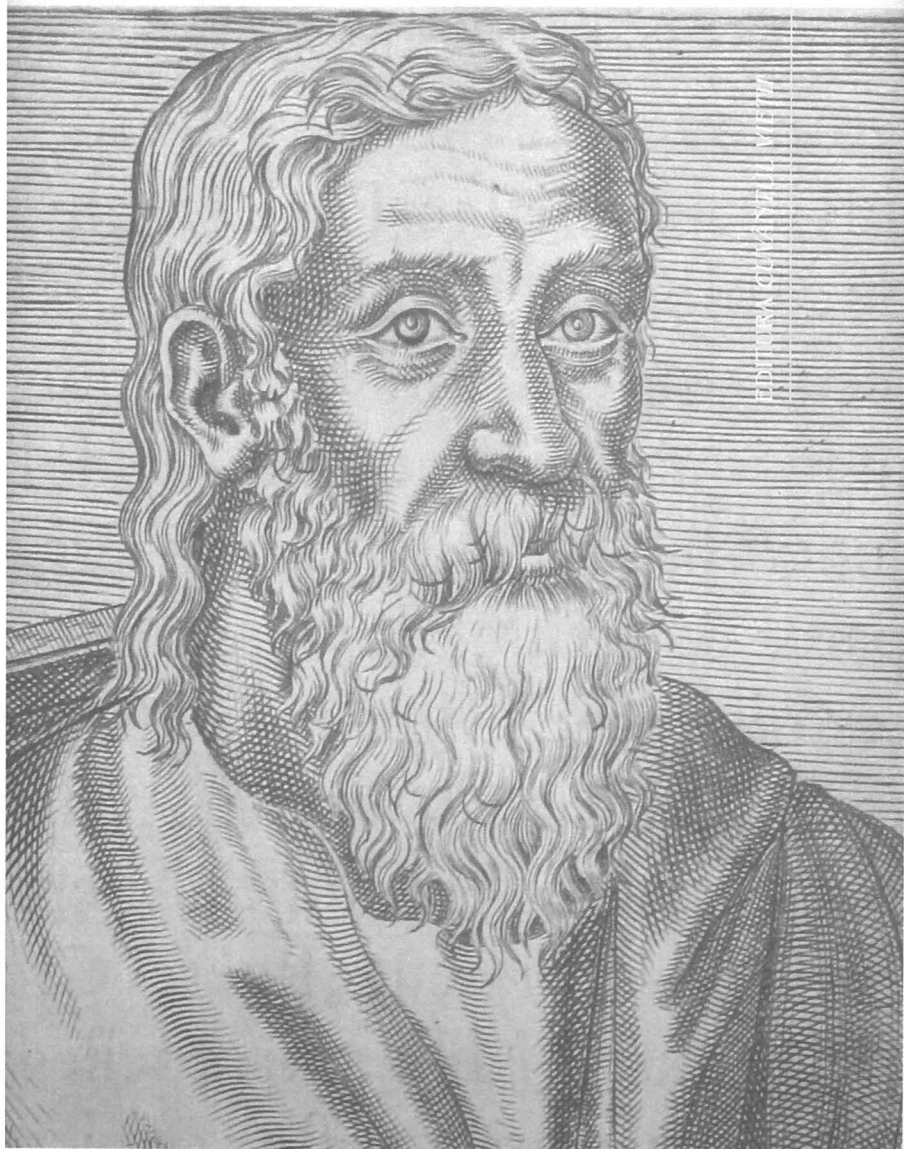
Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

CLEMENT ALEXANDRINUL

DESPRE ADEVĂRATA BOGĂȚIE

STRIA CLEMENȚIANA

1



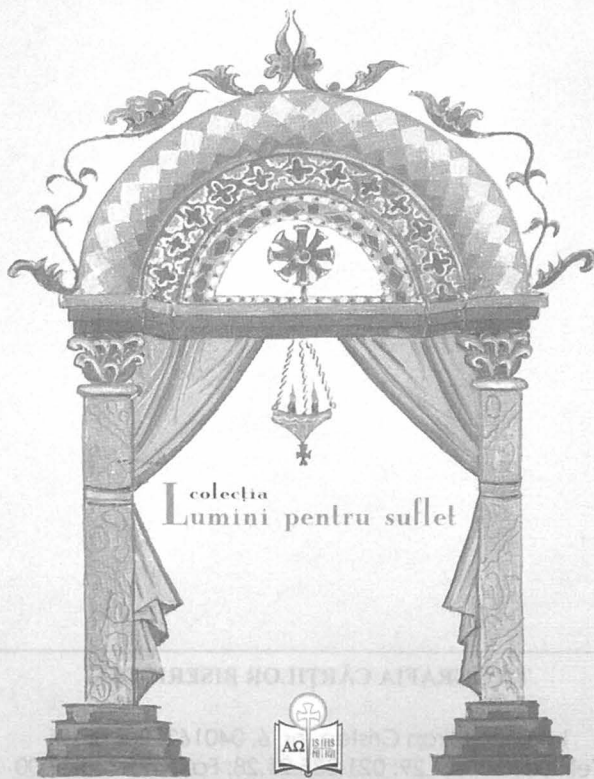
EDITURA CUVÂNTULUI VIET

SFÂNTUL MARCU ASCETUL

Despre legea duhovnicească



Despre cei ce-și închipuie
că se îndreptățesc din fapte



Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

Intrarea Miron Cristea, nr. 6, 040162, București
Tel.: 021.335.21.29; 021.335.21.28; Fax: 021.335.19.00
E-mail: contact@librariacartilorbisericessti.ro,
tipografia@patriarhia.ro, editura@patriarhia.ro,
www.librariacartilorbisericessti.ro

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINS:

Studii

Pr. Conf. Dr. Radu Petre MUREȘAN

Misiunea creștină în România nouă. Omagiu profesorului Vasile Ispir

Drd. Marius PORTARU

Θεὸς ἔνορκος ὁ Χριστός: *Apolinarie din Laodiceea și Întruparea Logosului*

Drd. Ciprian Costin APINTILIESEI

Personne et communion: de Berdiaev à Mounier

Pr. Lect. Dr. Zaharia MATEI

Principii estetice și prozodice în creația muzicală a lui Anton Pann

Pr. Dr. Cristian ANTONESCU

Isihia ortopraxiei și ortodoxia isihiei. Actualitatea și autoritatea învățăturilor filocalice isihaste

Drd. Andrei-Emanuel RADU

Teme definitorii în pastoralele episcopului Iosif Gafton

Alin-Vasile POHRIB

Adepti ai doctrinei hipnopsihiei și răspunsul ortodox al preotului Eustratie din Constantinopol