

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XIV, NR. 1, IANUARIE-MARTIE 2018, 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 XIV, NR. 1, IANUARIE-MARTIE, 2018
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 „Dumitru 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 „Ilarion 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. conf. dr. Alexandru MIHĂILĂ (tehnoredactor)

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

Traducere în lb. engleză: Asist. dr. Maria BÂNCILĂ (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 inapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la 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.

C

UPRINS

Prolog	5
Studii	
✓ Pr. Prof. Dr. Constantin PREDĂ <i>Chipul Sfântului Apostol Pavel, după Faptele Apostolilor</i>	9
✓ Rev. Ph.D. Habil. David PESTROIU <i>Contextualizing Missional Theology. The “Arusha” Approach</i>	47
✓ Lect. Ph.D. Stelian PAȘCA-TUȘA; Ph.D. Ioan POPA-BOTA; Bogdan ȘOPTEREAN <i>“The Word was the true Light...” (Jn 1, 9) – St. Cyril of Alexandria’s Christological Discourse on Light in His Commentary on the Johannine Prologue</i>	59
✓ Asist. Dr. Eugen MAFTEI <i>Enhypostatos. O încercare de rezolvare a problemei hristologice de către Leonțiu de Bizanț</i>	79
✓ Arhim. Dr. Nathanael NEACȘU <i>Sinteză istorico-doctrinară a noțiunii de „persoană”. Aspecte precreștine, scripturistice și patristice</i>	109
Din Sfinții Părinți	
✓ Sf. EFREM SIRUL <i>După asemănarea Proverbelor. În legătură cu frica de Dumnezeu</i> (trad. din limba greacă veche și note de Drd. Alexandru PRELIPCEAN)	127
Recenzii	
<i>Criterii de recunoaștere și evaluare a picturii bizantine (icoană și frescă)</i> , coord. Preasfințitul Părinte VARLAAM PLOIEȘTEANUL, Episcop-Vicar Patriarhal, Secretarul Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Pr. dr. Florin MARICA, Consilier Patriarhal și Nicolae HRIȚCU, Consilier Patriarhal, Ed. Basilica, București, 2017, 263 pp. (Dr. Alexandru MĂLUREANU)	175
CLEMENT ALEXANDRINUL, Sf. VASILE CEL MARE, Sf. IOAN GURĂ DE AUR, Sf. GRIGORIE TEOLOGUL, Fericitul IERONIM, Fericitul AUGUSTIN, <i>Scrieri cu tematică pedagogică</i> , trad. din limba greacă și limba latină de Pr. Dumitru Fecioru, Dan Negrescu, Ierom. Policarp	

Părvuloiu, Alin-Bogdan Mihăilescu, studiu introd. Ierom. Policarp Părvuloiu, coll. <i>Părinți și Scriitori Bisericești</i> 16 (serie nouă), Basilica, București, 2016, 576 pp. (Pr. Asist. Dr. Alexandru-Atanase BARNA)	178
Pr. Dr. Sabin VERZAN, <i>Sfântul Apostol Pavel. Istoria propovăduirii Evangheliei și a organizării Bisericii în epoca apostolică</i> , Ed. Basilica, București 2016, 599 pp. (Pr. Lect. Dr. Marian VILD)	185
Pr. Ilarion V. FELEA, <i>Pocăința: studiu de documentare teologică și psihologică</i> , Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2018, 422 pp. (Dragoș-Andrei ISBĂȘOIU)	188

E
O
L
O
G
I
C
E

P ROLOG

Prin publicarea acestui prim fascicol din 2018, revista „Studii Teologice” se alătură publicațiilor și evenimentelor culturale academice dedicate Anului Omagial al unității de credință și de neam și Anului comemorativ al Făuritorilor Marii Uniri din 1918. Deși tematica studiilor este una diversă, contribuțiile științifice ale autorilor pleacă de la credința exprimată biblic, trăită în unitatea euharistică a Bisericii Primare și mărturisită, ferm și demn, în timp de prigoană și au ca obiectiv exprimarea unității de credință și slujire. Astfel, raportarea noastră la începuturile Bisericii și la începuturile Statului Român, altfel spus, la trecutul ce ne-a delimitat între popoare și care ne-a pus amprenta identității noastre creștine și a identității de neam, sperăm să constituie un prilej de actualizare, responsabilizare și așezare în dinamica faptelor a conștiinței noastre naționale și ecleziale și de promovare a unității Ortodoxiei.

Cu acribia academică ce caracterizează per ansamblu cercetarea sa științifică, Pr. Prof. Dr. Constantin Preda zugrăvește în cuvinte alese „Chipul Sfântului Apostol Pavel după Faptele Apostolilor”. Printr-o analiză biblico-teologică, istorică și filologică amplă, autorul reliefează experiența prigonitorului Saul pe drumul spre Damasc, prin care viitorul Apostol trece de la orbire la vederea interioară a luminii Evangheliei. Trei texte fundamentale, capitolele 9, 22 și 26 din Faptele Apostolilor, atrag atenția asupra luminii extraordinare care l-a copleșit cu strălucirea ei, și tocmai această experiență, precum, de altfel, întreaga viață a Sfântului Pavel, trebuie să invite la reflecție.

Cel de-al doilea studiu, al Pr. Conf. Dr. David Pestroiu, „Contextualising Missional Theology. The «Arusha» Approach”, devine un concret răspuns la chemarea lansată în studiul anterior: Teologia misionară trebuie contextualizată. Autorul face o prezentare generală a lucrărilor „Conferinței privind misiunea mondială și evanghelizarea”, desfășurată la începutul acestui an în Arusha, Tanzania, concluzionând că această experiență de comunicare academică a fost o adevărată cale către cunoașterea și aprofundarea contextului misionar al lumii de astăzi.

Următoarele studii din acest fascicol se constituie într-o veritabilă relectură a dialogului dintre Scriptura cea sfântă și Tradiția patristică a Bisericii.

Colectivul de autori alcătuit din: Lect. Dr. Stelian Pașca-Tușa, Dr. Ioan Popa-Bota și Bogdan Șoptorean ne propune lectura textului evanghelic *In 1, 9* din perspectiva erminiei Sf. Chiril al Alexandriei a Luminei dumnezeiești – manifestare a Cuvântului-Hristos Domnul, în studiul „The Word was the true Light...” (Jn 1, 9) – St. Cyril of Alexandria’s Christological Discourse on Light in His Commentary on the Johannine Prologue”. Plecând de la textul Evangheliei Ucenicului iubit, Sf. Chiril evidențiază în comentariul său distincția clară care există între Cuvântul lui Dumnezeu, Lumina cea adevărată, și orice altceva care ar putea fi numit în mod impropriu „lumină”. Hristos este Lumina întregii lumi, Care Se oferă tuturor oamenilor pentru ca aceștia să nu mai umble în întunericul adânc al neștiinței, ci să vină, răspunzând liber acestei chemări, la Lumina cea dumnezeiască.

Rămânem în spațiul de interpretare patristică și în cadrele dogmatice ale definirii învățaturii de credință și prin intermediul următorului studiu, „*Enhypostatos* – o încercare de rezolvare a problemei hristologice de către Leonțiu de Bizanț”, semnat de Asist. Dr. Eugen Maftעי. Autorul pleacă de la premisa istorică a disensiunilor dintre diofiziți și monofiziți cu privire la înțelegerea unirii firilor în Hristos, în urma sinoadelor de la Efes (431) și Calcedon (451). Doctrina lui Leonțiu de Bizanț despre *enhypostatos* afirmă că unirea celor două naturi în Hristos poate fi înțeleasă după modelul unirii dintre suflet și trup, în om, fără ca această analogie să poată fi aplicată perfect lui Hristos.

Arhim. Dr. Nathanael Neacșu propune cititorilor o „Sinteză istorico-doctrinară a noțiunii de «persoană». Aspecte precreeștine, scripturistice și patristice”. În urma unei cercetări minuțioase a receptării termenului, autorul evidențiază dezvoltarea cultural-semantică și teologică a noțiunii de persoană (πρόσωπον), mai ales că termenul este folosit în majoritatea dezbaterilor triadologice și hristologice din Antichitatea târzie și începutul Evului Mediu creștin.

Din scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii, domnul Drd. Alexandru Prelicean ne oferă traducerea a două texte aparținând Sf. Efrem Sirul: „După asemănarea Proverbelor” și „În legătură cu frica de Dumnezeu”, care scot în evidență valoarea teologică a fricii de Dumnezeu, ca efort continuu de înțelepțire și *mimesis* a poruncilor divine. Accesibilizarea acestor texte lecturii cititorului este cu atât mai importantă, cu cât în cea de-a doua scriere găsim celebra rugăciune „Doamne și Stăpânul vieții mele”, devenită laitmotiv al perioadei penitențiale a Postului Mare. Sf. Efrem Sirul îndeamnă pe credincios la ascultarea poruncilor dumnezeiești, căutarea binelui, ascultarea de ceilalți spre înțelepțire, întrucât prin acestea el își va îndrepta pașii spre viețuirea cea sfântă și va găsi mântuirea.

Secțiunea „Recenzii” debutează cu prezentarea volumului *Criterii de recunoaștere și evaluare a picturii bizantine – icoană și frescă*, publicat sub coordonarea Preasfințitului Părinte Varlaam Ploieșteanul, Episcop-Vicar patriarhal, Secretarul Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, a Părintelui Dr. Florin Marica, consilier patriarhal, și a domnului Nicolae Hrițcu, consilier patriarhal. În paginile acestuia, cititorului îi sunt prezentate, în sinteză, lucrările Congresului Internațional de Teologie „Criterii de recunoaștere și evaluare a picturii bizantine (icoană și frescă)”, desfășurat la Palatul Patriarhiei, în perioada 20-24 mai 2017. Autorul acestei recenzii, domnul Alexandru Mălureanu, scoate în evidență necesitatea cinstirii sfințelor icoane și actualitatea unei astfel de apariții editoriale adresate atât specialiștilor din domeniul Artei Sacre, cât și tuturor iubitorilor de frumos.

Următorul volum recenzat aparține colecției „Părinți și Scriitori Bisericești” (serie nouă): Clement Alexandrinul, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigorie Teologul, Fer. Ieronim, Fer. Augustin, *Scrieri cu tematică teologică*, în traducerea Pr. Dumitru Fecioru, Alin Mihăilescu și Ierom. Policarp Pârvuloiu. Pr. Asist. Dr. Alexandru-Atanase Barna reliefează în această recenzie reușita filologică a traducătorilor, care au revenit asupra acestor texte patristice pentru a le îmbogăți prin recursul la edițiile critice recente și prin dezvoltarea notelor de subsol. Traducerile sunt însoțite de texte introductive sintetice, concentrate, dar deosebit de bogate în informații contextualizate. Acest volum publicat în condiții grafice deosebite la Editura Basilica cuprinde mai multe texte patristice ce au ca numitor comun educația creștină, putând fi lecturat și ca un veritabil manual de pedagogie creștin-ortodoxă.

Cea mai recentă monografie din spațiul teologic românesc asupra vieții și activității Sf. Ap. Pavel, precum și a organizării Bisericii apostolice, republicarea primei ediții din 1996, este prezentată în următoarea recenzie semnată de Pr. Lect. Dr. Marian Vild. Lucrarea aparține regretatului Pr. Dr. Sabina Verzan și a apărut sub titlul: *Sfântul Apostol Pavel: Istoria propovăduirii Evangheliei și a organizării Bisericii în epoca apostolică*, la Editura Basilica, în 2016. Meritul acestui ultim volum al Pr. Verzan este acela că aduce în actualitate elementele esențiale ale comunității creștine prin analiza organizării Bisericii primare, așa cum o găsim în descrierile din cartea Faptele Apostolilor, precum și prin aprofundarea activității misionare pauline.

Ultima recenzie din acest fascicol aparține domnului Dragoș Isbășoiu și este la teza de doctorat a Pr. Ilarion V. Felea, *Pocăința: studiu de documentare teologică și psihologică*, republicată, în acest an, la Editura Reîntregirea a Arhiepiscopiei Alba Iuliei. Lucrarea este rezultatul preocupărilor îndelungate ale autorului, deopotrivă pastoral-misionare și academice, de a descoperi modul în care pocăința lucrează tainic în viața creștinului. Valoarea acestei apariții editoriale constă și în faptul că argumentarea autorului are ca

fundament textele revelate ale Sfintei Scripturi, scrierile patristice și filocalice, autorul aducând un plus de actualitate cercetării importanței pocăinței în viața creștinilor și prin explicațiile cu caracter psihologic.

Rămânând și prin această ultimă recenzie în contextul evenimentelor și consecințelor spirituale ale Marii Uniri de la 1918, a cărei Centenar îl sărbătorim în acest an, dorim să readucem aminte cititorilor că Revista „Studii Teologice” a apărut pentru prima dată în 1929, în urma inițiativei profesorilor de la Facultatea de Teologie din București: Pr. I. Popescu-Mălăești, Pr. Tudor Popescu, Pr. Ioan Mihălcescu, Șerban Ionescu, Pr. Petre Vintilescu, Pr. Grigore Cristescu, Dimitrie Boroianu, Vasile Gh. Ispir, de a face din această publicație periodică „o tribună unde fiecare cercetător sârguitor și temeinic lucrător își va putea spune cuvântul său documentat”. Expresie a unității de credință și de mărturisire teologică academică, „Studii Teologice”, Revista Facultăților de Teologie din Patriarhia Română, a fost și rămâne și astăzi mărturia integrității, omogenității și coeziunii acestor instituții de formare teologică, în unitatea Bisericii.

REDACTIA

S STUDII

Pr. Prof. Dr. Constantin PREDĂ

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din București

CHIPUL SFÂNTULUI APOSTOL PAVEL, DUPĂ FAPTELE APOSTOLILOR

Keywords: *Saul's calling, synoptic reading of the three Lukan writings,
Paul – epitome of Christian transformation.*

Abstract

The present study analyzes the three Lukan accounts concerning Saul's conversion, in *Acts* 9, 22 and 26, as well as the spiritual experience which definitively changed his life and shaped the definition of early Christian identity. Undeniably, the *Paulus Bild* provided by the Acts of the Apostles is the most thorough, detailed and complete portrait in comparison to other figures described by Luke in the Acts. Luke offers several accounts of episodes in the life of St Paul: from introducing him – during his account of St Stephen's martyrdom (*Acts* 7, 58) p – to his preaching in Rome, while he was placed under house arrest (*Acts* 28, 30-31). Modern exegeses revisit the Lukan accounts on Saul/Paul. Actually, Luke offers valuable information on Saint Paul's life, equally important to the details provided by the „Apostle to the Gentiles” himself (*Rm* 11, 13). It is only Luke who mentions that Paul was born in Tarsus, Cilicia, as a member of the Jewish diaspora (*cf. Acts* 22, 3), that he bore two names – Saul, of Judaic origin, respectively Paul, of Roman origin, or that he had been educated and taught as a Pharisee „at the feet of Gamaliel” (*cf. Acts* 22, 3; 26, 4-5- his training as a Pharisee confirmed by the text of *Philippians* 3, 6). Luke also presents the missionary journeys of the Apostle and three of his kerygmatic-missionary speeches of paradigmatic importance, delivered by the Apostle on three major occasions: in the synagogue of Antioch in Pisidia (*Acts* 13) – the scene of his confrontation with the diaspora Jews; the Areopagus of Athens (*Acts* 17), the place of his encounter with the Greek culture; and his last speech during his encounter in Miletus with the elders of Ephesus church (*Acts* 20, 17 - 38), on the power of the divine Logos to edify the Church. One subchapter addresses the reason why St

Luke does not also describe St Paul's death, and provides clarifications on the recent debates on the events of the last period in the life of the Holy Apostle Paul.

Introducere

Generații întregi de cercetători au fost preocupate de descrierea chipului Sfântului Pavel și de textele în care Luca îl prezintă pe marele misionar în cartea Faptele Apostolilor. Pentru un stadiu al cercetărilor din ultimii 30 de ani, se poate consulta cu folos lucrarea lui François Bovon¹. Au trecut mai bine de 50 de ani de la publicarea operei lui Philipp Vielhauer, care făcea o comparație între teologia epistolelor pauline și cea a discursurilor misionare din Fapte. Diferențele observate în Fapte - în particular în hristologia, eshatologia cărții, în deschiderea față de religiozitatea păgânilor din FA 17, precum și în relația foarte strânsă cu iudaismul - păreau să contrazică teologia Epistolelor Sfântului Pavel². În planul teologic au fost subliniate numeroase dezacorduri. Disputa teologică legată de *legea mozaică* pe care o întâlnim în Epistole este puțin reflectată în Fapte, unde Sfântul Pavel dovedește un atașament de nezdruccinat față de „datinile părintești” (FA 28, 17). Pavel nu se considera un bun orator (cf. 1 Co 2, 4; 2 Co 10, 10), în timp ce Luca îi atribuie discursuri strălucite (FA 13; 14; 17; 20; 22; 26). *Sinodul de la Ierusalim* (FA 15), care validează misiunea Sfântului Pavel printre neamuri, se încheie, potrivit cărții Faptelor, cu aprobarea celor patru restricții: să se ferească de idolatrie, de imoralitate, de consumarea cărnurilor koșer și de sânge (FA 15, 20 și 29). Pavel se laudă, însă, că la Ierusalim nu i-a fost impus nimic, cu excepția colectei pentru săracii acelei Biserici (cf. Ga 2, 5-10). Deși Apostolul este împotriva revenirii la *practica circumciderii* (Ga 5, 1-12), în Fapte spune că l-a circumcis pe Timotei, colaboratorul său (FA 16, 3), din cauza iudeilor.

Pe de altă parte, pot fi evidențiate *trecerea sub tăcere a unor conflicte* cu adversarii săi, despre care se vorbește în Epistole (mai ales în *Galateni* și *1-2 Corinteni*). De ce Luca în Fapte nu amintește nimic de aceste conflicte

¹ Cf. F. BOVON, *Luc le théologien*, Genève 32006.

² Cf. P. VIELHAUER, „On the Paulinism of Acts”, în: *Studies in Luke-Acts* (ed. L.E. KECK – J.L. MARTYN), Nashville, TN, 1966, pp. 33-50; vezi și A. BARBI, „Il Paolinismo degli Atti”, în: *RivB* 34 (1986), p. 480; J. JERVELL, *Luke and the People of God*, Minneapolis, 1972, pp. 133-184; J. JERVELL, *The Unknown Paul. Essays on Luke - Acts and Early Christian History*, Minneapolis, 1984, pp. 52-95; A. LANDI, *La testimonianza necessaria. Paolo testimone della salvezza universale a Roma in At 28,16-31* (AB 210), Roma, 2015; A.J. MATTILL, Jr., „The Value of Acts as a Source for the Study of Paul”, în: *Perspectives on Luke-Acts* (ed. C. H. TALBERT), Danville, VA – Edinburgh, 1978, pp. 76-98; D.P. MOESSNER, „Luke's 'Witness of Witnesses': Paul as Definer and Defender of the Tradition of the Apostles - 'from the Beginning'”, în: *Paul and the Heritage of Israel. Paul's Claim upon Israel's Legacy in Luke and Acts in the Light of the Pauline Letters* (ed. D. P. MOESSNER – D. MARGUERAT – M.C. PARSONS – M. WOLTER) (LNTS 452) (Luke the Interpreter of Israel, 2), New York, 2012, pp. 117-147.

teologice, cărora Pavel a trebuit să la facă față în comunitățile sale, nu amintește nimic legat de activitatea sa epistolară? Pavel, potrivit cărții Faptelor, vorbește, nu scrie. De ce Luca refuză omului din Tars *titlul de apostol* (cu excepția FA 14, 4 și 14, care îndeplinește totuși un rol fundamental în înțelegerea de sine a lui Pavel în Rm 1, 1; I Co 1, 1; 9, 1-2 etc.)? Cum poate Pavel să declare în fața Sinedriului din Ierusalim: „Bărbați frați! Eu sunt fariseu, fiu de farisei” (FA 23, 6), când în Epistola către Filipeni recunoaște, ca și cum ar fi fost ceva legat de trecut, că el este, „după Lege, fariseu” (Flp 3, 6)? Așadar, se pune întrebarea: Cum trebuie interpretate aceste diferențe?

Toate aceste diferențe subliniate de cercetători au trezit și mai mult interesul pentru a studia chipul lucan al lui Pavel, după cum reiese din multele publicații apărute în ultimul deceniu³. Există o deplină coerență între Faptele Apostolilor redactate de Luca și personalitatea Sfântului Pavel; volumul al doilea al operei lucane este de neconceput fără experiența Sfântului Pavel descrisă în epistole. Luca insistă mult, ca și Pavel, asupra libertății păgânilor față de Legea mozaică, iar dorința sa de a prezenta o Biserică unită îl face să treacă sub tăcere eventualele disensiuni sau conflicte dintre capii Bisericii⁴.

Nu se poate nega că *Paulus Bild* din Faptele Apostolilor este cel mai mare, cel mai detaliat și îngrijit portret, față de alte portrete narrative pe care Luca le descrie în Fapte. Luca prezintă diferite tablouri narrative legate de existența Sfântului Pavel: de la prezentarea sa, cu prilejul martiriului Sfântului Ștefan (FA 7, 58) până la propovăduirea sa romană, când se afla sub pază, cu domiciliu forțat (FA 28, 30-31). Dacă în ultimii 50 de ani cercetătorii l-au studiat pe Pavel lucan din perspectiva analizei redacționale, mai nou, sub influența diferitelor etape ale cercetării lui Iisus istoric, a fost stimulat și interesul pentru Pavel istoric.

În examinarea portretului lui Pavel din Fapte, etapele succesive ale exegezei (analiza izvoarelor, analiza formelor și a redactării) au avut tendința de a privilegia unele secțiuni ale textului, față de altele⁵. Cea mai recentă abordare, analiza redacțională, a favorizat în particular întreita relatare a experienței convertirii de pe drumul Damascului și discursurile misionare, care se pretează mai ușor recunoașterii muncii de redactare a Sfântului Luca.

³ Pentru un stadiu actual al cercetărilor, a se vedea studiul recent al lui L. MACNAMARA, „The Figure of Paul in Acts” în: *L'opera lucana (Vangelo di Luca e Atti degli Apostoli)*. Seminario per studiosi di Sacra Scrittura, Roma, 21-25 gennaio 2019, pp. 273-294; A se vedea și D. MARGUERAT, *Reception of Paulinism in Acts = Réception du paulinisme dans les Actes des Apôtres*, BETL 229, Leuven, 2009.

⁴ Cf. și F. BROSSIER, „Pavel și Faptele Apostolilor”, în: *Originile creștinismului*, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 262.

⁵ Cf. M. DIBELIUS, „Paul in the Acts of the Apostles”, în: *Studies in the Acts of the Apostles* (trad.engl. de H. GREEVEN), London, 1956, pp. 207-214.

Metodele mai noi (analiza narativă, cea retorică și cea semiotică) sunt aplicate aceluiași text, și cu bune rezultate⁶.

Studiile recente dedicate chipului Sfântului Pavel în Fapte se pot împărți după secțiunile de text care sunt cercetate, în încercarea de a evidenția specificul prezentării lucane despre Pavel. Studiile dedicate Sfântului Pavel, potrivit Faptelor, sunt în general împărțite în patru secțiuni⁷:

1. Experiența convertirii de pe drumul Damascului;
2. Călătoriile misionare;
3. Perioada în care Pavel s-a aflat sub custodia romană;
4. Concluzia cărții Faptele Apostolilor.

În exegeza contemporană asistăm la o reevaluare a narațiunii lucane despre Pavel⁸. De fapt, Luca ne oferă informații prețioase despre viața Sfântului Pavel, nu mai puțin importante decât ar fi cele oferite de însuși „Apostolul Neamurilor” (*Rm* 11, 13). Asta dacă ne gândim la faptul că numai Luca ne amintește că Pavel s-a născut în Tarsul Ciliciei, în contextul iudaismului din diaspora (*cf. FA* 22, 3), că poartă două nume, unul, Saul, de origine iudaică, iar celălalt, Paul, de origine romană, sau că a fost format ca fariseu la „picioarele lui Gamaliel” (*cf. FA* 22, 3; 26, 4-5, fiind confirmată formația fari-seică și de *Flp* 3, 6).

Nu se poate nega că, din perspective diferite și cu finalități retorico-narative proprii, atât Pavel însuși, cât și Luca prezintă autobiografia și biografia paulină, subliniind sau omițând unele detalii pe care le considerau mai mult sau mai puțin relevante. Trebuie însă să recunoaștem că, în concepția modernă, autobiografia și biografia sunt foarte diferite de cele clasice, care considera cele două genuri narative mult mai apropiate între ele decât credem noi. Vom încerca, în cele ce urmează, să evidențiem intențiile narative lucane prin trecerea în revistă a secțiunilor dedicate lui Saul din Tars.

Arătarea Domnului înviat în apropiere de Damasc și experiența convertirii (*FA* 9, 1-19; 22, 1-21; 26, 1-23)

În *Galateni* 1, 11-12, Pavel afirmă răspicat că nu și-a primit de la oameni chemarea de a binevesti, ci prin revelația directă a lui Iisus Hristos (ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). Luca, în Faptele Apostolilor, se dedică mai degrabă legitimării lucrării lui Pavel, arătând legătura acestuia cu Apostolii, îndată după Damasc (*FA* 9, 27-28), la fel cum a pus în evidență

⁶ Cf. O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle* (LD 214), Paris, 2009.

⁷ Cf. L. MACNAMARA, *The Figure of Paul in Acts*, p. 277.

⁸ A se vedea, D. MARGUERAT, *Paul in Acts and Paul in His Letters* (WUNT 310), Tübingen, 2013; trad. ital. *Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere*, Editrice Claudiana, Torino, 2016.

rolul lui Anania în FA 9, 10-19 și 22, 12-16. Chiar dacă Luca și Pavel urmăresc același scop (recunoașterea faptului că slujirea lui Pavel este voită de Dumnezeu), mijloacele lor de a o spune diferă într-atât, încât pun la îndoială legăturile directe dintre acești doi oameni.

De trei ori, Luca prezintă *chemarea – convertirea lui Saul*: sub formă biografică, adică la persoana a treia singular (cf. FA 9, 1-19), sub formă autobiografică, ca apărare a sa la Ierusalim (cf. FA 22, 1-21) și, din nou, ca apărare a sa, la Cezareea, înaintea regelui Agripa (cf. FA 26, 1-23)⁹.

FA 9, 1-19	FA 22, 1-21	FA 26, 1-32
9, 1 Iar Saul, suflând încă amenințare și ucide-re împotriva ucenicilor Domnului, a mers la arhiereu,	22, 1 Bărbați frați și părinți, ascultați acum, apărarea mea față de voi!	26, 1 Agripa a zis către Pavel: Ți este îngăduit să vorbești pentru tine. Atunci Pavel, întinzând mâna, se apăra:
9, 2 Și a cerut de la el scrisori către sinagogile din Damasc ca, dacă va afla acolo pe vreunii, atât bărbați, cât și femei, să-i aducă legați la Ierusalim.	22, 2 Și auzind că le vorbea în limba evreiască, au făcut mai multă liniște, și el le-a zis:	26, 2 Mă socotesc fericit, o, rege Agripa, că astăzi, înaintea ta, pot să mă apăr de toate câte mă învinuiesc iudeii;
9, 3 Dar pe când călătorea el și se apropia de Damasc, o lumină din cer, ca de fulger, l-a învăluit deodată.	22, 3 Eu sunt bărbat iudeu, născut în Tarsul Ciliciei și crescut în cetatea aceasta, învățând la picioarele lui Gamaliel în chip amănunțit Legea părintească, plin fiind de râvnă pentru Dumnezeu, precum și voi toți sunteți astăzi.	26, 3 Mai ales, pentru că tu cunoști toate obiceiurile și neînțelegerile iudeilor. De aceea te rog să mă ascuți cu îngăduință.
9, 4 Și, căzând la pământ, a auzit un glas, zicându-i: Saule, Saule, de ce Mă prigonești?	22, 4 Eu am prigonit până la moarte această cale, legând și dând la închisoare și bărbați și femei,	26, 4 Viețuirea mea din tinerețe, cum a fost ea de la început în poporul meu și în Ierusalim, o știu toți iudeii.
	22, 5 Precum mărturisește pentru mine și arhiereul și	26, 5 Dacă vor să dea

⁹ Cf. J. JERVELL, „Paul the Teacher of Israel. The Apologetic Speeches of Paul in Acts”, în: *Luke and the People of God*, pp. 153-183; D. MARGUERAT, „L’image di Paolo negli Atti degli apostoli”, în: *Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere*, Editrice Claudiana, Torino, 2016, pp. 42-57; A. MIRANDA, „La chiamata di Paolo nella comunità cristiana nelle tre narrazioni degli Atti dell’episodio di Damasco (At 9, 1-19a; 22, 3-21; 26, 9-23)”, în: *RevB* 46 (1998), pp. 61-87; D. MARGUERAT, „Saul’s Conversion (Acts 9, 22, 26)”, în: *The First Christian Historian: Writing the “Acts of the Apostles”* (SNTSMS 121), New York – Cambridge, U.K. 2002, pp. 187-189; trad. franc. *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres* (LeDiv 180), Ed. Cerf – Labor et fides, Paris – Genève, 1999, pp. 269-300; D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli* (1-12), vol. I, Edizioni Dehoniane Bologna, 2011, p. 366-367; R.F. O’TOOLE, *Acts 26. The Christological Climax of Paul’s Defense (Ac 22:1 – 26:32)* (AnBib 78), Rome, 1978.

9, 5 *Iar el a zis: Cine ești, Doamne? Și Domnul a zis: Eu sunt Iisus, pe Care tu Îl prigonești.*

Greu îți este să izbești cu piciorul în țepușă.

9, 6 Și el, tremurând și înspăimântat fiind, a zis: Doamne, ce voiești să faci? Iar Domnul i-a zis: Ridică-te, intră în cetate și ți se va spune ce trebuie să faci.

9, 7 Iar bărbații, care erau cu el pe cale, stăteau înmărmuriți, auzind glasul, dar nevăzând pe nimeni.

9, 8 Și s-a ridicat Saul de la pământ, dar, deși avea ochii deschiși, nu vedea nimic. Și luându-l de mână, l-au dus în Damasc.

9, 9 Și trei zile a fost fără vedere; și n-a mâncat, nici n-a băut.

9, 10 Și era în Damasc un ucenic, anume Anania, și Domnul i-a zis în vedenie: Anania! Iar el a zis: Iată-mă, Doamne;

9, 11 Și Domnul a zis către el: Sculându-te, mergi pe ulița care se cheamă Ulița Dreaptă și caută în casa lui Iuda, pe un om din Tars, cu numele Saul; că, iată, se roagă.

9, 12 Și a văzut în vedenie pe un bărbat, anume Anania, intrând la el și punându-și mâinile peste el, ca să vadă iarăși.

tot sfatul bătrânilor, de la care primind și scrisori către frați, mergeam la Damasc, ca să-i aduc legați la Ierusalim și pe cei ce erau acolo, spre a fi pedepsiți.

22, 6 Dar pe când mergeam eu și mă apropiam de Damasc, pe la amiază, deodată o lumină puternică din cer m-a învăluit ca un fulger.

22, 7 Și am căzut la pământ și am auzit un glas, zicându-mi: Saule, Saule, de ce Mă prigonești?

22, 8 Iar eu am răspuns: Cine ești, Doamne? Zis-a către mine: Eu sunt Iisus Nazarineanul, pe Care tu Îl prigonești.

22, 9 Iar cei ce erau cu mine au văzut lumina și s-au înfricoșat, dar glasul Celui care îmi vorbea ei nu l-au auzit.

22, 10 Și am zis: Ce să fac, Doamne? Iar Domnul a zis către mine: Ridică-te și mergi în Damasc și acolo ți se va spune despre toate cele ce ți s-au rânduit să faci.

22, 11 Și pentru că nu mai vedeam, din cauza strălucirii acelei lumini, am venit în Damasc, fiind dus de mână de către cei ce erau împreună cu mine.

22, 12 Iar un oarecare Anania, bărbat evlavios, după Lege, mărturisit de toți iudeii care locuiau în Damasc,

mărturie, ei știu despre mine, de mult, că am trăit ca fariseu, în tagma cea mai riguroasă a religiei noastre.

26, 6 Și acum stau la judecată pentru nădejdea făgăduinței făcute de Dumnezeu către părinții noștri,

26, 7 Și la care cele douăsprezece seminții ale noastre, slujind lui Dumnezeu fără încetare, zi și noapte, nădăduiesc să ajungă. Pentru nădejdea aceasta, o, rege Agripa, sunt pârât de iudei.

26, 8 De ce se socotește la voi lucru de necrezut că Dumnezeu înviază pe cei morți?

26, 9 Eu unul am socotit, în sinea mea, că față de numele lui Iisus Nazarineanul trebuia să fac multe împotriva;

26, 10 Ceea ce am și făcut în Ierusalim, și pe mulți dintre sfinți i-am închis în temnițe cu puterea pe care o luasem de la arhieriei. Iar când erau dați la moarte, mi-am dat și eu încuviințarea.

26, 11 Și îi pedepseam adesea prin toate sinagogile și-i sileam să hulească și, mult înfuriindu-mă împotriva lor, îi urmăream până și prin cetățile de din afară;

26, 12 Și în felul acesta,

9, 13 Și a răspuns Anania: Doamne, despre bărbatul acesta am auzit de la mulți câte rele a făcut sfinților Tăi în Ierusalim.

9, 14 Și aici are putere de la arhieriei să lege pe toți care cheamă numele Tău.

9, 15 Și a zis Domnul către el: Mergi, fiindcă acesta Îmi este vas ales, ca să poarte numele Meu înaintea neamurilor și a regiilor și a fiilor lui Israel;

9, 16 Căci Eu îi voi arăta câte trebuie să pătimească el pentru numele Meu.

9, 17 Și a mers Anania și a intrat în casă și, punându-și mâinile pe el, a zis: Frate Saul, Domnul Iisus, Cel ce ți S-a arătat pe calea pe care tu veneai, m-a trimis ca să vezi iarăși și să te umpli de Duh Sfânt.

9, 18 Și îndată au căzut de pe ochii lui ca niște solzi; și a văzut iarăși și, sculându-se, a fost botezat.

9, 19 Și luând mâncare, s-a întărit. Și a stat cu ucenicii din Damasc câteva zile.

9, 20 Apoi propovăduia în sinagogi pe Iisus, că Acesta este Fiul lui Dumnezeu.

9, 21 Și se mirau toți care îl auzeau și ziceau: Nu este, oare, acesta cel care prigonea în Ierusalim pe cei ce cheamă

22, 13 Venind la mine și stând alături, mi-a zis: Frate Saule, vezi iarăși! Și eu în ceasul acela l-am văzut.

22, 14 Iar el a zis: Dumnezeu părinților noștri te-a ales de mai înainte pe tine ca să cunoști voia Lui și să vezi pe Cel Drept și să auzi glas din gura Lui;

22, 15 Că martor vei fi Lui, în fața tuturor oamenilor, despre cele ce ai văzut și ai auzit.

22, 16 Și acum de ce zăbovești? Sculându-te, botează-te și spală-ți păcatele, chemând numele Lui.

22, 17 Și s-a întâmpilat, când m-am întors la Ierusalim și mă rugam în templu, să fiu în extaz,

22, 18 Și să-L văd zicându-mi: Grăbește-te, și ieși în grabă din Ierusalim, pentru că nu vor primi mărturia ta despre Mine.

22, 19 Și eu am zis: Doamne, ei știu că eu duceam la închisoare și băteam, prin sinagogi, pe cei care credeau în Tine;

22, 20 Și când se vărsa sângele lui Ștefan, mucenicul Tău, eram și eu de față și incuviințam uciderea lui și păzeam hainele celor care îl ucideau.

22, 21 Și a zis către mine: Mergi, că Eu te voi trimite departe, la neamuri.

22, 22 Și l-au ascultat până la acest cuvânt, și au ridicat glasul lor, zicând:

mergând și la Damasc, cu putere și cu însărcinare de la arhieriei,

26, 13 Am văzut, o, rege, la amiază, în calea mea, o lumină din cer, mai puternică decât strălucirea soarelui, strălucind împrejurul meu și a celor ce mergeau împreună cu mine.

26, 14 Și noi toți căzând la pământ, eu am auzit un glas care-mi zicea în limba evreiască: Saule, Saule, de ce Mă prigonești? Greu îți este să lovești în țepușă cu piciorul.

26, 15 Iar eu am zis: Cine ești, Doamne? Iar Domnul a zis: Eu sunt Iisus, pe Care tu Îl prigonești.

26, 16 Dar, scoală-te și stai pe picioarele tale. Căci spre aceasta M-am arătat ție: ca să te rănduiesc slujitor și martor, și al celor ce ai văzut, și al celor întru care Mă voi arăta ție.

26, 17 Alegându-te pe tine din popor și din neamurile la care te trimit,

26, 18 Să le deschizi ochii, ca să se întoarcă de la întuneric la lumină și de la stăpânirea lui satana la Dumnezeu, ca să ia iertarea păcatelor și parte cu cei ce s-au sfințit, prin credința în Mine.

26, 19 Drept aceea, rege

acest nume și a venit aici pentru aceea ca să-i ducă pe ei legați la arhieriei?

9, 22 Și Saul se întărea mai mult și tulbura pe iudeii care locuiau în Damasc, dovedind că Acesta este Hristos.

9, 23 Și după ce au trecut destule zile, iudeii s-au sfătuit să-l omoare.

9, 24 Și s-a făcut cunoscut lui Saul viclesugul lor. Și ei păzeau porțile și ziua și noaptea, ca să-lucidă.

9, 25 Și luându-l ucenicii lui noaptea, l-au coborât peste zid, lăsându-l jos într-un coș.

9, 26 Și venind la Ierusalim, Saul încerca să se alipească de ucenici; și toți se temeau de el, necrezând că este ucenic.

9, 27 Iar Barnaba, luându-l pe el, l-a dus la apostoli și le-a istorisit cum a văzut pe cale pe Domnul și că El i-a vorbit lui și cum a propovăduit la Damasc, cu îndrăzneală în numele lui Iisus.

9, 28 Și era cu ei intrând și ieșind în Ierusalim și propovăduia cu îndrăzneală în numele Domnului.

9, 29 Și vorbea și se sfădea cu eleniștii, iar ei căutau să-lucidă.

9, 30 Dar frații, aflând aceasta, l-au dus pe Saul la Cezareea și de acolo l-au trimis la Tars.

9, 31 Deci Biserica, în

la-l de pe pământ pe unul ca acesta! Căci nu se cuvine ca el să mai trăiască.

22, 23 Și strigând ei și aruncând hainele și azvârlind pulbere în aer,

22, 24 Comandantul a poruncit să-l ducă în fortăreață, spunând să-l ia la cercetare, cu biciul, ca să cunoască pentru care pricină strigau așa împotriva lui.

22, 25 Și când l-au întins ca să-l biciuiască, Pavel a zis către sutașul care era de față: Oare vă este îngăduit să biciuiți un cetățean roman și nejudecat?

22, 26 Și auzind sutașul s-a dus la comandant să-i vestească, zicând: Ce ai de gând să faci? Că omul acesta este (cetățean) roman.

22, 27 Și venind la el, comandantul i-a zis: Spune-mi, ești tu (cetățean) roman? Iar el a zis: Da!

22, 28 Și a răspuns comandantul: Eu am dobândit această cetățenie cu multă cheltuială. Iar Pavel a zis: Eu însă m-am și născut.

22, 29 Deci cei ce erau gata să-l ia la cercetare s-au depărtat îndată de la el, iar comandantul s-a temut, aflând că el este (cetățean) roman și că a fost legat.

22, 30 Și a doua zi, voind să cunoască adevărul, pentru care era părât de iudei, l-a dezlegat și a

Agripa, n-am fost neascultător cereștii arătării; 26, 20 Ci mai întâi celor din Damasc și din Ierusalim, și din toată țara Iudeii, și neamurilor le-am vestit să se pocăiască și să se întoarcă la Dumnezeu, făcând lucruri vrednice de pocăință.

26, 21 Pentru acestea, iudeii, prinzându-mă în templu, încercau să măucidă.

26, 22 Dobândind deci ajutorul de la Dumnezeu, am stat până în ziua aceasta, mărturisind la mic și la mare, fără să spun nimic decât ceea ce și proorocii și Moise au spus că va să fie:

26, 23 Că Hristos avea să pătimească și să fie cel dintâi înviat din morți și să vestească lumină și poporului și neamurilor.

26, 24 Și acestea grăind el, întru apărarea sa, i-a zis Festus cu glas mare: Pavele, ești nebun! Învățătura ta cea multă te duce la nebunie.

26, 25 Iar Pavel a zis: Nu sunt nebun, prea puternice Festus, ci grăiesc cuvintele adevărului și ale înțelepciunii.

26, 26 Regele știe despre acestea, și în fața lui vorbesc fără șfială, fiind încredințat că nimic nu i-a rămas ascuns, pentru că aceasta nu s-a întâmplat, într-un ungher.

toată Iudeea și Galileea și Samaria, avea pace, zidindu-se și umblând în frica de Domnul, și sporirea prin mângâierea Duhului Sfânt.

poruncit să se adune arhieriei și tot sinedriul și, aducând pe Pavel, l-a pus înaintea lor.

26, 27 Crezi tu, rege Agripa, în prooroci? Știi că crezi.

26, 28 Iar Agripa a zis către Pavel: Cu puțin de nu mă îndupleci să mă fac și eu creștin!

26, 29 Iar Pavel a zis: Ori cu puțin, ori cu mult, eu m-aș ruga lui Dumnezeu ca nu numai tu, ci și toți care mă ascultă astăzi să fie așa cum sunt și eu, afară de aceste lanțuri.

26, 30 Și s-a ridicat și regele și guvernatorul și Berenice și cei care ședeau împreună cu ei,

26, 31 Și plecând, vorbeau unii cu alții zicând: Omul acesta n-a făcut nimic vrednic de moarte sau de lanțuri.

26, 32 Iar Agripa a zis lui Festus: Acest om putea să fie lăsat liber, dacă n-ar fi cerut să fie judecat de Cezarul.

Aceste repetări ar putea părea la prima vedere inutile, de vreme ce Luca istorisește de trei ori același eveniment: cel al relatării chemării – convertirii lui Pavel pe drumul Damascului. În realitate, este vorba de *trei tablouri diferite*, care subliniază, de fiecare dată, intenții și perspective noi pentru fiecare cititor. În primul tablou, cel din FA 9, 1-19, Saul este prezentat ca modelul baptismal pentru cei care aderă pentru prima dată la Evanghelie: narațiunea atinge punctul culminant odată cu botezul lui Pavel, săvârșit de Anania, și primirea darului Duhului Sfânt (vv. 18-19). Cel de al doilea tablou, din FA 22, 1-21, atrage atenția asupra mărturiei lui Pavel, redată prin termenul ἡ παρρησία, adică „îndrăzneala” mărturisirii credinței în Hristos Înviaț, la Ierusalim, înaintea tuturor celor care cereau condamnarea sa. Acum, Pavel primește să dea mărturie despre mucenicul Ștefan, la a cărui mucenicie contribuise și el. Prin cel de al treilea tablou, cel din FA 26, 1-23, se schimbă din nou perspectiva luciană; Pavel a fost orbit și a redobândit

vederea „ca să deschidă ochii neamurilor să se întoarcă de la întuneric la lumină și de la stăpânirea lui Satana la Dumnezeu, ca să ia iertarea păcatelor și parte cu cei ce s-au sfințit prin credința în Mine” (cf. FA 26, 18).

Experiența Sfântului Pavel trebuie să-i ajute pe păgâni să urmeze aceleași cale a credinței ca el: de la orbire, la vederea interioară a luminii Evangheliei. Așadar, *trei tablouri care prezintă același cadru, însă cu detalii și perspective diferite între ele, subliniază, în mod diferit, importanța acestor relatări în narațiunea lucană*. Aceasta înseamnă că Luca nu s-a referit la același eveniment pentru a distra atenția, cum că ar fi uitat ceva sau omis ceva în relatarea episodului de pe drumul Damascului, ci pentru a sublinia importanța, nu numai pentru existența lui Pavel, ci mai ales, pentru viața Bisericii prezente și viitoare. Fără acest eveniment, pe care-l putem considera providențial și fondator, nu ar fi existat evanghelizarea paulină descrisă prin intermediul călătoriilor misionare. Așadar, *exemplaritatea botezului, a mărturiei și a evanghelizării, reprezintă motivul fundamental al celor trei relatări lucane despre chemarea-convertirea lui Pavel*.

Este clar că importanța pe care Luca o atribuie evenimentului chemării-convertirii lui Saul-Pavel „denotă o strategie narativă, iar această strategie servește unei intenții teologice”¹⁰. Scopul naratorului este acela de a reelabora în mod diferit o tradiție unică, probabil orală, care circula în comunitățile protocreștine, după cum apostolul însuși ne lasă să înțelegem în *Galateni 1, 23*: „Și după față eram necunoscut Bisericilor lui Hristos celor din Iudeea, ci numai auziseră că cel ce ne prigonea pe noi, odinioară, acum binevestește credința pe care altădată o nimicea” (*Ga 1, 23*).

Cele mai importante *diferențe dintre cele trei relatări ale Sfântului Luca* pot fi rezumate astfel:

În prima relatare, Mântuitorul Hristos Înviat îi descoperă numai lui Anania (și cititorului) planul dumnezeiesc legat de Pavel. Lui Saul i se spune că va fi dus la Damasc, unde va fi vindecat de orbire și botezat, însă nu primește nicio descoperire legată de viitoarea sa misiune. *În cea de a doua relatare*, nu se mai vorbește de orbirea lui Saul, iar Anania îi descoperă lui Pavel planul lui Dumnezeu: „Dumnezeul părinților noștri te-a ales de mai înainte pe tine, ca să cunoști voia Lui și să vezi pe Cel Drept și să auzi glas din gura Lui; că martor vei fi Lui în fața tuturor oamenilor despre cele ce ai văzut și ai auzit” (*FA 22, 14-15*). *În ultima relatare* Anania dispare din secvența narativă, iar Mântuitorul Hristos Înviat îi descoperă lui Pavel în mod personal: „Căci spre aceasta M-am arătat ție: ca să te rânduiesc slujitor și martor, și al celor ce ai văzut, și al celor întru care Mă voi arăta ție, alegându-te pe tine din popor și din neamurile la care te trimit, să le deschizi ochii,

¹⁰ Cf. D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 274.

ca să se întoarcă de la întuneric la lumină și de la stăpânirea lui Satana la Dumnezeu, ca să ia iertarea păcatelor și parte cu cei ce s-au sfințit prin credința în Mine” (FA 26, 16-18).

Anania însuși, în prima relatare este prezentat ca un „ucenic” (FA 9, 10), iar în cea de a doua ca „bărbat evlavios după Lege, mărturisit de toți iudeii care locuiau în Damasc” (FA 22, 12).

În ceea ce-i privește pe tovarășii de călătorie ai lui Saul: ei auzeau glasul, dar nu vedeau pe nimeni; numai Saul a căzut cu fața la pământ (cf. FA 9, 7); vedeau lumina, însă nu auzeau vocea; numai Saul cade la pământ (cf. FA 22, 9); lumina din cer era mai puternică decât strălucirea soarelui, strălucind împrejurul lui Saul și a celor care mergeau împreună cu el (cf. FA 26, 13).

În primele două relatări, Luca a preluat, cu ușoare variații, schema veterotestamentară a teofaniilor (cf. Fc 31, 11-13; 46, 2-3; Iș 3, 4-10). Cititorul cunoaște deja faptele (cf. FA 9 și FA 22), însă Sfântul Luca ține să le repete (cf. FA 26), dată fiind importanța experienței Sfântului Pavel pentru creștinismul timpuriu. De fapt, contrastul dintre *Saul persecutorul*, care se împotrivesc „numelui lui Iisus” și *Pavel martorul și mărturisitorul*, care acum proclamă Învierea lui Hristos, se datorează tocmai întâlnirii cu El Înviat, eveniment care i-a schimbat și marcat toată viața.

După aceste câteva considerații, trebuie evidențiate, foarte pe scurt, și *caracteristicile* fiecărei relatări:

Originalitatea primei relatări din FA 9 este dată de alcătuirea ei în baza unei îndoite vedenii (cf. și FA 10), unică în literatura biblică și elenistică. În acest fel, cititorului i se face cunoscut că întâlnirea dintre Saul și Anania nu este întâmplătoare, ci este voită și călăuzită de Mântuitorul Hristos înviat. Luca prezintă istorisirea astfel încât să-i ofere cititorului un adevărat „program narativ”, care se referă la mărturia și mărturisirea pe care apostolul este chemat, în calitate de „vas ales” (σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι), să o dea înaintea neamurilor păgâne – a regilor și a fiilor lui Israel (cf. FA 9, 15), dar și suferințele apostolice puse sub semnul „necesității” împlinirii vrierii dumnezeiești (cf. v. 16)¹¹. Despre toate acestea, însă, Saul nu știe încă nimic: Iisus, Domnul Înviat, îi cere numai să meargă în cetatea Damascului pentru a primi Taina Sfântului Botez și nu pentru a-i întemnița pe creștini! De aici reiese și rolul de protagonist activ încredințat lui Anania, potrivit primei relatări lucane. El reprezintă mijlocirea și rolul Bisericii în recuperarea și reconversia persecutorului Saul. Ne aflăm în fața relatării unei chemări-conversii, a cărei narațiune este dominată de răsturnarea și schimbarea identității lui

¹¹ A se vedea L. MACNAMARA, *My Chosen Instrument. The Characterisation of Paul in Acts 7:58-15:41* (AB 215), Rome, 2016; F. DICKEN – J. SNYDER (ed.), *Characters and Characterization in Luke-Acts* (LNTS 548), London, 2016.

Saul. Dintr-un persecutor cu planuri de a semăna moartea în rândurile celor ce credeau în Mesia – Iisus (cf. FA 9, 1), Saul devine persecutorul amenințat cu moartea (cf. FA 9, 23-29). Din dușman al ucenicilor lui Hristos, el devine dascălul Bisericii, cu propriii săi ucenici (cf. οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (FA 9, 25). Din adversar al lui Hristos (FA 9, 1), Saul devine propovăduitorul și mărturisorul lui Iisus Hristos (cf. FA 9, 20 și 22)¹².

Relatarea din FA 22 are un caracter apologetic. Sfântul Pavel, în apropierea Templului din Ierusalim și înaintea iudeilor din Cetatea Sfântă care voiau să-l linșeze, își apără propria reputație de om credincios tradiției iudaice. El se adresează „fraților și părinților” (cf. FA 22, 1), le vorbește în „limba evreiască”, își mărturisește apartenența la tradiția iudaică încă de la nașterea sa, educația în valorile iudaismului, precum și râvna pe care a arătat-o întotdeauna față de acestea. Anania este prezentat ca o persoană respectabilă, împlinitor al Legii, și tocmai de la Templu, din inima religioasă a poporului Israel, Domnul Înviat îl trimite să mărturisească despre El înaintea neamurilor (cf. FA 22, 17). Devenit apostol creștin, Pavel nu a rupt legăturile în mod brusc cu iudaismul, iar comunitățile păgâno-creștine întemeiate de el erau continuatoare ale tradițiilor poporului Israel și deci împlinitoare ale planului de mântuire prevestit în Scripturile poporului ales. Pavel este, de aceea, veriga de legătură și continuitate dintre Israel și Bisericile dintre neamuri (*ex gentibus*).

Cea de a treia relatare (FA 26) este prezentată în contextul discursului apologetic rostit de Pavel înaintea regelui Irod Agrippa al II-lea. Luca îl prezintă pe Pavel ca fiind cel ce și-a împlinit chemarea de a fi „vas ales, ca să poarte numele Meu înaintea neamurilor, și a regiilor, și a fiilor lui Israel (cf. FA 9, 15). Această a treia relatare se află inserată într-un context apologetic mai amplu, în care Luca se străduiește să arate incoerența unui iudaism (de matrice fariseică) care împărtășește aceeași convingere cu credința creștină legată de învierea morților, însă nu crede în Învierea lui Iisus. Însăși experiența și viața Sfântului Pavel, mai întâi ca persecutor convins, iar mai apoi ca vestitor și propovăduitor al Învierii lui Iisus, trebuie să invite la reflecție.

În acest context, descrierea lucană a Sfântului Pavel amintește arătarea Mântuitorului Hristos înviat lui Saul și importanța cuvintelor prin care Domnul Înviat îl trimite „să le deschidă ochii și să-i întoarcă de la lumină la întuneric” (FA 26, 17). Anania nu mai este pomenit și nici botezul celui convertit. Relatarea se concentrează pe chemarea lui Pavel, voită în mod

¹² Cf. J. A. FITZMYER, *Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 31), New York, Doubleday, 1998; trad. ital. *Gli Atti degli Apostoli*. Introduzione e commento (Commentari biblici), Brescia, Queriniana, 2003, p. 427; D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 284.

nemijlocit chiar de Mântuitorul Hristos Înviat. Astfel, relatarea unei convertirii devine istorisirea unei chemări: acest fapt corespunde convingerii Sfântului Pavel, care-și întemeiază propria vocație de a fi apostol al neamurilor pe evenimentul de pe drumul Damascului (*Ga* 1, 16).

Luca a știut să-i ofere cititorului o învățătură progresivă despre evenimentul de pe drumul Damascului: schimbarea radicală intervenită în existența lui Saul, fidelitatea sa față de iudaism, chiar și în calitate de creștin, chemarea specială de a fi apostol al neamurilor. Dacă în prima relatare cititorul este informat despre destinul și viitoarea misiune a celui convertit, în următoarele două relatări Pavel, care vorbește și se apără, și-a îndeplinit cu credincioșie propria chemare: pe de o parte, s-au născut comunitățile păgăno-creștine, pe de altă parte s-a accentuat ostilitatea și ruptura față de iudaism. Cu aceasta s-a împlinit Scriptura însăși, care le prevestise, iar Pavel nu poate fi acuzat nici că a deturnat Biserica de la legătura ei cu istoria mântuirii, nici, de către iudei, că ar fi un reneșat.

Daniel Marguerat a observat, pe bună dreptate, că pentru Luca episodul de pe drumul Damascului este important, între altele, și pentru „atitudinea acestui eveniment de a ilustra profilul identității creștine în relația de continuitate și distanțare de iudaism; chemarea lui Pavel nu este prezentată în ochii cititorilor ca un model de convertire de urmat, ci ca dovada emblematică că, printr-o astfel de ruptură, credința creștină își păstrează nealterată fidelitatea față de Dumnezeuul părinților”¹³.

Lectura sinoptică a celor trei versiuni despre chemarea – convertirea miraculoasă – a lui Saul pe drumul spre Damasc, care diferă una de alta prin diferite detalii, au ca numitor comun dialogul identificării dintre Saul și Iisus (cf. FA 9, 4-5; FA 22, 7-8 și FA 26, 14-15) și faptul că toate atrag atenția asupra luminii extraordinare care l-a copleșit cu strălucirea ei (FA 9, 3; FA 22, 6; FA 26, 13).

Genul literar al „viziunii unei convertirii” se recunoaște după cele două elemente formale prezente și în cazul descrierii experienței trăite de Saul: vederea luminii dumnezeiești și revelația auditivă. Dumnezeu Însuși vorbește la persoana întâi („Eu sunt”) și Se definește ca fiind Cel căutat. Persoana care este chemată să se convertească răspunde cu „Iată-mă!”. Această combinație dintre vederea luminii supranaturale, auzirea glasului dumnezeiesc, adresarea personală a celui care se revelează și răspunsul persoanei interpelate constituie semnul distinctiv al chemării/convertirii lui Saul, potrivit celor trei relatări lucane, adică procesul convertirii este stilizat sub forma unei revelații prin intermediul elementelor tradiționale specifice teofaniilor biblice¹⁴.

¹³ Cf. D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, pp. 299-300.

¹⁴ Cf. D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli* (1-12), vol. I, pp. 374-376.

Ca un abil scriitor, Sfântul Luca introduce variații pe aceeași temă în narațiunea sa, insistând în FA 26 pe *motivul luminii cerești* care a strălucit în amiaza mare mai mult decât soarele. Experiența Sfântului Pavel nu a fost un vis! Această lumină nu a văzut-o numai Sfântul Pavel (cf. FA 9, 4; 22, 7), ci i-a învăluit pe toți cei care-l însoțeau. Semnificativ este faptul că ea nu produce orbirea (cf. FA 9, 8; 22, 11), ci constituie obiectul viziunii. Aceste modificări vor să evidențieze legătura dintre arătarea Mântuitorului Înviat și misiunea încredințată Sfântului Pavel. Misiunea sa se referă la „deschiderea ochilor” (FA 26, 18) și la mărturisirea a ceea ce a văzut (FA 26, 16); de asemenea, să întoarcă de la întuneric la lumină (FA 26, 18) și să vestească lumina (FA 26, 23). Sfântul Pavel este învăluit de lumină și vede strălucirea luminii dumnezeiești pentru a o putea vesti. *Vederea luminii* corespunde arătării Mântuitorului Hristos Înviat, după cum lasă să se înțeleagă folosirea verbului (ὄφθη). Sfântul Luca folosește de obicei verbul ὄφθη pentru a desemna arătările pascale ale Mântuitorului către Simon Petru (cf. Lc 24, 34), către Apostoli (FA 13, 31) și către Sfântul Pavel, pe drumul Damascului (cf. FA 9, 17; 26, 16). Lumina care l-a învăluit pe Sfântul Pavel este prezentată ca provenind „din cer” (οὐρανόθεν; cf. FA 26, 13 și 19; FA 9, 3; 22, 6).

Prima relatare despre această lumină, pe care o include Luca în narațiunea lui, este cea mai simplă dintre cele trei: „o lumină din cer, ca de fulger, l-a învăluit deodată” (ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (FA 9, 3). Apoi, relatarea din FA 22 făcută de Pavel însuși, vorbind unor ascultători iudei, repetă, practic, acea versiune, adăugând că a avut loc „pe la amiază”. Dar, în cea de-a treia relatare, la fel atribuită lui Pavel, de data aceasta apărându-se în fața regelui Agrippa, el dezvoltă și mai mult despre lumină: „Am văzut, o, rege, la amiază, în calea mea, o lumină din cer, mai puternică decât strălucirea soarelui (οὐρανόθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με φῶς), strălucind împrejurul meu și a celor ce mergeau împreună cu mine” (FA 26, 13).

Aceasta pare să sugereze că nimeni nu a văzut vreodată, în întreaga creație, o lumină „mai puternică decât strălucirea soarelui”. De aceea, s-a considerat că aceasta aparține metafizicii, mai degrabă, decât pur și simplu fizicii, ca o referire la „lumina necreată”¹⁵.

Sfântul Luca scrie despre această lumină minunată în aceste trei pasaje din Faptele Apostolilor, după ce a vorbit în „prima carte” „despre toate cele ce a început Iisus a face și a învăța” (cf. FA 1, 1), despre minunea înrudită a *Schimbării la față a lui Iisus*: „Chipul feței Sale s-a făcut altul și îmbrăcăminte Lui albă strălucind” (Lc 9, 29). Sfântul Matei spune că „a strălucit

¹⁵ Cf. J. PELIKAN, *Acts*, SCM Press, London, 2006, pp. 234-236.

fața Lui ca soarele, iar veșmintele Lui s-au făcut albe ca lumina” (Mt 17, 2). Însă relatarea lui Marcu despre lumina de la *Schimbarea la față* este mai aproape decât cea a lui Luca sau a lui Matei, pe post de comentariu pentru „o lumină din cer, mai puternică decât strălucirea soarelui” din relatarea finală a lui Luca despre convertirea lui Saul: „Și S-a schimbat la Față înaintea lor. Și veșmintele Lui s-au făcut strălucitoare, albe foarte, ca zăpada, cum nu poate înălbi așa pe pământ înălbitorul” (cf. Mc 9, 2-3). Pare să existe o paralelă între descrierea lui Marcu: „albe foarte, ca zăpada, cum nu poate înălbi așa pe pământ înălbitorul” și descrierea lui Luca: „o lumină din cer, mai puternică decât strălucirea soarelui strălucind împrejurul meu” – o lumină cerească, nu pământescă, transcendentă în albeață și strălucire¹⁶.

Precedentul biblic pentru această lumină unică se găsește în relatarea despre Moise vorbind față către față cu Domnul pe Muntele Sinai. Astfel, când a coborât de pe munte, fața lui strălucea cu o luminozitate dincolo de suportabilitatea umană de a privi și a trebuit să și-o acopere când vorbea cu poporul Israel (Iș 34, 29-35). Pentru Sfântul Pavel, semnificația imediată a „slavei, încât fiii lui Israel nu puteau să-și ațintească ochii la fața lui Moise, din pricina slavei celei trecătoare a feței lui” era de a servi ca alegorie pentru relația dintre Lege și Evanghelie (cf. 2 Co 3, 7-8); dar această lumină divină de pe Muntele Sinai a fost în strânsă legătură cu lumina divină de pe Muntele Tabor la schimbarea la față a lui Hristos - și cu lumina divină care l-a copleșit pe Pavel pe drumul spre Damasc și pe care o experiază sfinții isihăști din istoria Bisericii.

În toate cele trei relatări, convertirea este descrisă, după cum spune Tertulian, ca „o întâlnire neprevăzută, mai degrabă decât o alegere deliberată” de către ceilalți apostoli¹⁷, un eveniment profund dramatic de „naștere din nou” instantanee (In 3, 3) printr-o intervenție divină. Aceste relatări ale convertirii lui Pavel i-au servit Fericitului Augustin drept paradigmă a harului nemeritat: „Spune-mi, te implor”, argumentând împotriva pelagienilor, „ce bine a voit Pavel, pe când era încă Saul, dacă nu răutăți enorme, când a pornit spre măcel, într-o îngrozitoare întunecare a minții și nebunie, să-i spulbere pe creștini? Pentru ce merite ale unei voințe bune l-a convertit Dumnezeu printr-o chemare minunată și subită de la aceste rele către lucruri bune?”¹⁸. Augustin ar fi putut apela, așa cum a făcut în *Mărturisiri*, la propria lui experiență a „conversării mele în tine” de către Dumnezeu, după o „profundă autoexaminare”: „Pe când [...] plângeam în amara agonie a inimii mele, deodată am auzit o voce [...] repetând iarăși și iarăși «Ia și citește, ia și citește». Îndată înfă-

¹⁶ Cf. J. PELIKAN, *Acts*, p. 235.

¹⁷ TERTULIAN, *Împotriva lui Marcion* 5.1; J. PELIKAN, *Acts*, p. 121.

¹⁸ AUGUSTIN, *Împotriva a două scrisori ale pelagienilor* 1.19.37, J. PELIKAN, *Acts*, p. 121.

țișarea mi s-a schimbat [...] Îndată [...] a fost ca și cum o lumină a ușurării de orice neliniște mi-a inundat inima. Toate umbrele îndoielii s-au risipit”¹⁹.

Oricare ar fi diferența de mod și de potrivire în timp între *aceste două căi de convertire; instantanee, prin intervenția directă a lui Dumnezeu, sau graduală, în urma unui proces de convingere și reflecție* – și, oricare ar fi toate infinitele gradații dintre ele, așa cum sunt evidențiate de viețile sfinților, în fiecare perioadă a istoriei bisericii – o modalitate populară de a le diferenția, atribuind-o pe prima lucrării dumnezeiești și pe a doua lucrării omenești, nu este susținută de textul cărții *Faptelor*, deoarece convertirea printr-un proces gradual de convingere (cf. ἐπεισθησαν, din FA 17, 4) este privită aici ca fiind la fel de mult lucrarea lui Dumnezeu, cum este convertirea printr-o intervenție subită și dramatică²⁰.

Spre deosebire de primele două relatări despre episodul „convertirii” Sfântului Pavel (FA 9, 4 și FA 22, 7), în relatarea din FA 26 toți cad la pământ, însă numai Sfântul Pavel a auzit *vocea lui Iisus* și își amintește cuvintele rostite de Mântuitorul Înviat în dialectul ebraic, adică în aramaică (FA 21, 40), probabil pentru a da un temei dublei chemări pe nume: *Saule, Saule*, (transcrierea greacă a numelui aramaic), *de ce Mă prigonești?* Σαούλ Σαούλ, τί με διώκεις; (cf. FA 9, 4; FA 22, 7; FA 26, 14). Saul aude glasul venind din lumina orbitoare și vede pe Iisus, Care i se revelează ca Domnul Înviat (ὁ κύριος). Față de elementele genului literar menționat mai sus, relatarea lucană operează unele schimbări: în locul căutării, în cazul lui Pavel avem de a face cu persecutarea creștinilor, iar în acest context verbul grec διώκειν / *diokein* are cu certitudine sensul fundamental de „a urmări”, „a prigoni”, „a persecuta”²¹. Naratorul Luca speculează oare sensurile verbului, care oscilează între „a căuta” și „a persecuta”? Interpretează el persecuția lui Saul ca pe o căutare? Profesorul de Noul Testament Gala Galaction, într-un studiu²² publicat în 1951, consideră că înțelesul „interpelării de la porțile Damascului este: De ce Mă urmărești? (...) Eu sunt Iisus, pe Care tu Îl cauți cu înverșunare!”²³. „Saul căuta cu înverșunare pe cei ce deturnaseră trupul, cu alte cuvinte pe Însuși Iisus, socotit ca furat din mormânt. Îl credea pe

¹⁹ AUGUSTIN, *Mărturisiri* 8.12.28-30, J. PELIKAN, *Acts*, p. 121.

²⁰ Cf. J. PELIKAN, *Acts*, p. 122.

²¹ În Luca – *Fapte*, precum și în tot Noul Testament, verbul διώκειν / *diokein* este termenul tehnic al persecuției religioase (cf. Lc 11, 49; 17, 23; 21, 12; FA 7, 52; 22, 4; 26, 11); cf. D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli* (1 - 12), vol. I, p. 376.

²² Cf. G. GALACTION, „De la Mormântul Gol la părțile Damascului”, în: *Studii Teologice*, 3 (1951), nr. 7-8, pp. 386-397.

²³ Cf. G. GALACTION, „De la Mormântul Gol la părțile Damascului”, p. 395.

Iisus mort și ascuns undeva. Biruitorul morții trebuia să se arate inchizitorului, cu trupul Său cel preamărit²⁴.

Dialogul de identificare, care urmează între Mântuitorul Hristos Înviat și Sfântul Pavel, este descris în FA 26, 15-18, după modelul din FA 9, 5 și 22, 8: Mântuitorul își arată solidaritatea cu creștinii. Fără a invoca de fapt nicăieri titlul paulin al Bisericii de trup al lui Hristos (Rm 12, 5; 1 Co 12, 27; Ef 1, 23; 4, 12; Col 1, 24; 2, 19), cartea Faptelor Îl descrie aici pe Hristos Înviat și Înălțat ca răspunzând întrebării lui Saul, prigonitorul Bisericii: „Cine ești, Doamne?”, printr-o identificare care subliniază titlul paulin: „Eu sunt Iisus, pe Care tu Îl prigonești” (FA 9, 5), făcându-l pe Saul un succesor al celor care Îl chinuseră pe Iisus Hristos în patimile Sale și făcând din Biserică urmașa lui Hristos în Patimile Sale²⁵.

Cuvintele care urmează („Greu îți este să lovești în țepușă cu piciorul”) constituie, însă, un element nou față de relațiile precedente. Este vorba de un proverb grec, comun în lumea elenistică²⁶, însă inexistent în literatura iudaică. Potrivit lui Luca, în Faptele Apostolilor, Mântuitorul se adresează cititorilor de limbă greacă și de ei trebuie să fie înțeles. Proverbul reia imaginea animalului de tracțiune constrâns să tracteze carul, împins de la spate printr-un baston ascuțit. Sensul nu este dificil: este inutil să opui rezistență împotriva unuia mai puternic decât tine. Aplicat Sfântului Pavel: puterea irezistibilă a lui Hristos se află la originea chemării lui. Mărturia actuală a Sfântului Pavel depinde în totalitate de Mântuitorul Hristos Înviat, și nu de propria vrere. Schimbarea care a avut loc, dintr-un fariseu prigonitor în apostol creștin, se datorează, așadar, unei intervenții dumnezeiești și nu unei alegeri neîntemeiate. Această imposibilitate de a rezista în fața chemării divine și răspunsul dat noii sale misiuni reies din FA 26, 19, unde Sfântul Pavel afirmă că „n-a fost neascultător cereștii arătări”.

În versetele care urmează este surprinzător cum Sfântul Luca unește profunzimea teologică cu abilitatea naratorului. Luca dă prioritate însemnătății teologice a evenimentului, fără să se oprească cu exactitate asupra particularităților istorice sau cronologice. Ne aflăm în fața unei relatări alcătuită potrivit genului literar al *istoriei viziunii unei chemări*²⁷. În rezumatul făcut

²⁴ Cf. G. GALACTION, „De la Mormântul Gol la părțile Damascului”, p. 396.

²⁵ Cf. J. PELIKAN, *Acts*, p. 123.

²⁶ Cf. ESCHIL, *Agamemnon*, 1624; *Prometeu*, 322-325 ș.u.; EURIPIDE, *Bacantele*, 794-795; II, p. 1158; J. A. FITZMYER, *Gli Atti*, pp. 805-806.

²⁷ De remarcat lipsa totală a vocabularului tehnic lucan dedicat convertirii: μετάνοια; μετανοέω; ἐπιστροφή; ἐπιστρέφω. Cf. A. GEORGE, *Études sur l'oeuvre de Luc* (Sbi), Paris, 1976, pp. 351-368. Saul, și după experiența întâlnirii cu Iisus Înviat, rămâne un iudeu și nu există nicio urmă a vreunui comportament moral sau păcat care să necesite corectarea sau întoarcerea de la el. Pavel nu simte nevoia să-și denigreze propriul trecut pentru a exalta noua

de narator în cap. 9, rolul viitor al Sfântului Pavel, potrivit planului dumnezeiesc, fusese făcut cunoscut lui Anania, care nu vorbise niciodată cu el mai înainte. Potrivit celei de a doua relatări despre convertirea Sfântului Pavel, din cap. 22, un astfel de rol fusese descoperit lui Saul mai întâi de Anania, iar apoi de Domnul, în contextul unei vedenii în Templu. Acum, Sfântul Luca nu mai amintește nici orbirea Sfântului Pavel, nici intervenția lui Anania, nici vindecarea sa, nici botezul său, nici vedenia sa la Ierusalim... Totul se concentrează acum asupra întâlnirii de pe drumul Damascului. Dialogul cu Mântuitorul Înviat se îmbogățește prin vestirea conținutului misiunii Sfântului Pavel. Cu ajutorul unor aluzii preluate din textele vechitamentare, care vorbesc despre chemarea profeților Iezechiel, Ieremia și Isaia, Sfântul Luca descrie cum Mântuitorul Înviat îi vorbește Sfântului Pavel, precum Dumnezeu a vorbit profeților, chemându-i la o misiune specială.

Călătoriile Sfântului Pavel (FA 13, 1 - 14, 28; 15, 36 - 18, 22; 18, 23 - 20, 38)

Evenimentul providențial al chemării – convertirii lui Saul, numit și Pavel (cf. FA 13, 9), justifică cele trei călătorii misionare ale Apostolului, la care trebuie să adăugăm ultima călătorie, forțată, de la Ierusalim la Roma (cf. FA 21, 1 - 28, 16)²⁸.

Cele trei călătorii misionare pornesc întotdeauna din cadrul comunității mixte a Antiohiei Siriei, în care conviețuiau iudeo-creștinii și păgânno-creștinii; și nu este o întâmplare faptul că fiecare călătorie paulină debutează dintr-o comunitate creștină, după ce s-au rostit rugăciuni și a fost invocată asistența și lucrarea Duhului Sfânt, pentru a putea ajunge în comunitățile care trebuiau evanghelizate. Nu este vorba de călătorii turistice, ci întreprinse pentru a propovădui cuvântul Evangheliei, atât printre evrei, cât și printre neamuri. De fiecare dată când primii misionari ajungeau la destinație se adresau în primul rând evreilor prezenți în cetățile în care poposeau, pentru a le dovedi că Evanghelia este

adeziune față de Hristos. Dimpotrivă, în textele citate din Gal 1, 13-14 și Filip 3, 4-6, el nu ezită să se definească fără greșală, neprihănit față de Lege. Așadar, se pare că Pavel nu avea aprecieri negative despre propria existență, înainte de întâlnirea cu Hristos, după cum suntem obișnuiți să avem noi. Dintr-o astfel de perspectivă se poate spune că Pavel nu era Luther înainte de Luther, la care putem adăuga că nu era nici măcar Augustin înainte de Augustin sau Maria Egipteanca înainte de a fi Maria Egipteanca.

²⁸ A se vedea, pe larg, M.- F. BASLEZ, *Sfântul Pavel*, trad. Anca-Maria Christodorescu, Ed. Compania, București, 2001; R. PENNA, „Il tema del 'viaggio' negli *Atti* lucani e nella letteratura dell'ambiente”, în: R. Penna, *Vangelo e Inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Editrice San Paolo, Milano, 2001, pp. 110-144; D. MARGUERAT, „Voyages et voyageurs” în: *La première histoire du christianisme*, pp. 335-368.

destinată în primul rând evreilor care cunoșteau Scripturile și erau familiarizați cu ele și erau predispuși să-l recunoască pe Iisus ca Fiul lui Dumnezeu, Care a murit și a înviat pentru mântuirea noastră (cf. FA 13, 13-15). Acest scenariu este specific narațiunii Faptelor Apostolilor, și este, fără îndoială, o transpunere narativă a sloganului paulin: „iudeul mai întâi și apoi grecul” (cf. Rm 1, 16; 2, 9-10). Refuzul lor însă nu-i descuraja pe misionari, care se adresa, fără ezitare, păgânilor pe care-i întâlneau în fiecare cetate (cf. FA 13, 46 - 51): în sfârșit, Evanghelia a trecut pragul Sinagogii, pentru ca să ajungă la fiecare om, indiferent de rasă, dispus să asculte cuvântul mântuirii.

Desfășurarea misiunii potrivit Faptelor evidențiază credincioșia vestitorilor cuvântului față de programul Domnului Înviat cu privire la misiunea universală, dar și prioritatea istorico-mântuitoare a lui Israel, potrivit profețiilor mesianice. Perspectiva misiunii printre păgâni și originea unei comunități mixte, alcătuită din iudeo-creștini și creștini proveniți din păgânism, au constituit cele două elemente principale care au stat la baza adeziunii ecleziale a lui Pavel la comunitatea din Antiohia (FA 13, 1), unde, potrivit celor consemnate de Sfântul Luca, pentru prima dată ucenicii lui Iisus s-au numit „creștini” (FA 11, 26). Din aceeași comunitate a Antiohiei Siriei, Barnaba și Pavel au fost aleși pentru *prima lor călătorie misionară* (FA 13, 3), care s-a realizat între 45 și 48 d.Hr.: tovarășul de drum a fost Ioan, numit și Marcu, pe care tradiția creștină l-a identificat cu autorul celei de-a doua Evanghelii.



Etaplele principale ale acestei călătorii au fost: imbarcarea în portul din Seleucia Siriei cu destinația insula Cipru, unde vizitează cetățile Salamina și Pafos; la Pafos îl convertesc la creștinism pe guvernatorul insulei, Sergius Paulus, trec apoi prin sudul Galatiei, mai exact prin Perga, în Pamfilia, unde Barnaba și Pavel se despart de Ioan-Marcu, Antiohia Pisidiei, Iconiu, Lистра și Derbe, pentru a se întoarce apoi la Antalia, de unde se imbarcă pentru a se întoarce la Antiohia Siriei. A fost o călătorie de aproximativ 2.250 de kilometri, care se poate să fi durat în jur de optsprezece luni.

Convertirea unui număr tot mai mare de păgâni și pătrunderea lor în Biserica a ridicat probleme serioase privind atitudinea lor față de legea și obiceiurile iudaice. Unii dintre iudeo-creștinii din Antiohia au insistat ca cei proveniți dintre păgâni să fie circumciși și să respecte Legea lui Moise, dacă voiau să fie primiți dimpreună cu iudeii în comunitatea creștină. Evenimentele din Antiohia au dat naștere la prima criză teologică a Bisericii. Dacă, pe de o parte, unii iudeo-creștini, precum Pavel și Barnaba, nu pretindeau de la păgâni să se supună legii mozaice și, în particular, circumciziei, pe de altă parte, mai ales cei care erau sub îndrumarea lui Iacob, pretindeau circumcizia ca o condiție pentru a intra și pentru a rămâne în comunitatea creștină.

Potrivit relatării lui Luca, neînțelegerea s-a încheiat în urma unei întâlniri oficiale în Cetatea Sfântă a delegațiilor Bisericii din Antiohia și Ierusalim, întâlnire calificată, poate cu o oarecare emfază, *primul sinod al Bisericii sau sinodul apostolic* (48/49 d. Hr.; cf. *Ga* 2, 1-10; *FA* 15, 1-35). Totuși criza nu a fost rezolvată imediat, după cum lasă să se înțeleagă Sfântul Luca. Incidentul din Antiohia demonstrează divergențele de opinii care existau între Pavel și Petru și cei din tabăra lui Iacob, dar și cu Barnaba însuși (*Ga* 2, 11-14). Disensiunile au lovit însăși comunitățile pauline din Galatia de nord și din Corint, atestate în respectivele epistole; acest fapt demonstrează că acordul de la Ierusalim a fost puțin convingător.

În ciuda singurătății în care Pavel s-a aflat chiar și față de Barnaba și Marcu, care apoi se despărțiseră de el pentru o misiune proprie, Pavel s-a hotărât să întreprindă o a doua călătorie misionară (50-52 d.Hr.), care va fi importantă pentru întemeierea comunităților creștine în Grecia²⁹. În această călătorie, relatată din nou de Luca (*FA* 15, 36 – 18, 22), Pavel și Sila, noul său însoțitor, au vizitat mai întâi principalele comunități din Siria și din Cilicia, întemeiate în timpul primei călătorii. Când au ajuns în Lистра și Iconiu, celor doi li s-a alăturat Timotei, pe care Pavel, chiar avându-l alături, l-a determinat să se circumcidă (*FA* 16, 1-3).

²⁹ A se vedea studiul excelent al Prof. J. MOISESCU, „Sfântul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine, în epoca apostolică”, în: *Studii Teologice*, 3 (1951), nr. 7-8, pp. 398-416.

Înainte de a ajunge la Troada, poate din cauza unei boli neprevăzute, Pavel a fost constrâns să meargă în podișul Galatiei de Nord, unde s-a oprit cu Timotei și Sila. Această oprire neprevăzută, la care se referă Sfântul Pavel în *Ga* 4, 12-15 și despre care cartea Faptelor nu vorbește, a dat naștere comunităților creștine din Galatia de Nord. Deși afectat de boală, Pavel nu a fost împiedicat în propovăduirea sa, iar Galatenii nu au ținut seama de condițiile sale fizice și l-au primit cu multă dragoste și ospitalitate, ca „pe un înger al lui Dumnezeu, ca pe Iisus Hristos” (*cf. Ga* 4, 14).

Probabil că Luca a fost prea atras de misiunea în Grecia, de nu a amintit incidentul de drum care l-a condus pe Pavel în Galatia de Nord; din cauza aceasta, potrivit relatării lucane, călătoria s-a reluat de la Troade. În urma unei vedenii în care i s-a arătat un macedonean, în timpul nopții (*cf. FA* 16, 9), misionarii au fost determinați să meargă în Samotracia, Neapolis și mai ales să poposească în colonia romană din Filipi, unde au pus bazele unei comunități, care se va dovedi, mai apoi, una dintre cele mai fidele Evangheliiei și apostolatului paulin. Au urmat alte etape ale călătoriei misionare, precum Anfipoli, Tesalonic, Bereea, Atena, Corint și Efes, cu întemeierea de comunități mai mult sau mai puțin numeroase ca număr de ucenici. De la Efes, așadar, s-au imbarcat direct pentru Cezareea Palestinei, reîntorcându-se apoi în comunitatea din Antiohia Siriei. O călătorie care a însumat peste 4.500 de kilometri și a durat mai bine de doi ani.



Perspectiva universală a mântuirii – prorocită de Sfintele Scripturi – este prezentă încă de la început (cf. FA 2, 21,39; 3, 25), când misiunea se desfășura încă în Ierusalim. Primirea concretă a primului păgân în Biserică (FA 10 - 11) sau Sinodul din Ierusalim (FA 15) nu sunt indicate doar ca evenimente voite și călăuzite de Dumnezeu (cf. cuvântarea lui Petru FA 15, 7-11), ci susținute cu mărturia Scripturii (cuvântarea lui Iacob; FA 15, 14-18, cu referire la Amos 9, 11-12).

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



Modul Sfântului Pavel de a se adresa păgânilor în călătoriile sale misionare se inspiră din profețiile lui *Is 49, 6*, la Antiohia, și *Is 40, 5*, la Roma. Misiunea în rândul păgânilor nu este provocată, deci, de eșecul propovăduirii evangheliei în rândul lui Israel, ci este actualizarea făgăduințelor profetice despre Hristos.

Prioritatea lui Israel în ordinea iconomiei mântuirii este reafirmată cu tărie la început prin apelul la autoritatea Scripturilor și reluată apoi de Sfântul Pavel în cuvântarea de la Antiohia Pisidiei (*cf. FA 13*).

În contextul misiunii printre păgâni, o atenție deosebită merită strategia misionară a lui Pavel în propovăduirea lui Hristos. Ea urmează o strategie bine gândită, care poate fi rezumată astfel:

1. Sfântul Pavel, când ajunge într-o cetate, predică în sinagogă iudeilor și *temătorilor de Dumnezeu* (*cf. FA 13, 5, 14; FA 14, 1; FA 16, 13; FA 17, 1-2, 10, 17; FA 18, 4, 5, 19; 19, 8*);
2. Predica sa este primită favorabil de cele două categorii (*FA 13, 43; FA 14, 1; FA 17, 4, 11-12; FA 18, 4, 20*);
3. Succesul crescând al Sfântului Pavel înaintea păgânilor provoacă reacția ostilă a iudeilor, care i se opun (*FA 13, 44-45; FA 14, 2; FA 17, 5; FA 18, 6; FA 19, 9*; mai ales împotrivirea din *FA 28, 22*);
4. Pavel răspunde opoziției iudeilor, declarând că el se îndreaptă de acum înainte spre păgâni (*FA 13, 46-47; FA 18, 6-7; FA 28, 28*) sau despărțindu-se de sinagogă (*FA 19, 9*);
5. Iudeii trec de la simpla opoziție la persecuție (*FA 13, 50; FA 14, 5; FA 14, 19; FA 17, 13; FA 18, 12-17; FA 20, 3; FA 21, 27-31 etc.*);
6. Sfântul Pavel părăsește cetatea sau este alungat, plecând în alta (*FA 13, 51; FA 14, 6; FA 14, 20; FA 17, 10; FA 17, 14-15; FA 20, 3*)³⁰.

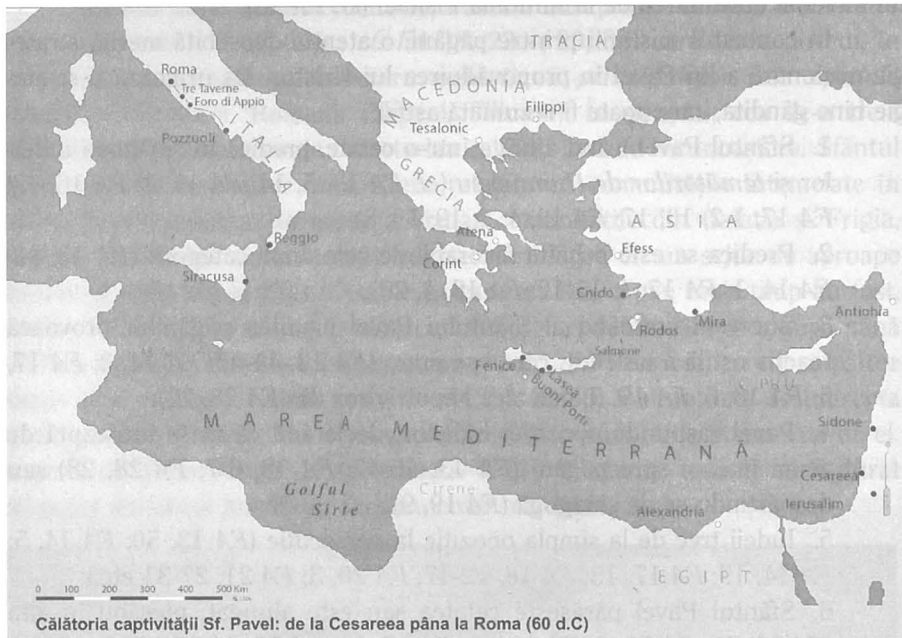
Ceea ce nu prevedea însă mandatul Domnului Înviaț, iar practica misionară a evidențiat-o, se referă la criza pe care vestirea lui Hristos a provocat-o lui Israel. Ruptura devine evidentă la Ierusalim, ca și în diaspora iudaică, până la Roma. Nu se confirmă altceva decât împlinirea profeției lui Simeon: *Acesta este pus spre căderea și spre ridicarea multora din Israel și spre semn de împotrivire... pentru ca gândurile din multe inimi să se descopere* (*Lc 2, 34-35*). Împietrirea în parte a lui Israel fusese prevăzută de Scripturi, devenind o constantă în istoria poporului Primului Legământ.

Un loc aparte în contextul călătoriilor misionare îl ocupă lunga și detaaliata călătorie forțată, de la Ierusalim la Roma (*cf. FA 21, 1 – 28, 16*): Pavel

³⁰ *Cf. A. VANHOYE, „Les Juifs selon les Actes des Apôtres et les Épîtres du Nouveau Testament”, în: Bib 72 (1991), pp. 70-89; vezi și R. O'TOOLE, L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti, Torino, 1994, pp. 51-52.*

este pus în lanțuri pentru fi condus înaintea împăratului, la care făcuse apel, ca ultimă instanță, în calitatea lui de cetățean roman.

Ultima călătorie a Sfântului Pavel realizată în urma colectei pe care a făcut-o în mod personal, în beneficiul săracilor din Biserica Ierusalimului (cf. FA 21, 15; 1 Co 16, 1- 4; 2 Co 9; Rm 15, 25 - 32), este cea care-l va purta, ca cetățean roman întemnițat, în așteptarea judecății împăratului, de la Cezareea Palestinei la Roma.



Această ultimă fază a vieții sale este datată cu aproximație, potrivit cronologiei tradiționale în 58-63 sau, mai nou, în 56-58 d.Hr.: cartea Faptele Apostolilor se încheie cu mărturia despre evanghelizarea paulină, cu domiciliul forțat, pe lângă o familie romană: „Iar Pavel a rămas doi ani întregi în casa luată de el cu chirie, și primea pe toți care veneau la el, propovăduind împărăția lui Dumnezeu...” (cf. FA 28, 30 -31). Nici o sursă neotestamentară nu amintește în mod explicit vreo călătorie a Sfântului Pavel în Spania sau de revizitarea comunităților din răsărit, din estul Mediteranei, deși Pavel însuși, în concluzia epistolei către Romani, își exprima dorința de a ajunge în Spania (Rm 15, 24-28).

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

În centrul intenției lucane stă dovada că cuvântul Evangheliei, chiar înlănțuit, nu poate rămâne încătușat, ci ajunge la oricine este dispus să-l primească. Această călătorie, care începe cu arestarea lui Pavel la Ierusalim și culminează cu arestul său la domiciliu în Roma, pare să urmeze planul călătoriei lui Iisus din Galileea la Ierusalim, descris în Evanghelie, la *Luca* 9, 51 – 19, 46: aceeași dorință de a fi primit în Cetatea Sfântă, refuzul iudeilor și temnița, cu multe încercări de a-l ucide.

Ca și cu prilejul uciderii lui Ștefan, Luca pare să evidențieze că fiecare Apostol al Evangheliei trăiește personal experiența aceluiași probleme trăite de Iisus Hristos, pentru ca mărturia lor să nu fie numai cu buzele, alcătuită din discursuri, ci existențială, capabilă să sacrifice propria viață. O astfel de implicare existențială este confirmată prin trecerea din cadrul narațiunii lucane de la persoana a treia singular la persoana întâi plural: „Și după ce ne-am despărțit de ei” (*FA* 21, 1). Folosirea acestui „noi” narativ se referă atât la Pavel, cât și la colaboratorii săi, între care se afla însuși Luca: este vorba de celebrele „secțiuni noi”, care domină ultima parte a cărții Faptelor (*FA* 21, 1 – 28, 31).

Cuvântările pauline (*FA* 13, 16-51; 17, 22-34 și 20, 17-38)

Portretul original al Sfântului Pavel din Fapte continuă cu cele trei mari cuvântări de evanghelizare pe care Apostolul le rostește în timpul călătoriilor sale misionare: ne referim la cuvântarea rostită de Pavel în sinagoga din Antiohia Pisidiei, înaintea iudeilor din diaspora (*cf. FA* 13, 16-51)³¹, la cea adresată filosofilor din Areopagul Ateni (*cf. FA* 17, 22-34)³², și la cea ținută preoților din Efes la Milet (*cf. FA* 20, 17-38)³³. Este vorba de *trei discursuri exemplare*, atât prin contextul, cât și prin destinatarii lor: sunt rostite în locurile cele mai semnificative ale iudaismului și păgânismului, adică sinagoga și Areopagul, la care se adaugă locul generic al comunității creștine din

³¹ Cf. D. MARGUERAT, „L’image di Paolo negli Atti degli apostoli” în: *Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere*, pp. 47-48; a se vedea și M. DUMAIS, *Le langage de l’évangélisation. L’annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13:16-41)* (RFTP 6), Tournai – Montréal, 1978; A se vedea și W. ZHANG, *Paul among Jews. A Study of the Meaning and Significance of the Inaugural Sermon in the Synagogue of Antioch in Pisidia (Acts 13:16-41) for his Missionary Work among the Jews*, Eugene, OR, 2011.

³² Cf. Prof. Dr. J. MOISESCU, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena (Faptele Apostolilor 17, 16-34)*, Iași, 1946; J.W. JIPP, „Paul’s Areopagus Speech of Acts 17:16-34 as Both Critique And Propaganda”, în: *JBL* 131 (2013), pp. 567-588; C.K. ROTHSCILD, *Paul in Athens. The Popular Religious Context of Acts 17* (WUNT 2.341), Tübingen, 2014.

³³ Pentru o analiză detaliată a celor trei mari cuvântări pauline, a se vedea: Lect. Dr. C. PREDĂ, *Propovăduirea Apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, pp. 204-222; 234-265; 266-287.

Efes. Chiar și cele *trei tipuri de destinatari* sunt exemplare: iudeii, păgânii culti și episcopii - preoții comunității creștine.

Prima cuvântare adresată iudeilor, în sinagoga din Antiohia Pisidiei, demonstrează, prin intermediul amintirii istorice, sau mai bine spus a anamnezei istoriei mântuirii, cum că kerygma creștină despre moartea și învierea lui Hristos nu este o apariție meteorică în contextul iudaismului, ci împlinirea făgăduințelor profetice ale Vechiului Testament: „Și noi vă binevestim făgăduința făcută părinților” (FA 13, 32). În ceea ce privește rezultatele acestei prime cuvântări, reluarea ei în sâmbăta următoare (cf. 13, 44) evidențiază o adeziune slabă: nu au fost mulți iudeii care au îmbrățișat kerygma creștină, oricât de mult le-ar fi demonstrat Pavel că Iisus este Fiul lui David.

Și cea de a doua cuvântare, ținută de Pavel înaintea filosofilor din Areopag, este prezentată în logica continuității, de data aceasta între cunoașterea naturală sau filosofică a lui Dumnezeu și kerygma creștină despre moartea și învierea lui Hristos: „Pe Cel pe Care voi, necunoscându-L, Îl cinstiți, pe Acesta Îl vestesc eu vouă” (FA 17, 23). Această cuvântare prezintă venirea lui Hristos ca un răspuns la căutarea religioasă a omului³⁴.

Însă și această cuvântare nu primește multe adeziuni, astfel încât grecii îi promet lui Pavel că-l vor mai asculta și altă dată despre credința în Iisus Hristos. Oricum ar fi stat lucrurile, pornind de la evidența rezultatelor acestor două cuvântări fundamentale ale lui Pavel în Fapte, pe de o parte, ele evidențiază strategia misionară, pe care teologii occidentali mai noi o numesc „inculturalizarea Evangheliei”, pe de altă parte, cu toate strategiile de inculturalizare, kerygma creștină determină reacții de acceptare sau refuzare și nu poate fi nici mistificată, nici popularizată. Chiar dacă în termeni adeseori diferiți, există o legătură profundă între aceste cuvântări și discursul kerygmic al lui Pavel din *I Co* 1, 18-31: „Fiindcă și iudeii cer semne (Ἰουδαίου σημεῖα αἰτοῦσιν), iar elinii caută înțelepciune (Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν), noi propovăduim pe Hristos cel răstignit (ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον); pentru iudei, sminteală (Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον); pentru neamuri, nebunie (ἔθνεσιν δὲ μωρίαν)” (vv. 22-23). Celebra cuvântare din Atena prezintă venirea lui Hristos ca un răspuns la căutarea religioasă a omului: „Pe Cel pe Care voi, necunoscându-L, Îl cinstiți, pe Acesta Îl vestesc eu vouă” (FA 17, 23).

Cu totul altfel este conceput *cel de al treilea discurs al Sfântului Pavel, pe care Luca îl prezintă în contextul despărțirii Apostolului de preoții din Efes pe care i-a chemat să-i întâlnească la Milet* (cf. FA 20, 17-38): este vorba despre un model de cuvântare de rămas bun, cu valoare de testament

³⁴ Cf. D. MARGUERAT, „L’image di Paolo negli Atti degli apostoli” în: *Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere*, pp. 48-49.

duhovnicesc³⁵, în care este valorificată relația specială cu destinatarii, și în care sunt formulate ultimele sfaturi ale celui care se desparte de ei. În ceea ce privește legăturile cu preoții din Efes, *Sfântul Pavel este prezentat ca model de apostol, sau de slujitor jertfelnic și dezinteresat al Evangheliei lui Hristos, fără să ia aminte la sine însuși sau la propriile interese*. Pare că reascultăm secțiunea autobiografică din *1 Tesaloniceni 2*, 1-12: „Căci niciodată nu ne-am arătat cu cuvinte de lingușire, după cum știți, nici cu ascunse porniri de lăcomie” (v. 5; cf. FA 20, 33: „Argint, sau aur, sau haină, n-am poftit de la nimeni”). Această exemplaritate paulină față de responsabilii comunității din Efes asumă un rol de prevenție în fața „lupilor îngrozitori, care nu vor cruța turma” (FA 20, 29). Ultima dorință a Sfântului Pavel se referă la îndemnul ca păstorii de suflete să fie vigilenți față de comunitățile creștine pe care le păstoresc și, totodată, să fie atenți la ei înșiși cum își trăiesc viața creștină: „Drept aceea, luați aminte de voi înșivă și de toată turma întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu însuși sângele Său” (cf. FA 20, 28). *Așadar, această ultimă cuvântare paulină reprezintă un fel de scurt îndrumar despre modalitățile de a sluji comunitățile creștine ca păstori, avându-l pe Apostolul Pavel drept model*³⁶.

În ceea ce privește istoricitatea acestor cuvântări, cu siguranță nu putem considera că Luca ar fi reproduș „cuvintele lui Pavel însuși”: nu purta cu el un reportofon, deși avea cu el un jurnal de călătorie pe care l-a folosit în timpul călătoriei de la Ierusalim la Roma. Prin aceste cuvântări misionare atribuite Sfântului Pavel, care nu sunt cu mult diferite de cele atribuite lui Petru în *Fapte* (2, 14-36; 3, 11-26 etc.), din punct de vedere stilistic și al limbajului, Luca intenționează să prezinte propria lui concepție legată de istoria mântuirii, a dezvoltării și creșterii Bisericii creștine, prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt.

Cu toate acestea, în exegeza recentă a acestor cuvântări pauline din *Fapte*, asistăm la o revizuire a pozițiilor exprimate în trecut: mai ales în cazul cuvântării din Antiohia Pisidiei, care prezintă *tematica îndreptării* („Cunoscut deci să vă fie vouă, bărbați frați, că prin Acesta vi se vestește iertarea păcatelor și că, de toate câte n-ați putut să vă îndreptați în Legea lui Moise, întru Acesta tot cel ce crede se îndreptează”, FA 13, 38-39), și a celei din Milet, ca testament exemplar paulin, cuvântări care au conexiuni semnificative cu marile epistole pauline.

³⁵ Cf. Lect. Dr. C. PREDĂ, *Propovăduirea Apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, pp. 266-287;

³⁶ Cf. D. MARGUERAT, „L'immagine di Paolo negli Atti degli apostoli”, în: *Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere*, pp. 52-54.

Portretul lui Pavel pe care Luca îl prezintă este unul emblematic, un model de slujitor misionar, dar și funcțional, potrivit scopului și intențiilor autorului Faptelor³⁷.

A-i opune în mod absolut pe Luca și pe Pavel ar fi o mare greșală. Între cei doi există o legătură și o continuitate firească, dincolo de deosebirile de perspectivă. Are mare dreptate Martin Hengel, când afirmă că „măsura pentru a evalua critic fidelitatea istorică a Faptelor Apostolilor este dată de mărturiile directe ale lui Pavel. Pe de o parte, se poate afirma, așadar: Epistolele lui Pavel și Faptele Apostolilor se lămuresc reciproc, cu toate că importanța cea mai mare trebuie acordată Epistolelor, ca sursă primară. De cealaltă parte, dacă nu am fi în posesia relatărilor, chiar și incomplete, fragmentare, uneori nesigure ale lui Luca, nu numai că ar fi dificil, ca să nu spunem imposibil, să încadrăm cronologic și geografic pe Pavel și opera sa, ci am rămâne, în mare măsură, învăluți în obscuritate, chiar și privind desfășurarea și premisele misiunii sale grandioase în bazinul Mării Egee sau chiar voința sa de a ajunge la Roma și în Spania (*Rm* 15, 22-29). Importanța Faptelor Apostolilor scrise de Luca, ca izvor istoric, se poate vedea numai dacă am încerca să eliminăm informațiile oferite de el, și pe care le cunoaștem despre creștinismul dintâi. Cu toate distorsionările tendențioase, contribuția lui Luca la înțelegerea istorică a Sfântului Pavel este atât de mare, încât foarte mulți cercetători de astăzi sunt dispuși să o accepte fără ezitare. Proveniența lui Pavel din Tars, legătura sa cu Ierusalimul, importanța Antiohiei și a lui Barnaba pentru Pavel, din prima perioadă a existenței sale creștine, ordinea și succesiunea epistolelor pauline, durata șederii sale în centrele misionare, cronologia activității sale: toate acestea și altele încă ne-ar fi total sau parțial necunoscute fără Faptele Apostolilor”³⁸.

Un alt izvor documentar care ne oferă informații prețioase și ne ajută să înțelegem mai bine Faptele Apostolilor sunt *Antichitățile Iudaice* ale istoricului evreu Josephus Flavius, scrise cam în aceeași perioadă cu opera lucaică³⁹. Datorită operei flaviene (*cf. FA* 12, *Antichitățile iudaice*, 19, 8, 2; 274-350) este posibil, de exemplu, să încadrăm cronologic perioada domniei regelui Irod Agrippa I (41-44 d.Hr.), despre moartea căruia Josephus Flavius și Luca ne oferă două relatări asemănătoare, însă independente una de cealaltă: cea a lui Luca prezintă nuanțe mai populare (*cf. FA* 12, 19-23; *cf. Antichități-*

³⁷ A se vedea și D. MARGUERAT (ed.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, pp. 131-132; *cf.* și G. ROSSÉ, *Faptele Apostolilor*, pp. 50-53; J. JERVELL, „Paul in the Acts of the Apostles. Tradition, History, Theology”, *The Unknown Paul*, p. 71.

³⁸ *Cf.* M. HENGEL, *Acts and the History of Earliest Christianity*, SCM Press, London, 1979; trad. ital. *La storiografia protocristiana*, SB 73, Editrice Paideia, Brescia, 1985, pp. 61-62.

³⁹ *Cf.* JOSEPHUS FLAVIUS, *Antichități iudaice*, vol. I și II, traducere, note și indice de Ghenel Wolf și Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 2001-2002.

le iudaice, 19). Numai datorită lui Josephus Flavius putem înțelege referirile la Iuda Galileanul și Teuda (pentru care Luca inversează ordinea cronologică) și „la egipteanul care i-a scos pe cei patru mii de sicari afară în pustiu” (cf. FA 21, 38, *Antichitățile iudaice*, 20, 8, 6; 169-172).

Caracterizarea procuratorilor romani Felix și Festus, precum și a regelui Agrippa al II-lea este confirmată și integrată de Flavius Josephus. Expulzarea iudeilor din Roma de către împăratul Claudiu (FA 18, 2) este confirmată de Suetoniu (în *Claudii vita*, 25, 4) care o pune în legătură cu activitatea creștinilor printre evreii din Roma, care provocau mereu tulburare la instigația unui anume *Chrestus*, cum îl numește Suetoniu, în loc de *Christos*. Chiar și unele inscripții descoperite oferă contribuții remarcabile. De exemplu, inscripția lui Teodot descoperită la Ierusalim îi pune într-o lumină corectă pe eleniștii din FA 6, iar celebra inscripție a lui Gallion, descoperită la Delfi, ne permite nu numai să datăm șederea lui Pavel la Corint, ba chiar, pe această bază, să schițăm o cronologie a lui Pavel și a creștinismului timpuriu. Astfel, cartea Faptele Apostolilor ne oferă foarte multe conexiuni cu alte izvoare istorice contemporane cu ea⁴⁰.

De ce Luca nu istorisește procesul, condamnarea și moartea Sfântului Pavel?

Ultimii ani din viața Sfântului Pavel sunt un subiect deschis dezbaterii și cercetării biblice. Sunt puse față în față *două cronologii posibile*⁴¹. Prima, *cea tradițională*, se întemeiază pe informația lui Eusebiu de Cezareea și a Fericitului Ieronim, potrivit cărora Apostolul Pavel ar fi murit în cel de al patrusprezecelea an al domniei lui Nero (54-68 d.Hr.), adică în 67 d. Hr.⁴². Înainte de această dată sunt plasate diferite evenimente, între sosirea la Roma, în anul 61 d.Hr. și anul execuției, 67 d. Hr: Apostolul Pavel, după doi ani de detenție romană (cf. FA 28, 30), s-ar fi prezentat la proces, iar sentința primită i-ar fi redat libertatea. Ar fi întreprins o călătorie în Spania (programată în *Romani* 15, 24 și 28), după care s-ar fi întors în zona Mării Egee (inclusiv Creta: *Tit* 1, 5), de unde s-ar fi transferat la Nicopolis în Epir (*Tit* 3, 12), acolo ar fi fost din nou arestat și readus la Roma, unde, după un nou proces, în cele din urmă ar fi fost condamnat.

Din păcate, nu deținem nicio informație despre faptul că, după cei doi ani de detenție romană, Pavel ar fi fost achitat, nicio relatare despre călătoria

⁴⁰ Cf. M. HENGEL, *La storiografia protocristiana*, pp. 62-63.

⁴¹ Cf. R. PENNA, *Paolo. Da Tarso a Roma, il cammino di un grande innovatore*, Il Mulino, Bologna, 2015, pp. 106-107.

⁴² Cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, 2, 22, 8; 25, 5; vezi și FER. IERONIM, *De viris illustribus*, V.

în Spania și nicio informație despre o a doua arestare, nici despre o a doua întemnițare (din care ar fi scris Epistolele pastorale: *1-2 Timotei* și *Tit*), și nici măcar despre un al doilea proces încheiat cu o condamnare definitivă.

Cealaltă cronologie, în schimb, presupune că Pavel ar fi ajuns la Roma deja în 56 d.Hr. și că, după cei doi ani de detenție romană, momentul în care se încheie și relatarea cărții Faptele Apostolilor, ar fi fost condamnat și martirizat în 58 d.Hr.⁴³. Această cronologie depinde de două elemente: *primul* se referă la motivul pentru care Luca a încheiat în suspans cartea Faptelor, și sunt avansate *motivații istorice* (ar fi intenționat să scrie după Fapte încă o carte; nu ar fi dorit să pună într-o lumină proastă autoritățile romane, nici să creeze dificultăți bisericii din Roma, și nici să pună în umbră însemnătatea morții lui Iisus, cu care ar fi încheiat prima sa carte); dar și *motivații retorice* (Luca ar fi cultivat arta omisiunii printr-o retorică a tăcerii, deoarece, odată cu propovăduirea lui Pavel la Roma, și în special întâlnirea cu frunzașii iudeilor din capitala imperiului, Luca și-ar fi atins scopul formulat în *FA* 1, 8: evanghelia a ajuns până la „marginile pământului”)⁴⁴. Astfel, Luca ar prezenta imaginea lui Pavel ca păstor exemplar⁴⁵, care propovăduiește cu toată îndrăzneala și fără nicio piedică Împărăția lui Dumnezeu, învățând cele despre Domnul Iisus Hristos (*FA* 28, 31)⁴⁶. Această imagine se conjugă perfect cu tema principală a cărții Faptelor: *creșterea Cuvântului*.

Axa geografică și teologică a Faptelor îl conduce pe cititor de la Ierusalim la Roma și dinspre Israel spre neamuri⁴⁷. Însă și această propunere nu explică *tăcerea legată de moartea lui Pavel*⁴⁸. Chiar dacă Luca nu încheie relatarea cărții sale cu istorisirea execuției lui Pavel, el știa bine că soarta Apostolului fusese pecetluită și că s-a încheiat dramatic. De fapt, în Cuvântarea de rămas bun de la preoții Bisericii din Efes, veniți la Milet ca să-l întâl-

⁴³ A se vedea studiul lui Romano PENNA, „La morte di Paolo nell'anno 58. Un'ipotesi e le sue conseguenze sul piano biografico”, în: *Rivista Biblica* 63, 1-2 (2015), pp. 157-179, care ține seama de afirmația Fericitului Ieronim din *De viris illustribus*, VII, 2, potrivit căruia sfârșitul celor doi ani în care Pavel a stat la Roma corespunde cu anul al patrulea al lui Nero: relatarea lui Luca ajunge *usque ad quartum Neronis annum*; „până în cel de-al patrulea an al lui Nero”, adică 58 d.Hr.

⁴⁴ Cf. D. MARGUERAT, „L'Énigme de la fin des Actes (AC 28, 16-31)”, în: *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres* (LeDiv 180), Ed. Cerf – Labor et fides, Paris – Genève, 1999, pp. 301-334; A se vedea și Jacques DUPONT, „La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc”, în: *Les Actes des Apôtres. Traditions, Rédaction, Théologie* (éd. J. KREMER) (BETHL 48), Gembloux – Leuven, 1979, pp. 359-404;

⁴⁵ Cf. D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, pp. 329-331.

⁴⁶ A se vedea D. P. MOESSNER, „Paul in Acts: Preacher of Eschatological Repentance to Israel!”, în: *NTS* 34 (1988), pp. 96-104.

⁴⁷ Cf. D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli* (13-28), vol. II, EDB, 2015, p. 423.

⁴⁸ Cf. D. MARGUERAT, „Le silence sur la mort de Paul dans les Actes des Apôtres”, în: *ETR* 90 (2015), pp. 1-29.

nească, în timpul ultimei sale călătorii la Ierusalim, Sfântul Pavel este suficient de clar: „Duhul Sfânt mărturisește din cetate în cetate spunând că mă așteaptă lanțuri și necazuri [...]. Și mare jale i-a cuprins pe toți și, căzând pe grumazul lui Pavel, îl sărutau, cuprinși de jale mai ales pentru cuvântul pe care îl spusese, că n-au să mai vadă fața lui” (cf. FA 20, 23, 37-38). Aceste cuvinte nu pot fi decât cuvinte de adio și de despărțire între persoane care nu aveau să se mai vadă niciodată.

Moartea lui Petru și Pavel ca martiri a lăsat urme dureroase în amintirea creștinilor, cu reproșuri legate de lipsa de asistență acordată Apostolului, până la acuze de complicitate cu iudeii din Roma a iudeo-creștinilor romani (O. Cullmann). La acestea, se adaugă mărturia din *2 Timotei* 4, 16: „La întâia mea apărare, nimeni nu mi-a venit în ajutor, ci toți m-au părăsit”. Există, așadar, în vremea când scria Luca, o tradiție a abandonării Sfântului Pavel de cei care-l însoțiseră până la Roma. În epilogul Faptelor, creștinii romani sunt absenți; frații creștini l-au primit la Pozzuoli, lângă Napoli, iar o delegație l-a salutat în suburbiile Romei, la „Forul lui Appius” și la „Trei Taverne”, pe Via Appia, la 50 km de Roma (cf. FA 28, 14-15), apoi nu se mai vorbește de nicio prezență a creștinilor.

Este cunoscută repulsia autorului Faptelor față de neînțelegerile din comunitatea creștină. Ipoteza propusă de D. Marguerat este aceasta: *moartea lui Pavel la Roma a lăsat în amintirea creștinilor urme dureroase, deoarece apostolul nu a primit de la frații romani asistența pe care și-ar fi dorit-o. A răsturna o astfel de tradiție și a alcătui o istorisire exaltantă a morții lui Pavel nu ar fi dat bine; iar Luca s-a abținut să o facă*⁴⁹.

Al doilea element referitor la cronologie se referă la *data schimbării Procuratorilor romani din Ierusalim (de la Antoniu Felix la Porcius Festus)*: teza tradițională susține că succesiunea a avut loc în 59 d.Hr. (și după instalarea procuratorului a urmat călătoria lui Pavel la Roma, ajungând în anul 61), deși ne putem gândi la anul 55 d.Hr. De fapt, Fericitul Ieronim consideră că partea finală a Faptelor corespunde evenimentelor din 58 d.Hr., (chiar dacă mai apoi se gândește la o eliberare a lui Pavel) și că sosirea Apostolului la Roma ar fi databilă în 56 d.Hr. Datarea schimbării din funcție a Procuratorilor romani, în 55 d.Hr., este documentată de Fericitul Ieronim:

„în al douăzeci și cincilea an după pătimirea Domnului, adică al doilea al lui Nero – la vremea când Festus, procuratorul Iudeei, i-a urmat lui Felix – a fost trimis prizonier la Roma, dar rămânând timp de doi ani în liberă supraveghere, polemiza zi de zi împotriva evreilor în legătură cu venirea lui Hristos”⁵⁰

⁴⁹ Cf. D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli* (13-28), vol. II, p. 423.

⁵⁰ FER. IERONIM, *De viris illustribus*, V, 5.

și contestată în baza unei emisii monetare descoperite în Iudeea, mai consistentă decât de obicei, și care este datată în anul al cincilea al lui Nero, adică în 59 d.Hr. Deoarece precedentele emisii monetare bătute în Iudeea datează din anii 53 și 54 (și deci cu siguranță atribuite perioadei Procuratorului Felix), s-a crezut că baterea monedei din anul 59 d.Hr. ar putea constitui dovada că tocmai în anul acela ar fi avut loc instalarea noului Procurator, atestată de o emisie monetară mult mai mare. Însă, astfel de monezi aveau gravate numai numele Cezarului – Imperator din vremea aceea, nu și pe cel al Procuratorului. A ne baza pe aceste emisii monetare pentru a fixa anul când Festus i-a urmat lui Felix este un argument istoric fragil, în măsura în care s-ar presupune că, în Iudeea s-ar fi creat obiceiul de către Procuratori de a-și bate propria monedă în primul lor an de mandat. În orice caz, rămâne în picioare ipoteza potrivit căreia, în 55 d.Hr., în Iudeea, procuratorul Porcius Festus i-a urmat lui Antoniu Felix⁵¹.

Această datare diferită implică opțiuni necesare, fie cu privire la *cronologia vieții Apostolului*, fie legate de *scrierea epistolelor sale*, care pot fi sintetizate pe scurt astfel: în primul rând, Pavel nu a întreprins de fapt nicio călătorie în Spania (ceea ce el afirmă în *Romani* 15, 24 și 28 nu este decât exprimarea unei dorințe), fie și pentru că o astfel de călătorie nu este istorisită de niciun document din vechime (este numai afirmată la sfârșitul sec. al II-lea), fie și pentru că Eusebiu de Cezareea, în *Istoria bisericească* dovedește că nu este la curent cu o astfel de tradiție; de fapt, în enumerarea pe care o face zonelor încredințate spre propovăduire apostolilor (Toma în Parția, Andrei în Scitia, Ioan în Asia, Petru în Pont, Galatia, Bitinia, Capadochia și Asia, iar la urmă a venit și la Roma), iar despre Pavel spune că el a propovăduit „din Ierusalim și până în ținuturile Iliricului și a murit apoi ca martir în vremea lui Nero la Roma⁵². Afirmăția sfântului Clement Romanul, care se găsește în *Epistola către Corinteni*, că Pavel „a ajuns până la marginile apusului” (5, 7) trebuie înțeleasă ca o expresie hiperbolică.

În al doilea rând, Pavel nu s-a mai întors în zona Mării Egee; despre această reînțoarcare, Faptele Apostolilor nu pomenesc nimic și nu există nicio altă dovadă. Ipoteza se întemeiază pe Epistolele Pastorale, care sunt cu siguranță pseudoepigrafice, adică scrise la câteva decenii după moartea Apostolului, de vreun ucenic al său, în arcul de timp dintre anii 70-120 d.Hr.

În al treilea rând, trebuie spus că nu a existat nicio a doua arestare, care să fi fost istorisită de vreo altă sursă, și pentru care, așadar, ar trebui să ne întrebăm, unde și în ce fel va fi avut loc; la fel trebuie spus că nu a existat niciun al doilea proces, despre care lipsesc izvoarele și pentru care ar trebui

⁵¹ Cf. R. PENNA, *Paolo. Da Tarso a Roma*, pp. 108-109.

⁵² Cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, 3, 1.

să ne întrebăm în baza căror acuzații s-ar fi desfășurat. În *al patrulea rând*, trebuie spus că scrierea celor șapte epistole, considerate autentice de toți exegeții, trebuie încadrată în cei cinci ani dintre 50 și 55 d.Hr., începând cu *Întâia Epistolă către Tesaloniceni*, până la *Epistola către Romani*. Se poate atribui redactarea între anii 56 și 58, în timpul detenției romane, a celor două *Epistole către Filipeni* și *Filimon*, care au fost scrise în timp ce se afla în temniță, sau, potrivit unei propuneri recente, ar fi putut fi scrise în timpul unei detenții anterioare celei romane, care a avut loc în Asia, la Efes.

În orice caz, *martiriul Sfântului Pavel* trebuie să fi avut loc la sfârșitul captivității romane, care a durat doi ani, între 56-58 d.Hr. Pavel a fost condamnat la moarte de tribunal și decapitat, după cum se obișnuia, în afara zidurilor cetății, cu câțiva ani înaintea lui Petru (ucis prin răstignire probabil în timpul incendierii Romei, în 64 d.Hr.). În ceea ce privește *sentința execuției prin decapitare*, aceasta este atestată numai la sfârșitul sec. al II-lea, atât în scrierile apocrife *Faptele lui Pavel* (9, 5/14), cât și la Tertulian (*De praescriptione haereticorum*, 36, 3). În ceea ce privește locul execuției prin decapitare, adică *Aquae Salviae* (astăzi *Tre Fontane*), acesta aparține unei tradiții tardive (*Faptele lui Petru și Pavel*; secolele IV-V d.Hr.). Locul tradițional al decapitării nu a fost uitat de creștini, aici fiind ridicată o mănăstire trapistă numită *Tre Fontane*, de la cele trei izvoare pe care s-a ridicat biserica, izvoare care, potrivit tradiției, au răsărit din pământ în urma atingerii capului Sfântului Pavel. Îngroparea Apostolului pe *Via Ostiensis* (sub actuala basilică *San Paolo fuori le mura*) este deja atestată în jurul anului 200 d.Hr. de mărturia prezbiterului roman Gaius:

„În ceea ce mă privește, eu vă pot arăta unde se găsesc aceste trofee (*tropaia* = „monumente comemorative”) ale apostolilor. Dacă ai vrea să urci pe Vatican ori pe Via Ostia, atunci vei găsi trofeecele celor care au întemeiat Biserica aceasta”⁵³.

Scrierea *Passio Pauli* a lui Pseudo-Abdia (8) precizează că înmormântarea a avut loc în țarina matroanei Lucina, „serva lui Hristos” (pe casa căreia a fost ridicată actuala biserică San Lorenzo în Lucina)⁵⁴.

Pe 29 iunie 258 d.Hr., în timpul împăratului persecutor Valerian (253-260 d.Hr.), trupul Sfântului Pavel a fost mutat din locul unde fusese înmormântat de creștini, în apropierea Romei, acolo unde astăzi se ridică celebra bazilică *San Paolo fuori le mura*, în Catacombele Sfântului Sebastian, împreună cu trupul Sfântului Petru, pentru a le feri de posibile profanări.

⁵³ Cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, II, 25, 7.

⁵⁴ Cf. R. PENNA, *Paolo. Da Tarso a Roma*, p. 110.

Sfântul Silvestru, episcopul Romei (314-335 d.Hr.), aproape un secol mai târziu a readus trupul Sfântului Pavel în locul în care fusese îngropat inițial. Cu acest prilej, primul împărat creștin, Sfântul Constantin cel Mare (306-337 d.Hr.) a construit prima biserică deasupra mormântului, care va fi înlocuită mai târziu, după distrugerea ei în urma unui incendiu, de actuala biserică *San Paolo fuori le mura*.

Sărbătorirea Sfinților Apostoli Petru și Pavel pe 29 iunie este foarte veche. Ea nu comemorează data morții celor doi Apostoli, care ne este necunoscută, ci mutarea sfințelor moaște ale celor doi în Catacombele Sfântului Sebastian, la data de 29 iunie 258 d. Hr.

Concluzii

Cartea Faptele Apostolilor ne oferă mărturia primei receptări a personalității Sfântului Pavel din sec. I d.Hr., pe lângă receptarea „canonică” (din corpus-ul epistolar paulin). Cele trei relatări ale convertirii lui Saul din FA 9, 22 și 26 spun totul despre importanța pe care i-a acordat-o naratorul și teologul Luca. Pentru a evalua receptarea „biografică” a portretului pe care Luca îl creionează eroului său în cele șaptesprezece capitole din Faptele Apostolilor, trebuie să ținem seama de misiunea Sfântului Pavel în dezvoltarea identității creștinismului timpuriu. Luca a alcătuit relatările sale despre „Apostolul neamurilor” plecând de la tradițiile provenite de la Sfântul Pavel însuși. Chipul Sfântului Pavel în Faptele Apostolilor îndeplinește o funcție identitară. Ea îi permite autorului Luca să expună, deodată, legătura de continuitate cu iudaismul, dar și motivele desprinderii de acesta: universalitatea noii credințe, rolul fondator al Cuvântului revelat și înscrierea creștinismului în țesutul social al imperiului roman.

Sfântul Pavel este emblema devenirii creștine (cf. Daniel Marguerat). Autorul Faptelor Apostolilor ne oferă această imagine despre Sfântul Pavel, în contextul unui creștinism timpuriu în căutarea identității proprii, în care legăturile cu sinagoga s-au rupt, iar creștinismul își asumă rolul de *tertium genus* între Israel și păgâni. Un creștinism care moștenește, în același timp, tot ceea ce este mai bun din tradiția iudaică și din universalitatea culturii romane. Sfântul Pavel, potrivit portretului lucan din Faptele Apostolilor, ilustrează cel mai bine locul vocației creștine la confluența dintre aceste două culturi.

Reperete cronologice tradiționale și ale principalelor evenimente amintite în Fapte⁵⁵

- 30: Moartea și Învierea lui Iisus Hristos;
- 30: Pogorârea Duhului Sfânt;
- 30-36: viața primei comunități din Ierusalim (FA 2-7);
- 36-37: martiriul Sf. Ștefan (FA 7);
- Împrăștierea creștinilor (FA 8);
- Convertirea lui Saul (FA 9);
- 39: prima călătorie a lui Pavel la Ierusalim (FA 9, 26);
- 46: a doua călătorie a lui Pavel la Ierusalim (FA 11, 30);
- 47-49: prima călătorie misionară (FA 13-14);
- 49-50: sinodul apostolic de la Ierusalim (FA 15);
- 50-52: a doua călătorie misionară (FA 15, 36 – 18, 22). În timpul șederii de 18 luni la Corint (FA 18, 11), Pavel scrie Epistolele I-II Tesaloniceni;
- 52-57: a treia călătorie misionară (FA 18, 23 – 20, 4); în timpul șederii la Efes, Pavel scrie Epistolele către Galateni și I Corinteni. În Macedonia (FA 20, 1) scrie II Corinteni, iar la Corint scrie Epistola către Romani;
- 57: sosirea lui Pavel la Ierusalim (FA 21);
- 57-59: Pavel este întemnițat la Cezareea (FA 23, 33 – 26, 23);
- 59-60: Pavel este condus la Roma (FA 27, 1 – 28, 16);
- 60-62: prima întemnițare a lui Pavel la Roma (FA 28, 30-31); aici scrie Epistolele zise „ale captivității”, către Coloseni, Efeseni, Filipeni și Filimon;
- 62-66: călătoria lui Pavel în Spania și în Orient; scrie Epistolele către Timotei și Tit;
- 66/67: martiriul Sf. Pavel la Roma.

Cronologia propusă, mai nou, de cercetători, cu datarea morții Sfântului Pavel în 58 sau 59

- 10 (?): Nașterea la Tars;
- Aprilie 30: Moartea și Învierea Mântuitorului Hristos;
- 33/34: Arătarea Domnului Înviat în apropiere de Damasc;
- 35: Vizita lui Petru la Ierusalim;
- 35-38: Vizita lui Pavel în Tars și Antiohia;
Prima călătorie misionară (FA 13-14);
- 48/49: Sinodul apostolic de la Ierusalim;
Incidentul din Antiohia (Gal 2, 11-14);
- 49-52: A doua călătorie: întemeierea bisericilor pauline;
Prima Epistolă către Tesaloniceni;
- 53-56: A treia călătorie misionară: Șederea la Efes;

⁵⁵ Cf. C.M. MARTINI, *Atti degli Apostoli*, Edizioni Paoline, Milano, ⁹1994, pp. 41-43; A se vedea, mai detaliat, în: J.A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, pp. 114-115.

Epistolele către Corinteni, Filimon, Filipeni, Galateni;

- 55-56: iarna la Corint: Epistola către Romani;
- Primăvara 56: Călătoria colectei;
- Mai 56: Sosirea la Ierusalim și arestarea;
- Vara 56: Întemnițarea la Cezareea Maritimă;
- Toamna lui 56 (sau 58): Călătoria spre Roma și naufragiul;
- Invers 56/57 (sau 58/59): Iarna în Malta (?);
- 57-59 (sau 59-61): Șederea supravegheată la Roma;
- 59 sau 61 (?): Decapitarea Sfântului Pavel.

Summary: The figure of Holy Apostle Paul according to the Acts of the Apostles

In the second volume of his works – the Acts of the Apostles, St Luke offers three accounts of Saul's calling/conversion: as a biographical account, in the third person singular (*cf. Acts 9, 1-19*); in autobiographical form, by reproducing his self-defense speech in Jerusalem (*cf. Acts 22, 1-21*); and again as his defense before king Agrippa in Caesarea, Palestine (*cf. Acts 26, 1-23*)

The reiteration might seem superfluous, since Luke recounts the same event three times, to describe the calling/conversion of Saul on the road to Damascus. Actually, there are three distinct episodes, each revealing new intentions and opening new perspectives to the readership. *In the first narrative, that of Acts 9, 1-19*, Saul provides a baptismal model for those who first adhered to the Gospel: the narrative climax is Paul's baptism, performed by Ananias, and his receiving the gift of the Holy Spirit (verses 18-19). *The second narrative, that of 22, 1-21*, focuses on Paul's testimony, designated by the term ἡ παρρησία, that is, the „outspokenness” of the bold confession of his belief in the Resurrected Christ, in Jerusalem before all those who were demanding to have him sentenced. Now Paul testifies about the martyr Stephen, while he had been himself one of the persecutors. *The third narrative, that of Acts 26, 1-23* offers a new angle again: Paul has been blinded and recovered his sight „**to open their eyes**, in order to turn them from darkness to light, and from the power of Satan to God, that they may receive forgiveness of sins and an inheritance among those who are sanctified by faith in Me” (*cf. Acts 26, 18*).

St Paul's experience was to help the heathens follow the same path of the faith as he had taken: from blindness to the inward sight enabled by the light of the Gospel. Thus, *three narratives of the same event, however with distinct details and different perspectives, each indicating in its own way the importance of these narratives within the Lukan account*. Therefore, Luke did not reiterate the event because he had forgotten or omitted any detail in his description of the event on the road to Damascus, but aims to emphasize its importance not only in Paul's life, but especially in the life of the Church – then and in the future. But for this event, which can be regarded as providential and salvific, the Pauline evangelization carried out through missionary journeys would never have taken place. *Consequently, the*

exemplarity of the baptism, confession of the faith and evangelization is the fundamental theme of the three Lukan accounts on Saul's calling/conversion.

The originality of the first account in Acts 9 lies in the fact that it was based on a twofold vision (cf. Acts 10), unique in the biblical and Hellenistic literature. Thus the reader learns that the encounter of Saul and Ananias is not coincidental, but it is willed and directed by the Resurrected Christ. Luke offers a true „narrative program” concerning the witnessing and the confession of the faith which the Apostle, as a „chosen vessel”, is called to declare before the non-believers – the kings and sons of Israel (cf. Acts 9, 15), and shows the Apostle's sufferings to occur with „necessity” in order to fulfil God's will (cf. v. 16). However, Saul does not yet know this: Jesus, the Resurrected Lord, only requires him to travel to the city of Damascus in order to receive the holy baptism, rather than put Christians in prison! Hence the active role of Ananias, according to the first Lukan account. He stands for the intercession of the Church and its role in retrieving and converting Saul the persecutor. The narrative of this calling/conversion is dominated by the reversal of Saul's identity: from a persecutor intent on killing those who believed in the Messiah – Jesus (cf. Acts 9, 1), Saul becomes the threatened one (cf. Acts 9, 23-29). From an enemy of Christ's disciples, he becomes a teacher of the Church having his own disciples in his turn (Acts 9, 25). From an opponent of Christ (Acts 9, 1), Saul becomes the preacher and confessor of Jesus Christ (cf. Acts 9, 20 și 22).

The account of Acts 22 has apologetic character. St Paul before the temple of Jerusalem and the Jews of the Holy City ready to kill him, defends his own reputation of faithfulness to the Judaic tradition. He addresses his „brethren and fathers” (cf. Acts 22, 1), talks to them in „the Hebrew tongue”, professes his affiliation to the Judaic tradition since birth, his education according to the Jewish values, as well as his zeal to safeguard them. He presents Ananias as a respectable person, an observer of the Law; it is precisely from the temple – the core of the religious life of Israel, that the Resurrected God sends him to confess Him before the people (cf. Acts 22, 17). Once he had turned a Christian apostle, Paul did not suddenly break and ties with Judaism, and the Jewish-Christian communities he established continued the traditions of the people of Israel and thus fulfilled the salvific plan announced in the Scriptures of the chosen people. Paul was the bond ensuring the continuity between Israel and the Gentile Churches (*ex gentibus*).

The third account (Acts 26) is presented in the context of the apologetic discourse delivered by Paul before king Herod Agrippa II. Luke describes Paul as the one who fulfilled his calling as „chosen vessel unto me, to bear my name before the Gentiles, and kings, and the children of Israel” (cf. Acts 9, 15). This account is part of an ampler apologetic context, where Luke demonstrates the incoherence of Pharisaic Judaism which shares the Christian belief in the resurrection of the dead, but refuses to accept the resurrection of Jesus. St Paul's experience and life, first a zealous persecutor, then herald and preacher of Jesus' resurrection, ought to invite reflection.

In this context, the Lukan portrayal of St Paul reiterates the encounter of the Resurrected Lord and Saul and the importance of the words by which the Lord sends him out „to open their eyes, in order to turn them from darkness to light” (Acts 26, 17). Ananias and the baptism of the converted Paul are no longer mentio-

ned here. The narrative focuses on the calling of Paul, directly performed by the Resurrected Christ. Thus the account of a conversion turns into the account of a calling: this reflects St Paul's conviction who bases his own vocation as Apostle to the Gentiles on the event on the road to Damascus (*Ga* 1, 16).

The synoptic reading of the three accounts of the miraculous calling/conversion of Saul along his way to Damascus, containing different details, leads to the remark that all have in common the dialogue between Saul and Jesus (*cf. Acts* 9, 4-5; *Acts* 22, 7-8 and *Acts* 26, 14-15) and all draw attention to the extraordinary light which overwhelmed Saul (*Acts* 9, 3; *Acts* 22, 6; *Acts* 26, 13).

The literary trope of the „vision leading to conversion” can be recognized by the two formal elements included in the description of Saul's experience: the sight of the divine light and the aural revelation. God Himself speaks to him in the first person („I am”) and identifies Himself as the one Who is sought. The one called to conversion responds by „Here I am!”. This combination of seeing the supernatural light, hearing the divine voice, the personal call from the revealed one and the answer of the called person, are descriptors of Saul's calling/conversion according to the three Lukan accounts, that is, the process of conversion is stylized and rendered by employing the traditional elements specific to biblical theophanies.

Luke knew how to provide his readers with progressive insight into the event on the road to Damascus: Saul's radical of heart, his faithfulness of Judaism even after he had become a Christian convert, his special vocation as apostle to the Gentiles. The first account informs the reader about the destiny and future mission of the converted Paul; the following two accounts, where Paul speaks and defends himself, show he had faithfully fulfilled his calling: on the one hand, the pagan-turned-Christian communities emerged, on the other hand hostility and opposition to Judaism deepened. Thus the Scripture announcing all these was fulfilled, and Paul could not be accused of diverting the Church from her mission in the history of salvation, nor could he be accused by the Jews of being a renegade.

Although Luke does not conclude his book by describing Paul's execution, he knew full well that the fate of the Apostle had been decided and had a tragic end. Luke did so because his account of Paul's preaching in Rome, especially his meeting with the Jewish elders in the capital of the empire, had met the aim avowed in *Acts* 1, 8: the Gospel had reached the „ends of the earth”. Thus, Luke portrayed Paul as an exemplary shepherd, preaching audaciously about the Kingdom of God and teaching about Lord Jesus Christ (*Acts* 28, 31). This image matches perfectly the main theme of the book of Acts: *the growth of the Word*.

The last years in St Paul's life are subject to biblical research and debates. There are *two possible chronological accounts*. The *traditional one* is based on the information provided by Eusebius of Cesarea and Blessed Jerome, according to whom the Apostle Paul died in the fourteenth year of Nero's reign (54 – 68 A.D.), that is, in 67 A.D.; the other one, endorsed today by most researchers, places the beheading of the apostle at the end of his two-year Roman imprisonment, between 56-58 A.D. Paul received a death sentence and was beheaded, as per custom, outside the city walls, a few years before the death of Apostle Peter.

Rev. Ph.D. Habil. David PESTROIU

Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest

CONTEXTUALIZING MISSIONAL THEOLOGY. THE “ARUSHA” APPROACH

Keywords: *World Mission and Evangelism, Arusha, ecumenical movement, missiology.*

Abstract

Missionary theology needs contextualization today more than ever. The proclamation of the Gospel must take into account the social, cultural, geopolitical and economic challenges of today's world. In order to awaken interest in the word of God, we need to make it as accessible as possible to the people of the third millennium, oscillating between traditionalism and modernism, between conservativeness and novelty, between hopelessness and confidence. This is why the Conference on World Mission and Evangelism, “Moving in the Spirit: called to transforming discipleship”, held in Arusha, Tanzania, between 8th-13th of March, 2018, proved to open new vistas, provide further knowledge and deepen the missionary context of today's world. The present assessment is the point of view of an Orthodox professor of missiology, attending the Arusha Conference. It is a sincere and open vision on the undeniable achievements of the meeting, but also on some aspects that could be improved in the future.

At the very first glance, the title of the conference draws our attention to the reference to the Spirit. Capitalized, it obviously refers to the Holy Spirit, called to animate this ecumenical assembly. Considering the place of the conference, the invocation of the presence of the Holy Spirit is not only symbolic, but necessary, as the African continent greatly needs to return to authentic spirituality, taking into account the significant social and economic difficulties and political instability. These are real hindrances to the harmonious development of the peoples of Africa.

A “transforming discipleship” is also needed. This notion has a wide range of meanings. It is, first and foremost, given the chance of emancipation, meant to transform the consciences and offer development and prosperity to the society. Christian Ethics has the ability to return the people of Africa to peace and harmony. All Christian denominations active in missionary work on African soil owe to their followers not only the chance to return to God, but also to rectify social inequities, injustice, oppression and exploitation, abuse of the vulnerable. The model of life and endless love of the Holy Trinity must be applied in the daily life of the communities of the older or newer converts, in order to lay the foundations of the true state of communion.

The sacrifice made by Jesus Christ out of love for humanity must impress upon the newly baptized the attitude of self-sacrifice, in order to reach the joy of the work of God's will, both here on earth and in eternal life. "The theme of the Arusha 2018 conference, *Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship*, evokes the consciousness that as African Christians we are called, set apart, and commissioned to engage in discipleship that is empowering, transforming, and healing"¹ – stated the organizers.

Organizational aspects

The Conference on World Mission and Evangelism, "Moving in the Spirit: called to transform discipleship" proved to be a real success. By paying thorough attention to details, the organizers offered, on the one hand, the chance to get to know and directly approach the newest missionary directions globally, and on the other, a very good contextualization of these issues.

Contact with the missionary work in Africa represented, for many of those present (including myself) an extraordinary chance. Therefore, from the beginning, I must note the importance of the presence, in the representative delegation for the Romanian Orthodox Church, of the majority of the teachers of Missiology at the Faculties of Theology across the country. It is for the first time that the delegation of the Romanian Orthodox Church has such membership. They were able to know not only the dimensions of the contemporary ecumenical phenomenon, but also the missionary implications in the evangelization of Africa, from the Christian Churches. It was, therefore, a lively participation, but also a documentary journey. For a professor, such a meeting represents not only the opportunity to participate in debates, from the perspective of his own theological accumulations, but also the chance to self-enrichment, following these acquired experiences. Teaching the missiological notions of preaching in Africa will outweigh the stereotypical approach of outdated templates, rigidly exposed in didactic materials; from now on, it will be animated by living examples of experiences in Africa.

A first remark, regarding this type of spiritual enrichment, must be made regarding the broader context of the discovery of the African spirit. Here, of course, special appreciation is due to the organizers, who knew how to offer the guests the chance of this enrichment. The local presence, within the conference, with its colour, musicality and rhythmic movement, fascinated us all. The moments dedicated to the exposition of theological readings or

¹ Lesmore Gibson EZEKIEL, Jooseop KEUM, „From Achimota 1958 to Arusha 2018: A Journey to and after Arusha”, in: Lesmore Gibson EZEKIEL, Jooseop KEUM (eds.), *From Achimota to Arusha. An Ecumenical Journey of Mission in Africa*, World Council of Churches Publications, Geneva, 2018, p. 10.

the group debates were enlivened with African songs, dances and scenes, meant not only as relief when the atmosphere became loaded with rigid conceptualizations, but also to introduce those present into the spirit of Africa: a free spirit, of overwhelming simplicity, a living energy and a great power of communicating emotions. I had the same impressions during the time spent outside the meetings themselves, when I explored the colourful space of the traditional *sokoni* market, near the Plenary Hall of Ngurdoto Mountain Lodge and Conference Center. Also, an extraordinary chance to get acquainted with the African context was the daily commute by minibus between the hotel and the Conference Center: several tens of kilometers travelled through the heart of African villages, with their special charm. The city of Arusha also gave us the chance to experience the contrast between old and new, between emancipation and poverty, in a unique explosion of special brilliance. And the chance to discover the wilderness of Africa, through a safari organized in Ngorongoro Natural Park, on the last day of our stay on African soil, cannot be put into words. From the *Masai* tribes, with their ancestral customs, to the variety of animals in their natural habitat, all appear to be beyond time. Returning to our spiritual enrichment, we will focus on what follows in the context of the assembly itself. Here, I feel that I must carry out a separate missiological analysis on the theological aspects under discussion, as well as on the cultic and spiritual ones.

Theological aspects

Rich and varied research topics for missionary theology were explored at the Arusha conference. Obviously, an exhaustive selection and detailing would far exceed the space allocated to the present material. However, I will try to synthesize the most interesting aspects of the ecumenical theological dialogue, viewed through the eyes of the missiological professor. The breadth of the proposed themes indicates intense interest, both from the organizers and the participants, in the message of the Gospel and its preaching. From a missiological perspective, we can identify three distinct approaches to the fundamental themes. There are, first of all, some interesting aspects, unique in their specificity and novelty, perfectly contextualized, which pose real challenges to the scholars of missiology. Then there are the themes intensely discussed, especially regarding consecrated keywords, such as: mission, confession, preaching. And there is the third category of sensitive topics, which are controversial, and which, in keeping with the concept of political correctness, were discussed marginally or not at all. Let's address them one at a time.

Obviously, I would like to start with interesting topics, which reveal new approaches from a missiological perspective. From this point of view, the

Arusha Conference could not bore any missionary. Several elements of novelty or unconventional approaches indicate that the mission today is becoming more pragmatic and needs to be circumscribed to the social-economic and political context. Let's consider, in turn, a few essentials. First of all, if we refer to the very motto of the meeting, "moving in the Spirit", we notice the increasingly solid ground gained by the charismatic movement within the Christian denominations. Such approach is more than welcome to the African context, very open to certain forms of spirituality, most often esoteric, pagan and occult, eager to gain a Christian appearance in the process of inculturation. Here, the possibilities are multiple, and the missionaries' imagination knows only the doctrinal limitations imposed by the center². On a scale of traditionalist "rigor", preserving certain forms and opaque to the inculturation of local practices, the Orthodox and Catholic churches are at the top, while the Protestants experienced an unprecedented advance by relativizing the basic Christian teachings by grafting them to local African cultures. Of these we note the Pentecostals, who are absorbing more and more followers not of the converted Africans, but of the Christians of the Traditional Churches. While the non-Protestant assemblies assiduously promote local music, traditional dances, false spiritualities in the form of shamanic incantations, now having the Holy Spirit as an addressee, traditional Orthodox communities, for example, maintain as mandatory the Greek ritual, with *psaltic* music and a total imposed immobility, very strange – compared to the living tone of African followers³. Often, maintaining followers in such communities is artificial, as they are, in fact, dependent on the material aid offered in the subsidiary, and when support ceases, they will migrate to those communities where they feel most at home, and they are, in the first place in the order of preferences, the charismatic ones.

Another interesting topic for researchers in missiology is the situation and perspective of the ecumenical movement, in general. Although the meeting emphasized the importance of fraternal communion between Churches and denominations, promoted at the level of the World Council of Churches,

² A debate on this topic took place in a workshop with a very exciting topic: „Defrosting Christmas. Liturgical Inculturation and Mission”. *Handbook – Conference on World Mission and Evangelism – Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship, 8-13 March 2018, Arusha, Tanzania*, World Council of Churches Publications, Geneva, 2018, p. 69.

³ The motivation of such approach is synthesised by an Orthodox hierarch: “There is one core mission of the church: to free the world from the dominion of Satan and the slavery of death and of sin and all other bondage. This liberation is the real Gospel for humankind”. And he continues: “It is important to evangelize people without obscuring their cultural heritages”. Makarios TILLYRIDES, „Mission in Africa: Perspectives from an Orthodox Archbishop in Africa”. in: Lesmore Gibson EZEKIEL, Jooseop KEUM (eds.), *From Achimota to Arusha. An Ecumenical Journey of Mission in Africa...*, pp. 139-140.

and clearly illustrated at Arusha, through the participation of local Christian religious leaders, covering the entire denominational spectrum, yet the gap of dogmatic incongruities and deepening morals deepened, even if, on the surface, political correctness mimicked the pacifist spirit of “ticking off the agenda” a new meeting like the ones already known. The doctrinal parallelism has been correlated, starting with Arusha, with a liturgical parallelism: it is for the first time that a so-called ecumenical prayer is no longer undertaken⁴, but each of the great denominations is assigned a day to perform its own prayer according to its tradition. All those present are invited to join in, if they are willing. From an Orthodox point of view, this represents a double victory: on the one hand, the chance to express the confessional conscience of Orthodoxy is offered, and on the other hand, the objections of rigid, anti-ecumenical skeptics, on a possible fall from the faith of those who would engage in “common prayers with heretics”, are prevented. The fact that, in the middle of the Hall, a small Orthodox altar was built, with the icon of the Virgin Mary in the center, which was venerated by kissing, during a ceremony that also included the prayer of Saint Ephraim the Syrian, complete with prostrations, entranced those present, and the impact could be seen at the Sunday service of the local Orthodox parish in Arusha, which became crowded due to the impressive number of visitors, most of them non-Orthodox.

On the intensely circulated themes of missiology – namely, mission, evangelism, preaching – we did not notice any spectacular novelties. Beyond the classic patterns, it is up to each missionary in particular how to make himself heard, appreciated and loved by the auditors. Obviously, the material resources made available, on an African continent maintained by the great powers in a state of permanent geopolitical instability and economic impoverishment, matter enormously. I did note, however, that the area has a huge potential: people’s souls are thirsty like sponges to know the right teaching; in general, they are very receptive and docile, and the results can be seen clearly.

I also noticed, however, some problematic issues which, from the perspective of the missiology, should be approached squarely, but, from the viewpoint of the political correctness, have been tackled only marginally or not at all. Such a problem is proselytism, which generates movements of believers, from one Christian denomination to another, as a result of manoeuvres not exactly honest, but recognized by those concerned⁵. In order

⁴ Through the efficient efforts of our colleague, Rev. assoc. prof. dr. Radu Petre MUREȘAN, Commissioner, World Mission and Evangelism, W.C.C., member of Spiritual Life Committee.

⁵ “It is difficult to talk about Christian mission and evangelism without some form of proselytism”. J. Kwabena ASAMOAH-GYADU, „Mission or Proselytism? Africa and Christian Witness in the 21st Century”, in: Lesmore Gibson EZEKIEL, Jooseop KEUM (eds.), *From Achimota to Arusha. An Ecumenical Journey of Mission in Africa...*, p. 127.

not to damage the strong Pentecostal presence in the Conference, this topic was not addressed directly, but only in marginal discussions, at the so-called “wharsha”⁶ – where the topics had been also decided on beforehand, and the moderators trained to avoid “hot potato” issues. Locally, we are witnessing increasingly dynamic attempts to transform inter-denominational rivalry into denominationalism.

The same could be said of the dogmatic differences between the great Christian denominations. Very little was done in this direction – and regarding the proposed Bible passages for reading, meditation and discussion, those which could suggest clashes of ideas and interpretations were also bypassed. Probably the dialogues on deep themes of faith and spirituality had reached a dead end, or the intention of the organizers was to emphasize other dimensions of communication between the Churches, such as those on topics of common interest in the area of social justice. However, many of the problematic aspects of the ecumenical dialogue, on which the Orthodox Churches have issued well-founded criticisms, such as the female priesthood and the emancipation of bodily relations against nature, enjoyed a disgraceful, open and even ostentatious promotion from New Protestant Churches representatives, in the sense of considering these aspects as already accepted elements. The Orthodox criticism could not be heard; also, the Christian model of the Virgin Mary, a humble mother could not be opposed to the figure of the gay, emancipated, feminist priest-woman.

Although Africa is an optimal space for the promotion of other religions, especially Islam, very few references were made on how to interact with them. In Tanzania, for example, there is a significant number of Muslims, some living in the northern area, where Arusha Province is. Some we met daily at the dining room, as employees of the Ngurdoto Complex: initially we were surprised to see that they bore Islamic names on their badges, then, by engaging in a dialogue, we found out that their real number is significant in the area. The issue of Islamic expansion in the world, which would generate a sustained dialogue with the people of this religion, was not addressed by the official agenda, but a victimizing attitude was stressed, emphasizing the persecution of Christians by Islamic terrorist organizations, such as Boko Haram or Al Qaeda and others. Finally, the appeal of the Patriarch of the Non-Chalcedonian Syrian Church for peace in Syria and the cessation of persecution against Christians was mentioned. Personally, I think that the conference should have started with such a theme, but it was good that, at least in the end, it was brought up.

⁶ *Handbook – Conference on World Mission and Evangelism...*, p. 66.

From a dogmatic perspective, the topics emphasized were the ones that are already intensively promoted by ecumenical theology, without any essential changes in content or form. First and foremost, one of them was Trinitarian theology, which is a valuable resource for promoting a communitarian direction for a confused and divided world. At the foundation of African thought lies the idea of God's uniqueness: "The African peoples' worldview is thoroughly theocentric. It is based on their conviction of the existence of a God who is a unifying factor of the whole African universe"⁷.

Less present in Africa, but destroying the formerly religious societies of emancipated Europe, secularism, in turn, was a priority for the debates between participants in the Arusha meeting. It was argued that it is the basis for religious indifference: "Nowadays, many Northern Europeans regard atheists who propagate the non-existence of God as being as outdated and old-fashioned as those who claim that God exists"⁸. In Christology, the work of redemption brought by Christ for humankind and the value of his sacrifice on the Cross of Golgotha was emphasized, without, however, insisting too much on the purpose of this endeavour, namely the glorious resurrection and restoration of man and creation, in the perspective of the blissful eternity. Pneumatology is the heart of the Arushan dogmatic discourse. Although spiritual theology is very close to the soul of the African man, the tenet is insufficiently explored, from an Orthodox point of view, since there is no complete vision of the ontological transformation (metanoia) of the human flesh as a result of the work of divine grace. Neither did the relation between grace and freedom arouse much interest in Arusha's official theology, probably in order not to disprove the notion of predestination, still present in many (neo) Protestant factions. Ecclesiology largely preserves the Protestant discourse of promoting an ideal Church in heaven, while on earth there are human communities or assemblies, meant not so much to confer doctrinal stability and moral rigor, but to pursue and fulfil goals within the social-political sphere: justice, peace, equality, freedom, philanthropy, ecology, etc. Mysteriorology, under Protestant influence, is downplayed under the guise of promoting simple commemorative symbols. Likewise, the issue of the differentiation between *adoration*, *hyperdulia* and *dulia* offered to the holy persons and objects, has been omitted. Surprisingly, we find the same silence regarding a doctrinal chapter that, once, generated heated controversies: it is

⁷ James N. AMANZE, „Being African Is Being Ecumenical: Ecumenism and Ecumenical Relations in Africa”, in: Lesmore Gibson EZEKIEL, Jooseop KEUM (eds.), *From Achimota to Arusha. An Ecumenical Journey of Mission in Africa...*, p. 111.

⁸ Jooseop KEUM (ed.), *Resource Book. Conference on World Mission and Evangelism – Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship, 8-13 March 2018, Arusha, Tanzania*, World Council of Churches Publications, Geneva, 2018, p. 90.

about eschatology. This fact is easily explained if we take into account the concrete situation of the Conference: although held in the heart of Africa, in a very poor area of the world, it brought together religious leaders, most of them, from churches of developed countries, where the hedonistic-consumerist mindset has impacted their theological vision: it is now fashionable to promote the postmodern, individualistic and autarchic worldly paradise, cultivating well-being in this earthly life and disinterest in the eternal life. Regarding the lack of interest in the formulation of dogmatic truth, it is associated, by some authors, with Africa's specific educational limitations: "In an Africa where many are not aware of the model and implications of the Enlightenment culture with its overdose of intellectual life, mission may explore a less intellectual approach, that is, art, music, dance, worship, architecture etc."⁹.

From the perspective of moral theology, the Arusha Conference promoted more slogans than deep dialogues about the great inconsistencies between the views of the main Christian denominations on the notions of virtue and sin, with their subsequent classifications. In a world where moral relativism reigns, under the rule of false freedom, without accountability, a true reversal of values occurs, as in the prophecy of *Isaiah* 5, 20. At Arusha, the intense promotion of the freedom of expression was evoked as a theme dear to Africans, after centuries of colonial exploitation. Intensely encouraged were African Indigenous Churches – non-Protestant religious communities, of Pentecostal origin, especially, established according to the model of the famous Free Churches that appeared in the modern era. The conference placed enormous emphasis on the topic of feminism, materialized especially in the promotion of women's priesthood. There was talk about justice, especially in the sense of solving social inequalities. To Africa, for example, a painful current topic is water justice, in the context of the danger of extending desertification. Then there was the reckless exploitation of resources and the ecological crisis generated by it. It has been recognized, with sincerity: "African Churches and faith-based organizations find themselves poorly equipped to deliberate on issues that have to do with the relationships between ecology, economy, and theology"¹⁰. Another intensely debated issue was that of spirit of liberation: mission from the margins. "Marginalized people have God-given gifts that are under-used because of disempowerment,

⁹ John S. POBEE, "African Churches in a Global Movement for Transformation", in: Lesmore Gibson EZEKIEL, Jooseop KEUM (eds.), *From Achimota to Arusha. An Ecumenical Journey of Mission in Africa...*, p. 31.

¹⁰ Jesse N. K. MUGAMBI, "The Ecological Crisis: A Challenge for Churches in Africa and Abroad", in: Lesmore Gibson EZEKIEL, Jooseop KEUM (eds.), *From Achimota to Arusha. An Ecumenical Journey of Mission in Africa...*, p. 151.

and denial of access to opportunities and / or justice”¹¹. Therefore, the organizers had organized, next to the Plenary Hall, a traditional market with indigenous products – *Sokoni*, focusing on the lucrative activities of vulnerable people, especially women, youth, people with disabilities, promoting at the same time, various artistic expressions: vocal and instrumental music (drums), dances, skits.

The overall theme of the Conference, which addressed discipleship, was structured in response to an older slogan, launched at the General Assembly of the W.C.C. from Busan, Korea, where the *pilgrimage of justice and peace* was first discussed. The broader African framework (not necessarily the concrete situation in Tanzania, although it is applicable here as well) was a helpful opportunity to develop and exemplify such a theme; from this point of view, the Arusha Conference can be considered a success.

Cultic and spiritual aspects

Beyond certain catchphrases or the promotion of more or less felicitous theological and social themes, one thing is certain: The Arusha Conference represented, for Orthodoxy, the chance for effective confession, in the spirit of the authentic sense of the mystical experience of the encounter with God. Neither the prayers with closed eyes, nor the unanswered invocations of the women-priests, exceeded the formal, conventional, framework of a protocol meeting, where the Spirit was used more as a slogan. Rather, the songs and dances of the Africans, performed from the heart, according to their old ancestral customs, sought communion, pursuing salvation by achieving the ontological good (*Romans* 1, 19-20). “The concept of *orthocardia* becomes central. It brings the totality of people’s humanity into a redemptive encounter with God. During such spiritual encounters, an African worship service unapologetically plumbs the depths of people’s emotions. It rejects the philosophical dualism between body and mind and insists that the presence of emotion does not equal the absence of intelligence”¹².

The maximum intensity of living the mystical experience of pure prayer was seen in the series of the Orthodox worship. In the Plenary Hall, in front of an altar with an icon of the Virgin Mary and her Holy Son, the Orthodox delegation electrified the assembly, through a liturgical worship adapted to the specific of the Great Lent, containing the Prayer of Saint Ephraim the Syrian, with the specific prostrations.

¹¹ Jooseop KEUM (ed.), *Resource Book. Conference on World Mission and Evangelism...*, p. 10.

¹² Paul John ISAAK, „Missiologial Framework in Africa: The Missional African Church and Its Missionary Praxis”, in: Lesmore Gibson EZEKIEL, Jooseop KEUM (eds.), *From Achimota to Arusha. An Ecumenical Journey of Mission in Africa...*, p. 43.

But the moment with the most intense Orthodox experience was that of celebrating the Divine Liturgy on Sunday at the Greek Orthodox parish in Arusha, led by His Eminence Bishop Elpidophoros of Bursa, delegate of the Ecumenical Patriarchate, and an impressive synaxis of clergy, who prayed and chanted in Greek, Romanian, Russian, Arabic and Kiswahili. The liturgical responses were given by a *psaltic* choir made up of students from the Orthodox Theological Seminary in Nairobi, Kenya. The highlight was our meeting with Christ in the Eucharistic Chalice. Those present far exceeded the number anticipated in the most optimistic expectations. The organizers of the Arusha Conference had initially decided that each Church and denomination present should organize their Sunday service for their own believers, but if other people from other denominations would like to join as a guest on that Sunday, they would prepare more places. But the attendance at the Orthodox church was overwhelming that day: even women priests, they came and asked for the blessing of the true priests, with valid apostolic succession. The program of that day provided also the lunch table for those present. Seeing the large number of guests, the administrators of the Orthodox parish initially panicked, but God did a miracle: just as Christ once multiplied the bread and the fish, now also the food was plentiful to all. We never started counting the baskets of crumbs... because we were urgently called to the bus: a tropical cyclone had come, and a torrential rain had turned all of Arusha into a network of bigger or smaller streams. It was indeed a memorable day!

Conclusions

Contextual missiology is inevitably faced with these two challenges: to be in step with the emancipation of the post-modern, neo-Marxist and politically correct world, or to articulate a courageous discourse, with specific approaches of some issues that remain yet suspended, at the level of theological understanding. It is to be seen in the future what path will be followed. But until then, confessional Orthodoxy will continue to show to the world the way of individual transformation through pure prayer and co-operation with divine grace, pointing the way not to the concupiscent and hedonistic paradise of the secularized man, but to the Kingdom of Heaven, where the Incarnate God awaits the fulfilling of the true existential ideals, in the eternal form of communion with the Persons of the Holy Trinity, with the Mother of the Lord, the angels, saints and the righteous who have lived in all the ages on earth.

Faithful to his discourse based on the understanding of the Holy Scriptures in the spirit of the Holy Tradition, Orthodoxy promotes a balanced understanding of human life, emphasizing that any fall can be overcome by assumed repentance and a desire to return to God, obeying His commandments.

Therefore, in the framework of contextual missiology, the importance of preserving traditional Christianity, under the circumstances of postmodern deconstructionism, which relativizes truth and moral norms, is emphasized. Starting from the experience of Arusha, we have the hope that the Orthodox presence, in the context of future ecumenical meetings, will shine even more, through the confession of the one Truth: Christ the Lord and Saviour of the world, a model of the ecclesiastical mission for all times.

Rezumat: Contextualizarea teologiei misionare. Abordarea „Arusha”

Teologia misionară are nevoie astăzi, mai mult ca oricând, de contextualizare. Vestirea Evangheliei trebuie să țină cont de provocările lumii actuale, la nivel social, cultural, geopolitic și economic. Pentru a trezi interesul față de cuvântul lui Dumnezeu, este nevoie să-l facem cât mai accesibil oamenilor mileniului III, oscilanți între tradiționalism și modernism, între statornicie și noutate, între deznădejde și speranță.

Acesta este și motivul pentru care, Conferința internațională organizată de Comisia „Misiune și Evanghelizare” a Consiliului Mondial Ecumenic, World Mission and Evangelism, “Moving in the Spirit: called to transforming discipleship”, în Arusha, Tanzania, între 8 și 13 martie 2018, s-a dovedit a fi o adevărată cale spre cunoașterea și aprofundarea contextului misionar al lumii de azi.

Evaluarea de față reprezintă punctul de vedere al unui profesor de misiologie ortodox, participant la Conferința de la Arusha. Este o viziune sinceră și deschisă asupra realizărilor incontestabile ale întâlnirii, dar și asupra unor aspecte care ar putea fi îmbunătățite în viitor. Vorbind despre misiologia contextuală, vom pendula inevitabil între aceste două provocări: a fi în pas cu emanciparea lumii postmoderne, neomarxiste și corecte politic sau a articula un discurs curajos, cu abordări punctuale ale unor chestiuni rămase în suspans, la nivelul înțelegerii teologice. Este de văzut, în viitor, ce cale va fi urmată. Însă, până atunci, Ortodoxia mărturisitoare va continua să arate lumii calea de lumină a transformării individuale prin rugăciune curată și conlucrare cu harul dumnezeiesc, arătând direcția nu spre împărăția concupiscentă și hedonistă a omului secularizat, ci spre Împărăția cerurilor.

**Lect. Ph.D. Stelian PAȘCA-TUȘA; Ph.D. Ioan POPA-BOTA;
Bogdan ȘOPTERIAN**

Faculty of Orthodox Theology, Babeș-Bolyai University

**“THE WORD WAS THE TRUE LIGHT...” (JN 1, 9) –
ST. CYRIL OF ALEXANDRIA’S CHRISTOLOGICAL
DISCOURSE ON LIGHT IN HIS COMMENTARY ON THE
JOHANNINE PROLOGUE***

Keywords: *the Divine Light, the Johannine prologue, Word, Christological discourse.*

Abstract

The present study addresses the teachings on light developed by the Archbishop of Alexandria based on the Johannine prologue. We will not focus on the polemical elements of his discourse, but do the very opposite, namely try to filter out all the aspects that have to do with the historical controversies addressed by the author. Our main aim is to underscore the specificity of the Cyrilian discourse on the divine light. This perspective has not been sufficiently studied in the specialized literature for a long time. In general, researchers have focused their attention exclusively on certain aspects of his teachings about light, which has resulted in a less than holistic discourse, one that does not include all the elements of Saint Cyril’s discourse in the commentary on the Gospel of John. Their attention has been drawn especially to his enlightenment work and his teachings on the partaking of the divine light. Given that the direction of our research has not been pursued in the development of any of the relevant papers regarding Saint Cyril’s commentary on the Johannine prologue, we find our enterprise to be opportune.

Introduction

Saint Cyril is considered by specialists to be among the Church Fathers who laid the foundations of Orthodox Christology¹. Equally, his com-

* **Acknowledgments:** This work was supported by TeMATIC-Art, Project co-financed by FEDR through Competitiveness Operational Programme 2014–2020, Funding contract: 14/01.09.2016.

¹ Christopher BEELEY, “Cyril of Alexandria and Gregory Nazianzen: Tradition and Complexity in Patristic Christology”, in: the *Journal of Early Christian Studies*, 17 (2009) 3, p. 381. Thomas WEINANDY, “Cyril and the Mystery of the Incarnation”, in Thomas WEINANDY and Daniel KEATING (eds.), *The Theology of St Cyril of Alexandria*, T&T Clark Ltd, London / New York, 2003, p. 23. For a better understanding of St. Cyril’s Christology we recommend: John MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, Brill, Leiden / New York / Koln, 1994.

mentary on the Gospel of John is credited as one of the crucial documents on which the teachings that constitute the basis of the entire system of Christian doctrine². In this work, the Archbishop focuses on the incarnated Logos and His redeeming work³. The main aim of the theological discourse of the hierarch of Alexandria was to fight against the Neo-Arians⁴, who claimed that the Word of God was subject to human weakness and therefore incapable of offering believers the possibility to partake of divine life⁵. The content of Saint Cyril's commentary indicates that he did not write it with Nestorius's followers in mind. Had he meant to counter them, he would certainly have mentioned them and built his arguments to dismantle their heresy, which was to be condemned by the Council of Chalcedon. Thus, all the evidence points to the conclusion that the Archbishop drafted his work before the Nestorian dispute broke out⁶. This historical observation enables us to understand that Saint Cyril was not aiming to address the mystery of hypostatic unity, but rather to specify the relation of equality between the Son and the Father. To remove the confusions created by the Arians, he resorts to the concept of light to reaffirm the *homoousios* (same essence) of the two Persons in the Holy Trinity. The Johannine discourse on light provided the Archbishop with the means to also prove that each Person fully possesses the divine nature, yet without exhausting it because of this⁷.

Thomas Weinandy⁸ emphasizes the importance of Saint Cyril's commentary on the Gospel of John in specifying the teachings about the Incarnation of God. Even though it is an exegetic work, Weinandy believes that

² The Cyrilian exegesis always had the mystery of Christ as its reference point and aim. This research direction could not be clearer in the Archbishop's commentary on the Gospel of John. The entire interpretation converges towards Christ. Robert WILKEN, "Cyril of Alexandria as Interpreter of the Old Testament", in Thomas WEINANDY and Daniel KEATING (eds.), *The Theology of St Cyril of Alexandria*, T&T Clark Ltd, London / New York, 2003, p. 21.

³ Lawrence WELCH, *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, International Scholars Publications, San Francisco, 1993, p. 39.

⁴ For details on the Arian teachings countered by Archbishop Cyril, see: Ruth SIDDALS, "Logic and Christology in Cyril of Alexandria", in: *The Journal of Theological Studies*, 38 (1987) 2, pp. 341-367.

⁵ Norman RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, Routledge, London / New York, 2000, p. 97.

⁶ The Nestorian crisis broke out in 429. Researchers postulate that the Archbishop wrote his commentary on the Gospel of John sometime between 425 and 429. N. RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, p. 96. L. WELCH, *Christology and Eucharist*, pp. 6-9.

⁷ Marie-Odile BOULNOIS, "The Mystery of the Trinity according to Cyril of Alexandria: The Deployment of the Triad and Its Recapitulation into the Unity of Divinity", in Thomas WEINANDY and Daniel KEATING (eds.), *The Theology of St Cyril of Alexandria*, T&T Clark Ltd, London / New York, 2003, p. 84.

⁸ Th. WEINANDY, "Cyril and the Mystery of the Incarnation", pp. 23-54.

the Archbishop's commentary has a clear dogmatic dimension. T. Weinandy points out Saint Cyril's main theological themes, which are also featured in his commentary to John, but makes no reference to the syllogisms employed by the Alexandrian hierarch to justify the difference between Christ and creatures via the concept of light. Matthew R. Crawford dedicates a chapter of his book "Cyril of Alexandria's Trinitarian Theology of Scripture" to the teachings on the enlightenment of man⁹. He identifies two distinct acts of illumination pointed out in Saint Cyril's writings: one enlightenment that man receives at the moment of creation and another bestowed by the Holy Spirit to enhance man's partaking of divinity through the intercession of the Son of God. M. Crawford dwells on the latter in an analysis focused on the Alexandrian hierarch's interpretation of chapters 1 and 9 of the Gospel of John. He presents the way Saint Cyril understands the act of enlightenment in the context of the relationship between the Son of God – the true Light – and man. He does not address the entire discourse on the Light in the prologue, but only those elements which causally relate to the act of illumination of man. In the subchapter called "Partakers of the Divine Nature" in the volume „The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria"¹⁰, Daniel Keating expounds the Archbishop's teachings on man's partaking of divine nature. The first text the author insists on – which defines the hierarch's views on the concept of partaking – is *Jn* 1, 3-10. He stresses the fact that Saint Cyril applies this notion to supernatural realities, thus developing the dynamic side of the term. In the context of this overview of the specialised literature which we will refer to again during our study, we could also mention Eirini Artemi, who resorts to the concept of light to explain the relationship between God the Father and the Son; however, she uses texts from Saint Cyril's commentary on the psalms to justify his views¹¹.

Given that the direction of our research has not been pursued in the development of any of the relevant papers regarding Saint Cyril's commentary on the Johannine prologue, we find our enterprise to be opportune. We will attempt to highlight the way in which Christ's divinity is characterised by light. Having underscored the fact that the Son and the Father share the same essence by using the concept of light, we will emphasise the

⁹ Matthew R. CRAWFORD, *Cyril of Alexandria's Trinitarian Theology of Scripture*, University Press, Oxford, 2014. The title of the chapter is: "Every Spiritual Vision Looks to the Mystery of Christ".

¹⁰ Daniel KEATING, *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*, University Press, Oxford, 2004, pp. 155-162.

¹¹ Eirini ARTEMI, "Cyril of Alexandria speaks for God in his interpretation of the Holy Bible", in: *Acta Theologica*, 34 (2014) 1, pp. 1-16.

manner in which Christ's light is bestowed over man and enables him to partake of the uncreated light which springs from the Godhead. To conclude our study, we will underline the fact that a man who has been enlightened and has become part of the Light can, in turn, become light to others, guiding them towards Jesus Christ. For methodological reasons, we would like to mention that the quotes and texts from Saint Cyril's commentary have been taken from the edition translated by Rendal Pusey¹² and that, aside from the already mentioned scholars, we will often refer to the scholia of the famous Romanian dogmatist Dumitru Stăniloae, who translated Saint Cyril's commentary into Romanian¹³.

The Word is Light of Light

Saint Cyril begins his study with considerations on the consubstantiality of the Son and the Father. By resorting to both biblical texts and various syllogisms, the Archbishop proves that the two Persons of the Holy Trinity are of the same essence. In his view, this reality determines both their perichoresis and their proximity. In other words, if the Father possesses a certain quality or attribute, then the Son must possess it too, to the same extent as the Father does. If the Father has the property of being the Creator of the world, then the Son is co-creator of all that is seen, alongside His Father. These aspects were developed by the Alexandrian hierarch because of the interpretation he gave to the first three verses of the prologue. His discourse about light begins with the fourth verse: «In Him was life, and the life was the light of men».

Here, the Archbishop underlines the fact that the Word of God, as the one who has given life to all, possesses, by His very nature, the power to make men partake of His life. The fact that the Son of God is Life entails that He is also its source. The Word does not need to be given life, as He is Life, a quality which He possesses through His nature. Saint Cyril uses the notion of partaking in the context of life and creation in order to assert the idea that the Son is the One Who calls upon men to receive the divine gifts prepared for them from the very beginning of the world. Therefore, men who do not possess life through their own nature, depend on the Word of God, who is Life and therefore can bestow life upon them and have them

¹² ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, coll. *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church* 43, trans. by P.E. Pusey, James Parker & Co., Oxford, 1874.

¹³ ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Comentariul la Evanghelia Sfântului Ioan* [Commentary on the Gospel of John], coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 41, trans. Fr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucharest, 2000.

partake of His Life. Following the direction set by St. Athanasius the Great and other Fathers (Origen, St. Gregory of Nyssa)¹⁴, Archbishop Cyril points out that those who receive a gift through participation or partaking must be aware that the respective gift is not intrinsic to their nature, but has been offered to them. Unlike them, the Person who enables men to partake of Life (in this particular case) or Light (as we will see hereafter) possesses these gifts through His own nature and does not receive them from someone else. By using the idea of partaking, the Alexandrian hierarch aims to present Arians with a new argument¹⁵ which should lead them to understand that the Son has not received life from the Father, but, like God the Father, He Himself is by nature both Life and Light¹⁶.

The Word of God is truly Light, and He bestows His light upon those who wish to partake of the light of understanding. Those who do not receive this light remain in darkness, because they fail even to perceive it as light; they themselves are darkness. «For the Word of God shines upon all things that are receptive of His Irradiance, and illumines without exception things that have a nature receptive of illumining. But He is unknown of “the darkness”. For that which is the rational nature upon earth, I mean man, “served the creature more than the Creator: it comprehended not the Light.”»¹⁷ The Alexandrian hierarch does not refer here to that primordial state in which darkness is stemmed and remains within its borders, without reference to the light which showed itself upon the commandment of God (*Gen* 1, 3). He refers generally to the rational beings who have chosen to live away from God, thus preferring to serve creation rather than the Crea-

¹⁴ For details, see the subchapter “The concept of participation in the Fathers” in D. KEATING, *The Appropriation of Divine Life*, pp. 150-155.

¹⁵ The Alexandrian hierarch’s enterprise to consolidate Christological and, implicitly, Trinitarian teachings is based on texts from the Johannine prologue, which he subsequently submits to a logical verification in order to certify his dogmatic statement. Thus, if Jesus Christ were not Light like the Father Himself, as the Arians claim, then the statement made by John the Evangelist showing that the Word of God was in no way engulfed by darkness would be wrong: «If the Father be Light, and the Son likewise Light, how is He less than He? For He will be not perfectly Light, but will be in part comprehended by darkness, and the Evangelist will lie in saying, “The darkness comprehended it not” (*Jn* 1, 5)». ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 26.

¹⁶ D. KEATING, *The Appropriation of Divine Life*, pp. 156-157. Saint Cyril emphasises the Evangelist’s statement that the Word was both Light and Life so as to stress that everything that had been created through Him required His presence in order to be. In other words, the Word in His capacity as Light and Life was in the midst of those which needed life and light. That means that the eternal life of the Word which is bestowed upon us is actually the Light par excellence.

¹⁷ ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 69.

tor. Father Dumitru Stăniloae stresses the Archbishop's intention to demonstrate that the light which man has in himself is not something he possesses through his own nature, independently of the source of light, namely God. In that sense,

“by declaring that Light shines in the dark, [Saint Cyril, emphasis added] believes that even the so-called natural light in men comes from the Son. And it is He who activates it fully in those who so wish. Were it not for the Word of God, creation would in itself be complete darkness. However, naturally, even as darkness – such as it is in itself – creation thirsts for light. But not necessarily. It can also remain within its darkness. It has the possibility of not wanting to comprehend the light. Alternatively, one might say that even its supposed dark reasoning is something that it owes to the light of the Son, as Saint Cyril goes on to say. Man has no other conscience or understanding than that which is given to him by the Son. Even if, in his reasoning, man denies the Son, that reasoning still stems from the light of the Son, which man as darkness does not see”¹⁸.

The main argument used by Saint Cyril in his Christological demonstration is based on the first part of verse nine: “The Word was the true Light”. In his commentary, the Archbishop highlights the clear distinction which exists between the Word of God – the true Light – and anything else that may improperly be called light. Since the Evangelist claims that Jesus Christ is the true Light, nothing else can exist outside Him which might bear that name and not originate from Him.

“The Divine Evangelist again profitably recapitulates what has been said, and clearly marks off That Which is in truth the Light, the Only-Begotten, from those that are not so, namely things originate: he severs clearly He Who is by nature from them which are by grace, He Who is partaken of from those which partake of it, He Who gives Himself to those who lack from those who receive His munificence. And if the Son is Very Light, nothing except Him is in truth Light, nor has light of its own, nor will created things produce this as fruit of their own nature; but just as they have been created from nothing, so from not being Light will they be elevated to being light, and by receiving the reflection of the Very Light, and by the partaking «of the Divine Nature», will they in imitation of It be called light and be light. And the Word of God is Essentially «Light», not being so by participation, nor having this dignity as an accident in Himself, nor imparted as a gift, but the unchangeable and immutable good of the Uncreated Nature, passes from the Father to the Heir of His Essence. But the creature, not being

¹⁸ ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Comentariul la Ioan*, p. 53, note 132.

light, and not possessing it, will receive by grace, as darkness it is illumined, the dignity from the love for man of Him Who gives it. Hence the One is «Very Light», the others not at all”¹⁹.

In other words, the Son of God is the source of the light of which all those who wish so can partake. Human beings receive divine light as a gift, not as an asset of their own which could subsequently impart on them the quality of being independent lights themselves. Moreover, the Alexandrian hierarch stresses the fact that the Evangelist’s words regarding the true light aim to directly affirm the Divinity of the Son, who is the rightful heir of the Father.

The Word is the Light of the World

St John the Evangelist states in his prologue that the Word of God, Who is the true Light, is the same as Jesus Christ who came into the world. This underscores the fact that, through the Incarnation, the true Light has rendered His work of illuminating man much more visible. In chapter 8, the Word calls Himself “The light of the world” (v. 12) and calls upon all to walk in His light. The Transfiguration on Mount Tabor marks the moment when the light of Christ spread throughout nature and overwhelmed the material world with its brightness. On the other hand, the Word, the Light which is in the world, was the one through which everything was created: “the world was made through «the Very Light», that is, the Only-Begotten Son. Having called Him clearly «the Word» at the beginning, he affirmed that «all things were made through Him, and that without Him nothing was» brought into being, and demonstrated thereby that He was their Maker and Creator”²⁰. A simple correlation of the Johannine prologue with the first words of the Scriptures enables us to understand that, in the text on creation, the stress is laid on the concept of light; in John’s Gospel, the discourse focuses on Him who commanded “Let there be light!”, namely the Source of the light.

¹⁹ ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 70. The difference between Light and the enlightened is repeatedly underscored in the Holy Scriptures, particularly in the texts where light or the need for light is invoked by men (*Mal* 4, 2; *Ps* 43, 3). If man were light in himself, why does he ask God to send him His light? How can another light rise over those who are light already? What is the reason why God promises his chosen ones that a time will come when he will have «the Sun of justice» rise over them? «Would men still need the enlightening Word if they were light themselves?» Saint Cyril asks. The very need for light shows us that man is not light but through partaking of the true Light, which is Jesus Christ.

²⁰ ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 99.

In chapter seven of the first book of the commentary on John, Saint Cyril presents 11 syllogisms through which he demonstrates that the Son illuminates, and creation is illuminated²¹. The Word possesses this quality by nature²², while creation and man can acquire it only through partaking. Through God's grace²³, man can enlighten other men or other creatures only after having received the light from Him who is "The true light, which enlightens everyone, came into the world" (*Jn* 1, 9). However, before developing this perspective, the Alexandrian hierarch repeatedly specifies that the Word of God distinguishes Himself fundamentally from creatures, just like the light distinguishes itself from the darkness²⁴. This ontological distinction between light and darkness is used by Saint Cyril for anti-Arian reasons. He does not have in mind a potential dualism between the two elements²⁵.

The syllogisms used by the Archbishop, which converge towards the idea that man does not possess the light by nature, but receives it as a gift from Him who is Light by nature, emphasize the superiority of the Son over man²⁶. However, for those who do not deny the divinity of the Son and His co-essentiality with the Father, the enlightenment which the Word bestows upon any man who comes into the world marks the beginning of man's communion with God. This act of illumination is understood by Saint

²¹ Saint Cyril's intention to make a clear distinction between the Word of God and creation is based not only on Johannine theology, but also on the Nicene Creed, in which Jesus Christ is called "Light of Light and true God of true God". BRIAN DALEY, "The Fullness of the Saving God: Cyril of Alexandria on the Holy Spirit," in THOMAS WEINANDY and DANIEL KEATING (eds.), *The Theology of St Cyril of Alexandria*, T&T Clark Ltd, London / New York, 2003, p. 118.

²² For the Son, the Light is intrinsic to His nature and thus He cannot be illuminated, but only illuminate. M.R. CRAWFORD, *Cyril of Alexandria's Trinitarian Theology*, p. 189.

²³ Even though Saint Cyril's attention is focused on the person of the Saviour, he does mention the fact that enlightenment is nevertheless accomplished through the grace of the Holy Spirit. M.R. CRAWFORD, *Cyril of Alexandria's Trinitarian Theology*, p. 189.

²⁴ M.R. CRAWFORD, *Cyril of Alexandria's Trinitarian Theology*, p. 187.

²⁵ DOMENICO PAZZINI, "Il prologo di Giovanni in Origene e Cirillo Alessandrino: Un confronto", in ALAIN LE BOULLUEC and GILLES DORIVAL (eds.), *Origeniana Sexta*, Peeters, Leuven, 1995, p. 622.

²⁶ He who possesses the light by nature does not construe it as a gift, as something external, in the way that he who receives the light does. No man can understand and experience the relationship between the Word and light, for He is the Very Source of the Light, namely God. "The enlightened one feels the light inside him as coming from another. The One Who enlightens experiences the light as stemming from Himself. The One Who enlightens feels like a light-emitting subject, while the enlightened one experiences the light as coming from another. He feels a light which overwhelms and elevates him. That is what we experience. The one who enlightens does not feel dependent on someone else in his understanding, nor does he experience light as a gift. However, we cannot have the experience of the supreme Enlightener, but only that of an enlightener who is himself enlightened by another". ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Comentariul la Ioan*, p. 49, note 122.

Cyril as the planting in our mind of a luminous spark²⁷ which leads us to the knowledge of God. In other words, the Word of God makes man a partaker of divine nature by “sending into the mind as it were certain luminous vapours of the Unutterable Splendour, in a way and mode that only Himself knows”²⁸. Through the act of genesis, our forefathers received complete understanding from God, which enabled them to maintain the light bestowed upon their nature by the Creator, without forgetting the fact that they possess no light in themselves, but only through the gift of God. Even though by nature, man is separated from God, he is in permanent connection with His Creator. Father D. Stăniloae states that: “no creature is perfect and complete light, as it is illumined together with others and they have all received the light from God, through the act of creation, and advance towards its completion, meaning that they progress together in their communion with God, Who is the perfect light in Himself”²⁹.

In Saint Cyril’s opinion, the text in v. 9, regarding the act through which the Word enlightens all men who come into the world, does not refer to the incarnation of God, but to the bestowing of the gift of rationality during the act of creation. This view has no bearing on man’s partaking of the Light, which is accomplished partly through this gift of rationality, but also through faith (2 Pt 1, 4). Who could be the One Who planted the spark of light in the human nature? Is it not He Who will call upon him to partake of the Light and become light through grace? Let us remember that this gift of rationality given by the Word is the catalyst through which subsequent partaking is achieved³⁰. Man partakes of the light not only after having come into the world, but also after the arrival of the Light into the world through Incarnation³¹. Those who, nevertheless, have not come to

²⁷ Matthew Crawford notes that Saint Cyril develops the theology regarding the partaking of divinity by repeatedly specifying that the Son of God is Light by nature, while man possesses a flicker of light which is not his own. It is still God Who gave him this light during the act of creation, when He made man in His image, in the image of the Son, Who is the image of the Father. In the opinion of the Alexandrian hierarch, our protoparents were the only human beings to be clad in light during the act of creation; subsequently, after the fall, they acquired illumination through the grace of the Holy Spirit. Following the Christian baptism, man becomes a new being which is once again clad in light. This enlightenment is achieved as a result of man’s rebirth out of water and Spirit. In the case of Adam, there is no such birth. His illumination, achieved during the act of creation, enabled him to progress into the light and partake of the divine nature. M.R. CRAWFORD, *Cyril of Alexandria’s Trinitarian Theology*, pp. 189, 204-205.

²⁸ ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 86.

²⁹ ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Comentariul la Ioan*, p. 64, note 158.

³⁰ W.J. BURCHARDT, *The Image of God*, p. 6.

³¹ D. KEATING, *The Appropriation of Divine Life*, 161.

the Incarnated Light and have chosen darkness are further proof that the light in man is not intrinsic to mankind, but received as a gift from God³².

Even though the true Light came into the world and illumined man, the world did not recognise Him (*Jn* 1, 10). "The Son «enlightens», the creature blunts the grace. It had imparted to it the gift of sight to comprehend Him Who is God by Nature, and man wasted the gift, made created things the limit of its contemplation, shrank from going further, buried the illumination under his negligence, «neglected the gift»³³. Walking away from the light and its understanding triggered the fall of man and the loss of the sight possessed by the soul. A blind man perceives no difference if the sun is up at midday. He is engulfed by darkness no matter how bright the sun may shine at its zenith³⁴. By transposing this reality into a spiritual dimension, we understand that, although Jesus Christ was the true Light, He could not be perceived as such by many of the people of His time. Many of the Jews did not recognise Jesus Christ, even though John the Baptist had come into the world to testify to Him being the Light of the Father, the Light of the world (*Jn* 1, 7).

Jesus Christ states that He is "The light of the world" (*Jn* 8, 12) in order to open the eyes of those listening to Him, to make them understand that without Him they will not attain knowledge. Father Stăniloae points out that the Saviour does not state about Himself that He is light, but

"Light, more exactly the Light of the whole world. That is why Saint John was also able to affirm that «He was the true Light». He is the Light which illuminates everything. He is the source of the partial lights. Each human being represents a certain light in the world or perceives some of its meanings and some of the meanings of existence. But Christ is the Light that shines, or the entire meaning of the world, with all the partial meanings which make up its total meaning»³⁵.

In Saint Cyril's opinion, the words "I am the light of the world" contain the mystery of the illumination of the entire world. If Jesus Christ had

³² The Alexandrian hierarch refers to darkness in his argumentation in order to reaffirm the fact that man and creation can dwell in the darkness. The biblical text used as a support by Saint Cyril reminds us of the warning addressed by the Saviour to His listeners, namely that of walking in the light while they have the light, so as not to be overtaken by darkness (*Jn* 12, 35). If man possessed light within himself by nature, he would in no way be threatened by darkness. When speaking of the person of the Word, the situation is no longer the same. In the prologue, it is stated that darkness cannot comprehend the Light which shines in the dark. This divine light enables man to master the darkness and see the light (*P*s 36, 9).

³³ ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 101.

³⁴ ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 102.

³⁵ ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Comentariul la Ioan*, p. 380, note 1028.

said that He was the Light without adding “of the world”, then the bestowing of the divine light would have been limited to the people of Israel, while the other nations would have remained in the dark. However, as our Lord has stated that He is the Light of the whole world, all human beings have been given the chance to stop walking in the deep darkness of ignorance and come to the Light in order to be filled by the divine, heavenly light. Once He was incarnated, the Logos began openly enlightening the entire world, and not just His people, as he had done before the Incarnation through the Law and the prophets.

“He rose from the dead and (as was reasonable) departs from Jewish defilement and hasted away from Israel and justly betook Himself to the Gentiles, He invited all to the Light, «and to the blind» He freely bestowed recovery «of sight». It befell then that after the Death on the Cross of our Saviour Christ, the understandings of the Jews were darkened, in that the Light had departed forth from them, and that the hearts of the Gentiles were enlightened, in that the Very Light shone upon them”³⁶.

The Archbishop extends the act of illumination to all of humanity. The chosen people’s rejection of the Light opened the way to enlightenment for the nations. By God’s wisdom and care, the petrification of the heart of Israel determined the call towards the light of all those who until then had dwelled in darkness³⁷.

The light of Christ, which illumines the mind, was given not only to Israel, but to the entire world, as the latter was being kept in the dark by the devil, who was enslaving those who served created things rather than the Creator. This was the mission the Son of God had to fulfil through His Incarnation³⁸. That is why Jesus Christ used to warn the Pharisees who did not believe in Him that the light would be taken away from them and given to the nations, just like the prophet Isaiah had told them (*Is* 59, 9). Saint Cyril remarks upon the care and gentleness of the Lord, who does not irritate or enrage His opponents. He does not tell them overtly and bluntly that they would die and remain in the dark, but urges them persuasively to follow Him in order to partake of the light of life. Those who refuse to listen to Him will be bereft of light and not gain eternal life³⁹. A person becomes

³⁶ ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 603.

³⁷ M.R. CRAWFORD, *Cyril of Alexandria’s Trinitarian Theology*, p. 191.

³⁸ M.R. CRAWFORD, *Cyril of Alexandria’s Trinitarian Theology*, pp. 19-20.

³⁹ ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 564.

light when he or she has come to know God and understand the mystery of the world and shares that understanding with the others, thus enlightening them as well. Since being in the light means being alive, he who lives in the light cannot be indifferent to what is around him.

Even though man receives the light as a gift from God and can disseminate it to those around him, he is a recipient of the light, he is one of those who are enlightened and partake of that divine gift.

“He who is the light does not receive light from another – father D. Stăniloae says. The Son of God does not receive the light, but possesses it in Himself, or rather He is the Light Himself. The Light, as its ultimate source, must be light throughout. Thus, His Very Person is Light. Generally speaking, the human person is a sort of light, but it is made thus by the Creator. For the human person itself, too, as a subject, is illuminated in itself and illuminates, meaning that it answers and asks. A person is, first of all, light to himself or herself, in a way that an object cannot be. Yet the human person is a finite light”⁴⁰.

Such details can be useful for understanding that we need to relate to icons and to the divine light that they convey and offer to man through the figures they depict.

Men’s Partaking of the Light

Adopting Saint Athanasius’s view on partaking, Saint Cyril establishes the relationship between God and creatures⁴¹. The principles on which he bases his theology on partaking are as follows:

- those who partake are distinct in nature from that they partake of;
- that which is gained as a result of partaking is not complete;
- those who partake can lose what they have received, as the gift given to them is not characteristic to their nature⁴².

⁴⁰ ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Comentariul la Ioan*, p. 51, note 127.

⁴¹ Stephen MCKINION, *Words, Imagery, and the Mystery of Christ: A Reconstruction of Cyril of Alexandria’s Christology*, Brill, Leiden, 2000, pp. 17-18. Walter Bughardt summarises the way in which Saint Cyril describes the relation between the Word of God and man through light. “The Word alone is properly Light, alone able to enlighten, alone not in need of light; it is proof that He is not a creature. The Word is Light by nature, creatures by grace; He is partaken of, they partake; He gives, they receive. He is Light by His very essence; they have light as a contingent dignity, an adventitious grace, an acquired gift, a participation by way of imitation, a sharing in God’s nature”. Walter J. BURGHARDT, *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria*, College Press, Woodstock, 1957, p. 35.

⁴² If man possessed the light by nature: he could never love darkness, but would permanently dwell in the light; he could not sin, because, following his fall, he would be forced not to come into the light; his deeds would be revealed and that is why he prefers darkness; he would not have been called into the light (*I Pt 2*, 9) if he hadn’t been in the dark; he could not have lost

By using these characteristics of partaking, the Archbishop of Alexandria stresses the role played by the Word in various stages of man's participation in divinity. The son of God is Light in the sense that, through the grace of the Holy Spirit, He gives man the capacity to reason and know God as a result of his partaking of the divine light. Thus, through Incarnation, the Word brings man out of the darkness of sin and ignorance and into the light and enables him to partake of divine nature⁴³. Man's participation in divinity is accomplished through the Word, Who, in Saint Cyril's opinion, is both a mediator and a measure of grace.

Man's partaking of the divine is not limited to life itself, but includes light, which, in the Archbishop's view, is the gift of rationality which God has bestowed upon mankind. Through this illumination carried out by the Word of God, man partakes of divine wisdom, which enables him to understand God's plans with the world and, implicitly, the reason behind all creation. This new partaking is accomplished under similar conditions to those regarding man's partaking of Life:

- the enlightened are distinct from Him who enlightens them;
- the Son of God is the One Who mediates the illumination of man;
- the Light is intrinsic to the Being of the Word⁴⁴.

It is important to also mention that enlightenment is not accomplished based on personal merits, in the sense that a virtuous man naturally acquires these gifts by progressing on the path of virtue. Man cannot force or determine the reception of the Light. The Light is a gift bestowed upon all people from the very act of creation. Through virtue, one can advance towards the Light, but only under the guidance of the Light. As it is a gift, the light belongs to the Light, even after man has been allowed to partake of it. Man cannot consider himself to be the master of divine light, he cannot relate to it in a possessive manner, nor can he keep it if he has lost the communion with Him Who has enabled him to partake of it. In other words, the gift belongs to the Giver, even after it has been bestowed.

Man's partaking of the divine light is voluntary. Even if God bestows His light upon man, the latter is free to choose whether to live in the light or not. If man were light by nature, then he would naturally seek the light. "If the creature is by nature the light (for this is the meaning of «very»), how «comes» it not «to the light?» or how loves it «the darkness», as though it

the light as a result of his refusal to believe. W.J. BURGHARDT, *The Image of God*, pp. 35-36.

⁴³ Daniel KEATING, "Divinization in Cyril: The Appropriation of Divine Life", in Thomas WEINANDY and Daniel KEATING (eds.), *The Theology of St Cyril of Alexandria*. T&T Clark Ltd, London / New York, 2003, p. 178.

⁴⁴ D. KEATING, *The Appropriation of Divine Life*, p. 157.

possessed not by nature the being very light, but made through choice rather its inclination to the better or the worse?"⁴⁵ Since that does not happen, then it follows naturally that man has received the light from Someone Else, for, if he possessed it by nature, then he would not be enlightened, nor could he not enlighten, he could not seek darkness or be brought to the light. God, Who is Light by nature, brings man to the light (*I Pt 2, 9*), for man possesses the light only through partaking and not by nature:

“The Lord says, «While you have light, believe in the Light, that you may be the children of light». Would they who were by nature «light», by not believing, lose the light? if it is indeed any way possible for the originate essence to be the very light. And how could this be? For not as to things that of essence accrue to any does the loss of them at all happen through negligence, but as to things whereof the will works the possession, and that can accrue and depart without the damage of the subject. [...] Therefore things that accrue to any essentially have their position radical. If then the nature of things originate can at all be the very light, how do they who will not believe lose the light, or how will they who believe become children of light? For if they too are by nature the light, they are called children of themselves. And what is the reward to them that believe? for those who do not receive the faith are rather their own children. From such considerations inferring the truth, we shall say that the Only Begotten is Alone «the Very Light», the creature lacking light and hence other in nature”⁴⁶.

The emphasis in the text is on the fact that man is not light in himself, but only through partaking of the light which pours forth from the Word of the Father. This leads to the clear conclusion that only He who offers humans the possibility to be light is the true Light. Man’s partaking of the light enables him to illuminate. He thus receives divine powers, yet without partaking of God’s nature. Partaking through grace unites man with God, yet without constituting a pantheistic identity in itself. The uncreated energies are the ones mediating this unification. The distinction between these energies and God’s being provides the necessary criterion to understand union through grace. In explaining this reality, father D. Stăniloae stresses the fact that a creature partaking of the divine light

“is not the true light, for it is not light by nature or in itself, but through partaking of the Son, who is of divine nature. The true light is

⁴⁵ St. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 79.

⁴⁶ St. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, pp. 82-83.

He who has not received it from someone else, but possesses it by Himself. For, being thus, the light has no beginning, nor is it conditioned by whether or not it is shared with him who has received it from another. This is another reason why the Son is endless light and can convey His light to others ad infinitum. Moreover, He is not compelled to do so by any law, but does it freely, which reveals that He is a Person. All light comes from Him and His Father, as everything else is His creation⁴⁷.

Through this text, Father Stăniloae also highlights the fact that, although God shares His light with man, He is not conditioned or compelled to bestow His light upon any of the creatures. He is free to offer His light to whomever He wishes.

Man – the Illuminating Lamp

Using the example of Saint John the Baptist, who is called “a burning and shining lamp” (*Jn* 5, 35)⁴⁸, Saint Cyril shows that he and the Lord’s Disciples have the mission of illuminating and being the “light of the world”:

“For that both the blessed Baptist and each of the other saints, may be rightly called light we will not deny, seeing that it is said of them by our Saviour, «You are the light of the world». And again it is said of the holy Baptist, «I have ordained a lamp for My Christ», and, «He was a burning and a shining light, and you were willing for a season to rejoice in his light». But even though the saints be light, and the Baptist a lamp, we are not ignorant of the grace that was given them and of their supply from «the Light». For neither is the light in the lamp its own, nor the illumination in the saints, but they are rendered

⁴⁷ ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Comentariul la Ioan*, p. 57, note 140.

⁴⁸ John is likened to a lamp which illuminated the people, thus enabling them to recognise and embrace the true Light. The Evangelist “likens the holy Baptist to «a lamp», in that as far as appertains to the measure of man, he shone forth before His Coming, yet not with his own light: for not its own is the light in the lamp, but from without and bestowed and added: thus will you see in the saints also the illumination that is from Christ in the Spirit. Wherefore they both thinking and acting most wisely do themselves confess out of their own mouth, «Of His fullness have all we received». For the Only-Begotten is by Nature Light, in that from Light too He beamed forth, I mean, from the Essence of the Father: but the creation partakes of it, and whatever is endowed with power of reasoning and thinking, is as a vessel most excellently fashioned by God the Most Excellent Artificer of all things, with capacity for being filled with Divine Light. The blessed Baptist then is a «lamp» according to the above-given explanation”. ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 287.

bright and luminous by the enlightening of the Truth and are «lights in the world, preaching the word of life»⁴⁹.

We can see that, here as well, Saint Cyril consistently states that man does not possess light by virtue of his own being, but as a gift given by the Word of God, through the intercession of the Holy Spirit. Men, in their capacity as enlighteners, could not illuminate if they were not partaking of the Source of the light, who is Jesus Christ.

This reality is expressed in iconography, where saints become sources of light, but only because of their partaking of the divine Light which pours forth from the Godhead. This can be accomplished by embracing the words of God, which are light, and by fulfilling them. Thus, everything that comes from the Light (in this case, the commandments) becomes light and makes it possible to create light-giving lamps. Father Stăniloae clarifies this as well by saying:

“Saints are lamps capable of receiving the light, but they do not produce light by themselves. There is but one Who is Light in Himself and the Light as a source for creatures and that is Christ. Christ, as the Light, is at the same time Life, endless Life. Men truly become light by receiving endless life through resurrection. It is only this life which gives meaning or light to their existence. Man, too, as he was created by God in the image of the divine Word, in comparison to the unconscious beings, has the advantage of being able to receive the light, or the blissful awareness of endless life, from Christ, Who was resurrected as a man through divine power, the power to rise from the dead onto eternal life”⁵⁰.

The inclusion of Saint John in the context of the discourse on light is meant to further underscore the difference between creation and the Creator, between the enlightened and the Light. Even he who was deemed by the Lord as the greatest of those born of women (*Mt* 11, 11) was but a lamp that lit the way towards the Light (*Jn* 5, 35), that came to bear witness on behalf of the Light (*Jn* 1, 7), as he was not that Light. Nevertheless, it is appropriate to mention that John the Baptist was light, for he had first been allowed by the Word of God to partake of the light. John's partaking

⁴⁹ ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 74. Saint Cyril also emphasises these realities through the texts of the psalms. He uses two psalmic texts in his argumentation: “Those who look to him are radiant” (*Ps* 34, 6) and “For it is you who light my lamp; the LORD my God lightens my darkness” (*Ps* 18, 28). Both reveal that fact that humans are not their own light, but need to receive it from Him who can illuminate them and “kindle” the divine spark inside them. ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 81.

⁵⁰ ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Comentariul la Ioan*, p. 58, note 136.

of the Light is accomplished under the same conditions applicable to all men. Thus, Saint Cyril stresses once more the fact that the Creator cannot be compared to creation.

“«This man came for a witness to hear witness of the Light». He here calls God the Word Light, and shews that He is One and strictly the very actual Light, with Whom there is by nature nought else that has the property of illumining, and that is not lacking light. Therefore, foreign and, so to say, of other nature than the creature is the Word of God, since verily and truly is He strictly Light, the creature participate of light. He then that is not among the things made, and conceived of therefore as being of other nature than they, how will He be created, rather how will He not be within the limits of Deity and replete with the Good Nature of Him who begot Him?»⁵¹

The Arians needed to understand from this as well that the Son of God is not creature, but true God, Light of Light⁵².

According to the Johannine prologue, man can become light through partaking and, as such, he acquires the capacity to illuminate others and guide them towards the Light. Saint Cyril specifies that man possesses this gift only because of his communion with Him Who is Light. This makes it possible to avoid all deviations which might emerge from a distorted understanding of illumination. In that sense, the Archbishop brings up several examples from the New Testament in which man's need for light and his immersion in the darkness of immorality and individualisation are stressed (2 Cor 4, 4; Jn 12, 35; 3, 19-20). Both situations lead the reader to one conclusion: man does not possess the light by nature, nor the capacity to illuminate. The Lord is the One who offers man this gift of living in the light.

Conclusions

In the context of Christological controversies, Saint Cyril of Alexandria uses the Johannine prologue to underscore the fact that Jesus Christ very obviously distinguishes Himself from all that is created. To prove this, the hierarch repeatedly refers to the fact that the Word, in His capacity as

⁵¹ ST. CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Commentary on The Gospel according to S. John*, p. 73.

⁵² D. KEATING, *The Appropriation of Divine Life*, p. 158. E. ARTEMI, "Cyril of Alexandria", p. 10. In order to understand Saint Cyril's reasoning, it is necessary to resort to the syllogisms (mentioned at the beginning of chapter seven) through which he tried to explain the fact that the Word is God by nature because He is Light, the Spring of light and its primordial Source. Had it not been so, the Son of God should have been counted among the creatures, even if He would have had a privileged condition. In that case, He could not have been called Light anymore, because the Word which illuminates is in no way illuminated, but He Himself is light.

Son of God and, implicitly, as true God, can be called the true Light. No object or created being can possess this quality, which only the Lord Jesus Christ possesses. To leave no room for doubt, Saint Cyril employs several syllogisms intended to highlight the fact that the Son is the true light. The Son is Light because He is the radiance of the glory of God the Father and possesses this quality by nature. Creation receives the light from God and, implicitly, from the Son, Who is not of the same nature as creation, but shares the nature of God. The biblical texts bear witness to that effect, showing that the Son is the One Who illumines every man that comes into the world. The enlightened, who become light in their own turn, yet not by nature, but through grace / a gift, do not possess the light as a given of their own nature, but receive it from the Source of the light, Who, according to John the Evangelist, is none other than the Word of God. Partaking of the light entails two realities: the first is that there is a Light which is bestowed upon men as a gift and the second is that men do not possess the quality of light by virtue of their own nature.

Rezumat: „Cuvântul era Lumina cea adevărată...” (In 1, 9) – discursul hristologic despre lumină al Sfântului Chiril al Alexandriei în comentariul său la prologul ioaneic

În cadrul studiului, autorii analizează discursul hristologic despre lumină al Sf. Chiril al Alexandriei, focusându-se pe comentariul acestuia asupra prologului ioaneic. Fundalul pe care Sfântul Chiril și-a dezvoltat amplul său comentariu asupra Evangheliei după Ioan este marcat de lupta acestuia cu neoarieni, care susțineau că Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul, era supus neputințelor omenești și, prin urmare, nu era capabil să ofere credincioșilor posibilitatea de a fi părtași vieții dumnezeiești. Din acest motiv, prin diferite silogisme, Sfântul Chiril caută să evidențieze deoființimea Fiului cu Tatăl, dumnezeirea lui Iisus Hristos-Cuvântul întrupat și posibilitatea oamenilor de a fi părtași la cele dumnezeiești prin El, plecând de la textul Evangheliei Ucenicului iubit. Obiectivul principal al studiului este acela de a evidenția faptul că lumina despre care vorbește Sf. Evanghelist Ioan în prologul Evangheliei sale, cu referire la Mântuitorul Iisus Hristos, constituie pentru Sfântul Chiril un element prin care se poate înțelege mai clar învățătura hristologică a Bisericii. Atenția autorilor nu este concentrată spre elementele polemice ale discursului Sfântului Chiril, ci, dimpotrivă, aceștia decantează în textul arhiepiscopului toate aspectele ce țin de controversile istorice avute în vedere de autor. Intenția principală este aceea de a sublinia specificitatea discursului chirilian despre lumina dumnezeiască. În cadrul acestei cercetări este pus în valoare modul în care dumnezeirea lui Hristos este caracterizată de lumină. După ce este subliniată deoființimea Fiului cu Tatăl prin intermediul conceptului de „lumină”, este evidențiat modul în care lumina lui Hristos se revarsă asupra omului și îi oferă posibilitatea de a se face părtaș luminii necreate izvorâte

din Ființa lui Dumnezeu. Spre finalul studiului, autorii evidențiază faptul că omul care este iluminat și devine părtaș Luminii poate, la rândul-i, să devină lumină pentru alții, călăuzindu-i spre Iisus Hristos. Discursul acestuia despre lumină începe odată cu comentarea celui de-al patrulea verset: „Întru El era viață și viața era lumina oamenilor”. Arhiepiscopul subliniază faptul că Fiul lui Dumnezeu, fiind Cel care le-a dat viață tuturor, are, prin însăși firea Sa, puterea de a-i face pe oameni să fie părtași la viața Lui. Din faptul că Fiul lui Dumnezeu este Viață, rezultă că El este și izvorul ei. Cuvântul nu are nevoie să I se dea viață, pentru că El Însuși este Viață, calitate pe care Acesta o deține ființial. Fiul nu are viața de la Tatăl, ci El Însuși, asemenea lui Dumnezeu Tatăl, este prin fire și Viață, și Lumină. Argumentul pe care Sfântul Chiril îl folosește în demonstrația sa hristologică se bazează pe prima parte a versetului 9 din prologul ioanic: „Cuvântul era Lumina adevărată”. Arhiepiscopul evidențiază în comentariul său distincția clară care există între Cuvântul lui Dumnezeu, Lumina cea adevărată, și orice altceva care ar putea fi numit în mod impropriu lumină. Dacă Fiul este Lumina adevărată, nimic în afară de El nu este lumină adevărată, nici nu are de la sine puterea de a fi și de a se numi lumină. Așadar, El e Lumina adevărată, iar creatura nu este. Cuvântul are această calitate prin fire, iar creația și, în special, omul pot dobândi lumina doar prin părtășie. Prin harul Duhului, omul poate lumina și pe ceilalți oameni sau pe creaturi abia după ce a primit lumina de la cel Care este „Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul care vine în lume” (*In* 1, 9). Silogisme pe care arhiepiscopul le folosește au ca punct comun ideea că omul nu are lumina prin fire, ci o primește ca dar de la Cel care este Lumină prin fire, și sunt menite să sublinieze superioritatea Fiului față de om. Pentru cei care nu contestă dumnezeirea Fiului și deoființimea Acestuia cu Tatăl, lumina pe care Cuvântul o revarsă asupra oricărui om care vine în lume marchează începutul comuniunii omului cu Dumnezeu. Această acțiune de luminare este înțeleasă de Sfântul Chiril ca o sădire în mintea noastră a unei licăriri luminoase, ce ne conduce la cunoașterea lui Dumnezeu. Altfel spus, Cuvântul lui Dumnezeu îl face pe om părtaș firii dumnezeiești, lăsând să pătrundă în minte strălucirea Lui, în modul și sensul știute numai de El. Cuvintele „Eu sunt Lumina lumii” ascund, în opinia Sfântului Chiril, taina iluminării întregii lumii. Dacă Iisus Hristos ar fi spus că El este Lumină și nu ar fi adăugat „lumii” atunci revărsarea luminii dumnezeiești ar fi fost restrânsă doar la poporul Israel, iar neamurile ar fi rămas în întuneric. Însă pentru că Domnul nostru a afirmat că este Lumina întregii lumii, tuturor oamenilor li s-a oferit posibilitatea de a nu mai umbla în întunericul adânc al neștiinței, ci de a veni la Lumină pentru a se umple de lumina dumnezeiască și cerească. Însă, părtășia omului la lumina dumnezeiască este voluntară. Chiar dacă Dumnezeu își revarsă lumina Sa asupra omului, acesta are libertatea de a alege să trăiască în lumină sau nu. Sfântul Chiril evidențiază faptul că omul nu este lumină în sine, ci numai prin părtășia sa la lumina care izvorăște din Cuvântul Tatălui. De aici reiese, cu limpezime, faptul că doar Cel care le oferă oamenilor posibilitatea de a fi lumină este Lumina cea adevărată. Părtășia omului la lumină îi oferă acestuia posibilitatea de a lumina. Acesta primește puteri dumnezeiești, fără însă a fi părtaș firii lui Dumnezeu. Părtășia prin har îl unește pe om cu Dumnezeu, fără însă a fi prin ea însăși o identitate panteistă. Energiile necreate sunt cele care mijlocesc această unire. Deosebirea acestor energii de ființa lui Dumnezeu ne oferă

cadrele necesare înțelegerii unirii prin har. Folosindu-se de exemplul Sf. Ioan Botezătorul, care este numit „fâclie care arde și luminează” (*In* 5, 35), Sfântul Chiril arată că acesta și ucenicii Domnului aveau misiunea de a lumina și de a fi «lumină a lumii». Arhiepiscopul Alexandriei afirmă și aici, cu consecvență, că omul nu are lumina ca dat ființial, ci numai ca dar oferit de Cuvântul lui Dumnezeu, prin mijlocirea Duhului Sfânt. Oamenii, în calitatea lor de luminători, nu ar putea să lumineze dacă nu ar fi în părtășie cu Izvorul luminii, Care este Iisus Hristos. Această realitate se regăsește în discursul iconografic, în care sfinții devin izvoare de lumină, dar numai în urma părtășiei lor la Lumina dumnezeiască ce izvorăște din Ființa lui Dumnezeu. Acest fapt se poate realiza prin asumarea cuvintelor Domnului, care sunt lumină și prin plinirea lor. În felul acesta, tot ce vine din Lumină (în cazul de față, poruncile) devine lumină și oferă posibilitatea de a crea făclii de lumină. Potrivit prologului ioaneic, omul poate să devină lumină prin părtășie și, ca atare, el dobândește capacitatea de a lumina pe ceilalți și de a-i călăuzi spre Lumină. Sfântul Chiril precizează faptul că omul are acest dar numai în urma comuniunii lui cu Cel ce este Lumină. În acest fel sunt evitate toate derapajele care ar rezulta din înțelegerea denaturată a iluminării. În acest sens, arhiepiscopul aduce mai multe exemple din Noul Testament, în care sunt evidențiate nevoia omului de lumină și cufundarea acestuia în întunericul imoral al individualizării (*2 Cor* 4, 4; *In* 12, 35; 3, 19-20). Ambele situații conduc pe cititor la o singură concluzie: omul nu are din fire lumina și nici capacitatea de a lumina. Domnul este Cel care îi oferă omului acest dar al ființării în lumină. La finalul cercetării, autorii au subliniat faptul că, în contextul disputelor hristologice, Sfântul Chiril al Alexandriei se folosește de prologul ioaneic pentru a sublinia faptul că Iisus Hristos se distinge într-un mod evident de toate cele create. Pentru a demonstra acest lucru, ierarhul face trimitere repetată la faptul că Logosul, Fiul lui Dumnezeu, Unul din Treime, Dumnezeu desăvârșit, este Lumina cea adevărată.

Asist. Dr. Eugen MAFTEI

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din București

ENHYPOSTATOS. O ÎNCERCARE DE REZOLVARE A PROBLEMEI HRISTOLOGICE DE CĂTRE LEONȚIU DE BIZANȚ

Keywords: *enhypostatos, hypostasis, ousia, hypostatic union, Leontius of Byzantium.*

Abstract

The work of Leontius of Byzantium, an enigmatic and unconventional writer, who stood out in the 6th century Christological dispute, aroused the interest of scholars. Although there were concerns about Leontius' Christology among Romanian researchers, there are not many who have analysed in detail what is considered the keystone of his theology, namely: the theory of *enhypostasia*. The study aims to deepen and detail this concept, starting from its definition, the need to introduce it in the context of debates about the *nature-hypostasis* relationship, its limits and perspectives it offers in explaining theological realities, to its concrete application in Christology. It is known that the Councils of Ephesus (431) and Chalcedon (451) failed to reconcile the Diophysites and Monophysites, therefore the disputes about the mode of the two natures' union in Christ continued after the Councils. Expressions such as "one nature (*physis*) of the Word enfleshed", "one composite nature", or "one composite hypostasis" were all attempts to understand the mystery of the Christ's incarnation. Leontius is the one who found the solution to the apparent tension between nature and hypostasis. Assuming there is no anhypostatic nature, he proposes the concept of *enhypostatos* for the human nature of Christ. The *enhypostatos* presupposes a nature with its own properties, which does not have a hypostasis of its own, but finds his hypostasis in someone else. Thus, the human nature of Christ is a nature with specific qualities, but which does not have its own hypostasis, but the Word of God assumes this nature, through the Incarnation, and becomes its hypostasis. In other words, the Logos, being born as a man, hypostasizes the human nature, that is complete and true, which He assumes and becomes in a new way the hypostasis of the human nature too. In this way, Leontius manages to overcome the antagonisms generated by the terminological inaccuracy, developing a Christology that allows him to preserve both the characteristics of each nature and the unity of the Person of Christ.

Preliminarii. Stadiul cercetării

Teologia calcedoniană a formulat fără echivoc adevărul unirii desăvârșite a firii dumnezeiești cu cea omenească în unicul Ipostas al Mântuitorului

Hristos. Definiția Sinodului de la Calcedon (451) nu a fost însă agreată în unanimitate, fapt care a produs o criză serioasă în Siria și Egipt, stare care amenința pacea provinciilor răsăritene și integritatea Imperiului, afectând totodată relațiile dintre Constantinopol și Roma. Dificultatea dogmatică rezida în explicarea modului în care două naturi absolut complete pot forma o singură ființă, fără ca unirea acestora să producă vreo schimbare a lor. Trebuia deci înțeles cum anume Ipostasul cel veșnic al Cuvântului lui Dumnezeu poate asuma o natură umană, la fel de completă ca a celorlalți oameni, fără a vorbi totuși despre două persoane diferite. În astfel de împrejurări se cristalizează teologia lui Leonțiu de Bizanț, care se dorește a fi un răspuns la diferitele încercări de explicare a unirii firilor în Hristos.

Leonțiu de Bizanț (cca 480 – cca 543) este un scriitor a cărui viață a suscitât și suscită încă un viu interes, dar și controverse pe măsură, neexistând o unanimitate între cercetători cu privire la identitatea acestui personaj. Nu vom insista aici asupra acestei chestiuni, întrucât nu face obiectul studiului de față, ci ne vom limita la a prezenta, într-o notă de subsol, diferitele ipoteze care s-au conturat¹.

¹ Stabilirea identității lui Leonțiu de Bizanț (cca 480-543) este una dificilă, întrucât manuscrisele în care s-au păstrat lucrările sale nu ne oferă date precise despre autorul lor. Cele mai multe dintre ele îl numesc Leonțiu „μονάζοντος” (eremitul, sihastrul). Astfel, în *Κατὰ Νεστοριάνων καὶ Εὐτυχιάνιστων* (Trei cărți contra nestorienilor și eutihienilor) din *Codex Laudianus 92B* este numit Leonțiu „Eremitul”, precum și „avva” Leonțiu; în *Ἐπίλωσις* sau *Solutio argumentorum a Severo objectorum* apare tot cu numele de Leonțiu „Eremitul”, iar în cele trei cărți din *Codex Vaticanus graecus 2195* îl întâlnim ca Leonțiu „monahul”. Identificarea lui Leonțiu este cu atât mai complicată cu cât în sec. al VI-lea apar mai multe personaje cu acest nume. Unul dintre ele este Leonțiu numit „scitul”, un apropiat al lui Ioan Maxențiu și al lui Vitalian (cu care era rudă), menționat în contextul disputei theopashite. Leonțiu va face parte din delegația trimisă, în 519, la Roma, la papa Hormisdas, cu scopul de a susține introducerea formulei „Unul din Treime a pătimit în trup”. Friedrich Loofs a fost primul istoric care a sugerat, printre alte ipoteze, faptul că Leonțiu de Bizanț ar putea fi acest călugăr scit (Friedrich LOOFS, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, coll. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, III, 1-2, J.C. Hinrichs, Leipzig, 1887, pp. 274-297), teoria lui fiind împărțită de cea mai mare parte a cercetătorilor români (Ion I. RUSSU, *Elemente traco-getice în Imperiul Roman și în Byzantium (veacurile III-VII): Contribuție la istoria și romanizarea tracilor*, Ed. Academiei Române, București, 1976, p. 90; Pr. Ioan G. COMAN, „Scriitori teologi în Scythia Minor”, în: *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului și a Dunării de Jos, Galați, 1977, p. 74; „Scrieri ale «Călugărilor sciți» daco-romani din secolul al VI-lea”, studiu introductiv Pr. Dumitru Stăniloae, trad. Pr. Nicolae Petrescu, în: *Mitropolia Olteniei*, (1985), 3-4, pp. 210-212, republicat la Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2006, pp. 25-27). Pr. Vasile MUNTEAN, „Cine a fost de fapt Leonțiu de Bizanț?”, în: *Allatul Banatului*, 2004, 10-12, pp. 87-89), excepție făcând Părintele Frăcea (Ilie FRĂCEA, *Ὁ Λεόντιος Βυζάντιος. Βίος καὶ συγγράμματα – Κριτικὴ Θεώρηση* (Leonțiu al Bizanțului. Viața și scrierile – expunere critică), teză de doctorat, Atena, 1984, teză pe care nu am avut posibilitatea să o consultăm). Numele Leonțiu, însoțit de titulatura „apocrisiarul”, apare

în documentele vremii și cu ocazia așa-numitei „collatio cum Severianis”, celebra dispută dintre calcedonieni și monofiziți prezidată de Hipatius de Efes, în anul 532. Deși nu există dovezi pentru atribuirea titlului de apocrisiar lui Leonțiu de Bizanț (titlu care se dădea, de regulă, reprezentanților marilor patriarhi sau episcopi), el ar fi putut fi numit astfel – susțin unii cercetători – în calitate de „reprezentant” al călugărilor din Ierusalim sau al celor de la Sfântul Sava în disputa cu severienii. Un Leonțiu, numit de data aceasta „monahul și egumenul”, este amintit ca fiind prezent la Sinodului din 536 condus de patriarhul Mennas, fiind apropiat al unor călugări origeniști: Domițian, ulterior episcop de Ancyra, și Teodor, episcop de Cezareea Capadociei. Mulți cercetători consideră că Leonțiu prezent la disputa cu severienii și cel prezent la Sinodul din 536 sunt una și aceeași persoană, care însă nu poate fi identificată cu Leonțiu de Bizanț, ci cu un altul, anume Leonțiu de Ierusalim (Charles MOELLER, „Le chalcédonisme et le neo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în: Aloys GRILLMEIER, Heinrich BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. I, Ed. Echter, Würzburg, 1962, pp. 662-689; Salvatore IMPELLIZZERI, *La letteratura bizantina*, Ed. Sonsoni Accademia, Florenza-Milano, 1975, pp. 189-192; Hubert JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. II/2, Herder Verlag, Freiburg-Basel-Viena, ²1990, p. 343; Alexander P. KAZHDAN et alii (eds), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, Oxford University Press, New-York/Oxford, 1991, p. 1213; John MEYENDORFF, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. Pr. Nicolai Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 78; Benjamin J. GLEED, *ΕΝΥΠΙΟΣΤΑΤΟΣ*, teză, Durham University, Durham, 2005, p. 46). În fine, un alt Leonțiu este menționat în *Viața Sfântului Sava* a lui Chiril de Scythopolis. Acest Leonțiu era călugăr la Noua Lavră din Ierusalim, încă din 519, și l-a însoțit pe Sfântul Sava la Constantinopol, către 530-531, pentru a apăra cauza calcedonienilor, dar fiind deconspirat ca origenist, Sfântul Sava îl va trimite înapoi la Ierusalim, unde va deveni principalul promotor al grupării origeniste. Marcel Richard este cel mai infocat susținător al ipotezei potrivit căreia Leonțiu de Bizanț ar fi acest personaj menționat în *Viața Sfântului Sava* (Marcel RICHARD, „Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance”, în: *Mélanges de science religieuse*, (1944), 1, pp. 35-88; M. RICHARD, „Léonce de Byzance était-il origeniste?”, în: *Revue des études byzantines*, (1947), 5, pp. 32-33). Pe aceeași linie merg: Brian E. DALEY SJ, „The Origenism of Leontius of Byzantium”, în: *Journal of Theological Studies*, (1976) 27, pp. 333-339; B.E. DALEY, „A richer union: Leontius of Byzantium and the relationship of the human and the divine in Christ”, în: *Studia Patristica*, (1993) 24, pp. 239-265; David Beecher EVANS, *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, 1970, pp. 11-23; Silas REES, „The Literary Activity of Leontius of Byzantium”, în: *Journal of Theological Studies*, N.S., (1968), 19, pp. 231-236). Teoria lui Richard a fost însă contestată de alți cercetători. Printre aceștia, W. Rügamer, de exemplu, crede că Leonțiu de Bizanț nu poate fi călugărul palestinian origenist, întrucât opera unui eretic nu s-ar fi putut bucura de un așa mare succes (Wilhelm RÜGAMER, *Leontius von Byzanz. Ein Polemiker aus dem Zeit-alter Justinians*, Andreas Göbel's Verlag, Würzburg, 1894, pp. 22-34). Nici Ed. Schwartz nu este de acord cu această identificare, întrucât dacă Leonțiu ar fi fost un origenist, spune el, nu l-ar fi considerat pe Origen eretic (Eduard SCHWARTZ, *Kyrrillos von Skythopolis*, coll: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, XLIX, 2, Hinrichs, Leipzig, 1939, p. 388, n. 2). Chiar dacă problema identității nu este deplin tranșată, astăzi este aproape unanim acceptat faptul că Leonțiu de Bizanț nu poate fi identificat cu Leonțiu de Ierusalim. S-a demonstrat, de asemenea, că Leonțiu a fost în tinerete adept al nestorianismului, dar că s-a convertit devreme la ortodoxia creștină, grație unor „oameni sfinți”, așa cum însuși mărturisește în *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Venance GRUMEL, „Leonce de Byzance”, în: A. VACANT et al. (eds), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IX,

Hristologia lui Leonțiu de Bizanț este una interesantă și complexă, fapt pentru care ea a făcut obiectul multor dezbateri între patrologi și istorici bisericești. Ea a stârnit vii controverse, mulți grăbindu-se să o catalogheze fie drept origenistă sau cu ușoare influențe de origenism², fie profund diofizită³, fie chiriliană sau calcedoniană⁴.

În spațiul românesc, puțini sunt cei care au dedicat pagini exclusiv acestui subiect. Ne vom referi aici la preocupările Părintelui Profesor Ioan Caraza, care a desfășurat, pe drept cuvânt, o activitate de pionierat în conturarea hristologiei acestui teolog bizantin. Studiul său⁵, documentat și obiectiv, la care vom face și noi referire în tratarea propriu-zisă, oferă o imagine de ansamblu a hristologiei leontine, punctând toate aspectele care decurg din învățătura lui Leonțiu despre Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat.

Alte precizări legate de teologia lui Leonțiu ne oferă diferite capitole sau părți ale unor lucrări care tratează teme mai ample, legate în general de hristologia Părinților din primele secole. Un exemplu în acest sens îl constituie

Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1926, pp. 400-402; John J. LYNCH, „Leontius of Byzantium: a cyrillican christology”, în: *Journal of Theological Studies*, (1975), 3, p. 457; LEONTIUS OF JERUSALEM, *Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*, Patrick T.R. GRAY (ed.), coll. Oxford Early Christian Texts, Oxford University Press, New York, 2006, pp. 35-37). În fine, cei mai mulți cercetători sunt de acord și cu privire la faptul că Leonțiu de Bizanț nu este autorul lucrării *Ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου του θεοφιλέστατου ἀββᾶ καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου την τε θείαν καὶ ἐξωτιχὴν ὡς χρη̄ φιλοσοφήσαντος γραφήν*, cunoscută, mai ales, sub denumirea sa latină: *De sectis* (Silas REES, „The *De sectis*, a treatise attributed to Leontius of Byzantium”, în: *Journal of Theological Studies*, (1939), 40, pp. 346-360; M. RICHARD, „Le traité *De sectis* et Léonce de Byzance”, în: *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXXV (1939), pp. 695-723 și, mai recent: Maryse WAEGEMAN, „The text tradition of the treatise *De Dectis* (Ps. Leontinus Byzantinus)”, în: *L'Antiquité Classique*, XLV (1976), 1, pp. 190-196; Michel VAN ESBROECK, „Le «De Sectis» attribué à Léonce de Byzance (CPG 6823) dans la version géorgienne d'Arsène Iqaltoeli”, în: *Bedi Kartlisa*, (1984), 42, pp. 35-42; Pr. Ilie FRĂCEA, „Pseudo-Leonțiu: «De Sectis-Despre erezii». Patru Lecții patristice (I)”, în: *Altarul Banatului*, (2015), 1-3, pp. 113-121).

² Mai exact, origenistă de tip evagrian, după părerea lui D.B. EVANS, *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*, p. 138, sau cu nuanțe origeniste, potrivit lui M. RICHARD, „Léonce de Byzance était-il origéniste?”, pp. 34-35.

³ C. MOELLER, „Le chalcedonisme et le néo-chalcedonisme...”, p. 664.

⁴ Joseph H. TIXERONT, *Histoire des Dogmes dans l'Antiquité chrétienne. III: La fin de l'âge patristique (430-800)*, Ed. V. Lecoffre, Paris, 1912, pp. 142-158; S. REES, „Leontius of Byzantium and his Defense of the Council of Chalcedon”, în: *Harvard Theological Review* (1937), 24, p. 119; Robert V. SELLERS, *The Council of Chalcedon: a Historical and Doctrinal Survey*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1953, pp. 315-316; Stephan OTTO, *Person und Subsistenz. Die Philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz, Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte*, W. Fink Verlag, München, 1968, p. 12; J.J. LYNCH, „Leontius of Byzantium: a cyrillican christology”, pp. 466-471.

⁵ Diac. Ioan CARAZA, „Doctrina hristologică a lui Leonțiu din Bizanț”, în: *Studii Teologice*, XIX (1967), 5-6, pp. 321-333.

referințele dese și ample la hristologia lui Leonțiu pe care Părintele Stăniloae le face mai ales în *Dogmatica* sa, dar și în alte studii care vizează indirect această temă⁶.

În aceeași categorie se înscriu și strădaniile Părintelui Ilie Frăcea, care, pe lângă încercarea sa – nereușită într-o primă etapă⁷ – de a identifica persoana lui Leonțiu, s-a ocupat și de traducerea unor opere care au fost greșit atribuite teologului din Bizanț.

Vom aminti aici și studiul mai recent al Profesorului Vasile Cristescu, care a tratat hristologia lui Leonțiu mai ales din perspectiva relației *persoană-natură*, subliniind rolul teologului bizantin în depășirea problemei anti-nomiilor din filosofia clasică⁸.

Fără a avea, desigur, pretenția de a completa contribuția marilor noștri teologi la definirea și explicarea teologiei lui Leonțiu, studiul de față își propune, într-un cadru concis și bine delimitat, să aprofundeze unul dintre aspectele hristologiei leontine, cel care reprezintă, credem, cheia înțelegerii doctrinei sale, și anume: conceptul de „enipostaziere”.

Tipuri de unire: bază de dezbateră pentru înțelegerea conceptului de enipostaziere

Enipostazierea este, așa cum vom vedea, conceptul prin care Leonțiu a încercat să dea o rezolvare interminabilelor discuții despre modul coexistenței și al unirii celor două naturi în Hristos. Problema cea mai spinoasă era așa-numita „preponderență” a naturii Cuvântului în raport cu natura umană asumată, în sensul în care trebuia găsită o formulă prin care să se recunoască imutabilitatea naturii dumnezeiești a Cuvântului întrupat, ca centru al tuturor reflecțiilor și actelor lui Hristos, dar să se afirme totodată asumarea și improprierea naturii umane, fără a-i știrbi acesteia din urmă proprietățile și fără a o percepe ca dominată de către firea dumnezeiască.

⁶ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 25-72; *Scrieri ale «Călugărilor sciți» daco-romani din secolul al VI-lea*, trad. Pr. Nicolae Petrescu, David Popescu, introd. Pr. D. Stăniloae, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006, pp. 5-85; SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri. Partea a doua*, coll. PSB 81, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, pp. 4-6.

⁷ După cum arătam în nota de la început, Părintele Frăcea, plecând de la unele informații care îl prezentau pe Leonțiu de Bizanț ca pe un personaj diferit de Leonțiu „scitul”, adică cel din grupul călugărilor sciți theopasiți, ajunge să-l identifice pe acesta cu Leonțiu de Ierusalim (Pr. Ilie FRĂCEA, *Leontios Byzantios*, teză de doctorat, Atena, 1984).

⁸ Vasile CRISTESCU, „«Persoană» și «natură» în teologia lui Leonțiu de Bizanț”, în: *Teologie și Viață*, (2014), 9-10, pp. 28-42.

O primă formulă care încerca să explice modul unirii celor două firi în Hristos era: $\acute{\epsilon}\kappa\ \delta\acute{\upsilon}\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\nu^9$, adică Hristos este un ipostas alcătuit *din două firi*. Severienii o foloseau pentru a arăta modul alcătuirii ipostasului, fără a recunoaște distincția celor două firi după unire. Leonțiu nu respinge această formulă, atât timp cât ea nu o exclude pe cealaltă, la fel de valabilă, și anume $\acute{\epsilon}\nu\ \delta\acute{\upsilon}\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\sigma\iota\nu$. Leonțiu este de acord că Hristos este *din două firi*, dar și *în două firi*, căci acestea, ca părți, sunt în întreg și întregul în părți. Hristos nu este altundeva decât în dumnezeirea și în umanitatea Sa, nici dumnezeirea, și nici umanitatea lui Hristos nu sunt în altul decât în El, altfel ar fi afectată atât substanța umanității, cât și cea a divinității Cuvântului¹⁰.

Un alt demers de a exprima coexistența celor două firi în Hristos se fundamenta pe recunoașterea acesteia numai la nivel conceptual. Mai precis, monofiziții propuneau existența a două naturi în Hristos, dar numai în gândire ($\delta\acute{\upsilon}\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\nu\omicron\iota\alpha\nu$), nu și în realitate. Leonțiu, urmând tradiției Sfinților Părinți, face o distincție între expresiile $\kappa\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$ („în act”) și $\kappa\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\nu\omicron\iota\alpha\nu$ („în gândire”)¹¹, afirmând existența a două firi în act și separarea lor în gândire. Termenul $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\nu\omicron\iota\alpha$, crede el, nu se poate aplica naturii, ci diviziunii naturilor, căci imediat ce naturile sunt percepute în gândire, numele le divizează. Cu alte cuvinte, nu existența celor două naturi în Hristos este conceptuală, ci separarea lor se realizează doar în minte, nu și în realitate. Mintea noastră separă deci ceea ce în realitate nu este separat, datorită diferenței ființiale a elementelor unite, a proprietăților lor și a neschimbabilității lor după unire. Separarea naturilor $\kappa\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\nu\omicron\iota\alpha\nu$ nu antrenează în niciun fel numărul ipostasurilor, deci ea poate fi acceptată, în timp ce separarea lor $\kappa\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$ produce pluralitate de ipostasuri și trebuie respinsă¹².

Cea mai cunoscută formulă hristologică este cea moștenită de la Sf. Chiril al Alexandriei: $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \Lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ ¹³. Aceasta a primit trei interpretări. Prima dintre ele, de tip apolinarist, este interpretarea așa-zisă „prin inversare”, întrucât ea pleca de la o inversare de termeni: $\sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\νη\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \Lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ (\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota})\ \mu\acute{\iota}\alpha$. Prin aceasta, se afirma

⁹ *Epporēmata (= Trīginta Capita contra Severum)* 3 [1901C]; 27 [1912A], în: LEONTIUS OF BYZANTIUM, *Complete Works*, Brian E. DALEY SJ (ed.), coll. *Oxford Early Christian Texts*, Oxford University Press, pp. 314-315; 328-329.

¹⁰ V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, pp. 410, 413.

¹¹ *Epilyseis (= Solutiones Argumetorum Severi)*, 7 [1932C-1933B], în: LEONTIUS OF BYZANTIUM, *Complete Works*, B.E. DALEY SJ (ed.), pp. 290-293.

¹² V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, p. 413.

¹³ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Ἐπιστολή XLVI (II): Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν μακαριώτατον Σούκενσον ἐπίσκοπον τῆς Διοκισαυρέων τῆς κατὰ τὴν Ἰσαύρων ἐπαρχίας, Περὶ πίστεως β'* în: PG 77, col. 241AB; a se vedea: Pr. I.G. COMAN, „Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene”, în: *Orthodoxia*, XVII (1965), 1, p. 55.

că natura Cuvântului, chiar și întrupată, rămâne una singură, fără trup, cum una rămâne natura alamei lucrute a unei statui. O altă interpretare dată acestei formule este cea de factură eutihiană, care propunea o schimbare de substanță. Mai precis, natura Cuvântului ar fi devenit a trupului, dar a rămas una, chiar și schimbând esența sau substanța, așa cum natura apei rămâne una chiar și trecând în starea solidă. În fine, ultimul sens dat acestei formule este cel ortodox, pe care l-a avut în vedere Sfântul Chiril, care vede Cuvântul ca existând împreună cu trupul pe care l-a asumat, și nu aparte, ceea ce implică, de fapt, afirmarea a două naturi¹⁴.

Leonțiu nu pare satisfăcut de această formulă, întrucât sensul pe care Sfântul Chiril i-l dăduse putea fi ușor denaturat. Totodată, formula nu surprinde, crede el, în totalitate raportul celor două naturi în Hristos. Nu se poate vorbi despre μία φύσις decât în trei situații: în cazul unei specii, al unui individ aparținând unei specii sau în cazul formării din mai multe specii a unei alte specii diferite de celelalte. Or, niciunul dintre aceste cazuri nu se poate aplica lui Hristos¹⁵. Leonțiu acceptă interpretarea ortodoxă, arătând că Hristos, fiind Cuvântul veșnic „are o singură natură, nu cu trupul, ci cu Tatăl, cu Care are unitatea naturii și identitatea”¹⁶. Dar această unică natură nu este văzută în sens monofizit, căci imediat se precizează: „întrupată”, ceea ce nu arată altceva decât asumarea naturii umane¹⁷.

În fine, o ultimă formulă, strâns legată de cea precedentă, preferată de monofiziți, era: μία φύσις σύνθετος, adică există o singură fire compusă a lui Hristos. Pentru a arăta netemeinicia acestei expresii, Leonțiu pornește nu de la ideea de compunere, nici de la termenul în sine, ci de la alăturarea lui σύνθετος cu φύσις. Dacă σύνθετος nu desemnează decât o natură, cea a Cuvântului, atunci – spune el – acest termen este superfluu, sintagma μία φύσις fiind suficientă pentru a exprima acest lucru; iar dacă se vorbește despre o natură compusă, nu se poate înțelege prin ce se distinge ea de natura simplă a Cuvântului¹⁸. Dacă însă acest σύνθετος nu desemnează nici unica natură, nici cele două naturi, înseamnă că rezultă o natură confuză, asemănătoare celei a hibridilor sau monștrilor¹⁹. Nimic din ceea ce este propriu celor două firi nu se mai păstrează, ci totul se amestecă, acesta este acela și

¹⁴ *Epaporēmata (= Triginta Capita contra Severum)* 14-15 [1905AB]; 22-23 [1909AB], pp. 318-321; 324-327.

¹⁵ *Epilyseis (= Solutiones Argumetorum Severi)*, 2 [1922B], pp. 276-277.

¹⁶ *Epaporēmata (= Triginta Capita contra Severum)* 24-25 [1909BC], pp. 326-327.

¹⁷ A se vedea: Diac. I. CARAZA, „Doctrina hristologică a lui Leonțiu din Bizanț”, p. 330; V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, pp. 413-414.

¹⁸ *Epaporēmata (= Triginta Capita contra Severum)* 6-15 [1904-1905], pp. 316-319.

¹⁹ *Epaporēmata (= Triginta Capita contra Severum)* 15-17 [1905]; 18-21[1908], pp. 320-321; 322-325.

acela acesta și, prin urmare, nu mai este nici acesta, nici acela²⁰. Așadar, formula „o singură fire a lui Hristos” este la fel de nepotrivită ca și „o singură fire compusă a lui Hristos”. Ceea ce rezultă din compunere și din componente nu este o natură, ci un ipostas. Numele însuși de Hristos indică ipostasul, și nu natura²¹. De aceea, Leonțiu acceptă expresia „ipostas compus”, întrucât îl înțelege pe Hristos ca un întreg, în care cele două naturi sunt părți²².

Potrivit lui Leonțiu există două tipuri de unire substanțială: una în care substanțele care se unesc pierd proprietățile lor, rezultând cu totul altceva (de exemplu: topirea metalelor) și alta în care substanțele care se unesc păstrează proprietățile lor, dar posedă totodată comunitatea de ființă și consubzistă (de exemplu: în făclie, altceva este materia inflamabilă și altceva flacăra, dar există una cu alta și una în alta, nefăcând decât o făclie)²³.

De asemenea, există substanțe unite după specie, dar distincte după ipostas (de exemplu: un om în raport cu alt om) și substanțe distincte după specie, dar unite după ipostas (de exemplu: sufletul și trupul în om)²⁴. Acest al doilea tip de unire este, în viziunea lui Leonțiu, modul cel mai potrivit pentru a exprima unirea celor două firi în persoana lui Hristos. Ea singură este unirea adevărată și reală, care evită atât unirea morală, cât și cea prin confuzie.

Cuvântul lui Dumnezeu enipostaziază natura umană în Hristos așa cum sufletul enipostaziază trupul în om

Analogia compusului uman

Unii cercetători sunt de părere că antropologia lui Leonțiu este tributară, în mare parte, aristotelismului²⁵, alții cred, dimpotrivă, că inspirația este

²⁰ *Epilyseis* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 8 [1940D-1941A], pp. 302-303.

²¹ *Epilyseis* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 4 [1925D-1928A], pp. 282-285.

²² V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, p. 414.

²³ *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Λόγος ú), 7 [1301D-1308B], în: LEONTIUS OF BYZANTIUM, *Complete Works*, B.E. DALEY SJ (ed.), pp. 168-175.

²⁴ *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Λόγος ú), 7 [1300A], pp. 164-165. Evans clasifică aceste existențe în clasa I și, respectiv, clasa a II-a. Aceste clase nu sunt însă distincte, în sensul că o existență ar aparține clasei I, iar cealaltă clasei a II-a, ci sunt mai degrabă modalități de a înțelege existențele. Mai precis, o existență din clasa I este o existență în sine, în timp ce una din clasa a II-a ar putea fi aceeași existență, dar în unirile și combinațiile sale (D.B. EVANS, *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*, pp. 35-40).

²⁵ Mai exact, trupul fizic sau organic ar fi – ca la Aristotel – puterea sau dinamismul ființei (*Contra Nestorianos et Eutychianos* (Λόγος ú), 2 [1281], pp. 136-137). În ceea ce privește sufletul însă, acesta nu mai este *enteleheia* lui Aristotel, ci natura netrupească, care se mișcă prin sine însăși. N. Moutafakis crede că influența lui Aristotel asupra hristologiei lui Leonțiu este indiscutabilă (Nicholas J. MOUTAFAKIS, „Christology and its philosophical complexities in the thought of Leontius of Byzantium”, în: *History of Philosophy Quarterly*, 10 (1993), 2,

mai degrabă de tip platonician sau neoplatonician²⁶. Nu vom insista aici asupra influenței – fie ea și terminologică – a filosofiei asupra gândirii lui Leonțiu, întrucât nu face obiectul studiului de față, ci ne vom opri strict la aplicarea analogiei antropologice la persoana lui Hristos.

Pentru Leonțiu, omul este un compus: în el există două substanțe complete, spirituală și materială, diferite și independente în esența lor. Lucrul acesta se poate vedea și din faptul că ele au fiecare existența lor proprie după moarte (chiar și trupul, atâta timp cât nu se descompune)²⁷.

După modul lor de a fi și după definiția substanței lor, sufletul și trupul sunt perfecte, nefiind nevoie să depindă, în natura lor însăși, unul de altul²⁸. Viața lor împreună nu este un efect natural, ci lucrare a lui Dumnezeu, Care unește două naturi diferite. Atât timp cât sunt împreună, sufletul și trupul nu au ființa separat unul de celălalt, ci o existență comună, care este viața lor reciprocă. Totuși, unit cu trupul, sufletul nu-și pierde proprietățile: rămâne netrupesc și nemuritor, iar dacă suferă, o face pentru că este circumscris trupului²⁹.

Sufletul și trupul au posibilitatea, fiecare dintre ele, să fie ipostasuri complete și distincte, dar, prin unirea lor în om, ele formează un singur

p. 113). B. Tatakis recunoaște că teologia leontină se bazează pe o judicioasă terminologie aristotelică, ce demonstrează o profundă cunoaștere a filosofiei Stragiritului, dar nu neagă nici diferitele momente de independență față de aceasta, dublate de trimitere la Sfinții Părinți anteriori (Basil TATAKIS, *La Philosophie Byzantine*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1949, p. 66). Relton este și el rezervat cu privire la împărtășirea sistemului aristotelician de către Leonțiu, fiind de părere că acesta nu face decât să se folosească de terminologia aristotelică pentru susținerea teoriei sale, care însă nu se limitează la aceste concepte filosofice (Herbert M. RELTON, *A Study In Christology*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1917, p. 76). Profesorul Cristescu spune că Leonțiu corectează concepția aristotelică despre compus, mai exact cea cu privire la coordonarea părților cu întregul (V. CRISTESCU, „Persoană” și „natură”..., p. 38).

²⁶ Alți cercetători, precum Grumel sau Rees, cred, dimpotrivă, că inspirația este nu de tip aristotelician, ci mai degrabă platonician. Pentru Grumel unirea celor două firi în Hristos este concepută pornind de la ideea compusului uman, privit nu ca specie, ci ca subzistență. Modelul omului cu care Leonțiu compară pe Hristos nu este doar natură, ci ipostas, omul asemenea fiecăruia dintre noi (V. GRUMEL, „L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur”, în: *Échos d'Orient*, 25, 144 (1926), pp. 394-395). Rees, deși este de acord că în relația dintre substanță și ipostas, cadrul filosofic – mai ales aristotelic – nu poate fi ignorat, crede totuși că, în ceea ce privește noua terminologie propusă de Leonțiu – și ne referim, în primul rând la cea de enipostaziere –, aceasta este mai degrabă de influență neoplatonică, asemănătoare celei a Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul (Silas REES, „Leontius of Byzantium and his Defence of the Council of Chalcedon”, pp. 111-113).

²⁷ *Epileyseis* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 8 [1944A], pp. 304-307.

²⁸ *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Λόγος Α'), 2 [1280D-1281B], pp. 136-137.

²⁹ *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Λόγος Α'), 3 [1284CD-1285A], pp. 140-143.

ipostas, rămânând pe mai departe două substanțe complete și distincte. Atât sufletul, cât și trupul sunt în om substanțe perfecte (τέλεια) în ele însele, imperfecțiunea lor poate fi dată numai de raportarea lor la ipostasul întregului, adică la omul față de care cele două substanțe sunt părți. Trupul, care se unește cu sufletul, nu este deci ipostas, ci enipostază³⁰, concept pe care îl vom explica pe larg într-un capitol următor.

În mod analog, crede Leonțiu, în Hristos există două naturi, dumnezeiască și omenească, perfecte și distincte, care, prin unire, formează un ipostas, fără ca însușirile vreuneia să fie astfel afectate. Unirea celor două firi în Persoana lui Hristos nu a transformat ceea ce era, adică Cuvântul preexistent, nici nu a schimbat ceea ce a devenit, adică Cuvântul întrupat³¹.

Ceea ce este în om sufletul pentru trup, aceea este în Hristos Cuvântul pentru umanitatea Sa. Sufletul, deși substanță perfectă, nu formează singur omul perfect; tot așa Cuvântul, deși perfect, nu este El singur Hristos perfect³². Totodată, în Hristos, natura omenească unită cu cea dumnezeiască nu este un alt ipostas, diferit de cel al Cuvântului.

Comparația compusului uman în hristologie era folosită și de Sever de Antiohia, doar că el ajungea la concluzii total opuse celor ale lui Leonțiu, și anume că în Hristos ar fi o „unică fire compusă”, așa cum omul, compus din trup și suflet, formează o unică ființă vie³³. Leonțiu nu este de acord cu această idee despre o unică fire a lui Hristos, întrucât, argumentează el, Hristos nu aparține vreunei categorii comune și altora, cum este cazul oamenilor. Despre om se poate spune că are o singură fire, căci el aparține categoriei comune a oamenilor, pe când Hristos este unicul Dumnezeu-om:

„Este imposibil să găsești un om care ar avea categoria deosebită de cea a omenirii în general. Dar în cazul lui Hristos, această ordine de relații nu se aplică. Căci nu există o categorie de hristoși, așa cum există categoria oamenilor, pentru ca unul dintre ei (adică un hristos), deosebindu-se în vreun fel de Hristosul general (comun – al categoriei), să fie asociat cu firea celorlalți, ca noi să-l putem desemna ca având o fire sau două, în același timp. Aceasta, din cauza generalității și din cauza părților, așa cum poți vedea la noi. Deoarece

³⁰ *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος α')*, 4-5 [1288-1289], pp. 146-151; a se vedea: V. GRUMEL, „L'union hypostatique et la comparaison de l'âme...”, p. 395.

³¹ Pr. Ion BRIA, „Iisus Hristos – Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia”, în: *Studii Teologice*, 43 (1991), 2, pp. 51-52.

³² *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος α')*, 1-2 [1277-1281], pp. 130-137.

³³ SEVER DE ANTIOHIA, *Φιλαλήτης* 42, în: *Sévère d'Antioche, Le Philalèthe*, Robert HESPEL (ed.), CSCO 134 (trad.), Peeters Publishers, Louvain, 1952, p. 214; *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum (textus orationis primae et orationis secundae quae supersunt)* I, 10, Joseph LEBON (ed.), CSCO 111, Peeters Publishers, Louvain, 1938, p. 38.

în cazul Acestuia este imposibil să găsești cauza, datorită căreia noi ne numim categorie, atunci este incorect să-I atribuim caracteristicile proprii doar nouă. Acum devine evident de ce omul este văzut ca o fire și de ce este văzut și ca două. Prima este posibilă datorită apartenenței la o categorie, iar a doua datorită invariabilității (nestrămutării) părților. Însă, la Hristos nu putem vorbi de vreo categorie. Cum atunci două naturi se vor considera una singură?"³⁴.

Limitele analogiei compusului uman

Una dintre slăbiciunile acestei analogii, pe care au încercat să o speculeze nestorienii, avea în vedere riscul de a face din ipostasul compus un ipostas dublu. Pentru a respinge această ipoteză, Leonțiu va face referire la lucruri concrete, arătând că există și în natură elemente diverse care, prin unire, nu rămân ipostasuri deosebite, ci formează un compus unitar. La fel și în Hristos: unirea celor două naturi formează un singur ipostas: compus, dar nu dublu, ci unitar³⁵.

Lui Leonțiu i se imputa și faptul că această comparație a compusului și a părților duce la concluzii absurde, precum aceea că în Hristos există trei naturi: Cuvântul, sufletul și trupul. Dacă vrem să păstrăm unitatea, spuneau severienii, trebuie să afirmăm că Hristos este o natură, așa cum și despre om spunem că este o natură, chiar dacă are suflet și trup. Leonțiu arată că nu putem spune despre Hristos că este o natură, întrucât nu există o specie hristică, așa cum există o specie umană. Cu privire la om însă, putem afirma că este o natură, întrucât ne referim la tipul specific unic care este același în toți oamenii, și nu la constituția sa intrinsecă. În plus, nu există riscul de a vedea în Hristos trei naturi, deoarece sufletul și trupul nu sunt părți ale lui Hristos, ci părți ale unei părți, adică ale naturii umane, care desemnează, prin însăși numirea ei, tot ceea ce ea conține, nefiind nevoie să divizăm și să subdivizăm³⁶.

Lui Leonțiu comparația compusului uman i se pare foarte potrivită și atunci când este vorba despre raporturile pe care le stabilesc părțile, și anume: raportul sufletului cu un alt suflet, al sufletului cu trupul său și al omului cu trupul și sufletul. Comparând sufletul cu un alt suflet, se observă că acestea au în comun identitatea de esență, dar sunt distincte prin rațiunea ipostasului; comparând sufletul cu trupul său, vedem că sunt unite prin identitatea de ipostas, dar separate prin deosebirea de natură; iar comparând

³⁴ *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος Α')*, 5 [1292], pp. 152-153 (traducere de Eugeniu Rogoți din: Serghei GOVORUN, „Hristos – unic și compus”, în: *Studii Teologice*, 1 (2005), 2, pp. 104-106).

³⁵ Pr. D. STĂNILAOE, *Scrieri ale „Călugarilor sciți” daco-romani din secolul al VI-lea*, pp. 34-35.

³⁶ *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος Α')*, 5-6 [1289-1297], pp. 150-163. A se vedea și: V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, p. 415.

omul cu un trup fără suflet sau cu un suflet fără trup, acesta este în întregime complet separat de ei, dar raportat la suflet și la trup, ca părțile sale proprii, are cu ambele ceva în comun. Tot așa, Cuvântul în raport cu Tatăl este unit prin identitatea de natură, dar distinct prin rațiunea ipostasului; în raport cu trupul (umanitatea), Cuvântul este distinct prin deosebirea de natură, dar unit prin identitatea ipostasului; iar Hristos în raport cu Cuvântul și cu oamenii, ca un tot compus din părți, este întreg ipostas față de Tatăl, cu umanitatea sa (datorită dumnezeirii Sale) și întreg ipostas față de noi, cu dumnezeirea Sa (datorită umanității Sale). Hristos are în Sine raporturi inverse față de cele pe care le stabilește cu Tatăl și cu oamenii. Astfel, în El însuși, Hristos este unul în ceea ce privește ipostasul, dar deosebit în ceea ce privește natura, pe când față de Tatăl și de oameni, El este unit prin natură, dar deosebit prin ipostas³⁷.

Există totuși și câteva aspecte – arată Leonțiu – total inaplicabile lui Hristos în această analogie a compusului uman. De exemplu, despre suflet putem spune că este perfect doar în sensul de substanță completă, pe când Cuvântul este, din orice punct de vedere, perfect și sursa perfecțiunii. De asemenea, sufletul trebuie gândit deodată cu trupul, în timp ce Cuvântul a preexistat umanității. În fine, sufletul, întrucât este pătimitor în el însuși, resimte pătimirile trupești, în timp ce Cuvântul, deși participă la pătimirile care se nasc în firea umană, rămâne totuși în natura Sa impasibil. Detaliul semnificativ care stabilește însă o diferență intrinsecă între cei doi compuși vizează faptul că ipostasul uman se împlinește prin viața sufletului împreună cu trupul său. Unirea ipostatică în Hristos este o unire *sui generis*, care nu are corespondent nicăieri altundeva. În toate celelalte ființe, dacă există o unire ipostatică, ea se realizează între două naturi incomplete, care se unesc pentru a forma o natură completă, întotdeauna prin intermediul unirii naturale. Doar în Hristos există două naturi complete și distincte, unite într-un ipostas³⁸.

Chiar dacă Leonțiu găsește analogii în natura creată pentru a surprinde unirea firilor în Hristos, aceasta își păstrează totuși caracterul ei tainic, prin aceea că este o unire care se realizează între o natură creată și una necreată. Analogia antropologică, ține Leonțiu să precizeze, poate fi folosită în hristologie numai pentru a înlesni omului înțelegerea modului de subzistență a celor două naturi în Hristos, ceea ce nu înseamnă că între acestea, ca părți

³⁷ *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Λόγος á), 4 [1288-1289], pp.146-151. A se vedea și: V. GRUMEL, „L'union hypostatique et la comparaison de l'âme...”, pp. 395-398 ; V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, pp. 415-416.

³⁸ *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Λόγος á), 2 [1280D-1281C], pp. 136-139. A se vedea și: V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, pp. 413-414.

ale întregului, și sufletul și trupul, ca părți ale compusului uman, poate exista un paralelism perfect:

„Dacă omul este compus din naturi diferite, niciuna dintre aceste amândouă naturi nu are existența sa fără cealaltă. Logosul, însă, este înainte de întrupare. Desigur, omul există din naturi părți nedepline. Hristos, însă, din naturi depline, care de aceea nu pot fi numite părți ale naturilor. Cum poți tu compara unitatea omului cu aceea a Celui întrupat, în care ambele nu sunt deloc asemănătoare?”³⁹.

Adversarii lui Leonțiu vedeau în această concepție a sa despre Hristos, ca un întreg compus din părți, o diminuare a tainei Întrupării, în care Cuvântul era redus, asemenea umanității asumate, doar la un constituent al unicului ipostas. Riscul acesta nu este însă unul real, pentru că, așa cum vom vedea, Leonțiu va vorbi doar despre enipostazierea firii umane, nu și a celei dumnezeiești. Cu alte cuvinte, în Hristos subzistența comună sau comunitatea de ființă nu vine dintr-o sursă comună, ci are ca sursă unică propria substanță a Cuvântului. Cuvântul este fundamentul veșnic și imutabil care enipostiază natura umană pe care și-o împrăziă.

Terminologia hristologică leontină: οὐσία, ὑπόστασις, ἐνυπόστατος. Distincții și relații

Sunt cunoscute dificultățile pe care Biserica le-a întâmpinat în primele secole în definirea doctrinei trinitare și, mai apoi, a celei hristologice, din cauza lipsei preciziei unor termeni. Meritul Sf. Vasile cel Mare⁴⁰ în această privință este unul considerabil. Distincția pe care el a făcut-o între οὐσία și ὑπόστασις este fundamentul pe care se sprijină și Leonțiu în încercarea sa de a explica enipostazierea naturii umane în Hristos.

Teologul bizantin este nevoit să ia atitudine față de Sever de Antiohia, care opera o schimbare a paradigmei clasice a *ousiei* și *ipostasului*. Pentru Sever, οὐσία și ὑπόστασις nu sunt noțiuni total diferite, între ele existând o unitate primordială. Ființa este una, dar poate fi privită în două moduri: ca universal care cuprinde pe toți indivizii și ca ființă individuală existentă

³⁹ *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Λόγος α'), 1 [1280B], pp. 134-135 (traducere de V. CRISTESCU, „«Persoană» și «natură»...”, p. 39).

⁴⁰ SF. VASILE CEL MARE, *Scrisoarea* 236. 6, în: *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, trad. Pr. Constantin Cornițescu, Pr. Teodor Bodogae, coll. PSB 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 491; a se vedea și: *Scrisoarea* 38, 3-4, coll. PSB 12, pp. 178-181. Din acest punct de vedere, credem că ideea lui Prestige, potrivit căreia pentru Părinții capadocieni οὐσία și ὑπόστασις înseamnă aproape același lucru, nu poate fi susținută (George L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1964, p. 271).

concret⁴¹. Așa cum corect observa Zachhuber, această schimbare de paradigmă nu era una deloc inocentă, căci ea ducea, în final, la divizarea naturii dumnezeiești, care nu mai este văzută întreagă în Tatăl, în Fiul și în Duhul, ci doar în parte în fiecare dintre cele trei Persoane⁴².

Οὐσία

Urmând Sfântului Vasile, Leonțiu a restabilit distincția dintre οὐσία și ὑπόστασις. Οὐσία, spune el, arată mai ales ceea ce este, pe când ὑπόστασις ceea ce este divizat (διαιρεμένον), separat, particular (μερικός), dincolo de sine (τὸ καθ' ἑαυτό ὑπάρχον)⁴³. Natura desemnează τὸ κοινόν, generalul, specia, pe când ipostasul indică τὸ ἴδιον, particularul.

Dacă natura indică ceva, ipostasul indică pe cineva⁴⁴; dacă natura desemnează ceea ce este comun, adică perfecțiunea, ipostasul arată ceea ce este distinct, adică poate primi contrarii în același timp. Caracteristicile care stau la baza rațiunii unei naturi arată doar că ceva este distinct de altceva, pe când caracteristica esențială a ipostasului este aceea de a face pe fiecare să fie distinct de celălalt⁴⁵.

„Natura înseamnă ceea ce corespunde însușirilor speciei, ipostasul arată ceea ce este distinct înăuntrul acestui fel. Noțiunea de «natură» exprimă comunul, noțiunea de «ipostas» delimitează particularul de ceea ce este comun. Rezumând, putem spune: «unei naturi» îi numim în principal existența, care se înțelege în ființă. Definiția ipostasului însă arată sau ceea ce numeric se deosebește în unitatea naturii, sau ceea ce există în comun din naturi diferite, în care aduce cu sine ceea ce este comun acestor naturi între ele în astfel de existență⁴⁶.

⁴¹ Sever invoca argumente scripturistice în care omul (ἄνθρωπος), numit astfel (prin forma de singular) indica totuși umanitatea în întregime (Fc 9, 6), și alte texte în care proprietățile individuale sunt adăugate numelui generic pentru a identifica persoana individuală (Joseph LEBON, *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum* II, 1, CSCO 111, Louvain, 1933, pp. 58-59).

⁴² Acesta este reproșul principal pe care Ioan de Cezareea sau Gramaticul îl aducea lui Sever. A se vedea: Johannes ZACHHUBER, „Christology after Chalcedon and the Transformation of the Philosophical Tradition: Reflections on a neglected topic”, în: Mikonja KNEŽEVIĆ (ed.), *The Ways of Byzantine Philosophy*, Sebastian Press, Alhambra, 2015, pp. 90-92).

⁴³ *Epilyseis* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 2 [1921A]; 8 [1945A], pp. 276-277; 308-309; *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Λόγος ά), 4-5 [1289D], pp. 150-151.

⁴⁴ *Eporēmata* (= *Triginta Capita contra Severum*) 27 [1912A], pp. 328-329. A se vedea și: V. CRUMEL, „Léonce de Byzance”, pp. 405-406.

⁴⁵ *Epilyseis* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 8 [1944B-1945A], pp. 306-309. A se vedea și: Justo L. GONZÁLEZ, *A history of christian thought from Augustine to the Eve of the Reformation*, vol. 2, Abingdon Press, Nashville, ²1987, p. 97.

⁴⁶ *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Λόγος ά), 1 [1280B], pp. 134-135 (traducere de V.

Așadar, cele două se deosebesc mai ales prin faptul că *ousia* dă apartenența unui lucru la o specie, pe când ipostasul este ceea ce îl individualizează.

Ἰπόστασις

Pentru Leonțiu, ἰπόστασις desemnează pe cineva: acesta sau acela, adică persoana, individul sau subiectul. Ipostasul este cel care separă propriul de comun și unul de universal⁴⁷, prin intermediul semnelor și proprietăților distinctive⁴⁸, care se adaugă proprietăților substanțiale⁴⁹. Aceste caracteristici ale ipostasului se constituie ca accidenți, precum: figura, culoarea, mărimea, timpul, locul, părinții, educația, modul de a trăi etc. Acest ansamblu de însușiri poate fi regăsit numai într-un singur om, și anume în „acel om”⁵⁰.

Un ipostas este o natură, dar nu și invers: natura nu este un ipostas⁵¹. Numele Hristos nu este un nume de natură, ci de ipostas; nu desemnează ceea ce este comun (precum: om, cal sau vițel), ci ceea ce este propriu (precum: Petru sau Pavel). Ipostasul este cel care distinge între propriu și comun în aceeași natură, fără a separa naturile între ele, ci dimpotrivă unindu-le⁵².

„La însușirile naturii iau parte cei ce aparțin aceleiași naturi, la însușirile ipostasului iau parte acelea a căror rațiune este deosebită, când sunt primite în unirea și comuniunea de natură. Astfel se întâmplă cu Emanuel: El este un ipostas din Dumnezeuire și umanitate; de aceea predicătele ipostatice sunt comune amândurora; El nu este o fire și astfel nu are caracteristicile care ar aparține unei firi. Dacă despre El se spune tot ca despre Unul, totuși nu din același punct de vedere și nu ca despre o fire. După cum Unul și Același este văzut și nevăzut, muritor și nemuritor, sesizabil și neatins, totuși nu din același punct de vedere și nu după aceeași rațiune. Deoarece El este Unul și Același, toate sunt spuse ca despre Unul și, de aceea, despre un ipostas și persoană”⁵³.

CRISTESCU, „«Persoană» și «natură»...”, p. 37).

⁴⁷ *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος Α')*, 1 [1277D-1280A], pp. 132-133.

⁴⁸ *Epilyseis (= Solutiones Argumetorum Severi)*, 1 [1917C], pp. 272-273.

⁴⁹ *Epilyseis (= Solutiones Argumetorum Severi)*, 5 [1928B], pp. 284-285.

⁵⁰ *Epilyseis (= Solutiones Argumetorum Severi)*, 1 [1945BC], pp. 310-311. A se vedea și: V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, pp. 405-406.

⁵¹ *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος Α')*, 1-2 [1280AB], pp. 134-135.

⁵² *Epilyseis (= Solutiones Argumetorum Severi)*, 5 [1928A], pp. 284-285.

⁵³ *Epilyseis (= Solutiones Argumetorum Severi)*, 8 [1945AD], pp. 308-311 (traducere de V. CRISTESCU, „«Persoană» și «natură»...”, p. 33).

Ἐνυπόστατος

Fără a-i da o definiție, Leonțiu introduce noțiunea de ἔνυπόστατος (enipostază)⁵⁴, pornind tot de la termenul ὑπόστασις. Așa cum am văzut, ipostasul reprezintă, pentru el, „ceea ce este prin sine”. Astfel, ἔνυπόστατος va reprezenta un mijloc între ἀνυπόστατος (accidentul) și ὑπόστασις (ipostasul). Nicio natură nu este ἀνυπόστατος (fără ipostas), ci este subzistentă într-o oarecare manieră. Enipostaza este înțeleasă de Leonțiu ca o substanță, dar o substanță care nu este cineva, ci care doar face parte din cineva, care nu există prin sine, ci într-un tot care este ipostas⁵⁵.

„Ipostaza și enipostaza nu sunt identice, așa cum altceva este esența și altceva ceea ce este în esență. Ipostaza indică pe cineva, pe când enipostaza arată esența: ipostaza delimitează persoana prin proprietăți caracteristice; enipostaza arată că nu există accidentul, care își are existență în altul și nu e considerat în sine. Acestea toate însă sunt calități care se numesc esențiale și atributive, din care niciuna nu este esență, adică un lucru existând prin sine însuși, ci toate considerate în legătură cu esența, ca de exemplu culoarea în trup, știința în suflet. Prin urmare, cine zice: «Nu există fire neipostatică» acela spune adevărul; dar nu conchide drept acela care susține că ceea ce nu e neipostatic este ipostază; ca și cum cineva vorbind, ar zice că nu există corp fără formă, dar pe urmă ar conchide nedrept că forma e corp și nu poate fi văzută în corp”⁵⁶.

În pasajul de mai sus, analiza lui Leonțiu pornește de la distincția dintre ipostază și enipostază, nu de la posibilitatea de a le folosi într-un sens mai larg (ca existență în general) sau mai restrâns (ca existență subzistentă în sine)⁵⁷. Bazându-se pe distincția aristotelică dintre accident și calitate, Leonțiu insistă pe faptul că o calitate nu este neapărat un accident, lucru demonstrat de ceea ce reprezintă culoarea pentru trup sau știința pentru suflet. El

⁵⁴ Așa cum remarcă Părintele Stăniloae, conceptul de „enipostaziere” este preluat de Leonțiu de Bizanț din hristologia călugărului scit Ioan Maxențiu, care afirma: „Cuvântul a primit natura umană în ipostasul Lui” (*Dialogi contra Nestorianos, Liber I*, în: PG 86.1, col. 126, *apud Scrieri ale „Călugărilor sciti” daco-romani din secolul al VI-lea*, p. 53).

⁵⁵ *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος Α')*, 1 [1277CD], pp. 132-133.

⁵⁶ *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος Α')*, 1 [1277D-1280A], pp. 134-135 (traducere de Diac. I. CARAZA, „Doctrina hristologică a lui Leonțiu din Bizanț”, p. 327). Trebuie spus că, în opera lui Leonțiu de Bizanț, termenul ἔνυπόστατος este utilizat totuși destul de rar. În afară de acest text deja celebru, el mai apare doar o singură dată, tot în *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος Α')*, 7 [1300A], pp. 164-165: οὐσιώδης καὶ ἔνυπόστατος ἔνωσις (a se vedea: Benjamin J. GLEED, *ΕΝΥΠΟΣΤΑΤΟΣ*, teză, Durham University, Durham, 2005, p. 29).

⁵⁷ F. LOOFS, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen...*, pp. 66-68; S. OTTO, *Person und Subsistenz...*, p. 25.

pune în paralel relația dintre natura ipostaziată și ipostas și relația dintre calități și esența căreia acestea îi aparțin⁵⁸.

Mai mult, Leontiū vrea să demonstreze că enipostaza nu este un accident. Pentru a desemna o persoană concretă – precizează Gleede – nu spunem Παῦλος ἐνυπόστατος, ci ἄνθρωπος ἐνυπόστατος. Aceasta arată că diferența majoră dintre ipostază și enipostază constă în faptul că, deși numim o ipostază individuală concretă, totuși vorbim despre substanțe, ca enipostază sau anipostază. Deci, prin termenul ἐνυπόστατος nu se afirmă nimic *per accidens* cu privire la subiectul la care ne referim, ci *per se*, adică ceva ce ține de substanța subiectului. Când spunem „acesta este un om” nu înseamnă neapărat că avem în vedere un ipostas (exclusiv) uman. Când denumim o specie nu determinăm toate caracteristicile speciale ale ipostasului, adică nu excludem posibilitatea unui ipostas compus care să unească mai multe naturi (cum ar fi, în cazul omului, trupul material și sufletul imaterial). Totuși, faptul că se face o distincție între ὑπόστασις ἀνθρωπίνη și ἄνθρωπος ἐνυπόστατος arată că există posibilitatea de a avea ipostasuri compuse care unesc mai multe naturi. Sau, spus în termeni negativi, aceasta înseamnă că ceea ce își are ființa în altceva, și nu este perceput în sine, nu este un accident⁵⁹.

După cum bine observa Grumel, așa-numita „preponderență ontologică” a Cuvântului lui Dumnezeu în Hristos se datorează faptului că natura Sa omenească nu este un ipostas, distinct de cel al Cuvântului preexistent – caz în care nu ar fi putut să consubziste cu El. Totuși, lucrul acesta nu înseamnă, cum crede patrologul francez, o lipsă de „egalitate totală” între cele două părți⁶⁰, ci este tocmai consecința directă a enipostazierii naturii umane de Ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu. Leontiū concepe dumnezeirea și umanitatea în Hristos existând ca părți egale, fiecare natură păstrându-și realitatea și integritatea ei, doar că ceea ce se produce în Hristos nu este o simplă unire a două naturi, ci asumare ipostatică a uneia de cealaltă. Deci comunitatea de ființă, subzistența comună, nu vine dintr-o sursă comună, ci sursa unică

⁵⁸ D.B. EVANS, *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*, pp. 135, 141.

⁵⁹ B.J. GLEEDE, *ΕΝΥΠΟΣΤΑΤΟΣ*, pp. 31-33.

⁶⁰ Grumel crede că asocierea permanentă pe care o face Leontiū între compusul hristologic și compusul uman, înțeles în maniera sa proprie, prezintă riscul unei concepții diminuate a tainei Întrupării, în care Cuvântul ar fi redus la a fi, ca și umanitatea, doar un constituent al unicului ipostas, în timp ce El este sursa veșnică și fundamentul imuabil. Totuși, patrologul francez recunoaște că, în unele texte, Leontiū se exprimă într-o manieră care înlătură acest risc. Astfel, el arată că umanitatea subzistă în Cuvântul, nu în Hristos; că ceea ce se naște din Fecioara Maria nu este doar natura umană, ci Cuvântul Însuși și, mai ales (subiect asupra căruia vom reveni), că numai natura umană este enipostaziată, nu și cea dumnezeiască (V. GRUMEL, „L'union hypostatique et la comparaison de l'âme...”, pp. 394-400).

este propria subzistență a Cuvântului; umanitatea lui Hristos subzistă nu doar ἐν τῷ Χριστῷ, ci ἐν τῷ Λόγῳ ὑποσῆναι⁶¹.

Enipostazierea unei naturi umane preexistente sau formate?

O chestiune care a fost mult dezbătută – și care este legată de ipoteza posibilei influențe origeniste asupra hristologiei leontine – este dacă teologul din Bizanț s-a pronunțat sau nu pentru preexistența naturii umane a lui Hristos, chestiune care era, în acea vreme – cum se exprimă un patrolog – asemenea „jocului cu focul”⁶².

Leontiū ia ca punct de plecare pentru justificarea poziției sale cu privire la enipostazierea umanității lui Hristos realitatea învierii morților. Această analogie, crede el, este exemplul potrivit pentru a arăta că un ipostas poate fi produs afară din lucrurile existente anterior, fără schimbarea lor, chiar dacă aceasta nu este complet aplicabilă lui Hristos, deoarece El nu a fost creat în prealabil⁶³.

Leontiū vrea să scoată în evidență, mai ales, faptul că natura umană particulară a lui Hristos a existat în mod independent de faptul întrupării, chiar dacă formarea ei a fost sincronizată cu momentul întrupării. Cu alte cuvinte, preexistența umanității lui Hristos trebuie respinsă nu din cauza imposibilității ei, ci doar dintr-o rațiune de înaltă conveniență sau potrivire, întrucât nu se cuvenea ca această umanitate să fi fost privată vreun moment de dumnezeirea ei. Dar, chiar și în acest caz, al unei „prime formări” a umanității lui Hristos, nu înseamnă că avem de-a face cu o φύσις ἀνυπόστατος⁶⁴.

Pentru el, unitatea lui Hristos este incontestabilă. Aceasta nu este afectată nici de timp, nici de loc, nici de imperfecțiunea trupului, ci este determinată doar de modul unirii. Chiar dacă, la nivel pur teoretic, preexistența umanității lui Hristos pare a fi posibilă, ca fapt ea nu este acceptabilă. Așadar, umanitatea lui Hristos nu există și nu a existat niciodată ca o entitate separată, distinctă numeric⁶⁵. Leontiū recunoaște deschis faptul că umanitatea lui Hristos „nu a avut existență separată în prealabil și nu a fost formată anterior”⁶⁶. Ea există din momentul Întrupării⁶⁷ și, deși ar fi putut exista și înainte de

⁶¹ *Epileysei* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 8 [1945AD], pp. 304-307.

⁶² M. RICHARD, „Léonce de Byzance était-il origéniste?”, p. 60.

⁶³ *Epileysei* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 8 [1941D-1944B], pp. 304-307.

⁶⁴ *Epileysei* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 8 [1944CD], pp. 306-307. A se vedea și: V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, pp. 408-409.

⁶⁵ Basil LOURIE, „Leontius of Byzantium and His «Theory of Graphs» against John Philoponus”. în: Mikonja KNEŽEVIĆ (ed.), *The Ways of Byzantine Philosophy*, Sebastian Press, Alhambra, 2015, pp. 169-170.

⁶⁶ Τὸ μὲν γὰρ μὴ προῦφρεστᾶναι, μηδὲ προδιαπεπλάσθαι (*Epileysei* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 8 [1944C], pp. 306.

Întrupare, în fapt, ea nu a existat⁶⁸. Nu s-a format mai întâi trupul și mai apoi a intrat Cuvântul în el din afară, ci trupul a luat existență în Cuvântul sau Cuvântul s-a îmbrăcat cu trup și s-a cuprins, s-a înconjurat de locuirea sa⁶⁹.

Natura „particulară” și enipostazierea

O întrebare esențială, la care Leontiū a fost chemat să răspundă în contextul controverselor cu privire la relația οὐσία – ὑπόστασις, este dacă natura umană asumată de Cuvântul este cea „considerată în specii sau într-un individ”⁷⁰.

Pentru Leontiū, natura este aceeași, indiferent dacă ea este considerată într-un individ unic sau într-o pluralitate, după cum aceeași culoare albă (ἡ λευκότης) ar putea fi considerată atât un singur obiect, cât și o pluralitate de obiecte (εἴτε ἐν εἴτε πλείονα)⁷¹. Pentru nestorienii, numărul este cel care divizează: dacă vorbim deci de două naturi în Hristos, atunci acestea sunt divizate. Leontiū arată că numărul în sine⁷² nici nu divide, nici nu unește,

⁶⁷ *Epilyseis* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 8 [1937A], pp. 296-298.

⁶⁸ A se vedea: J.J. LYNCH, „Leontius of Byzantium: a cyrillian christology”, pp. 470-471.

⁶⁹ B.E. DALEY, „The origismen of Leontius of Byzantium”, pp. 360-362; B.E. DALEY, „A richer union...”, p. 261.

⁷⁰ Ἀντίθεσις Ἀκεφάλου: Φύσιν ὁ Λόγος ἀναλαβὼν ἀνθρωπίνην, τὴν ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένην ἢ τὴν ἐν ἀτόμῳ ἀνέλαβεν; (*Epilyseis* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 1 [1916D-1917A], p. 270.

⁷¹ *Epilyseis* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 1 [1917B], pp. 272-273.

⁷² Este vorba despre așa-numita *teorie a graficelor*, care își are rădăcinile, se pare, în Grecia antică (la Euclid și alți matematicieni), potrivit căreia *graficele* ar reprezenta un sistem de definire a numerelor prin relația dintre ele. Pe scurt, adversarii lui Leontiū porneau de la ideea că deosebirea esențială dintre ipostas și natura particulară constă în aceea că participarea la ea produce nu o diferență, ci un alt [obiect]. Însă acest „un altul” determină o diferență numerică, întrucât numărului – mai ales numărului doi – îi aparțin cantitatea și împărțirea (*Epilyseis* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 1-2 [1917B-1920A], pp. 272-273). Deci, Leontiū ar trebui să se pronunțe asupra tipului de distincție pe care îl propune: „după număr” sau „după definiție”. Dacă individualitatea umană a lui Hristos a fost diferită de alte ipostasuri umane „după număr”, atunci umanitatea Sa este un ipostas separat (concluzie nestoriană), iar dacă a fost diferită numai „după definiție”, atunci umanitatea lui Hristos este o natură particulară separată, componentă a compusului μία φύσις (concluzie severiană). Leontiū găsește rezolvarea acestei dileme propunând un al treilea tip de distincție, și anume distincția „după relație” (ἐν σχέσει). Numerelor și subiectelor lor corespunzătoare (τὰ ὑποκείμενα) li se pot aplica două tipuri diferite de realitate: nu numai o realitate dată de numărul de lucruri reale împărțite reciproc, ci și una care rezultă din numărul de poziții diferite în cadrul unui lucru real unic, cum ar fi „sus” și „jos” (de sus și de jos). În acest din urmă caz, pozițiile diferite pot fi definite numai una prin alta, în funcție de relațiile lor reciproce (*Epilyseis* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 2 [1920D], pp. 274-275). Dacă ar fi să primim aceasta matematic, „sus” și „jos” sunt două vârfuri ale unui grafic, ca două poziții diferite în spațiu. În felul acesta, graficele sunt reprezentări pure ale relațiilor reciproce și astfel numere, în al doilea sens al lui Leontiū

aceasta ținând nu de număr, ci de lucrurile numărate. Numărul indică pluralitatea sau diversitatea, fiind atribuit atât lucrurilor unite și continui, cât și celor separate și divizate. Așa că, aplicat naturilor, numărul indică diversitatea, nu divizarea sau separarea lor, aplicat ipostasurilor, indică distincția, nu pluralitatea⁷³. Hristos a primit deci o natură specială, dar care este aceeași ca în toți ceilalți oameni, o natură completă, trup și suflet, pentru ca întregă să fie mântuită⁷⁴.

Pornind de la comparația cu modelul treimic al relației οὐσία – ὑπόστασις, Leonțiu reușește să aducă un argument de necontestat de adversari. Pentru el, termenii οὐσία și φύσις sunt sinonimi, din această sinonimie decurgând dualitatea firilor în Hristos. În Hristos sunt două naturi, pentru că recunoaștem că El este ὁμοούσιος atât cu Tatăl, cât și cu noi⁷⁵. Hristos este astfel ὁμοούσιος cu Persoanele divine și cu persoanele umane, fiind totodată, cu privire la Sine însuși, ἑτερούσιος în propriile sale părți. El distinge între ele ὁμοούσια prin proprietăți, dar unește între ele ἑτερούσια prin comunitatea de ființă. În Hristos Însuși se stabilesc raporturi opuse celor pe care le are cu Persoanele divine și cu cele umane, pentru că față de ele, El are identitate de natură și diversitate de ipostas și pentru că în El Însuși există diversitate de natură și identitate de ipostas⁷⁶.

Așadar, Cuvântul are calitatea de ipostas față de Tatăl și de Duhul, fiind distinct de Ei, dar nu are această calitate față de umanitatea pe care a asumat-o. Tot așa, omul în Hristos este ipostas în raport cu ceilalți oameni, fiind altul decât ceilalți, dar nu este alt ipostas față de Cuvântul. În Hristos există o proprietate așa-numită a ipostasului, prin care Cuvântul este distinct de Tatăl, nu însă și de trupul pe care l-a asumat. De asemenea, există o proprietate a naturii divine, prin care El este unit cu Tatăl și distinct de trup: aceasta înseamnă un ipostas în două naturi⁷⁷.

(în legătură cu acest subiect, a se vedea, mai pe larg: B. LOURIE, „Leontius of Byzantium and his «Theory of Graphs»...”, pp. 148-151).

⁷³ *Epilyseis* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 2-3 [1920-1921], pp. 274-277; *Eaporēmata* (= *Triginta Capita contra Severum*) 29-30 [1913], pp. 330-335.

⁷⁴ *Contra Aphthartodocetas* (Λόγος β), [1324D], în: LEONTIUS OF BYZANTIUM, *Complete Works*, B.E. DALEY SJ (ed.), pp. 348-349.

⁷⁵ *Eaporēmata* (= *Triginta Capita contra Severum*) 18-20 [1908], pp. 322-325.

⁷⁶ *Epilyseis* (= *Solutiones Argumetorum Severi*), 1 [1917CD], pp. 272-273. A se vedea și: V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, pp. 411-412.

⁷⁷ *Eaporēmata* (= *Triginta Capita contra Severum*) 19-25 [1909], pp. 324-327. A se vedea și: V. GRUMEL, „L'union hypostatique et la comparaison de l'âme...”, p. 397.

Condiția umanității lui Hristos

Pornind de la ideea că trupul lui Hristos a fost preaslăvit, Leonțiu face o distincție în natura umană a lui Hristos, între sufletul și trupul Său. Pentru el, sufletul și trupul sunt realități diferite, iar raporturile dintre ele sunt de asemenea diferite. Părțile sufletului reprezintă οὐσία λογική, adică esență rațională, și ποιότης ἁσώματος, calități necorporale; prin urmare sufletul este nemuritor și nesticăcios⁷⁸. Sufletul lui Hristos a fost de la început în slavă; Hristos a primit după trup ceea ce avea dintotdeauna după suflet. Dacă vorbim despre o preamărire a lui Hristos, aceasta se referă doar la trupul Său, nu și la suflet, care posedă de la început tot binele. Leonțiu face o deosebire între întruparea, în sine (ca unire substanțială a Cuvântului cu trupul și sufletul) și zămislire (ca lucrare a Sfântului Duh, care formează trupul lui Hristos în pântecul Fecioarei Maria). Unirea Cuvântului cu natura umană produce totală preamărire, sfințenia și impecabilitatea lui Hristos, așa se face că sufletul lui Hristos a fost în slavă din primul moment al existenței sale⁷⁹.

În ceea ce privește trupul însă, lucrurile nu erau la fel de clare. Aftartodocheții recunoșteau necesitatea asumării întregii umanități (trup și suflet) de Hristos, însă considerau că trupul impropriat era nepătimitor și nesticăcios, nu prin natură, ci datorită unirii cu Cuvântul. Pentru Leonțiu, condiția integrității părților care constituie omul nu este suficientă pentru ca Hristos să fie om adevărat, ci este nevoie și de asemănarea perfectă a acestora, adică de asumarea unui trup ca cel al tuturor oamenilor, de un trup pătimitor. Dacă unirea Cuvântului cu trupul a determinat nepătimitirea acestuia, înseamnă că pentru a putea suferi, unirea trebuie să înceteze, ori altfel Hristos nu a suferit cu adevărat⁸⁰.

Leonțiu ajunge astfel să afirme că proprietățile trupului nu depind de unirea cu Cuvântul, ci de lucrarea Sfântului Duh, care îl formează fără concursul inițial al omului⁸¹. Deci, proprietățile trupului sunt determinate de Leonțiu pornind de la zămislirea lui Hristos. Astfel, dacă trupul Fecioarei Maria din care a fost format Hristos era nepătimitor, este greu de înțeles cum a putut ea naște, iar dacă era pătimitor, cum a putut El înlătura această caracteristică⁸². De asemenea, dacă trupul lui Hristos a fost nesticăcios din momentul conceperii, tot de atunci s-a realizat și scopul întrupării, adică

⁷⁸ *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος α΄)*, 2 [1281C], pp. 138-139. A se vedea și: V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, pp. 408-409.

⁷⁹ *Contra Aphthartodocetas (Λόγος β΄)*, [1321D], pp. 344-347.

⁸⁰ A se vedea, mai pe larg: V. GRUMEL, „La Sotériologie de Léonce de Byzance”, în: *Échos d'Orient*, 36 (1937), 188, p. 389.

⁸¹ *Contra Aphthartodocetas (Λόγος β΄)*, [1352A], pp. 382-383.

⁸² *Contra Aphthartodocetas (Λόγος β΄)*, [1325C-1329A], pp. 350-353.

restaurarea omului, viața pământească însăși a lui Hristos fiind de prisos⁸³. Mai mult, pentru a avea o asemănare cu Dumnezeu, trebuie și noi să suferim cu Cel Care a suferit asemenea nouă. Omul întreg avea nevoie să fie mântuit și de aceea omul întreg trebuia și asumat. Astfel, dacă pentru a mântui sufletul omului, Cuvântul a asumat un suflet întru totul asemenea celui omenesc, rațional și inteligent, tot așa, pentru a-i mântui trupul, trebuia să asume și un trup asemenea celui omenesc, pătimitor și muritor⁸⁴. Hristos a luat, deci, nu trupul lui Adam nevinovat, ci al lui Adam de după cădere, pentru a-l curăța pe acesta de păcat⁸⁵.

Hristos nu a asumat totuși păcatul, nici patimile și suferințele vinovate, ci doar afectele inerente naturii umane. În mod obișnuit, El a îndurat slăbiciunile trupului, dar, în mod excepțional, le-a depășit. Așa se face că Hristos Se naște mai presus de fire, postește patruzeci de zile, umblă pe apă, Se schimbă la față înaintea ucenicilor etc. Nepătımirea și nestrucăciunea trupului lui Hristos nu sunt, cum credeau aftartodochetii, o consecință a unirii ipostatică, ci daruri supranaturale⁸⁶, pe care Hristos le dobândește progresiv. Deci Hristos, pătimitor prin firea Sa umană, devine nepătımitor, prin tot ceea ce a făcut, ca Dumnezeu-om, în viața Sa pământească⁸⁷. Pentru Leonțiu, întruparea nu este sfârșitul iconomiei divine, ci începutul ei. Această iconomie este văzută ca un singur act care se derulează de la Întrupare până la Înălțarea în slavă a trupului lui Hristos.

Enipostazierea firii umane în Ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu

După expresia unui cunoscut patrolog, enipostazierea este „luarea naturii umane în ipostasul Logosului”⁸⁸ sau, mai precis, „existența unei naturi ipostatică într-un alt ipostas”⁸⁹. Prin acest termen, Leonțiu lămurea confuzia dintre unirea după ipostas și unirea după natură. El arată că nu există nicio natură fără un „purtător” al acesteia care să o individualizeze, să o personalizeze, să o ipostazieze. Acest tip de abordare avea în vedere, cum arată Părintele

⁸³ *Contra Aphthartodocetas* (Λόγος β), [1352AB], pp. 382-383. A se vedea și: V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, pp. 422-423.

⁸⁴ *Contra Aphthartodocetas* (Λόγος β), [1317-1320], pp. 338-343.

⁸⁵ *Contra Aphthartodocetas* (Λόγος β), [1348-1349], pp. 376-381. A se vedea și: J.J. LYNCH, „Leontius of Byzantium: a cyrillican christology”, p. 469.

⁸⁶ *Contra Aphthartodocetas* (Λόγος β), [1333], pp. 358-361.

⁸⁷ V. GRUMEL, „La Sotériologie de Léonce de Byzance”, pp. 385-386.

⁸⁸ Georges FLOROVSKY, „The Christological Dogma and Terminology”, Papers and Discussions between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Theologians, The Bristol Consultation, 25-29 July 1967, Holy Cross School of Theological Hellenic College, Brookline, Massachusetts, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 13 (1968), 2, pp. 190-193.

⁸⁹ Diac. I. CARAZA, „Doctrina hristologică a lui Leonțiu din Bizanț”, p. 328.

Stăniloae, mai ales „calitatea de posesor” a ipostasului: „Cuvântul devine, ca ipostas, posesor al firii omenești, nu se unește cu umanitatea care își are un ipostas propriu sau un posesor al ei”⁹⁰. Prin Întrupare, Cuvântul își împropriază în ipostasul Său natura umană neindividualizată și nepersonalizată.

După cum am văzut, pentru Leonțiu, ipostasul este o anumită existență, cu însușiri proprii, prin care se distinge de alte ipostasuri. Enipostaza însă nu este o anumită existență, ci ceea ce își are existența în altul:

„Bunilor, «starea de sine» și «ceea ce este primit în starea de sine» nu este unul și același lucru, după cum nici «substanța» și «ceea ce este primit în substanță» nu sunt unul și același lucru. «Starea de sine» înseamnă o anumită existență. Ceea ce este primit într-o stare de sine este o substanță. Starea de sine înseamnă o persoană cu notele ei caracteristice. «Ceea ce este primit într-o stare de sine» arată o ființă care nu este accident – cu toate că și accidentul își are ființa sa «într-altul» și nu poate fi văzut în sine”⁹¹.

Caracteristica principală a enipostazei este, pentru Leonțiu, aceea de a avea o existență diferită atât de ipostas, cât și de accident. Existența de sine a unei naturi nu este totuna cu existența aparte, cea care formează ipostasul, așa cum înfățișarea sau forma trupului nu este totuna cu trupul.

„«Ceea ce este primit într-o stare de sine» arată o ființă, care nu este accident – cu toate că și accidentul își are ființa sa «într-altul» și nu poate fi văzut în sine. Unui astfel de mod al ființei (ii) sunt (proprii) toate caracteristicile substanțiale, ca și cele ce se adaugă substanței: niciuna din ele nu este substanță, adică «lucru existent în sine», ci este ceva ce poate fi cunoscut într-o substanță, precum înfățișarea într-un trup sau știința într-un suflet”⁹².

Deci faptul că unei naturi îi lipsește existența aparte nu duce la pierderea existenței de sine și a însușirilor proprii ale unei naturi. Enipostaza este doar „un altfel de existență”. Leonțiu aplică apoi aceste considerente la persoana Cuvântului întrupat. Ca enipostază, umanitatea lui Hristos este o natură reală, concretă, cu însușiri proprii, dar care nu există aparte de ipostasul Cuvântului, întrucât ea există de la început în acest ipostas. Umanitatea lui Hristos nu este doar o substanță generală, ci este natură perfectă în sine. Totuși, ea este imperfectă ca ipostas, pentru că a existat de la începutul ei în

⁹⁰ *Scrieri ale „Călugărilor sciți” daco-romani din secolul al VI-lea*. Studiu introductiv Pr. D. Stăniloae, p. 35.

⁹¹ *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος á)*, 1 [1280AB], pp. 134-135 (traducere de V. CRISTESCU, „«Persoană» și «natură»...”, pp. 35-36).

⁹² *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος á)*, 1 [1280B], pp. 134-135 (traducere de V. CRISTESCU, „«Persoană» și «natură»...”, p. 36).

ipostasul Cuvântului. Deci, ea există în Hristos nu „aparte”, ci „ca parte”, și din acest punct de vedere nu este ipostas, ci enipostază⁹³.

Credem că este potrivit să amintim aici poziția lui Evans cu privire la conceptul de enipostaziere al lui Leonțiu, deoarece ea este una originală și inedită în peisajul comentariilor doctrinei teologului bizantin. După părerea lui, în hristologia lui Leonțiu nu poate fi vorba despre o „preponderență” a naturii divine a lui Hristos asupra naturii umane. Faptul că Dumnezeu și omul sunt „componente” ale lui Hristos arată că, pentru Leonțiu, cei doi sunt egali și, ca urmare, „ambele naturi ale lui Hristos sunt enipostaziate”⁹⁴.

Cei mai mulți patrologi sunt însă de părere că termenul ἐνυπόστατος nu este aplicat de Leonțiu și dumnezeirii, ci numai umanității lui Hristos. Așa cum arăta Grumel, pentru Leonțiu, Cuvântul nu este enipostaziat, pentru că El, ca unul ce există „prin sine”, nu a încetat niciodată să fie ipostas, El doar a devenit din nou, într-un nou mod, născându-Se și ca om. Ceea ce dă identitate ipostasului divino-uman este existența comună a Logosului și a umanității asumate, în sensul că Logosul face să existe în El natura umană. Deci, numai natura umană este enipostaziată, ca una ce nu este ea însăși ipostas, ci este asumată în Ipostasul existent⁹⁵.

Același lucru îl demonstrează și părintele Caraza când spune că „natura divină nu se consideră enipostaziată în Iisus Hristos pentru că ea este ipostasul Logosului însuși, ca însoțire comună cu persoanele Sfintei Treimi”⁹⁶.

Părintele Stăniloae explică și mai clar, bazându-și argumentația pe texte ale lui Leonțiu, de ce numai natura omenească este enipostaziată. El spune că, în Hristos, „natura umană a primit existența concretă nu ca un centru propriu, ci într-un centru preexistent, în unitatea Ipostasului divin al Logosului”⁹⁷.

„Nu umanitatea poate face – spune el în altă parte, dar cu privire la aceeași chestiune – ca un om să se facă și Dumnezeu, ci numai Dumnezeu are puterea să se facă și om pentru că El a creat pe om și e infinit mai puternic decât omul. Acum nu se mai naște un ipostas nou între celelalte, pentru o nouă activare a iubirii firii omenești în marginile ei, ci Fiul lui Dumnezeu Însuși, ca un ipostas al firii și iubirii dumnezeiești desăvârșite, se face și ipostas uman, ca să

⁹³ Diac. I. CARAZA, „Doctrina hristologică a lui Leonțiu din Bizanț”, p. 327.

⁹⁴ D.B. EVANS, *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*, p. 138. A a se vedea și recenziia cărții, făcută de John P. CAVARNOS, în: *Speculum*, vol. 47 (1972), 2, pp. 307-308.

⁹⁵ *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος αΐ)*, 4 [1288], pp. 144-147. A se vedea și: V. GRUMEL, „L'union hypostatique et la comparaison de l'âme...”, p. 394.

⁹⁶ Diac. I. CARAZA, „Doctrina hristologică a lui Leonțiu din Bizanț”, p. 327.

⁹⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, ²1997, p. 28.

iubească pe ceilalți oameni cu iubirea dumnezeiască desăvârșită, dar prin simțire umană⁹⁸.

Leonțiu nu are în vedere decât enipostazierea naturii umane în Hristos, întrucât el vrea să demonstreze că Subiectul dumnezeiesc este cel care devine și subiect omenesc. Faptul că în Persoana lui Hristos se realizează comunicarea însușirilor nu înseamnă că ambele firi sunt enipostaziate, nici că aceasta este rezultatul unei surse comune, ci dimpotrivă, înseamnă că la baza comunicării acestor însușiri se află ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu. Datorită ipostasului unic, ceea ce se spune că aparține ipostasului este comun și celor două firi. Pentru că în Hristos nu există decât unul și același subiect, totul se spune ca despre unul singur⁹⁹. Astfel, proprietățile celor două naturi sunt apropiate de ipostas într-un mod propriu. În ipostas, cele două naturi au în comun proprietățile lor, întrucât ele își aparțin una alteia, prin ipostas¹⁰⁰. Însușirile dumnezeiești ale trupului lui Hristos sunt astfel nu prin fire, ci tocmai datorită faptului că el este trupul ipostasului dumnezeiesc. Și invers, putem spune despre Cuvântul lui Dumnezeu că a pățimit, nu pentru că prin fire este pătimitor, ci pentru că trupul este al Lui¹⁰¹.

Tot datorită enipostazierii firii umane de ipostasul veșnic al Cuvântului, în Hristos nu există decât un singur Fiu al lui Dumnezeu. Nu se poate spune că doar Cuvântul este Fiu propriu și natural al Tatălui, iar omul Hristos ar avea o altfel de filiație, ca un fiu devenit astfel prin adopție. Dacă ar fi așa – arată Leonțiu – Hristos nu ar fi cu nimic diferit de sfinți¹⁰².

Iar dacă Hristos este singurul Fiu al lui Dumnezeu întrupat, înseamnă că Lui i se cuvine o unică adorare. Noi nu cinstim umanitatea Lui, separată de Cuvântul, ci ceea ce cinstim este ipostasul, Cel născut mai înainte de veci din Tatăl, și la plinirea vremii din Fecioara Maria¹⁰³. Theotokia Maicii Domnului decurge, mai ales, din faptul că i se recunosc Cuvântului lui Dumnezeu cele două nașteri: din Tatăl și din Fecioara. Ea este Născătoare de Dumnezeu, întrucât Sfântul Duh i-a dăruit, pe lângă curăția sufletului și a trupului,

⁹⁸ *Scrieri ale „Călugărilor sciți” daco-romani din secolul al VI-lea*, studiu introductiv de Pr. D. Stăniloae, p. 77.

⁹⁹ *Epilyseis (= Solutiones Argumetorum Severi)*, 8 [1945CD], pp. 308-311.

¹⁰⁰ *Contra Aphthartodocetas (Λόγος β)*, [1320B], pp. 342-343.

¹⁰¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 42.

¹⁰² *Contra Nestorianos et Eutychianos (Λόγος α)*, 7 [1301BC], pp. 166-167; *Contra Aphthartodocetas (Λόγος β)*, [1352A], pp. 384-385. A se vedea și: V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, pp. 416-418.

¹⁰³ *Deprehensio et Triumphus super Nestorianos (Λόγος γ)*, 18 [1368B], în: LEONTIUS OF BYZANTIUM, *Complete Works*, B.E. DALEY SJ (ed.), pp. 424-425.

și zămislire supranaturală. Ea rămâne pururea Fecioară, căci nici nașterea nu distruge fecioria, nici fecioria nu împiedică nașterea¹⁰⁴.

Prin conceptul de „enipostaziere”, Leonțiu depășește concepția îngustă a adversarilor necalcedonieni care distrugeau natura umană a lui Hristos, dizolvând-o în cea dumnezeiască, punând în evidență, dimpotrivă, realitatea naturii umane, care își are rațiunea imutabilă în Dumnezeu¹⁰⁵.

Concluzii

Criticat adesea pentru maniera sa filosofică, chiar logică, de a explica modul unirii celor două naturi în Hristos, Leonțiu de Bizanț dovedește totuși o înțelegere profundă a problemei hristologice. Luând ca bază distincția, deja clasică, între *ousia* și *hypostasis*, Leonțiu introduce conceptul de *enhypostatos*, prin care încearcă să argumenteze cum o natură, în speță natura umană a lui Hristos, poate – deși nu există natură fără ipostas – să subziste într-un tot care este ipostas, în speță în ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu.

Diferitele tipuri de unire la care face referire teologul bizantin – pe unele însușindu-le, pe altele acceptându-le cu rezerve sau respingându-le cu fermitate – sunt examinate, întrucât ele erau în dezbatere în acea perioadă, fiind folosite, unele de cercurile de factură nestoriană, altele de cele de factură monofizită. Însăși analogia compusului uman, atât de invocată de teologul bizantin, este prezentată doar ca o imagine accesibilă minții omenești, ea neputând fi aplicată în totalitate persoanei lui Hristos. Unirea dintre suflet și trup în om, chiar dacă oferă o oarecare înțelegere a tainei Întrupării, are limitele ei și aceasta nu numai pentru că Logosul – spre deosebire de suflet – este preexistent, nepătimitor, prin însăși firea Sa dumnezeiască și desăvârșit sub toate aspectele, ci, mai ales, pentru că unirea sufletului cu trupul se realizează de fiecare dată în fiecare dintre oameni, ceea ce nu se întâmplă în cazul Persoanei lui Hristos.

Niciunul dintre modurile de unire existente în lumea creată nu poate surprinde cu fidelitate unirea celor două naturi în Hristos, întrucât aceasta este unică și irepetabilă. Ceea ce s-a realizat în Hristos nu este o simplă alăturare a naturii dumnezeiești și a celei omenești, în care fiecare își păstrează ipostasul său, nici o fuziune a celor două naturi, din care ia naștere o alta, diferită de cele două, ci o unire după ipostas, după ipostasul Cuvântului veșnic, în care natura umană nu participă la unire în calitatea ei de natură care

¹⁰⁴ *Contra Aphthartodocetas* (Λόγος β), [1328B-1329C], pp. 352-355. A se vedea și: V. GRUMEL, „Léonce de Byzance”, pp. 419-426.

¹⁰⁵ Pr. D. STĂNILOAE, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale”, în: *Orthodoxia*, 17 (1965), 1, p. 26.

are propriul ipostas, ci în calitate de natură care este enipostaziată, adică de natură care primește ca ipostas pe Cuvântul lui Dumnezeu.

Cuvântul enipostaziază natura umană asumată în ipostasul Său veșnic, în sensul că El devine și existența concretă a acestei naturi, care nu a avut existență până atunci. Cuvântul nu se unește cu un om deja existent, care are ipostasul său propriu, ci asumă, împrăziară o fire umană, întreagă și completă, devenindu-i acesteia ipostas. Prin asumarea ei de Cuvântul lui Dumnezeu, natura umană a lui Hristos nu capătă ea însăși o existență concretă de sine stătătoare, întrucât nu primește această existență ca un centru propriu, ci avându-și centrul ei în ipostasul Cuvântului. Altfel spus, ipostasul Cuvântului, care era doar ipostasul naturii dumnezeiești, după Întrupare se face și ipostasul naturii omenești, enipostaziind-o pe aceasta, adică făcându-și-o proprie, dar făcând-o să existe în El, centrând-o în Sine și devenindu-i acesteia subiect.

Hristos nu este, deci, pentru Leonțiu, simplul rezultat al unei surse comune celor două naturi – caz în care El nu ar fi nici Dumnezeu, nici om, ci ar fi ceva hibrid, intermediar între cele două –, ci Hristos este Cuvântul lui Dumnezeu, Care împrăziară firea omenească și o enipostaziază, rămânând Dumnezeu fără schimbare, dar făcându-se și om, întru totul asemenea nouă. Hristos este același Cuvânt al lui Dumnezeu, născut din Tatăl mai înainte de veci, Care Se naște, la plinirea vremii, și din Fecioara Maria.

Prin noțiunea de „enipostaziere”, Leonțiu reușește să explice atât felul în care natura umană subzistă în Hristos, fără să fie anihilată sau să-i fie știrbite în vreun fel proprietățile sale, cât și felul în care Hristos, Dumnezeu întrupat, Se naște, pătimește, moare și înviază, nu pentru că natura dumnezeiască ar fi schimbătoare sau pătimitoare, ci pentru că Cel Care Se naște, pătimește, moare și înviază nu este altul decât ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu, Care a împrăziară și a enipostaziat natura umană supusă schimbării, pătimirii și morții.

În felul acesta, Hristos asumă suferințele și moartea, caracteristice naturii umane căzute, învingându-le și punând astfel temelia răscumpărării noastre, iar noi, ca unii a căror natură comună a fost asumată și enipostaziată de Hristos, avem posibilitatea unirii cu El și a îndumnezeirii.

În ce măsură a adus Leonțiu de Bizanț o rezolvare disputelor hristologice din secolele V-VI rămâne de discutat. Am văzut punctele forte ale gândirii sale, dar și limitele ei. Probabil, noțiunea de „ipostas compus”, aplicată lui Hristos, ca și analogia suflet-trup folosită ca model al relației dintre natura dumnezeiască și cea omenească în Hristos, nu au fost cele mai inspirate. Ulterior, teologi precum Ioan de Scythopolis, Sf. Maxim Mărturisitorul și Sf. Ioan Damaschin vor aduce noi clarificări în acest sens. Totuși, pentru epoca respectivă, hristologia lui Leonțiu este salutară. Conceptul de „enipostaziere”

a explicat magistral raportul *natură-îpostas*, păstrând integritatea umanității lui Hristos, fără a pune în pericol unitatea Persoanei divino-umane.

Summary: *Enhypostatos*. An attempt at solving the Christological controversy by Leontius of Byzantium

The incarnation of Christ, God and Man, is a divine mystery which human mind can partially understand, only insofar as it receives the enlightenment of the Holy Spirit's grace. Those who attempted to explain such profound things, without being enlightened by this grace, ended up in heresy and separation from the Church. The Fathers assembled at Ephesus (431) and Chalcedon (451) established the dogma about the Christ, professing that the Son of God is One after the incarnation, so one hypostasis in two natures, divine and human, without division or alteration of the hypostasis and without separation or mixture of the natures. However, the dissensions between the Diophysites and the Monophysites regarding the understanding of the natures' union in Christ did not end with these Councils. Leontius of Byzantium's doctrine about *enhyposatos* was intended to be a solution to these continuous disputes. Given the incomprehensibility of the mystery of the incarnation – the condition of Christ's existence, completely new and unique –, the protagonists tried to find a suitable formula to confess Christ as true God, unchanged by assuming human nature, but also as a true Man, who lacks nothing and who can manifest Himself entirely as a man, without being annihilated or constrained in any way in His acts by His divinity. Thus, various ways of understanding the divine and human natures' union in Christ were proposed. The formula of St. Cyril of Alexandria: "one nature (*physis*) of the Word enfleshed" (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) could not be imposed due to the misinterpretation given by some theologians, who understood an absorption of the human nature. The Monophysites proposed other expressions, such as: "one composite nature" (μία φύσις σύνθετος), which risked being neither divine nor human, but a hybrid mixture. Some more moderate Monophysites agreed to speak of a hypostasis, but one consisting of "two natures" (ἐκ δύο φύσεων), whose distinction, after union, can no longer be made or, if it is made, it is only a conceptual distinction (δύο φύσεις κατ' ἐπίνοιαν). For Leontius of Byzantium, the most appropriate type of union of the two natures in Christ is the one that follows the model of the union between soul and body in man. Conceiving man as a compound of two complete and perfect elements, the soul and the body – which may exist independently one of each other, but which nevertheless have a common existence –, Leontius believes that the same can be said of the Person of Christ, in whom the two natures behave analogously to the soul and the body. As each of these substances can separately be complete and distinct, but they form, by union, one perfect hypostasis: the man, in the same way divinity and humanity are two perfect and distinct natures, which unite in one perfect hypostasis: Christ. What the soul is for the body in the case of man, that is the Word for his humanity in Christ. The analogy also continues regarding the relations between the parties. Thus, if the soul in relation to another soul is identical with it by essence, but different by hypostasis, in the same way the Word in relation to the Father has the same essence,

but distinct hypostasis. In relation to his body, the soul is united by hypostasis, but distinct by essence, and correspondently, the Word is united with his body by the identity of the hypostasis, but distinct by the difference of essence. Finally, the man in relation to a bodyless soul or a soulless body is, as a whole, totally separate from them, but in relation to the soul and to the body, as parts of it, he has something in common with both. In the same way, Christ in relation to the Word and to the human is a hypostasis distinct from the Father and from men, but united by the identity of nature both with the Father (according to the divine nature) and with men (according to the human nature). Leontius was aware of the limitations of this analogy, which could transform the compound hypostasis into a double hypostasis, and consequently he completed his phrase, proposing the idea of “unitary compound hypostasis”. He also recognizes that the analogy of the human compound cannot be fully applied to Christ. Thus, comparing the Word of God with the soul in man, we recognize their ontological difference, the soul being perfect only as a complete substance, while the Word is absolutely perfect and the source of perfection. On the other hand, man’s soul can be conceived only together with his body, while the Word of God is pre-existing to the nature which He has assumed. Thirdly, unlike the soul, which feels the sufferings of the body, because it is suffering, the Word remains immutable and impassible in His nature, even if He participates in the sufferings of the body, by virtue of the hypostasis. However, according to Leontius, the soul and the body are different realities in the humanity of Christ. When we speak about the glorification of Christ, we refer only to the glorification of the body, His soul did not need to be glorified, for He has been in glory from the beginning of his existence. The body of Christ could not be impassible, since Christ had to truly suffer, die and rise. If the impassibility of his body had been accomplished in the moment of Word’s union with His body, then it means that this union had to cease for Christ be able to suffer. Therefore, Leontius believes that the properties of the body of Christ are not determined by the union with the Word, but by the achievement of the Holy Spirit, which forms Him in the womb of the Virgin Mary. The Word therefore assumed a suffering body, like our bodies, that is the body of man after the fall, because that body needed to be rehabilitated. However, He did not assume the sin, because the sin belongs to the freedom of the will, but He assumed all the affections and weaknesses of the fallen nature. The incorruptibility of the body of Christ is a gift of the Holy Spirit, which He did not have automatically, as a result of His union with the Word himself, but which He acquired through all the facts that Christ did from birth to grave and beyond it. This analogy of the *body-soul* relationship applied to Christ had the merit of facilitating the understanding of the union of two different natures into one living being; however, the way in which the human nature of Christ could be complete in Him, without its own hypostasis, remained to be resolved. Therefore, Leontius will introduce the notion of *enhypostatos*. Using the distinction, already classic, made by St Basil the Great between *ousia* and *hypostasis*, Leontius will show that there is no opposition between them. This difference consists, first of all, in the fact that the *ousia* gives a subject the belonging to a species, while the hypostasis individualizes it. So, *ousia* indicates the general, that is what it is, and the hypostasis indicates the particular, that is what is individualized, distinct, or separate. Nature designates

something, the hypostasis someone. The nature cannot be a hypostasis, but the hypostasis can be a nature: a nature with distinctive properties. However, according to Leontius, no nature is anhypostatic, but it has a certain subsistence, even if it does not exist by itself. This idea underlies the concept of *enhypostatos*. The *enhypostatos* is neither a hypostasis nor an accident, but a mean between the two, not being someone, but being part of someone. Thus, in Christ there is not only a union of human nature with the divine one, but an assumption of human nature by the eternal hypostasis of the Word of God. This is for Leontius the concept of *enhypostatos*, which means that the subsistence of the two natures in Christ does not come from a common source, but the source is the very subsistence of the Word of God. Thus, although at least in theory, the humanity of Christ could have pre-existed even before the incarnation, but this did not happen, for it was not appropriate for this humanity to be deprived of its divinity. The humanity of Christ did not exist as a separate or previously formed entity, but came into existence in the Word of God at the time of the incarnation or the Word assumed it and was born into a flesh at the “fulfilment of time”. The concept of *enhypostatos* proposed by Leontius is important because it specifies the relationship between the divine and the human natures in Christ. *Enhypostatos* does not mean the simple union of one nature with the other, but the existence of one in another hypostasis. So, we cannot talk about an *enhypostatos* of both natures, but only of one, respectively of the human one. However, this does not mean a preponderance of the divine nature of Christ over the human one, in the sense that they would not participate as equal parts. Leontius insists on the idea of “possessor” or “bearer” of a nature by a hypostasis. As for Christ, this hypostasis is the eternal Word of God, Who, being the bearer of the divine nature, becomes through the incarnation the bearer of the human nature too, which He enhypostasizes or personalizes. The *enhypostatos* does not have its own existence, it is not without existence either, but it is a different existence, because it has its existence in another hypostasis. So, the human nature of Christ does not receive a new hypostasis, but it is assumed and enhypostasized by the same hypostasis of the Word. Otherwise speaking, the Word of God, Who is the eternal hypostasis of the divine nature and exists by Himself, becomes in a new way the hypostasis of the human nature too, being born as a man. The humanity of Christ is not an indefinite substance, lacking its own characteristics, but a nature as concrete as possible, with specific characteristics, only that it does not exist apart from the hypostasis of the Word, but as part of it, therefore it is not hypostasis, but *enhypostatos*. Thus, through the concept of *enhypostatos*, Leontius managed to explain the mystery of the incarnation of Christ, preserving both the unity of the divine-human hypostasis and the characteristics of each nature. The human nature of Christ, being an *enhypostatos*, has on the one hand its own characteristics, which means that Christ is entirely a true man, and on the other hand, it is not found in Christ as something separate, but is enhypostasized by the Word of God.

Arhim. Dr. Nathanael NEACȘU

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași

SINTEZĂ ISTORICO-DOCTRINARĂ A NOȚIUNII DE „PERSONĂ”. ASPECTE PRECREȘTINE, SCRIPTURISTICE ȘI PATRISTICE

Keywords: *person, hypostasis, communion, being, name.*

Abstract

Over recent decades the subject of the person (πρόσωπον) has very often been debated in theological circles. The need to capture the fundamental defining reality of man has led many theologians to ponder the mystery of the person (πρόσωπον). Against the background of the existentialist turmoil at the end of the 19th century and throughout the 20th century (Søren Kierkegaard, Fyodor Dostoevsky, Jean-Paul Sartre, Friedrich Nietzsche), theology has taken over and tried to answer these issues in the terms of Christian Revelation. Thus, from theologians such as G. Florovski, Nikolai Berdiaev, Chistos Yannaras, Ioannis Zizioulas, Sophrony Sakharov from the Orthodox world to Hans Urs von Balthasar, Paul Tillich, Emmanuel Mounier, Karl Barth, Joseph Ratzinger in the Catholic and Protestant world, all have tried to solve various personalist dilemmas. In Romanian theology, Father Dumitru Stăniloae is the most prominent representative. In this context, the present study aims to propose a historical-theological synthesis of the notion of the person (πρόσωπον), which would support debates and further developments on this topic. The sources used are mostly patristic, and the method used is historical-analytical. The study is not only an approach from a semantic theological perspective, but also considers aspects of triadology, Christology, and anthropology that are directly related to the notion of person. The conclusion of the research could be captured in the unitary theological dimension of the notion of person and its deeply patristic character. We believe, this presentation of the theology of the term person (πρόσωπον) in its cultural-ancient, scriptural and theological-patristic dimension and the synthetic framework in which the theme is approached, can be a novelty for the Orthodox theological research.

Introducere

Prin intermediul acestui studiu ne propunem să analizăm sumar aspecte privitoare la dezvoltarea semantică și teologică a termenului πρόσωπον, folosit atât în raport cu Dumnezeu, cât și cu omul. Revelația creștină definește

relația esențială dintre om și Dumnezeu ca fiind o *relație personală*¹. Pe acest temelie, viața creștină nu poate fi considerată o simplă morală sau un protocol religios de atingere a desăvârșirii, în sens formal, ci se înțelege, în profunzimea ei, ca o taină a întâlnirii, a comuniunii și a unirii personale dintre om și Dumnezeu ca πρόσωπον. Teologia creștină numește, așadar, atât omul, cât și pe Dumnezeu πρόσωπον. Astfel, în esența lui, creștinismul poate fi definit prin excelență ca o taină și o revelație a persoanei, de unde și caracterul desăvârșit al acestuia față de diferitele sisteme religioase și filosofice.

Deși nu aflăm în Sfânta Scriptură dezvoltată această învățătură specifică tradiției creștine, ea reprezintă miezul și mesajul de fond al Evangheliei creștine. Mântuitorul Iisus Hristos a accentuat în nenumărate rânduri importanța ființei umane ca persoană și relațiile de iubire care trebuie să existe atât între persoanele umane, cât și între acestea și Persoanele Sfintei Treimi. Dincolo de Vestea cea Bună a mântuirii, Evanghelia este Revelația deplină cu privire la Dumnezeu Sfânta Treime, ca Realitate Ultimă Personală², și cu privire la valoarea intrinsecă personală a omului (*Mt* 16, 26; *Mc* 8, 36; *Lc* 9, 35; *Evr* 2, 6-8). Pe de o parte, Evanghelia ne pune în atenție, în special, voința Tatălui, la Care Mântuitorul Hristos face referire adeseori atunci când vorbește despre originea Sa și a învățaturii Sale (*In* 16, 28; 7, 16; 5, 30). Pe de altă parte, suntem încredințați de faptul că, pentru Dumnezeu Sfânta Treime, omul, aflat în centrul lucrării Sale mântuitoare și sfințitoare, are o însemnătate unică (*Mt* 18, 10) și mai de preț decât întreaga creație (*Mt* 16, 26).

Prin urmare, în cele ce urmează vom prezenta elementar atât evoluția culturală și religioasă a termenului πρόσωπον, cât și pe cea teologic-doctrinară. Se va avea în vedere dezvoltarea termenului πρόσωπον, de la simpla trimitere la exterioritatea unui lucru sau a ființei umane, la cele mai multe dintre aspectele învățaturii de credință revelate cu referire la Dumnezeu - Sfânta Treime, Hristos și om.

Înțelesuri precreștine ale termenului πρόσωπον

Primele apariții ale termenului πρόσωπον³ le putem identifica în textele lui Homer. Prin πρόσωπον se definea, în general, identitatea fizionomică,

¹ Kallistos WARE, *The Orthodox Way*, St. Vladimir's Seminary Press Cretwood, New York, 1995, pp. 15-17.

² *In* 8, 12: „Eu sunt Lumina lumii”. Hristos este un Eu personal de ordin dumnezeiesc și omenesc ce ne descoperă planul ultim și desăvârșit al existenței dumnezeiești și omenesti.

³ Pentru sensurile termenului πρόσωπον în filosofia antică, a se vedea: H. RHEINFELDER, „Das Wort «Persona». Geschichte seiner Bedeutung mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters”, în: *Bethett zur Zeitschrift für romanische Philologie*, Halle, 77 (1928); M. NÉDONCELLE, „Prósopon et persona dans l'antiquité classique: Essai de bilan linguistique”, în: *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg, 22 (1948), pp.

facială și, în special, oculară, partea superioară a feței omului sau ceea ce surprinde în chip concentrat înfățișarea lui⁴; în ultimă instanță, termenul dorea să surprindă calitatea ființială a omului, prin aceea că are chip sau ochi ("τὸ πρὸς τὴν ὄψιν ὄν")⁵.

Ceva mai târziu, termenul πρόσωπον făcea referire la personajele și eroii lumii vechi și la rolurile interpretate de actorii teatrelor și ai tragediilor grecești, prin care se dramatiza și ironiza viața morală a omului⁶. După ce, inițial, πρόσωπον era folosit cu înțelesul de mască ce prezenta un act tragic (τὰ τραγικὰ πρόσωπα)⁷, acest sens a fost acoperit, ulterior, de termenii προσωπεῖον și προσωπίς, care erau folosiți ca sinonime⁸. Prin προσωπεῖον („mască”) fiecare actor îl reprezenta pe eroul scenei de teatru, cu trimitere la personaje importante ale istoriei sau la personaje ale mitologiei religioase antice. Πρόσωπον, mai mult decât προσωπεῖον, nu făcea referire doar la mască, ci și la rolul jucat, la aspecte funcționale ale momentului și la realități și însușiri exterioare ale celui avut în vedere, fără ca actul teatral să aibă legătură reală nici cu persoana actorului, nici cu cel reprezentat. În general, prin aceste tragedii, după cum afirmă Mitropolitul Ioannis Zizioulas, se dorea „exprimarea conflictului care există între libertatea umană și necesitatea «logică» a lumii unificate și armonioase”⁹.

Dezvoltarea culturală a termenului πρόσωπον în perioada elenistică face posibilă trecerea semantică de la sensul de înfățișare exterioară, la realitatea interioară a persoanei în cauză. Începe să se creadă că ochii omului sau privirea lui (ἡ ὄψις) exprimă starea interioară a acestuia. Astfel, πρόσωπον este legat treptat de ἄνθρωπος și de poziția lui în societate. Așadar, πρόσωπον, din înveliș sau realitate exterioară, începe să trimită la realitatea

277-299; L. MALTEN, „Die Sprache des menschlichen Antlitzes in der Antike”, în: *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg, 27 (1953), pp. 24-28; B. STUNDER, *Spätantike lateinische Übertragungen griechischer christlicher Texte und Themen*, Stud. zur Phil., Salzburg, 1971, pp. 179-180; E. LOHSE, „Prósopon”, în: *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 6 (1964), coll. 769-781; E. TIEDTKE, „Volto”, în: L. COENEN, *Dizionario dei concetti biblici del N.T.*, 1976, pp. 2027-2029; G.W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, pp. 1186-1189; J.H. MOULTON, G. MILLIGAN, *Vocabulary of the Greek Testament*, p. 4383.

⁴ HOMER, Od., 19, 361, în: Geoffrey W. KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, 1964, p. 769: „γρήυς δὲ κατέσχετο χερσὶ πρόσωπα”.

⁵ Χρήστος ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωξ*, Ἀθήνα, 1976, p. 19.

⁶ Μάρκος ΣΙΩΤΗΣ, *Η χριστιανική διδασκαλία περὶ τοῦ ἀνθρώπου ως προσώπου*, Ἀθήνα, 1984, p. 28.

⁷ ARISTOTLE, *Problemata*, 31, 7. p. 958a, 17, în: Geoffrey W. KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 769.

⁸ G. LIDDEL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996, p. 1533, col. I.

⁹ Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa ecclesială*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 25.

interioară a omului sau la nucleul ființei umane¹⁰. De aceea, în perioada menționată, πρόσωπον și ἄνθρωπος sunt folosiți intersanjabil de filosofi ca Plutarh, de pildă, care afirmă că invidia aduce atingere vieții virtuozose și etice a persoanei¹¹.

Tot în perioada elenistică, προσώπον începe să fie folosit atât pentru oameni, cât și pentru zei, ceea ce reprezintă trecerea noțiunii de persoană la planul absolut al Ființei raționale. Nu intră în această categorie și animalele, care, potrivit lui Aristotel, nu pot fi numite persoane¹². S-a putut vorbi în această perioadă de προσώπον, în termenii unei prezențe personale: „κατὰ προσώπον λόγους ἐποιήσαντο”¹³.

Prima semnificație teologică a noțiunii de „persoană” o găsim la Platon, care înțelegea prin aceasta dimensiunea spirituală-inteligibilă a omului. Pentru el, πρόσωπον trimitea la fața omului, care adună în sine elementele principale ale celor cinci simțuri omenești, prin care lumea interioară a omului intră în legătură cu cea exterioară¹⁴.

Pentru Aristotel, πρόσωπον reprezenta dimensiunea substanțial-individuală sau ipostatică de sine (ἡ ἀτομική ὑποστασις) a omului, realitate dată de suflet, exprimând, concentrat, aproximativ ceea ce și Părintii Bisericii vor înțelege prin πρόσωπον. Singura diferență era aceea că la Aristotel această realitate subzistentă concret în unitatea psihosomatică a omului se dizolvă definitiv odată cu moartea lui biologică¹⁵.

Așadar, din punct de vedere al sensului, în perioada precreeștină nu se poate vorbi de o definiție concretă a lui πρόσωπον, ci de o dinamică și o dezvoltare culturală a noțiunii. Putem stabili, totuși, faptul că πρόσωπον era un *pars pro toto*, definind realitatea individuală și poziția pe care omul o avea în societate¹⁶.

¹⁰ H. RHEINFELDER, „Persona”, în: Geoffrey W. KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 770

¹¹ PLUTARCH, *De Invidia et Odio*, 6 (II, 537 f.), în: Geoffrey W. KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 770: „Ὁ φθόνος ἄπτεται μάλιστα τῶν χρηστῶν καὶ ἀξιομένων πρὸς ἀρετὴν καὶ δόξαν καὶ ἡθῶν καὶ προσώπων”.

¹² ARISTOTEL, *Historia Animalium*, I, 8: 491 b 9, în: Geoffrey W. KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 769: „Τὸ δὲ ὑπὸ τὸ κρανίον ὀνομάζεται πρόσωπον ἐπὶ μόνου τῶν ἄλλων ζῶων ἀνθρώπου, ἰχθύος γὰρ καὶ βοῦς οὐ λέγεται πρόσωπον”.

¹³ *Inscriptions of Magnesia on the Meander*, 93b, 11, în: Geoffrey W. KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 769.

¹⁴ M. ΣΙΩΤΗΣ, *Η χριστιανική διδασκαλία...*, p. 24.

¹⁵ M. ΣΙΩΤΗΣ, *Η χριστιανική διδασκαλία...*, p. 27.

¹⁶ Andrea MILANO, *Persona in teologia alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Napoli, p. 58.

Termenul de πρόσωπον în Vechiul și în Noul Testament

În Sfânta Scriptură, termenul πρόσωπον este folosit în Vechiul Testament de aproximativ 1.300 de ori, având mai bine de 18 sensuri, iar în Noul Testament de 76 de ori, având sensuri diferite.

Sensul lui πρόσωπον în Vechiul Testament

În Vechiul Testament, foarte multe dintre sensurile lui πρόσωπον fac trimitere la fața omului, la înfățișarea sau la chipul acestuia: „...și a văzut Iacob fața (πρόσωπον) lui Laban”¹⁷. Acest sens, corelativ termenului ebraic de פָּנִים [*panim* – „față”], folosește aceeași arie semantică practică în antichitatea clasică grecească și, ulterior, în cea elenistică, cu referire la aspectul exterior și, mai precis, facial al ființei umane.

Același termen desemnează în Vechiul Testament fața animalelor, a cetăților sau a pământului: „...s-a așezat în fața (πρόσωπον) cetății” (*Fc* 33, 18). Prin acest sens se face trimitere la realitatea de contact sau de introducere a omului în raport cu diferitele fapte sau faceri din ordinea lumii create. Asemenea filosofiei grecești, această trimitere este doar o definire plastică a realității¹⁸ create, nu o raportare la „ființă”, în sensul unei persoane libere, conștiente și raționale.

O altă uzanță a termenului πρόσωπον face trimitere la realitatea și identitatea ipostatică psihosomatică a oamenilor: „Să se adune la tine tot Israelul, de la Dan, până la Beerșeba (...), și să mergi tu însuși (πρόσωπον) în mijlocul lor”¹⁹. Aici, πρόσωπον are sensul de prezență fizică și spirituală, desemnând omul în condiția lui generală, fără vreo trimitere la planul existențial sau teologic al omului.

Multe sensuri ale noțiunii de πρόσωπον circumscriu diferite reprezentări antropomorfe ale lui Dumnezeu, dintre care una cu implicații teologice importante. Aceasta este cea a vederii lui Dumnezeu Față către față [πρόσωπον πρὸς πρόσωπον]²⁰, presupunând prin această exprimare faptul că Dumnezeu ar avea o „față” asemenea omului, iar ca temei teologic faptul că Dumnezeu este o Realitate de comuniune și vedere/contemplație Absolută.

Un alt sens este acela de închinare adusă lui Dumnezeu într-un spațiu și loc afierosit al prezenței lui Dumnezeu: „Și vor veni popoare multe și neamuri puternice ca să caute fața (τὸ πρόσωπον) Domnului Savaot în Ierusalim

¹⁷ *Fc* 31, 2: „Ἐίδεν Ἰακωβ τὸ πρόσωπον τοῦ Λαβάν”.

¹⁸ I. ZIZIOULAS, *Ființa ecclesială...*, p. 22.

¹⁹ *2 Rg* 17, 11: „Ἰσραὴλ ἀπὸ Δάν καὶ ἕως Βηρσαβεὲ ὡς ἡ ἄμμος ἢ ἐπὶ τῆς θαλάσσης εἰς πλῆθος, καὶ τὸ πρόσωπόν σου πορευόμενον ἐν μέσῳ αὐτῶν”.

²⁰ *Fc* 32, 30-31: „Ἐίδον γὰρ Θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχὴ”.

și să se roage feței (τοῦ προσώπου) Domnului²¹; sau: „Ruga-mă-voi feței (τοῦ προσώπου) Tale cu toată inima mea”²².

În sensul celor de mai sus, avem în vedere și derivatul termenului πρόσωπον, adică προσωπεῖα²³, care are sensul de mască²⁴, noțiune care ne trimite la înțelesurile lui πρόσωπον din antichitatea tragediilor grecești; de altfel, perioada și arealul cultural sunt comune, adică perioada elenistică a secolilor V-III î.Hr., partea centrală și de răsărit a bazinului Mării Mediteraneene.

Dezvoltarea teologică lui πρόσωπον. O perspectivă nouetestamentară

Unul dintre sensurile cele mai folosite ale lui πρόσωπον este acela de suprafață a unui lucru: „peste fața (πρόσωπον) întregului pământ”²⁵, sens pe care îl găsim și în Vechiul Testament.

Ceva mai dezvoltată teologic este înțelegerea termenului cu sensul de respect sau cinstită exprimată²⁶ față de un înger²⁷ sau față de Iisus Hristos: „...și S-a schimbat la față, înaintea lor, și a strălucit fața (πρόσωπον) Lui ca soarele, iar veșmintele Lui s-au făcut albe ca lumina...”²⁸. De aici, Sf. Ap. Pavel dezvoltă o teologie mistică axată pe fața lui Hristos care lucrează în inimile noastre taina luminii cunoștinței slavei lui Dumnezeu: „El a strălucit în inimile noastre spre luminarea ce duce la cunoștința slavei lui Dumnezeu prin fața (πρόσωπον) lui Iisus Hristos”²⁹.

²¹ Zah 8, 20-21: „...πορευθῶμεν δεηθῆναι τοῦ προσώπου Κυρίου καὶ ἐκζητήσαι τὸ πρόσωπον Κυρίου παντοκράτορος”.

²² Ps 118, 58: „...ἐδεήθην τοῦ προσώπου σου ἐν ὅλῃ καρδίᾳ μου”.

²³ 4 Mac 15, 15: „...τὰς τῶν κεφαλῶν μέχρι τῶν περι τὰ γένεα σάρκας ὡσπερ προσωπεῖα προκειμένως” (LXX).

²⁴ Pe baza acestui termen a fost dezvoltată o teologie antropologică și hristologică, prin care se evidențiază realitatea completă a persoanei umane, chiar și în aspectele ei exterioare și corporale. H.W. ROBINSON, „The Hebrew conception of corporate personality”, în: *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, 66 (1936), pp. 49-62; Mehrdad FATEFI, *The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul. An Examination of its Christological Implications*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, p. 265.

²⁵ Lc 21, 35: „...ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς”.

²⁶ Mt 17, 6; Mt 26, 39: „...ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ”.

²⁷ FA 6, 15: „...καὶ ἀτενίσαντες εἰς αὐτὸν πάντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου”.

²⁸ Mt 17, 2: „...καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς”.

²⁹ 2 Cor 4, 6: „...ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ”.

Un alt sens, mult mai definit teologic, este acela al prezenței personale a cuiva³⁰. Această interpretare trimite foarte mult la perspectiva teologică a relației dintre persoane. Πρόσωπον este înțeles în legătură cu chipul unei persoane dragi: „Fraților, fiind despărțiți de voi, o bucată de vreme, cu ochii, nu cu inima, ne-am sârguit cu atât mai mult, cu mare dor, să vedem fața (πρόσωπον) voastră”³¹.

Calitatea de a fi sau însușirea existenței personale pusă pe seama ființei umane îmbogățește teologic noțiunea analizată prin identificarea lui πρόσωπον cu άνθρωπος. Prin πρόσωπον începe să se înțeleagă nu doar aspectul exterior, ci și cel ființial. În Evanghelia de la Luca, πρόσωπον este folosit drept substitutiv pentru pronumele personal, care trimite la identitatea personală a cuiva: „...El (πρόσωπον) se îndrepta spre Ierusalim”³².

Textul nou testamentar din *Epistola întâi către Corinteni*, unde se vorbește despre vederea lui Dumnezeu *Față către față* [πρόσωπον πρὸς πρόσωπον]³³, deschide definitiv planul cuprinzător teologic al lui πρόσωπον. Nu putem înțelege vederea „Feței” lui Dumnezeu fără dimensiunea participării omului ca persoană la taina lui Dumnezeu ca Persoană, cu tot ceea ce implică existența lui Dumnezeu și a omului în veșnicie.

Sf. Ap. Pavel vorbește, de asemenea, în *Epistola către Evrei* despre descoperirea Persoanei lui Dumnezeu peste noi (ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν)³⁴. Acest aspect al prezenței lui Dumnezeu în raport cu omul și cu lumea nu are o conotație antropomorfă. Pe seama acestui text, Sf. Vasile cel Mare vorbește despre prezența ipostatică a lui Dumnezeu în lumea zidită și în om, și despre faptul că (πρόσωπον) Persoana lui Dumnezeu nu este creată³⁵.

Cea mai apropiată folosire semantică a termenului πρόσωπον de sensul uzitat la sfârșitul procesului de definire teologico-patristic poate fi sesizată în textul din *Iac 1, 23-24*³⁶. Aceasta ar fi prima folosire biblică a termenului πρόσωπον cu sensul teologic de ipostas uman. Acest sens îl găsim și în

³⁰ FA 20, 25: „Καὶ νῦν ἰδοὺ ἐγὼ οἶδα ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου ὑμεῖς πάντες ἐν οἷς διήλθοι κηρύσσων τὴν βασιλείαν”.

³¹ I Tes 2, 17: „...ἐσπουδάσαμεν τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ”.

³² Lc 9, 53: „...τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ”.

³³ I Cor 13, 12: „...τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον”.

³⁴ Evr 9, 24: „...οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα Ἅγια εἰσῆλθεν ὁ Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ’ εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν”.

³⁵ Αγ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, *Ἐρμηνεία εἰς Ψαλμὸν 33*, in: PG 29, 377B.

³⁶ Iac 1, 23-24: „...ὅτι εἴ τις ἀκροατῆς λόγου ἐστί καὶ οὐ ποιητής, οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ”.

2 Cor 1, 11, unde πρόσωπον este folosit corelativ cu cel de „persoană”, în sensul identității personale³⁷.

Așadar, plecând de la elementele culturale cu implicații religioase pe care le putem identifica în filosofia antică și continuând cu sensurile din ce în ce mai dezvoltate teologic regăsite în Vechiul și Noul Testament ale termenului πρόσωπον, Părinții Bisericii au dezvoltat în primele patru veacuri ale Creștinismului o profundă teologie a persoanei. Având în centru taina lui Hristos ca Om și Dumnezeu și învățătura ortodoxă despre om ca Adam universal, termenul πρόσωπον a dobândit și s-a îmbogățit treptat cu importante sensuri teologice. Istoria și procesul dezvoltării teologice a termenului ar putea fi echivalate într-o oarecare măsură cu teologia creștină în ansamblul ei³⁸.

Istoria dezvoltării și definirii triadologice și hristologice a termenului de „persoană”

În primele două secole creștine, termenul πρόσωπον nu apare ca termen specific teologic, ci păstrează sensurile diferite folosite în Vechiul și Noul Testament. Începând cu sec. al III-lea și al IV-lea, în urma unui proces amplu de frământare și elaborare teologică, termenul va fi precizat și teologizat. Până la a doua jumătate a sec. al IV-lea, termenul a fost folosit diferit, provocând mari confuzii din pricina folosirii sinonime a lui πρόσωπον cu φύσις, cu ὑπόστασις și cu ὄνομα.

Folosirea lui πρόσωπον în diferitele lui aspecte teologice începe cu perioada post-apostolică. Suntem așezați, astfel, în fața unui proces din ce în ce mai amplu de lămurire a tainei Sfintei Treimi, a lui Hristos și a omului, în planul identității personale și de ființă. În acest sens, Părinții Apostolici, sub influența Noului Testament, foloseau πρόσωπον, identificându-l cu existența generală a omului³⁹. *Didahia* Sfinților Apostoli (sec. I-II) ne îndeamnă să căutăm în fiecare zi la viețile și la chipurile sfinților (τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων), pentru a ne odihni în cuvintele lor.

Sf. Iustin Martirul și Filosoful (100-165) folosește termenul πρόσωπον în sensul prezenței active a lui Dumnezeu în ordinea creată: „...căci Ți-ai întors

³⁷ 2 Cor 1, 11: „...ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῆ ὑπὲρ ἡμῶν”.

³⁸ Μ. ΣΙΩΤΗΣ, *Ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία...*, p. 39.

³⁹ *Διδαχη*, în coll. Ἑλληνας Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας (ΕΠΕ), Thessaloniki, 1993, vol. 114, p. 14: „[...] ἐκζητήσεις δὲ καθ' ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἵνα ἐπαναπαῖς τοῖς λόγοις αὐτῶν”.

fața (πρόσωπον) Ta de la noi și ne-ai părăsit pentru păcatele noastre”⁴⁰. Tot Sf. Iustin Martirul și Filosoful folosește pentru prima oară termenul πρόσωπον pe seama persoanelor Sfintei Treimi: „li se răspunde lor de către Duhul cel Sfânt sau de persoana Tatălui sau de El însuși (Fiul, *n.n.*)”⁴¹.

Începând cu sec. al III-lea, teologia lui πρόσωπον se dezvoltă în particularitățile sale hristologice. Iisus Hristos ca Persoană dumnezeiască și omenească este înțeles ca Mijlocitor între Dumnezeu, ca Treime de Persoane, și om, ca persoană. Prima mențiune cu acest sens teologic o face Hypolit al Romei (170-235). Comentând textul de la *I Tim 2, 5*, Hypolit afirmă că Hristos este Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, făcând prin aceasta posibilă comunicarea tainelor celor două naturi și descoperindu-se ca Mijlocitor între Persoanele dumnezeiești și oameni⁴². Același uzanță hristologică a lui πρόσωπον o întrebuițează și Clement Alexandrinul (150-215), care vorbește despre „Persoana Fiului Tatălui, Care S-a făcut sensibil (material) prin purtarea trupului”⁴³.

Din perspectivă antropologică, primul care face o precizare pe această temă este Origen (185-254). El consideră persoana depozitarul sufletului⁴⁴ și își întemeiază această concepție interpretând textul biblic din *Fc 19, 21*: „Îngerul îi spune lui Lot: iată am admirat sufletul (πρόσωπον) tău, și astfel nu voi nimici cetatea”⁴⁵. Această abordare face trimitere la realitatea fundamentală a ființei umane sau la suflet, care cuprinde în sine și face posibil accesul parțial la tainele ultime ale identității persoanei umane.

La începutul sec. al IV-lea, Sf. Atanasie cel Mare (296-373), având în vedere contextul sabelian, evită folosirea termenului πρόσωπον (folosit cu sensul de față sau chip) în context triadologic și preferă termenul ὑπόστασις⁴⁶. Atunci când folosește sinonimic οὐσία cu ὑπόστασις, o face

⁴⁰ ΑΓ. ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ Ο ΜΑΡΤΥΡΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, *Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαίον διάλογος*, in: *PG 6, 529C*: „[...] καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἐπικαλούμενος τὸ ὄνομά σου [...], ὅτι ἀπέστρεψας τὸ πρόσωπόν σου ἀφ’ ἡμῶν καὶ παρέδωκας ἡμᾶς διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν”.

⁴¹ ΑΓ. ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ Ο ΜΑΡΤΥΡΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, *Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαίον διάλογος*, in: *PG 6, 556A*: „[...] καὶ ἀποκρίνεται αὐτοῖς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἢ ἀπὸ προσώπου τοῦ Πατρὸς ἢ ἀπὸ τοῦ ἰδίου”.

⁴² HYPOLIT, *Fragmenta in Numeros*, in: *PG 10, 605B*: „[...] ἔδει οὖν τὸν Χριστὸν Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων μεσίτην γενόμενον· παρ’ ἀμφοτέρων ἀρραβῶνά τινα εἰληφέναι, ἵνα φανῆ δύο προσώπων μεσίτης”.

⁴³ ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΑΣ, *Στροματέων*, in: *PG 9, 57B*.

⁴⁴ ΟΡΙΓΕΝΗΣ, *Εἰς Ψαλμούς ΛΓ*, in: *PG 12, 1308 A*: „[...] πρόσωπο δὲ νῦν τὸ τῆς ψυχῆς λέγει κατάστημα”.

⁴⁵ ΟΡΙΓΕΝΗΣ, *Εἰς Ψαλμούς ΛΓ*, in: *PG 12, 1308 A*.

⁴⁶ ΑΓ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, *Περὶ τῶν συνόδων*, in: *PG 26, 724A*.

pentru a sublinia deoființimea ipostaselor⁴⁷. Termenul de πρόσωπον îl folosește pentru a exprima, în general, caracterul personal al omului și al lui Dumnezeu⁴⁸. Despre Hristos vorbește ca fiind o singură Persoană în firi de-săvârșite⁴⁹. În scrierile mai târzii ale Sfântul Atanasie (considerate lucrări ale corpusului pseudo-athanasian) întâlnim folosirea interschimbabilă a termenilor πρόσωπον și ὑπόστασις, dar și distincția clară între οὐσία și ὑπόστασις⁵⁰. De exemplu, referitor la nașterea Fiului din Tatăl, afirmă: „Nu s-a făcut prin divizarea persoanelor, ci natural și printr-o nedezlegată unire”⁵¹.

Folosirea oficială, cu același sens, a lui πρόσωπον și ὑπόστασις se face încă de la Sinodul al II-lea Ecumenic (Constantinopol, 381): „...ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις...”⁵², o contribuție în acest sens având-o Părinții Capadocieni⁵³. În sec. al V-lea, terminologia trinitară și hristologică, prin urmare și definirea termenului „persoană” se încheie definitiv⁵⁴. În urma Sinodului al III-lea Ecumenic (431) de la Efes și a folosirii în sens filosofic a termenilor menționați de Nestorie, teologia termenilor πρόσωπον și ὑπόστασις se cristalizează astfel:

- a. definesc ipostasele Sfintei Treimi și unitatea dintre ele;
- b. descoperă modul de subzistență divin și uman (theantropic) al lui Iisus Hristos, ca Ipostas dumnezeiesc întrupat⁵⁵;
- c. deslușește unitatea și identitatea psihosomatică a ipostasului uman.

⁴⁷ ΑΓ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, *Περὶ τῶν συνόδων*, în: PG 26, 772C: „[...] ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι”.

⁴⁸ ΑΓ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, *ὑποθέσεις εἰς τοὺς Ψαλμοὺς*, în: PG 27, 129A: „Πρόσωπον τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός. Ὁ ἑωρακώς, φησὶν, ἐμὲ. ἑώρακε τὸν Πατέρα”.

⁴⁹ ΑΓ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, *Περὶ τοῦ κατὰ τὸν κοινὸν ἀνθρώπων ὑποδείγματος*, în: PG 26, 1237A: „Ἐν ἐνὶ δὲ προσώπῳ, οὐ κατὰ σύνθεσιν μερῶν, ἀλλὰ κατὰ ἔνωσιν τελείων φύσεων”.

⁵⁰ ΑΓ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, *Πρὸς τινα πολιτικόν*, în: PG 28, 1404A: „Ἄλλο γὰρ ὑποστάσεις καὶ ἄλλο οὐσία [...] οὐσίαν γὰρ καλοῦμεν τὸ κοινὸν τῶν τριῶν ὑποστάσεων [...] ὑπόστασιν δὲ καλοῦμεν φύσιν μετὰ χαρακτηριστικῶν ιδιωμάτων”.

⁵¹ ΑΓ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, *Κατὰ Ἀπολλιναρίου*, în: PG 26, 1133C: „Οὐκ ἐν διαίρεσει προσώπων ἢ ὀνομάτων, ἀλλὰ φυσικῆ γεννήσει καὶ ἀλύτῳ ἐνώσει”.

⁵² ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΣ Ο ΚΥΡΗΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, în: PG 82, 1216 C.

⁵³ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΝΥΣΣΗΣ, *Πρὸς Ἐυνόμιον ἀντιρωητικὸς λόγος*, în: PG 45, 320D: „[...] ἐν τρισὶ προσώποις καὶ ὑποστάσεσιν, μηδεμίαν τήν κατὰ τὸ εἶναι διαφορὰν πιστεύειν”.

⁵⁴ ΑΓ. ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ Ο ΚΥΠΡΟΥ, *Κατὰ αἱρέσεων*, în: PG 42, 16B: „[...] πρόσωπον ἐν τὸν Θεὸν ἅμα τῷ λόγῳ, φασὶν, ὡς ἀνθρώπων ἕνα καὶ τὸν αὐτόν”. ΑΓ. ΚΥΡΙΑΛΛΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Ἐρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Ἐυαγγέλιον*, în: PG, 74, 252 A-B: „[...] μία γὰρ ἡ τῆς θεότητος φύσις ἐν προσώπῳ τε καὶ ὑποστάσει Πατρὸς τε καὶ Ὑιοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος”.

⁵⁵ ΑΓ. ΚΥΡΙΑΛΛΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Ἐπιστολαί*, în: PG 77, 180B: „[...] τέλειος ὢν ἐν θεότητι, καὶ τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι, ὁ αὐτός καὶ ὡς ἐν ἐνὶ προσώπῳ νοούμενος”.

De la Sinodul al IV-lea, Calcedon (451), folosirea interșanjabilă a termenilor πρόσωπον și ὑπόστασις devine o recurență constantă a limbajului teologic⁵⁶.

Fundamentele patristice teologice ale antropologiei creștine sau învățătura creștină despre persoana umană

Potrivit tradiției patristice, temeiul subzistenței persoanelor umane stă în Sfânta Treime ca iubire absolută între Persoane. Sinteza acestei credințe ne-o prezintă Sf. Ioan Damaschin (675-749) care afirmă, urmând lui Evagrie (345-399), că oricine iubește, iubește o altă persoană pentru Dumnezeu⁵⁷. Așadar, în planul existenței și a lucrării lui ultime, omul ca persoană se definește asemenea Persoanelor dumnezeiești prin calitatea de a ființa liber și personal, prin capacitatea de a înțelege și de a-și asuma liber iubirea de chip dumnezeiesc treimic după modelul Persoanelor Sfintei Treimi.

Dincolo de temeiul triadologic, antropologia creștină are și un profund caracter hristologic. Părinții Bisericii au considerat că taina persoanei umane se deslușește prin Persoana și lucrarea lui Iisus Hristos. În acord cu Sf. Grigorie al Nyssei (335-384), în Hristos se întemeiază toate relațiile de ordin personal dintre om și Dumnezeu, acest fapt făcând posibilă creșterea și amplificarea relațiilor dintre persoanele umane între ele și dintre oameni și Persoanele Sfintei Treimi⁵⁸.

Așadar, Dumnezeu subzistă ca Treime de Persoane⁵⁹, acesta fiind ade-vărul neclintit pe temeiul căruia se poate înțelege posibilitatea creației, existența personală a omului, împărtășirea vieții de chip dumnezeiesc, dar și providența și guvernarea lumii. Pe de altă parte, Domnul Hristos descoperă

⁵⁶ Ἰωάννου ΚΑΡΜΙΡΗ, *Τὰ δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Ἐν Αθῆναι, 1960, p. 175: „[...] εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης [...]”; ΛΕΟΝΤΙΟΣ Ο ΒΥΖΑΝΤΙΟΣ, *Κατὰ Νεστοριανῶν*, in: PG 86, 1572C: „Τὸ ὑποστατικὸν πρόσωπον”; ΛΕΟΝΤΙΟΣ Ο ΒΥΖΑΝΤΙΟΣ, *Ἐναντίας δοκίμειαι Νεστορίου καὶ Εὐτυχίου*, in: PG 86, 1305C: „ἐν μὲν τι τούτων εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα, ὃ εἴτε πρόσωπον, εἴτε ὑπόστασιν, εἴτε ἄτομον, εἴτε ὑποκείμενον [...] καλεῖν αὐτὸ, οὐδ᾽ διαφέρομαι”.

⁵⁷ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *Ἱερά Παράλληλα*, in: PG 95, 1204A: „[...] ἡ ἀγάπη τοῦ ἀνθρώπου εἰς τρία μερίζεται πρόσωπα, ὁ μὲν διὰ Θεοῦ ἀγαπᾷ ὃν ἀγαπᾷ [...]”.

⁵⁸ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΝΥΣΣΗΣ, *Κατὰ Ἐυνομίου Λόγος δεῦτερος*, in: PG 45, 472C: „Ἡ μὲν γὰρ τῶν ὑποστάσεων ἰδιότης, τρανὴ τε καὶ ἀσύγχυτον ποιεῖται τὴν τῶν προσώπων διαστολήν”.

⁵⁹ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΝΑΖΙΑΝΖΗΝΟΣ, *Περὶ τῶν ἐτέρων*, in: PG 37, 1589-1590: „Μονὰς γὰρ ἔστι καὶ τριάς αἰδιος, Πατήρ σὺν Υἱῷ καὶ παναγίῳ Πνεύματι, Τριάς προσώποις ἐκκεκμημένης, Μονὰς φύσει. Μὴτ’ οὖν ἀριθμῷ συγχέης ὑποστάσεις, μὴτ’ αὖ Θεὸν σὺ προσκυνῶν τέμης φύσιν. Μία Τριάς γὰρ, εἷς Θεὸς παντοκράτωρ. Τοῦτ’ ἔστι λεπτὸν εὐσεβὲς μυστήριον”.

taina irepetabilă a persoanei umane zidite după chipul lui Dumnezeu, vorbind de lucrarea continuă și de împărțășirea vieții dumnezeiești a Persoanelor Sfintei Treimi față de „cel mai mic” om al creației (*Mt* 25, 31-46).

În gândirea patristică, momentul fundamental care conduce la înțelegerea persoanei este Întruparea Fiului lui Dumnezeu și unirea absolută și neconfundată a celor două firi, omenească și dumnezeiască, în Persoana lui Hristos. Întruparea este, pe de o parte, o descoperire a tainei Persoanei dumnezeiești a Cuvântului, așa cum ființează Aceasta în sânul Sfintei Treimi, dar și o descoperire a Omului în calitatea sa și în chipul desăvârșit de a ființa ca persoană. Așadar, Iisus Hristos ca Dumnezeu și om prezent real în istorie ne împărțășește atât taina, cât și modul de existență al divinității și umanității în Persoana unică a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Acest fapt a fost posibil, după cum afirmă Sf. Chiril al Ierusalimului (313-386), prin lucrarea iconomică divino-umană și personală a lui Iisus Hristos, „întrucât nimeni nu poate să rămână viu văzând Persoana dumnezeirii, Aceasta a asumat chipul personal al umanității”⁶⁰.

Dezbaterile hristologice din sec. al IV-lea și al V-lea i-au determinat pe Părinții Bisericii să folosească termenul πρόσωπον atât pentru a exprima desăvârșita unire a celor două firi în Hristos⁶¹, cât și pentru a defini calitatea lui Hristos de a subzista ca Persoană în două firi. Acest fapt a îmbogățit și resemnificat teologic, atât din perspectivă hristologică, cât și antropologică termenul πρόσωπον⁶². Urmare a dezvoltării triadologiei și hristologiei, termenul πρόσωπον a fost folosit în mod sinonimic la schimb cu cel de υπόστασις⁶³, dar și cu cel de ὄνομα⁶⁴. De pildă, pentru Sf. Atanasie cel Mare,

⁶⁰ ΑΓ. ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ, *Κατήχησεις φωτισζομένων*, în: *PG* 33, 669B: „Ἐπειδὴ τὸ τῆς θεότητος πρόσωπον οὐδεὶς ἠδύνατο ἰδεῖν ζῶν, ἀνέλαβε τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πρόσωπον”; *PG* 42, 305D; *PG* 44 1048A; *PG* 52, 820-821; *PG* 86, 1464B.

⁶¹ ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΣ Ο ΚΥΡΗΣ, *Ἀτρέπτος*, în: *PG* 83, 252C: „Θεότητος γὰρ ἡμεῖς καὶ ἀνθρωπότητος τοιαύτην κηρύττομεν ἔνωσιν ὡς ἔνοειν ἐν πρόσωπον ἀδιαίρετον, καὶ τὸν αὐτὸν Θεὸν τε εἰδέναι ἀνθρώπον [...] καὶ τὰ ἄλλα δὲ πάντα, ὅσα τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος ὑπάρχει δηλωτικά, τῶν προσώπων τῷ ἐνὶ προσαρμοττομεν”.

⁶² ΑΓ. ΦΛΑΒΙΑΝΟΣ Ο ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, *Ἐπιστολαί*, în: *PG* 65, 892B: „Ἐνανθρώπησεν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, καὶ ἐν ἐνὶ προσώπῳ, ἕνα Χριστόν, ἕνα Υἱόν, ἕνα Κύριον ὁμολογοῦμε”; ΑΓ. ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Ἐπιστολαί*, în: *PG* 91, 549B: „Τούτον μὲν οὐσία καὶ φύσις, ταῦτόν δὲ πρόσωπον καὶ υπόστασις”; ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΣ Ο ΚΥΡΗΣ, *Τὰ ἀπορά τῆς Θείας Γραφῆς*, în: *PG* 80, 212 B: „Ρίψας τὸ προσωπεῖον τὸ ἄρχικόν, τὸ ἀδελφικὸν ἐπέδειξε πρόσωπον”; Definiția de la Calcedon: „[...] διὰ τὴν ἔνωσιν, σφωζόμενης δὲ μάλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἕν πρόσωπον καὶ μίαν υπόστασιν συντρεχούσης [...]”, cf. I. ΚΑΡΜΙΡΗ, *Τὰ δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Εκκλησίας...*, p. 175.

⁶³ ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΣ Ο ΚΥΡΗΣ, *Διάλογος Α*, în: *PG* 83, 36A: „[...] τὴν γὰρ υπόστασιν καὶ τὸ πρόσωπον καὶ τὴν ιδιότητα ταυτόν σημαίνειν φραμὲν τοῖς τῶν Ἁγίων Πατέρων ὄροις

ὑπόστασις și πρόσωπον sunt sinonime, acesta afirmând despre ipostas că este „firea dimpreună cu însușirile ei particulare”⁶⁵. Aceasta nu înseamnă că fiecare ὑπόστασις este și πρόσωπον, ci prin ipostas se arată caracterul ființial de sine al fiecărei persoane, iar prin persoană, atât identitatea de sine, cât și cea de relație.

Părinții Bisericii văd în Persoana dumnezeiască și omenească a lui Iisus Hristos calitatea și modul ipostatic și personal desăvârșit de a ființa al omului ca icoană a lui Hristos și a Sfintei Treimi⁶⁶. Pe acest temei, persoana umană se poate înțelege ca realitate simplă, trup și suflet, sau ca subzistență ipostatică în două firi (materială și spirituală)⁶⁷. Ea poate fi înțeleasă, totodată, ca realitate personală multistructurală, unitară în elementele ei, și ca identitate ipostatică de sine, în unitate cu toate persoanele umane⁶⁸. În această dinamică doctrinară se face trecerea de la teologie⁶⁹ și hristologie la antropologie.

Pentru conștiința teologică creștină a primelor secole, πρόσωπον exprimă în același timp taina cea mai adâncă a ființei umane, particularitatea și irepetabilitatea oricărui om în istorie. Persoana umană cuprinde în sine taina și chipul unic de relație și de iubire al ființelor umane între ele, a lui Dumnezeu față de fiecare persoană și al fiecărui om față de Dumnezeu. În acest sens, Origen lasă să se înțeleagă faptul că πρόσωπον este partea cea mai

ἀκολουθοῦντες”; ΛΕΟΝΤΙΟΣ Ο ΒΥΖΑΝΤΙΟΣ, *Κατὰ νεστοριανανῶν*, în: PG 86, 1529C: „Ἐπίστασις [...] τότε τι, καθ’ ἑαυτὴν ἀπόστασις τις οὐσα καὶ διορισμὸς τῶν ἀδιοριστῶν οὐσιῶν εἰς τὸν κατὰ πρόσωπον ἀριθμὸν ἐκάστου· διὸ δὴ καὶ πρόσωπον ταύτην οἱ Πατέρες νοοῦσιν”. ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *Κεφάλαια φιλοσοφικά*, în: PG 94, 613B: „[...] οἱ Πατέρες ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον τὸ αὐτὸ ἐκαλέσαν”. ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως*, în: PG 94, 841C: „[...] πρόσωπον δὲ, τὴν δι’ ἔργον αὐτοῦ ἔνδειξιν τε καὶ ἐμφάνειαν, ἐκ τοῦ τὴν ἡμετέραν ἐμφάνειαν διὰ προσώπου γίνεσθαι”.

⁶⁴ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΝΥΣΣΗΣ, *Λόγος Κατηχητικός ὁ Μέγας*, 39, în: PG 45, 100A.

⁶⁵ ΑΓ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, *Πρὸς τινα πολιτικόν*, în: PG 28, 1404A: „Οὐσία γὰρ καλοῦμεν τὸ κοινὸν τῶν τριῶν ὑποστάσεων· μίς γὰρ φύσεως καὶ οὐσίας τὰ τρία· ὑπόστασιν δὲ καλοῦμεν φύσιν μετὰ χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων· ἄλλος γὰρ ὁ Πατὴρ καὶ ἄλλος ὁ Υἱὸς, καὶ ἄλλος τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον [...]”.

⁶⁶ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΝΑΖΙΑΝΖΗΝΟΣ, *Λόγος Δ’*, în: PG 36, 129B: „Αὕτη γὰρ εἰκόνας φύσις, μίμημα εἶναι τοῦ ἀρχετύπου καὶ οὐ λέγεται”.

⁶⁷ ΑΓ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, *Περὶ τοῦ κατὰ κοινόν ἄνθρωπον ὑποδείγματος*, în: PG 26, 1236 AB: „Ὅρίζονται γοῦν τὸν ἄνθρωπον οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ ζῶον λογικόν θνητόν, τὸ μὲν λογικόν ἐκ τῆς ψυχῆς ἐρμηνεύοντες, τὸ δὲ θνητόν ἐκ τοῦ σώματος ἀποφαινοντες. Οὕτως ἀμφότερα μέρη ἐνὸς προσώπου καὶ οὐ δύο ἐνόμισαν [...]”.

⁶⁸ ΑΓ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, *Περὶ τοῦ κατὰ κοινόν...*, în: PG 26, 1236 AB.

⁶⁹ Teologia, în concepția Părinților Bisericii, însemna tot ce ține de taina Sfintei Treimi: „[...] ἐπὶ δὲ τῆς θεολογίας μίαν φύσιν ἐομολογοῦμε τῆς Ἁγίας Τριάδος, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις [...]”, cf. ΑΓ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ, *Περὶ ὁρῶν*, în: PG 28, 537B.

adâncă a omului⁷⁰, iar Didim cel Orb (313-398) afirmă: „Așa cum inimile oamenilor nu sunt asemenea între ele, tot astfel nici persoanele (umane) nu sunt asemenea între alte persoane. Este greu a afla două persoane asemănătoare”⁷¹.

Terminologia trinitară și hristologică precizată de Părinții Capadocieni (οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον) a fost folosită și în planul antropologiei. Identitatea în unitate și distincția dintre οὐσία și ὑπόστασις din planul teologiei trinitare, prin care se exprima unitatea de ființă și identitatea dintre Persoanele deosebite ale Sfintei Treimi, dar și din planul hristologic, ce avea în vedere unirea neconfundată a firilor în unitatea și identitatea ipostatică unică a Ipostasului Logosului, este transferată la nivel antropologic, arătându-se unitatea de ființă a părților și identitatea personală și individualitatea fiecărui om⁷². În acest sens, Sf. Vasile cel Mare (330-379) spune: „Cunoști pe Timotei? Ei bine, dacă-l cunoști, atunci îi cunoști și firea, căci doar ai recunoscut că-l cunoști. În realitate, eu pot spune și că-l cunosc, și că nu-l cunosc (...). Cu alte cuvinte, pe Timotei îl cunosc numai după înfățișare (χαρακτήρα) și după alte însușiri (ἰδιώματα) similare, însă ființa lui lăuntrică n-o cunosc”⁷³.

Dezvoltând principiile susținute de Părinții Capadocieni, Didim cel Orb consideră persoana umană incomprehensibilă. Ea poate fi deslușită și accesibilă doar Duhului lui Dumnezeu care se află în om⁷⁴. Omul se poate înțelege pe sine ca persoană, ca realitate tainică și ipostatică, în măsura în care participă la taina Duhului lui Dumnezeu ce sălășluiește în el. Dacă vorbim despre înzestrarea creaturală a persoanei umane, ea poate fi surprinsă în manifestările sale pe seama a trei dintre aspectele fundamentale: rațiunea (λογικόν)⁷⁵, determinarea de sine (αὐτεξουσιότης)⁷⁶ și capacitatea de a recepta și de a împărtăși duh (πνεῦμα)⁷⁷. Dincolo de aceste aspecte, adâncul personal al omului sau „omul cel tainic” (*Rm* 7, 22; *Col* 4, 16; *Ef* 3, 16), potrivit Sf. Maxim

⁷⁰ ΟΡΙΓΕΝΗΣ, *Εἰς Ψαλμούς ΑΓ*, în: *PG* 12, 1308A.

⁷¹ ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΤΥΦΛΟΣ, *Ἐπιτομή εἰς τοὺς Ψαλμούς*, în: "Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων (ΒΕΠΕΣ)", vol. 46, Ἀθήναι, 1991, p. 130: „Ὡσπερ οὐχ ὅμοια πρόσωπα προσώποις, οὕτως οὐδὲ αἱ καρδίαι τῶν ἀνθρώπων ὅμοιαι. Δύσκολον οὖν ἔστιν δύο ὅμοια πρόσωπα εὐρεῖν”.

⁷² ΑΓ. ΜΕΓΑ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ, *Πρόσκειχε σεαντῶ*, în: *PG* 31, 216A-B.

⁷³ SF. VASILE CEL MARE, *Epistola 235*, apud Y. Courtonne III, pp. 45-46.

⁷⁴ ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΤΥΦΛΟΣ, *Ἐπιτομή εἰς τοὺς Ψαλμούς...*, p. 130: „Οὐδεις οἶδεν τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰμὴ τὸ πνεῦμα τοῦ (Θεοῦ) ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ”.

⁷⁵ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *Περὶ τῶν δύο θελημάτων*, în: *PG* 94, 168B.

⁷⁶ ΑΓ. ΚΥΡΙΑΛΛΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος*, în: *PG* 77, 1152D: „[...] πᾶν γὰρ λογικόν, αὐτεξούσιον· πᾶν δὲ αὐτεξούσιον, προαιρετικόν”.

⁷⁷ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *Περὶ τῶν δύο θελημάτων*, în: *PG* 94, 168B: „[...] προβαλλεῖν πνεῦμα κατὰ τὸ ἀρχικόν”.

Mărturisitorul, nu poate fi pătruns decât printr-o „ungere rațională sau printr-o dumnezeiască cunoaștere”⁷⁸.

Persoana umană este, așadar, o taină de ordin dumnezeiesc, având în-sușiri date și fiindând în dinamica îndumnezeirii. Sf. Macarie cel Mare (300-391) dezvoltă acest aspect, afirmând faptul că omul este și devine persoană în măsura relației și a comuniunii pe care o are cu Dumnezeu. Sfântul Macarie susține că în măsura în care sufletul se va învrednici de taina Duhului Sfânt, în aceeași măsură acesta va fi cuprins de frumusețea slavei lui Dumnezeu și se va face „lumină, persoană (πρόσωπον) și vedere (ὄφθαλμός)”⁷⁹. Așadar, persoana umană nu este doar o realitate de chip dumnezeiesc ce subzistă *de facto* prin creație, ci este, deopotrivă, și o realitate spirituală ce devine și se actualizează în urma participării la taina slavei veșnice a lui Dumnezeu. În acest sens poate fi înțeleasă și afirmația Sf. Anastasie Sinaitul (630-701), care vorbește despre vocația ființială a persoanei de a fi în relație: „[...] καλοῦσι γὰρ τινες πρόσωπον τὴν τινων σχέσιν πρὸς ἀλλήλους”⁸⁰.

În sec. al VIII-lea avem deja o teologie clară, cel puțin terminologic, a tainei persoanei, prezentări sintetice și dezvoltări pe temă putând fi regăsite în scrierile Sf. Ioan Damaschin. În gândirea Sf. Ioan Damaschin, persoana se poate face cunoscută prin acțiunile ei specifice sau particulare și se poate delimita astfel de alte persoane de aceeași natură cu ea. Persoana umană este ceea ce subzistă propriu ca existență de sine din ființă și accidenti, diferită ca număr, și descoperă o realitate ipostatică specifică:

„Persoană este ceea ce prin acțiunile și proprietățile proprii ne oferă manifestarea clară a cuiva delimitată de cele de aceeași natură cu ea [...]. Trebuie știut că Sfinții Părinți au numit ipostasă/subzistență, persoană și individ aceeași realitate care subzistă prin sine și are

⁷⁸ ΑΓ. ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Ἐρωταποκρίσεις*, in coll Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, τομ. 14Α, Θεσσαλονίκη, 1992, p. 111: „Τὸ πρόσωπον ἡμῶν ἐστὶν ὁ βίος, χαρακτηριζῶν καθάπερ ἡ ὄψις ὁποῖοί τινές ἐσμεν κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Τοῦτο οὖν ὁ λόγος παρακελεύεται νίπτειν, τουτέστιν καθαίρειν τὸν βίον κηλίδος πάσης ἁμαρτιῶν. Κεφαλή δέ ἐστὶν ὁ ἡμέτερος νοῦς, ὃν ὁ λόγος ἀλείφειν κελεύει, τουτέστιν τῆ θείᾳ καταφαιδρύνειν γνώσει”.

⁷⁹ ΑΓ. ΜΑΚΑΡΙΟΣ Ο ΑΙΓΥΠΤΙΟΣ, *Ὁμιλία πνευματικάί*, Dörries-Klostermann, Berlin, 1964, pp. 1-2: „Ψυχὴ ἢ καταξιωθεῖσα κοινωνῆσαι τῷ Πνεύματι τοῦ φωτός τοῦ Θεοῦ καὶ καταλαμφθεῖσα ὑπὸ τοῦ κάλλους τῆς ἄρρητου δόξης αὐτοῦ, ἐτοιμάσαντος αὐτὴν ἑαυτῷ εἰς καθέδραν καὶ οἰκητήριον, ὅλη φῶς γίνεται ὅλη πρόσωπον καὶ ὅλη ὄφθαλμός”.

⁸⁰ ΑΓ. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ Ο ΣΙΝΑΪΤΗΣ, *Ὁδηγός*, in: PG 89, 144B: „καλοῦσι γὰρ τινες πρόσωπον τὴν τινων σχέσιν πρὸς ἀλλήλους”.

constituție proprie alcătuită din ființă și accidenți, diferind ca număr și arătând pe cineva anume, de exemplu pe Petru, pe Pavel [...]”⁸¹.

După Sf. Ioan Damaschin, tradiția patristică folosește termenul πρόσωπον în acord cu sensurile pe care acest concept le-a dobândit de-a lungul timpului și care au fost prezentate sumar în cele de mai sus. În sec. al XX-lea, cu tot ceea ce a presupus acesta din punct de vedere ideologic, politic și social, teologia persoanei a cunoscut o dezvoltare fără precedent. Nevoia omului de a se regăsi pe sine l-a condus, nu de puține ori, la sensurile și tainele cele mai adânci ale ființei lui. Dezbateri, frământări și precizări menite să lămurească condiția existențială a omului și drumul lui prin această lume au condus la conturarea unei problematice teologice personaliste foarte actuală și în zilele noastre. Teologi recunoscuți au încercat să deslușească taina omului în ceea ce o definește cel mai adânc, și anume πρόσωπον.

Summary: Historical-doctrinal synthesis of the notion of „person”. Pre-Christian, scriptural and patristic aspects

This study aims to elementally capture the cultural-semantic and theological development of the notion of the person (πρόσωπον). We highlight the process of theological clarification of the mentioned notion, especially since it is related to a large part of the triadological and Christological debates from Late Antiquity and the beginning of the Christian Middle Ages.

As noted during the present analysis, the term πρόσωπον did not initially have the quality of a theological term, but was a term that covered rather a physiognomic and cultural-religious reality. The assimilation of the term in the realm of the ancient tragedies also enriched it with aspects related to human existence and the conflict he experiences in relation to the corrupt reality of daily life. In the Hellenistic period the notion πρόσωπον acquired more and more existential elements; it began to refer to the deep existence of man.

The πρόσωπον can also be found in Holy Scripture most often with the meaning of the present or presence. Evangelical theology is increasingly ingrained in the notion considered, so that in the New Testament the πρόσωπον is presented equivalent to the general human reality, the personal divine Being or the human hypostasis as a specific human identity. Holy Scripture thus makes the transition

⁸¹ Αγ. Ιωάννης Ο Δαμασκηνός, *Φιλοσοφικά Κεφάλαια*, în: PG 94, 613B: „Πρόσωπόν ἐστιν ὅπερ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε καὶ ιδιωμάτων ἀρίδην, καὶ περιωρισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τήν ἐμφάνειαν [...] Χρῆ δὲ γινώσκειν, ὡς οἱ ἅγιοι Πατέρες ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον, καὶ ἄτομον τὸ αὐτὸ ἐκάλεσαν· τὸ καθ’ ἑαυτῷ ἰδιοσυστάτως ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑριστάμενον, καὶ ἀριθμῷ διαφέρον, καὶ τὸν τινα δηλοῦν, οἷον Πέτρον καὶ Παῦλον [...]”.

from the cultural-religious and philosophical dimension of πρόσωπον to the theological one, which would be definitively specified few centuries later.

In the first Christian centuries the term πρόσωπον is rarely used in the theological sense, but more in the sense of defining human existence in general. That is why πρόσωπον is often equated with φύσις, ὑπόστασις and ὄνομα, which often causes significant theological confusion. The use of πρόσωπον in the apostolic period is limited to the general existence of man and to the presence and work of God in the world. Starting with the third century, πρόσωπον acquires more and more theological meanings, it is assimilated to the fundamental reality of the human being, designating an existential reality in himself. In the 4th century πρόσωπον is distinguished from οὐσία and is used synonymously with ὑπόστασις. This clarification takes place in the plan of the triadological and Christological debates of the 4th and 5th centuries of the Christian era.

The theological developments based on the decisions of the Ecumenical Councils and the theological writings of the great Fathers of the Church led to the definitive establishment of the term πρόσωπον in its triadological, Christological and anthropological dimensions. St. John of Damascus captures in different contexts the definitive theological content of the term πρόσωπον. Therefore, from the Christian point of view πρόσωπον no longer has the simple meaning of a lexical unit, but the importance of a theological term encompassing in itself the theological principles and foundations presented during this work.

Therefore, the result of the present analysis could be that of a synthetic presentation of the process of theologising the term πρόσωπον, but also the indirect highlighting of the various theological grounds that the term acquired as a consequence of this process.

D IN SFINȚII PĂRINȚI

Sf. EFREM SIRUL

DUPĂ ASEMĂNAREA PROVERBELOR. ÎN LEGĂTURĂ CU FRICA DE DUMNEZEU¹

Pentru numărul curent al revistei *Studii Teologice* continuăm seria efremiană cu două noi opere, și anume: *După asemănarea Proverbelor* (κατὰ μίμησιν τῶν Παροιμιῶν) și *În legătură cu frica de Dumnezeu* (περὶ φόβου τοῦ Θεοῦ). Cea din urmă pare a fi mai curând un adaos al primei opere, deoarece conținutul ei reflectă foarte concret ideea centrală a desăvârșirii omului prin participare la viața divină. Frica de Dumnezeu nu este o teamă sterilă, ci un efort continuu de înțelepțire și de *mimesis* a poruncilor divine.

Importanța celei de-a doua părți este dată și de realitatea că, în corpul ei, este inserată binecunoscuta rugăciune efremiană, devenită laitmotiv al perioadei penitențiale a Postului Mare: „Doamne și Stăpânul vieții mele, duhul trândăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpânire nu mi-l da mie; ci duhul înțelepciunii și al răbdării dăruiește-mi mie robului Tău”². Rugăciunea sa nu este un simplu strigăt spre implorarea divinității, ci „un model clasic de deschidere smerită a sufletului înaintea Domnului și de înțeleaptă vădire a celor mai importante lucruri, pentru care creștinul ortodox trebuie să se roage întotdeauna, dar mai cu seamă în vremea rânduită pentru curățirea lui duhovnicească și pentru îmbogățirea sa morală”³. La o prima analiză,

¹ Traducere efectuată după ediția: Ὁσίου ΕΦΡΑΙΜ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ, *Ἔργα*, τόμος πρώτος, κείμενο-μετάφραση-σχόλια ἀπὸ τὸν Κωνσταντῖνο Γ. Φραντζολά, Ἐκδόσεις „Τὸ Περιβόλι τῆς Παναγίας”, Θεσσαλονίκη, ²1995, pp. 185-280.

² Ὁσίου ΕΦΡΑΙΜ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ, *Ἔργα*, τόμος πρώτος, p. 262: „Κύριε καὶ Δέσποτα ζωῆς μου, πνεῦμα ἀργίας καὶ περιεργίας καὶ φιλαρχίας μὴ μοι δῶς· πνεῦμα δὲ σωφροσύνης καὶ ὑπομονῆς χάρισαι τῷ σῶ δούλῳ”.

³ Arhim. Serafim ALEXIEV, *Tâlcuire la rugăciunea Sfântului Efrem Sirul*, trad. de Gheorghită Ciocioi. Ed. Sophia, București, 2011, p. 5.

se observă că forma primară a rugăciunii efremiene nu deținea toate elementele cunoscute astăzi, ci doar adresantul (Dumnezeu, Care este „Domn și Stăpân”), implorarea de a scăpa de anumite patimi și cererea pentru dobândirea unor virtuți.

Deși destinatarii operei sunt, desigur, monahii – lucrul vizibil prin inserarea vocativului *μοναχέ* pe parcursul întregii opere – invitația efremiană este, *in extenso*, adresată tuturor. A imita pe Dumnezeu, a asculta poruncile Sale, a căuta binele, a asculta de ceilalți spre înțelepțire, a urma calea mântuirii, a-ți îndrepta pașii spre viețuirea cea sfântă sunt îndemnuri adresate de Sfântul Efrem tuturor. Să cunoaștem, deci, cuvintele experienței efremiene!

După asemănarea *Proverbelor*

Cel care crede în Fiul lui Dumnezeu are viață veșnică⁴; cel care crede în Fiul lui Dumnezeu nu va întâmpina obstacole în pașii săi; chiar dacă va trece prin mijlocul focului, flacăra Lui nu-l va arde. Cel care crede în Fiul lui Dumnezeu, după cum Scriptura a spus, râuri de apă vie vor izvorî din pântecelul lui⁵. Lemnele cele multe sporesc focul, iar teama de Dumnezeu înmulțește cunoașterea în inima omului; însă lucrarea întărește cunoașterea. Ai grijă foarte tare la vremea când semeni sămânța Domnului tău, ca nu cumva într-o clipă vrăjmașul să amestece neghina⁶; fiindcă este obiceiul lui să urmărească răul prin intermediul celor bune. Să căutăm har de la Domnul, ca să ne ofere ca dar cunoașterea și înțelepciunea, astfel încât să fim trezi în toate.

Cuptorul probează aurul și argintul⁷, iar frica de Domnul gândurile celor care-L iubesc. După cum, în mod exact, un meșter care este așezat lângă nicovală făurește vase folositoare, așa și frica de Dumnezeu curățește orice gând viclean din inimă și-l scoate din ea prin cuvintele cele înțelepte. Celui care oferă frica Sa în inimile noastre să-i oferim slavă; fiindcă El Însuși este Cel care-l învață pe om înțelepciunea. Începutul înțelepciunii este frica de Domnul⁸, iar înțelepciunea este folositoare tuturor celor care o întrebuintează în viața lor. Cucernicia către Dumnezeu este începutul cunoașterii celei adevărate. Înțeleptul va păzi poruncile lui Hristos, iar cel care merge înăuntrul lor nu se va rușina în viața lui. Cel care a părăsit însă poruncile este lipsit de minte, iar nădejdea lui este nefolositoare; dimpotrivă, cel care le ține cu adevărat s-a mutat de la moarte la viață⁹. Acesta nu va vedea în viața lui

⁴ Cf. 1 In 5, 13.

⁵ Cf. In 7, 38.

⁶ Cf. Mt 13, 25.

⁷ Cf. Sir 2, 5.

⁸ Cf. Pr 1, 7, 9, 10.

⁹ Cf. In 5, 24.

întinericul, iar în ziua morții sale va găsi har. Îngerii cei credincioși vor duce sufletul lui, iar temeliiile sale vor fi pe piatra cea neclintită, și va deveni moștenitor al vieții veșnice. Pe acest om merită oricine să-l fericească, fiindcă a cunoscut să împlinească voia lui Dumnezeu, Care l-a creat.

Atunci când trâmbița va trâmbița, soldatul se pregătește pentru război, dar în vremea luptei nu toți sunt luptători. Există mulți monahi, în ceea ce privește haina cea călugărească, însă puțini sunt luptători. De altfel, în vremea ispitirii se vede caracterul monahului celui încercat. Mai înainte de sfârșitul lui nu se bucură nimeni, iar mai înainte de moartea lui nu deznădăjduiește nimeni. Să nu te consideri pe tine însuți un negustor drept¹⁰ și fără de pată înaintea Domnului, fiindcă acelea pe care tu le-ai uitat sunt cunoscute lui Dumnezeu. Desigur, trebuie să credem că, dacă am arătat răbdare așteptând ajutorul Lui, lucrarea noastră rodește. Vreau să fiu omul faptei și cunoscut între frați, decât să încalc poruncile și să fiu respins de aceștia. Cel care a cunoscut toată Scriptura, dar a disprețuit poruncile lui Hristos, mult se va bate¹¹, în timp ce cel care face voia lui Hristos, acela va fi considerat bărbat desăvârșit. Pentru un om desăvârșit nu locul are importanță, ci discernământul; însă pentru cei neputincioși locul este potrivit. Desigur, cine este bărbatul desăvârșit? Este cel care-L iubește pe Domnul cu adevărat, și pe aproapele său, ca pe sine însuși.

În legătură cu frica de Dumnezeu

Să te temi de Domnul și vei găsi har, fiindcă teama de Domnul naște chipuri și obiceiuri, care prin ajutorul lor alcătuiesc virtuțile, în timp ce lipsa temerii [de Dumnezeu] are ca urmare invidia cea amară și dispoziția pentru ceartă și cele asemănătoare cu acestea. Frica de Domnul este izvor de viață; frica de Domnul este întărirea sufletului; frica de Domnul așază mintea în starea cea noetică; frica de Domnul este paznicul sufletului; frica de Domnul va oferi har celui care se teme de Domnul în orice adunare; frica de Domnul este comandantul sufletului; frica de Domnul luminează sufletul; frica de Domnul leagă viclenia; frica de Domnul micșorează patimile; frica de Domnul lărgeste iubirea; frica de Domnul usucă orice dorință rea; frica de Domnul taie înclinarea spre plăcerile trupești; frica de Domnul este școala sufletului și aduce în acesta nădejtile cele bune; frica de Domnul aduce pacea drept premiu; frica de Domnul va umple sufletul de conținutul cel sfânt și duhovnicesc și va conferi acestuia scepтрul împărăției cerurilor. Nu există între oameni un om mai mare decât cel care se teme de Domnul. Cel care se teme de Domnul se aseamănă cu lumina care călăuzește pe mulți pe drumul mântuirii; cel care

¹⁰ Cf. Sol 7, 5.

¹¹ Cf. Lc 12, 47.

se teme de Domnul se aseamăna cu cetatea care este fortificată cu ziduri și se găsește sus în munte și de prezența sa se vor înfricoșa demonii cei vicleni. Sufletul care se teme de Domnul este fericit, deoarece vede înaintea lui, în permanență, pe Judecătorul cel drept. Dacă te temi de Domnul, păzește poruncile Lui și nu vei fi rușinat.

Există omul care își părăsește locul său de dragul virtuții și există om care își părăsește locul său din motive de neascultare și de odihnă; există om care urmărește un loc ca să-l moștenească [mai apoi]. Există om care cercetează multe, fiindcă dorește să învețe filozofia și există om care cercetează multe pentru cuvinte de laudă deșartă; există om care aleargă și se luptă pentru iubirea lui Hristos și există om care aleargă și se luptă din pricina slavei deșarte. Există om care face ascultare ca să împlinească porunca lui Hristos și există un altul care face ascultare pentru cuvinte de cinstire și pentru câștiguri necuviincioase. Există om care-l cinstește pe aproapele său din entuziasm, și om care-și înjosește aproapele său din pricina poftii pântecelui. Există om care se smerește pe sine însuși pentru ca să împlinească porunca lui Hristos și om care se înjosește pe sine însuși din prostie. Există om care lucrează foarte mult din pricina iubirii de arginți, și om care lucrează mult pentru ca să facă fapte bune. Există om care lucrează atunci când nu trebuie, iar când este vremea lucrării atunci nu lucrează. Există om care cântă și suspină atunci când nu trebuie, iar în vremea psalmodierii tace sau îl vorbește de rău pe aproapele său. Există om care priveghează atunci când nu trebuie, iar la vremea privegherii suspină. Scris este: „Iadul și adâncul sunt cunoscute Domnului, cu atât mai vărtos inimile fiilor oamenilor”¹². Începutul modului de viață virtuos sunt lacrimile în rugăciune; de asemenea, ascultarea Sfintei Scripturi este semnul înțelepciunii celei cucernice. Cărțile cele necuviincioase în urechile oamenilor neghiobi sunt fără de valoare; fiindcă cine altcineva este neînțelept decât numai cel care disprețuiește frica de Domnul? Scris este: „Cel cu inimă înțeleaptă primește sfaturile, iar cel nebun grăiește vorbe spre pieirea lui. Dă sfat celui înțelept, și el se va face și mai înțelept; învață pe cel drept, și el își va spori știința lui. Mâna leneșilor pricinuieste sărăcie, iar mâna celor înțelepți adună avuții. Femeia cu purtare bună agonisește cinstire, iar cea care urăște cinstea este o rușine. Nu leneșii, ci silitorii agonisesc avere. Înțeleptul se teme și se ferește de rău, iar cel fără de minte își iese din fire și se simte la adăpost. Cel iute la mânie săvârșește nebunii, iar cel cumpătat se stăpânește”¹³. Cinstește-L pe Domnul, iar drumurile vieții tale vor izbuti. Cinstește-l pe omul cel sfânt și bătrân, ca să vină asupra ta binecuvântarea gurii lui. Cinstește-i pe cei bătrâni, fiindcă au lucrat mult pentru

¹² Pr 15, 11.

¹³ Pr 10, 8; 9, 9; 10, 4; 11, 16; 14, 16-17.

Hristos, ca niște robi ai Săi. Cinstește-i pe frații tăi duhovnicești, ca robi ai lui Hristos, ca să te iubească.

Frate, dacă iubești liniștea, vei străbate călătoria ta în largul vieții prin calmitate. Cel care îndepărtează liniștea chiliei sale își va aduce aminte mai apoi prin închipuiri de lucrurile cele pământești; cel care însă poartă de grijă pentru lucrarea cea interioară dorește cele care au fost pregătite pentru sfinți în ceruri. Domnul cunoaște de mai înainte gândirea monahului care dorește preoția; preoția, desigur, este o mare cinste, dacă este împlinită cu curăție. Împăratul iubitor de Hristos este sfânt și fericit, fiindcă va lăsa amintirea sa pentru ca să fie binecuvântare [pentru alții] și ca să fie slăvit în ceruri și pe pământ. Împăratul necredincios nu cunoaște în viața lui înțelepciunea, iar când moare lasă amintirea sa pentru ca să fie blestemată [de alții], iar rușinea pentru lucrările sale nu va dispărea niciodată; în timp ce tronul împăratului credincios rămâne drept în timpul vieții sale. Judecătorul cel drept se va cerceta și-l vor binecuvânta gurile celor drepți; însă cel nedrept nu-și va milui sufletul său, fiindcă nu a urmărit hotărârea cea dreaptă și dreptatea pe pământ. Scris este: „Dacă împilezi pe un sărac, îți înmulțești averea”¹⁴. Nu jefui pe sărac, pentru că el e sărac și nu asupra pe cel nenorocit la poarta cetății, fiindcă Domnul va apăra pricina lor și va ridica viața celor care îi vor fi jefuit¹⁵; fiindcă scris este: „Izbăvește pe cei care sunt târați la moarte și pe cei care se duc, clătănându-se, la junghiere scapă-și!”¹⁶. Și iarăși, scris este: „Cel care își bate joc de sărac defaimă pe Ziditorul lui; cel ce se bucură de o nenorocire nu va rămâne nepedepsit. Cununa bătrânilor sunt nepoții, iar mărirea fiilor sunt părinții lor. Cel care are milă de sărman împrumută Domnului și El îi va răsplăti fapta lui cea bună”¹⁷. Și, de asemenea: „Două feluri de greutateți de cântărit și de măsurat sunt urâciune înaintea Domnului”¹⁸. Cine sapă groapa altuia cade singur în ea și cel ce rostogolește o piatră se prăvălește tot peste el”¹⁹. Să te temi de Domnul și te vei mântui în ziua cea vicleană. Împăratul cel cucernic va purta de grijă pentru [apărarea] porturilor mării, iar cel care are înțelepciune și experiență nu va fi neliniștit pentru fortificațiile care sunt la hotarele împărăției sale; desigur acestea două sunt evidențiate în inima împăratului prin ajutorul experienței vaste și a iubirii de oameni. Împăratul cel credincios are în permanență în amintirea sa judecata cea veșnică și, pentru aceasta, cel care are în amintirea sa pe Judecătorul Cel drept nu va uita de eliberarea sufletelor care suferă chinuri și întristări în închisori

¹⁴ Pr 22, 16.

¹⁵ Pr 22, 22-23.

¹⁶ Pr 24, 11.

¹⁷ Pr 17, 5-6; 19, 17.

¹⁸ Pr 20, 10.

¹⁹ Pr 26, 27.

și în exiluri. Fericit este acel om care a dobândit slava cea stabilă și statornică în vremea puterii celei vremelnice, fiindcă împăratul de astăzi mâine va muri, în timp ce cel care face voia Domnului rămâne în veac²⁰. Doctorul devine apt prin experiența lucrurilor. Bunăstarea cea mare naște patimi și boli, în timp ce lucrarea cea obositoare și provizorie aduce oboseală, însă după osteneală aduce sănătate și putere.

Monahule! Nu pofti carne și nu bea vin, ca să nu te îmbeți și ca mintea ta să nu devină trândavă, căci atunci nu vor lipsi de la tine grijile cele trupești. Taie de jur-împrejur curmalul și-i vei oferi înălțime; sufletul taie-l de la grijile cele trupești și va rodi virtute. Cel pe care [alții] îl ocărăsc sau îl nedreptățesc și acceptă aceasta [de bună-voie] se aseamănă cu cel care a închis bine un leu într-o menajerie, în timp ce cel care se opune acestora se aseamănă cu cel care se distruge pe sine însuși. Să vină cineva mai înainte de toți la slujbă este bine; să lipsească însă cineva de la slujbă mai înainte de a fi sfârșitul ei, fără de nevoie, nu este bine. Așteaptă, frate, și ascultă Sfânta Scriptură ca să te folosești. Fiindcă, după cum pe vremea arșitei folositoare este apa cea rece pentru un călător, așa cuvintele lui Dumnezeu răcoresc sufletul. Dacă dorești să ascuți, așteaptă, și dacă ascuți, vei deveni înțelept; dacă însă cu greutate înduri să faci ascultare, ca să auzi cuvântul, cu cât mai dificil vei îndura fapta? De la aceasta, deci, să pricepi că ești nepăsător, după cum sunt și eu.

Atunci când intrăm în casa lui Dumnezeu, mintea noastră să nu se întoarcă spre lucruri, ci omul nostru interior să se atașeze de contemplație și de rugăciune. Iar când ne rugăm, să spunem „Tatăl nostru care ești în ceruri”²¹, ca gândurile să nu tulbure, de altfel, mintea noastră. Desigur, atunci când stai la rugăciune să înțelegi în fața cui te prezinți și pentru aceasta sufletul tău și inima ta să fie în întregime atașate de El. Înțelege ceea ce îți spun: dacă un om ia în mână lui un sac cu bani și merge la târg dorind să cumpere niște boi, oare se va uita la porci? De asemenea, dacă dorește să cumpere și niște măgari, oare va întreba și despre câini? Toată grija lui nu va fi preocupată oare de cele pe care le dorește, ca să nu fie batjocorit în vreo clipă [de ceilalți] și să piardă cele pe care le are în mână lui? Dacă fratele care stă alături de tine este bolnav și se petrece ca să tușească sau să scuipe, nu te tulbura și nu te îndepărta de el, ci amintește-ți că mulți s-au jertfit pe ei înșiși ca să slujească pe cei bolnavi și invalizi. Dacă ești sănătos din punct de vedere trupesc, nu te mândri, ci teme-te; fiindcă, după cum este o chitară cu multe coarde în mâinile unui om, așa este fiecare trup omenesc în mâinile lui Iisus Hristos, Mântuitorul nostru. Scris este: „Toate zilele celui sărac sunt

²⁰ Cf. 1 In 2, 17.

²¹ Mt 6, 9.

rele, dar inima mulțumită este un ospăț necurmat. Înțeleptul merge pe căra-rea vieții ce duce în sus, ca să ocolească drumul iadului care merge în jos”²². S-a scris, iarăși: „Celui batjocoritor nu-i place dojana; de aceea el nu se îndreaptă spre cei înțelepți. Cel care nu bagă în seamă pe prietenul său săvârșește un păcat; iar cel care se îndură de sârmani este fericit”²³. Și iarăși: „Nu te bucura când cade vrăjmașul tău, și când se poticnește, să nu se veselească inima ta, ca nu cumva să vadă Domnul și să fie neplăcut în ochii Lui și să nu întoarcă mânia Sa de la el spre tine. Cine își astupă urechea la strigătul celui sărman și el, când va striga, nu i se va răspunde. Nu te lăuda cu ziua de mâine, că nu știi la ce poate da naștere. Nu face rele și nu te va prinde răul. Nu făuri minciuni împotriva fratelui tău, nici împotriva prietenului tău să nu faci așa”²⁴. Și iarăși s-a scris: „Cel care răspunde la vorbă înainte de a fi ascultat este nebun și incurcat la minte”²⁵. Feciorul nebun este necaz pentru tatăl lui²⁶, iar binecuvântarea Domnului vine pe capul celui drept²⁷. Înțelepciunea nu se găsește în învățătura cea multă a literelor, ci, după cum este scris, începutul înțelepciunii este frica de Domnul²⁸, iar înțelegerea legii lui Dumnezeu este semnul științei celei bune²⁹. Credința naște înțelepciunea cea bună, iar înțelepciunea cea bună este izvor de apă vie, iar cel care-l dobândește, va fi umplut de apele cele vii ale lui. Fără ulei nu se va aprinde candela, iar departe de credință nimeni nu va dobândi înțelepciunea cea bună. Scris este: „Cel care leapădă musttrarea își urgisește sufletul său, iar cel care ia aminte la dojană dobândește înțelepciune”³⁰. Nu aduce grabnic spre dispută, căci ce ai să faci după aceea când aproapele tău te va da de rușine?³¹ Un nume bun este mai de preț decât bogăția; cinstea este mai prețioasă decât argintul și decât aurul³². Fără răbdare nu va fi zidit turnul, iar departe de cunoaștere nu se dobândește virtutea. Nu există hotar pentru răbdare, dacă este strâns legată de smerenie. Harisma răbdării se oferă de Domnul, iar celor care-L iubesc El o oferă ca dar, iar toți cei care o au se vor mântui de multe întristări. Cel neînțelept spune multe cuvinte³³, în timp ce cel care are grijă la

²² *Pr* 15, 15, 24.

²³ *Pr* 15, 12; 14, 21.

²⁴ *Pr* 24, 17-18; 21, 13; 27, 1; *Sir* 7, 1; *Pr* 20, 13.

²⁵ *Pr* 18, 13.

²⁶ *Pr* 17, 25.

²⁷ *Pr* 10, 6.

²⁸ *Cf. Pr* 1, 7.

²⁹ *Cf. Pr* 9, 10.

³⁰ *Pr* 15, 32.

³¹ *Pr* 25, 8.

³² *Pr* 22, 1.

³³ *Cf. Ecc* 10, 14.

buzele sale, spunând puține cuvinte, va fi înțelept³⁴. Pe călugărul cel înțelept, atunci când este trimis la slujire, toți cei care îl văd vor slăvi pe Domnul, în timp ce cel care este neînțelept și bețiv se va purta într-un mod necuviincios și nerușinat; acesta va supăra și pe egumen și pe frați. Lipsa temerii de Dumnezeu naște gândul cel prostesc, în timp ce teama de Domnul face și pe cei tineri bătrâni. Cinsteste-L pe Domnul și nu te vei tulbura. Imită-l pe profetul Samuil³⁵, fiindcă și pe Dumnezeu îl vei mulțumi și pe oameni îi vei întări, în timp ce fiii cei fără de frică de Dumnezeu au fost uciși prin sabie³⁶. Tânărului celui obraznic nu-i da curaj; de asemenea, nu oferi curaj celui bătrân care face cele care nu trebuie, fiindcă acela care are frică de Domnul va fi preocupat pentru poporul său. Cucernicia, atunci când este însoțită de smerenie și de iubire, îl înalță pe călugăr, iar când Domnul îl vizitează, va fi luminat³⁷. Ura sau invidia cea ascunsă în cucernicie este apa cea amară în vasul cel de aur. Pune în această apă lemnul vieții și va deveni dulce; fiindcă prin lemn apa a devenit dulce³⁸ și tot planul diavolului celui viclean pentru nimicirea noastră va dispărea prin crucea Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Iubirea va lumina ochii minții, în timp ce cel care iubește dușmănia și cearta se aseamănă cu cel care își bagă permanent mâna sa într-un cuib de vipere. După cum, în mod exact, viermele lucrează lemnul, tot așa slava deșartă îl „lucrează” pe monah. Și după cum molia lucrează înăuntrul rufelor, tot așa patima „lucrează” slava deșartă în inima omului. Nu te înalța pe tine însuși, ca să nu cazi și să nu-ți adaugi sufletului tău rușinea. Domnul ia sub ocrotirea Sa pe cei blânzi, în timp ce pe cei păcătoși îi smerește, aruncându-i la pământ³⁹. Cel care se înalță pe sine însuși câștigă pentru sine însuși rușine, în timp ce cel care slujește cu smerenie pe aproapele său va fi slăvit. Pe cel care arată milostivire față de aproapele său în zilele întristării, Domnul îl va milui în toată viața lui; fiindcă milostivirea unui om este pecetea care-l însoțește. Există om care se arată blând și milostiv, chiar dacă nu are nici o putere; mai apoi, atunci când dobândește puterea, devine râvnitor să ofere porunci și să ordone fără deosebire; din nou, dacă puterea îi va scădea, nu poate să îndure poruncile. Acest om, ca neînțelept, nu-și cunoștea neputința lui.

Frate, în toate lucrările tale, să îți amintești de sfârșitul vieții sale și nu vei păcătu în viața ta⁴⁰. Nu te îngâmfa, cum nici nu spune mari cuvinte; dimpotrivă, să te smerești pe tine însuși; fiindcă condamnarea celor lipsiți de

³⁴ Cf. *Pr* 10, 19.

³⁵ Cf. *I Rg* 2-3.

³⁶ Cf. *I Rg* 2, 12; 4, 11.

³⁷ Cf. *Sol* 3, 7.

³⁸ Cf. *Iș* 15, 25.

³⁹ Cf. *Ps* 146, 6.

⁴⁰ Cf. *Sir* 7, 36.

cucernicie va fi focul cel veșnic și viermele cel neadormit⁴¹. Dobândește frica de Dumnezeu, ca să se înfricoșeze și demonii. Cele fătarnice sunt întotdeauna nefolositoare. Dacă toți dorim să poruncim și să stăpânim, cine va fi cel care se va supune? Sau cine va fi cel care va asculta? Dacă toți dorim mult [ca alții] să ne cinstească, cine va fi cel care va oferi cinste? Omul cel înțelept se îndepărtează să poruncească, aplicând porunca Domnului care a spus: „Nu tot așa va fi între voi, ci care între voi va vrea să fie mare să fie slujitorul vostru. Și care între voi va vrea să fie întâiul să vă fie vouă slugă. După cum și Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți”⁴². Ai fost făcut egumen? Nu te mândri, ci fă-te între ei unul dintre aceștia, și gândește-te la ostenele tale de mai înainte și vei ști că cei supuși ție trăiesc în aceleași silințe și nu fi nepăsător față de ei; ci, dimpotrivă, arată preocupare. Scris este, deci: „Strălucirea unui rege se sprijină pe mulțimea poporului, iar lipsa de supuși este pieirea prințului”⁴³. Omul cel îngăduitor are multă înțelepciune, în timp ce omul cel fără de curaj este foarte neînțelept. Ne dorim să ne învrednicim să dobândim o harismă, iar atunci când ne-am învrednicit să o dobândim, trăim în mod netrebnic. Celui care arată interes pentru fratele său duhovnicesc, astfel încât să trăiască în instruirea și învățătura Domnului, sufletul său va fi bineplăcut Domnului; cel care disprețuiește însă viața fratelui său, păcătuiește [înaintea] lui Dumnezeu. Nu te bucura pentru neinstruirea fratelui tău, fiindcă nu dobândești slavă prin rușinea lui. Nu fi invidios pentru câștigul fraților tăi, fiindcă Scriptura spune: „Mai mare bucurie decât aceasta nu am, ca să aud că fiii mei umblă într-un adevăr”⁴⁴. S-a scris, iarăși: „Unde lipsește cârmuirea, poporul cade; izbăvirea stă în mulțimea sftenicilor”⁴⁵. Dacă există un om cuminte, nu întrista duhul lui atât timp cât merge cu cucernicie. Fiindcă, după cum a făcut Iacov pentru Laban Sirianul⁴⁶, așa să ai și tu atenția ta îndreptată spre tine însuși. Numești sinele tău drept „cuminte”? Cunoaște-te pe tine însuși din lucrările tale, fiindcă, după cum trupul fără de suflet este mort, așa și cunoașterea fără de lucrare este inactivă. Modelul de viață virtuoasă la un călugăr tânăr este să se țină la distanță prin smerenie de zbuciumul [cel lumesc] și de multa vorbire; în timp ce cel care iubește acestea nu va căuta viața cea virtuoasă.

Nu-l sili pe fratele tău să bea vin, astfel încât să se amețească, chiar dacă-l gustă de mult timp; fiindcă într-o mare perioadă de timp se construiește o

⁴¹ Cf. *Sir* 7, 17.

⁴² *Mt* 20, 26-28; cf. *Mc* 10, 43-45.

⁴³ *Pr* 14, 28.

⁴⁴ *3 In* 1, 4.

⁴⁵ *Pr* 11, 14.

⁴⁶ Cf. *Fc* 30, 2.

corabie, dar într-o clipă, dacă se izbește [de ceva], se va face tândări. Pe un tânăr blând să-l iubească sufletul său și să nu-i pui greutatea peste puterea lui, ca să mântuiești sufletul său în Domnul și să iei cununa cea neveștejită a slavei, atunci când Hristos, Arhipăstorul, Se va arăta. Pune împrejurul casei tale un zid și nu lăsa să existe vreo deschizătură în el, ca nu cumva într-o clipă să pătrundă prin aceasta vrăjmașul și să jefuiască casa ta. În acest fel vei deveni cauza nimicirii tale. Oferă celui care are nevoie⁴⁷ și nu spune: „Nu are nevoie”, ca nu cumva folosindu-se de buna instruire să te lipsească pe tine. Prin acestea pe care Domnul le-a oferit ai grijă la tine însuși, ca nu cumva să fim osândiți ca nemilostivi și lipsiți de omenie. Să ascultăm, fraților, pe Apostolul [Timotei] care spune: „Ci, având hrană și îmbrăcăminte cu acestea vom fi îndestulați. Cei care vor să se îmbogățească, dimpotrivă, cad în ispită și în cursă și în multe pofte nebunești și vătămătoare, ca unele care cufundă pe oameni în ruină și în pierzare. Că iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor”⁴⁸.

Cu toată puterea sufletului tău cinstește-l pe părintele tău duhovnicesc și nu nesocoti îndemnurile celui care te-a născut în Domnul; fiindcă, prin acest mod, demonii cei vicleni nu te vor birui. Smereste-ți foarte mult sufletul tău înaintea Domnului și vei afla har, deoarece casele celor mândri Domnul le nimicește, iar în locul lor pune să se zidească casele celor blânzi. Nu îți bate joc de omul care se întoarce, pocăindu-se pentru păcate, cum nici nu înjosi omul la bătrânețile lui, fiindcă și bătrânii provin dintre noi, odată cu trecerea timpului⁴⁹. Nu fi nepăsător pentru cel păcătos, fiindcă scris este: „Cine își astupă urechea la strigătul celui sărman, și lui, când va striga, nu i se va răspunde”⁵⁰. Arată-te dezgustat de obiceiul celui care duce cuvintele de la o casă la alta, fiindcă omul cel înțelept va trăi în liniște. Nu intra în chilia fratelui tău mai înainte de a bate la ușă, fiindcă dezordinea nu se potrivește cu liniștea. Egumenul cel înțelept încurajează sufletele fraților său prin povățuirile și prin învățătura Domnului, în timp ce cel care arată nepăsare va fi pedepsit. Să atribui cinste celor bătrâni pentru Domnul și pentru cei mai cuminți frați. Nu-i sili pe bătrâni în lucrare, fiindcă prin asceza lor ei și-au ostenit trupurile în anii tinereții lor; este suficient, așadar, conștiința celui care se teme de Domnul. Nu este bine unui bărbat care poate să lucreze să mănânce fără să lucreze, din moment ce Apostolul [Pavel] spune: „În toate m-am păzit și mă voi păzi, să nu vă fiu povară”⁵¹. Și iarăși, scris este: „Fericiți

⁴⁷ Cf. *Sir* 4, 8.

⁴⁸ *1 Tim* 6, 8-10.

⁴⁹ Cf. *Sir* 8, 5.

⁵⁰ *Pr* 21, 13.

⁵¹ *2 Co* 11, 9.

cei milostivi, căci aceia se vor milui”⁵². Nu nedreptăți pe aproapele tău sub pretextul locului [unde se află]; fiindcă Biserica nu se găsește în stâlपुरi, ci în oameni, căci scris este: „Oare toate aceste popoare nu vor rosti împotriva lui pilde, fabule și cuvinte cu tâlc? Și vor zice: «Vai de cel care-și sporește averea cu ceea ce nu este al lui - până când? - și se încarcă cu povara zălogurilor luate! Oare nu se vor scula fără de veste cei care te-au împrumutat și nu se vor trezi oare călăii tăi? Și tu vei ajunge prada lor!”⁵³. Cel care zidește casa sa cu nedreptate zidește pentru sine însuși, dovedindu-și lăcomia sa. Desigur, Sfinții au urât orice drum nedrept. Un copil este o mare primejdie în comunitatea fraților, dacă există o proastă călăuzire; cel care permite însă un copil care este pe placul lui Dumnezeu este admirat. Multă pagubă pricinuieste pentru tine însuți un păstor care doarme în afara stănei oilor, fiindcă bucuria lupilor este somnul păstorilor. Dacă fratele tău se smerește în puterea sa, gândește-te că nu se smerește, fiindcă se teme. Amintește-ți, deci, de Domnul care, de dragul tău și al fratelui tău, El Însuși rabdă și nu-l îndepărtează. Să nu reușească să ajungă la tine câștigul, care are înăuntrul său paguba sufletului; fiindcă ce lucru este mai de preț decât sufletul? Mai de preț este un călugăr sărac, care trăiește în liniște cu smerenie, decât un monah bogat, care își adună recolta în hambare cu mândrie și cu îngâmfare. Nu te jura pe tine însuși cu un frate, ci să ai bună-înțelegere, în frica de Dumnezeu.

Ai grijă, monahule, ca nu cumva, dorind să placi celor care se gândesc la cele lumești, să pierzi chipul de viețuire al monahului; pentru aceasta, deci, să fii toată ziua în frica de Dumnezeu. Un monah care murmură se va păgubi mult, în timp ce cel care îndură cu bărbăție va moșteni bucuria. Să nu ne întristăm, iubitorilor, fiindcă nu trebuie să fim veșnici în această viață. Ceea ce va face careva de dragul Domnului, aceea va fi câștigul său; fiindcă mâncărurile sunt pentru pânțele, iar pânțele pentru mâncăruri, însă Dumnezeu va desființa și pe una și pe celelalte⁵⁴. Monahule, dacă ai grijă la tine însuși, mai întâi de toate ai grijă la tine însuși, iar pe urmă vei face să se bucure și cei care te iubesc; de vreme ce înțelepciunea Scripturii spune: „Dacă tu ești înțelept, ești înțelept pentru tine, și dacă ești batjocoritor, singur vei purta ponosul”⁵⁵. Gândește-te, monahule, la cele pe care ți le spun: nu arăta cucernicia în afara [chiliei], în timp ce în chilia ta ai mândrie, ca să nu te asemeni cu mormintele cele văruite, care pe din afară par vopsire, însă înlăuntrul lor

⁵² Mt 5, 7.

⁵³ Avc 2, 6-7.

⁵⁴ Cf. I Co 6, 13.

⁵⁵ Pr 9, 12.

sunt pline de oasele oamenilor morți și de necurăție⁵⁶. Fiindcă în orice loc Dumnezeu este Unu, Căruia îi aparține slava în vecii vecilor. Amin.

Smerește-te de gândul mândriei mai înainte ca mândria să te smerească; nimicește gândul îngâmfariei mai înainte ca acesta să te distrugă; alungă dorința mai înainte ca dorința să te alunge pe tine. Nu insulta pe fratele care se mută în permanență dintr-un loc în altul, ca nu cumva să cazi și tu în aceeași patimă. Dacă locuiește dimpreună cu un mare părinte, nu povesti numai virtuțile sale, ci imită și viața lui, fiindcă aceasta te va folosi. Monahule, arată răbdare față de un începător, fiindcă Domnul pe toate poate să le facă pentru îndreptarea lui. Un [frate] începător, care se scârbește de smernie, nu are armă împotriva vrăjmașului. Un astfel de [frate] începător multe întristări și lovituri va pătimi. Cel care dorește odihna trupului își pricinuieste lui însuși multe întristări, în timp ce cel răbdător se va îndestula prin acestea. Egumenul cel înțelept nu va disprețui să asculte până la capăt cearta fratelui începător cu cel mai mare decât el, iar egumenul experimentat va cerceta cu atenție firea evenimentului și cu frică de Domnul îi va împăca. Cel care înmulțește discuțiile în comunitatea fraților înmulțește și certurile și ura împotriva lui, în timp ce cel care își înfrânează gura sa va deveni iubit. Iubiților, bună este ascultarea care se face pentru Dumnezeu și prin acest criteriu să se deosebească ascultarea, care este bineplăcută de Dumnezeu; ascultarea care se face pentru Dumnezeu este plină de sfințirea omului până la moartea lui. Luptă-te pentru sufletul tău și nu te rușina să mărturisești căderea ta; fiindcă există rușine care adaugă păcate și există rușine care este slavă și har⁵⁷.

Iubite, dacă tu cazi în boli, amintește-ți de cel care spune: „Fiul meu, nu disprețui certarea Domnului și nu simți scârbă pentru mustărările Lui. Căci Domnul ceartă pe cel pe care-l iubește și ca un părinte pedepsește pe feciorul care îi este drag”⁵⁸. Cel care este închis în închisoare și crede că se va răscula împotriva împăratului, la ce oare îi va folosi? Cel care însă cade și se roagă, acela poate va găsi milostivire. Un frate s-a îmbolnăvit cândva și-a spus în sine: Vai, mie, celui păcătos, fiindcă prin această boală voi îmbătrâni! Și de vreme ce s-a făcut bine, o altă boală l-a cuprins, mai gravă decât cea dintâi și din nou și-a spus aceleași cuvinte. Însă nu s-a mai grăbit să-și arate durerea sa unui om, ci, dimpotrivă a cerut milostivirea de la Domnul, care dăruiește sănătate în starea de boală și putere în starea de neputință.

Dacă te vizitează duhul akediei, nu-ți lăsa casa ta, ci prin răbdare opune-te acestuia. Să nu te convingă gândul spunându-ți ție să te muți dintr-un loc în altul, fiindcă dacă vei consimți acestui gând nu vei mai îndura nimic.

⁵⁶ Cf. Mt 23, 27.

⁵⁷ Cf. Sir 4, 21.

⁵⁸ Pr 3, 11-12.

Scris este: „Prin ce își va îndrepta tânărul calea sa? Prin păzirea cuvintelor Tale”⁵⁹. Desigur, prin acest mod se mântuiește cel care se vizitează des cu frații. Încearcă, desigur, să dobândești frica de Domnul și înțelepciunea, de la care se naște iubirea, bucuria, pacea, ascultarea și milostivirea, cumpătarea, răbdarea și toate cele trebuincioase creștinilor, ca să fii repede auzit, repede să fii ascultat, dar încet la mânie, fiindcă mânia omului nu sprijină dreptatea lui Dumnezeu⁶⁰. Iar când vede, să fie ca și cum nu vede cele care nu-i folosesc; când aude, să fie ca și cum nu aude cele care nu-i trebuie, astfel încât să se arate pe sine însuși mai jos decât toți și așa va afla odihnă. Fiindcă cel care se smereste pe sine însuși se va înălța, în timp ce cel care se înalță pe sine însuși, se va smeri⁶¹. Dacă începe să poruncească altora și să nu participe la silință, potrivit puterii lui, se va sili până la sfârșitul vieții lui. Însuși vântul nu suflă întotdeauna, ci el se schimbă. Pentru aceasta trebuie să ne obișnuim pe noi înșine cu lucrarea, fiindcă nu știm ce va aduce ziua de mâine. Să vadă cineva înaintea lui întotdeauna pe Cel care a spus: „Nu judecați, ca să nu fiți judecați. Căci cu judecata cu care judecați veți fi judecați, și cu măsura cu care măsurați vi se va măsura. De ce vezi paiul din ochiul fratelui tău, și bârna din ochiul tău nu o iei în seamă? Sau cum vei zice fratelui tău: Lasă să scot paiul din ochiul tău și iată bârna este în ochiul tău? Fățarnice, scoate întâi bârna din ochiul tău și atunci vei vedea să scoți paiul din ochiul fratelui tău”⁶². În orice caz, atunci vei găsi har înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor. Nu lăsa liberi ochii tăi să hoinărească, cum nici să observi frumusețea altora, ca nu cumva într-o clipă vrăjmașul tău să te biruiască prin intermediul ochilor tăi. Nu-i invidia pe cei mai nepăsători, ci pe cei care sunt îmbrăcați în toate virtuțile.

Fratele meu, nu te mândri, fiindcă cele care se fac departe de frica lui Dumnezeu nu au nici un folos, decât numai osândire și regret. Fericit este sufletul care slujește cu sinceritate, ca rob, pe Domnul, fiindcă la sfârșit va găsi odihna lui de la Domnul. Nepăsarea cea mică naște păcatul cel mare, iar atenția cea mică îndepărtează paguba cea mare. Este mai de preferat să mâncăm în Domnul și să-L mulțumim pe Domnul, decât să nu-L mâncăm și să nu-i osândim pe cei care mănâncă și Îl mulțumesc pe Domnul. Așază-te la masă, mănâncă pâine și nu vorbi de rău pe aproapele tău, ca să nu te găsești că chinui trupul fratelui tău prin vorbirea cea rea, fiindcă scris este: „Cei ce mănâncă pe poporul Meu ca pâinea, pe Domnul nu L-au chemat”⁶³. Dacă ești

⁵⁹ Ps 118, 9.

⁶⁰ Cf. Iac 1, 19.

⁶¹ Cf. Mt 23, 22; Lc 14, 11.

⁶² Mt 7, 1-2.

⁶³ Ps 13, 4.

sănătos în privința credinței, mănâncă ceea ce [alții] îți vor oferi la masă în Domnul; dacă, desigur, vor pune la masă pentru voi ceva de mâncare, pe care voi nu aveți voie să mâncați, să nu arătați silă pentru aceasta, din clipa în care cei mai mulți doresc să mănânce și să-L mulțumească pe Domnul. Stai la masă, mănâncă ca un om și nu privi de colo-colo ca un nemulțumit. Un oarecare frate, care nu a avut grijă la acestea, a spus: „Refuz mâncarea cu carne”; fiindcă orice zidire a lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat, atunci să le primim cu mulțumire⁶⁴, căci se sfințește prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune. Deoarece scris este: „Nu-i stă bine celui fără de minte să trăiască în desfătări”⁶⁵; pentru aceasta, nebunie este pentru un călugăr să mănânce carne. Atunci când îți vor pune la masă bucăți de pâine uscată să nu le disprețuiești, fiindcă Domnul a spus ucenicilor Săi să adune resturile care au prisosit, ca să nu se piardă nimic⁶⁶.

Iubitule, dacă unul dintre frați este biruit de ispită și se îndepărtează de locul pocăinței sale și mai apoi, pocăindu-se, dorește să se întoarcă înapoi, tu să nu-l împiedici, ci mai mult să-l sprijini, îndemnându-l [spre aceasta]; fiindcă tu nu cunoști ce va oferi ziua care vine. Nu trebuie, desigur, să disprețuim pe un astfel de frate, fiindcă diavolul l-a înșelat pe el, ci mai mult trebuie să-l sprijinim, ca să se însănătoșească. Dacă locuiești dimpreună cu frații, nu deveni motivul ca să-l îndepărtezi pe vreunul din comunitatea fraților, ca să nu fii osândit în această lume. Ai grijă foarte mult să nu smintești pe cineva și nu vei fi alungat din împărăția cerurilor dimpreună cu cei care smintesc [pe alții]. Dacă fratele tău pătimește, împărtașește starea lui, ca să te învrednicești să auzi de la Domnul în aceea zi: „Întrucât ați făcut unuia dintre acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut”⁶⁷. Cel care este nepăsător pentru cel bolnav, înfurie pe cel care-l instruieste, iar cel care se bucură pentru căderea fratelui său, va suferi o foarte mare cădere. Nu spune: astăzi voi păcătui, iar mâine mă voi pocăi; ci să spunem: astăzi să ne pocăim, fiindcă nu cunoaștem dacă vom ajunge ziua de mâine.

Iubiților, am păcătuit, să ne pocăim, fiindcă Domnul primește pocăința celor care se pocăiesc cu adevărat. Nu spune, monahule, că aici există lupta și întristarea, iar acolo odihna și lipsa de griji. Cine este cel care ne luptă? Nu-l cunoști? Nu este cumva diavolul, vrăjmașul nostru? Pentru aceasta ascultă, deci, ce se spune în cartea lui Iov: „Și Domnul a zis către Satan: «De unde vii?». Iar Satan a răspuns Domnului și a zis: «Am dat târcoale pe

⁶⁴ Cf. 1 Tim 4, 4-5.

⁶⁵ Pr 19, 10.

⁶⁶ Cf. In 6, 12.

⁶⁷ Mt 25, 40.

pământ și m-am plimbat în sus și în jos”⁶⁸. Cunoaște, deci, că cerul este mai înalt decât tine, oriunde vei merge. Rămâi, deci, statornic în locul unde ai fost chemat și împotrivește-te diavolului și el va fugi de la tine; să te apropii de Dumnezeu și Dumnezeu te va apropia [de El]⁶⁹. Cel care iubește aurul nu va fi considerat drept⁷⁰, în timp ce cel care-L iubește pe Domnul va fi binecuvântat. Cel care se sprijină pe aur va fi dezamăgit, în timp ce cel care își sprijină nădejtile sale în Domnul va fi mântuit. Vai celui în care va pătrunde înăuntrul lui necredința, lipsa fricii [de Dumnezeu], necunoașterea, sminteala și nerușinarea, fiindcă va deveni hrană pentru omul cel viclean; dimpotrivă, fericit este sufletul în care locuiește frica de Dumnezeu. Cel căruia nu-i place să slujească unui stăpân va sluji pe mulți, iar cel care nu primește să se supună unui egumen se va supune multor egumeni, în diferite moduri; iar cel care nu rămâne statornic în lucrul cel de mână se va zdrobi prin lucrările cele nefolositoare.

Cel care împodobește îmbrăcămintele sale vatămă sufletul său, fiindcă hainele cele de mult preț condamnă sufletul monahului, în timp ce hainele cele de proastă calitate îi folosesc monahului. Prăbușirea cea odioasă pentru monah este mândria, comportarea impertinentă, nesimțirea, obrăznicia, indiscreția, nervozitatea, sminteala. Osândire pentru monah sunt ochii cei mândri, fiindcă aceștia adună și depozitează multe întristări pentru cel care se preocupă de acestea. Dacă nu te înfrânezi de la a nu-ți roti privirea de colo-colo, nu vei putea trasa drepte brazdele înțelepciunii. Pentru un bărbat este osândă să se îmbete cu vin. Chiar dacă ai văzut pe mulți, nu te asemeni cu ei. Monahul care se mândrește pentru puterea sa personală este el însuși, mai înainte de toate, neînțelept. Este rușine și jignire pentru un călugăr să se mândrească pentru puterea sa personală. Cel care se mândrește, să se mândrească în Domnul⁷¹. Cel neînțelept, atunci când râde, își înalță sufletul său; însă foarte neînțelept este cel care merge într-un anume loc și își etalează ostentativ umerii săi și, în același timp, mâinile sale. Pentru un monah este semnul neinstruirii să-și ridice partea stângă a hainei sale în mod ostentativ; în timp ce cel care este instruit se va purta în toate cu cucernicie. Patima cea distrugătoare omului este să-și obișnuiască gura sa cu jurăminte. Nu-ți obișnuie gura ta cu jurăminte, ca să nu se înmulțească necunoașterea ta și să te împovărezi pe tine însuși cu păcate, în locul cucerniciei. Este slavă pentru un călugăr să se teamă de Domnul și să păzească poruncile Lui. Este slavă pentru un călugăr să se smerească pe sine însuși în lucrurile cele mari și mici.

⁶⁸ *Iov* 2, 2.

⁶⁹ *Cf. Iac* 4, 7-8.

⁷⁰ *Cf. Sir* 31, 5.

⁷¹ *Cf. I Co* 1, 31.

Este slavă pentru monah discernământul și smerenia. Slavă pentru monah este lipsa de ranchiună, și răbdarea, și curăția în orice lucrare. Nu disprețui un om bătrân, dacă dorești să intri în silința vieții celei călugărești, fiindcă și Domnul nu i-a alungat pe cei care au intrat la muncă chiar și în ceasul al unsprezecelea⁷²; tu nu cunoști, de altfel, dacă unul dintre aceștia este vas al binecuvântării Sale⁷³. Dacă iubești mândria, vei deveni parte a demonilor; dacă iubești smerenia, vei deveni parte a Stăpânului Hristos. Dacă iubești iubirea de arginți, vei umbla pe ici pe colo, plecând din această viață gol; dacă iubești sărăcia, nu vei fi lipsit de bogăția cea cerească. Dacă ascunzi înăuntru inimii tale patima dorinței de răzbunare, vei deveni locuință a supărării și a necunoașterii și, în același timp, sălaş al întristării, iar privirea chipului tău se va deforma. Fiindcă drumurile oamenilor răzbunători, spune Scriptura, conduc spre moarte⁷⁴. Omul cel mândru va încerca multe întristări, în timp ce cel smerit se va bucura în Domnul în toată viața Sa. Mândria urmărește cinstea de la alții în orice împrejurare, în timp ce smerenia nici prin slavă nu se cinstește, cum nici prin întristare nu se disprețuiește; fiindcă răsplata o așteaptă [omul] de la Domnul. Cel care ascunde dorința de răzbunare înăuntru inimii sale se aseamănă cu cel care hrănește un șarpe la sânul său. Nu oferi întristare inimii tale, fiindcă întristarea cea lumească pricinuieste moarte, în timp ce întristarea care este potrivit vocii lui Dumnezeu îți va fi ajutor pentru viața cea veșnică⁷⁵.

Caută-L pe Domnul, iubitele, cu toată puterea ta, ca să se mântuiască sufletul tău și să nu locuiască răutatea înăuntru inimii tale. Fiindcă, după cum barajul întoarce înapoi furia apelor, așa și răutatea alungă cunoașterea departe de inimă. Dacă urmărești dreptatea, o vei dobândi și o vei purta ca o îmbrăcăminte măreață. Un monah care se preocupă de chestiunile cele trupești se va păgubi mult, în timp ce cel care are răbdare în silințele ascezei sale nu se va păgubi. Cel care își întoarce privirea sa înapoi la chestiunile cele lumești, după respingerea și îndepărtarea sa de la viața cea lumească, nu se deosebește cu nimic de starea lui de dinainte de tunderea [în monahism]. Cel care consideră că Îl batjocorește pe Dumnezeu, trăind ambele moduri de viațuire, [adică, cea lumească și cea singuratică], își bate joc de el însuși, fiindcă scris este: „Nu vă amăgiți: Dumnezeu nu Se lasă batjocorit; căci ce va semăna omul, aceea va și secera”⁷⁶.

⁷² Cf. Mt 20, 6-7.

⁷³ Cf. FA 9, 15.

⁷⁴ Cf. Pr 12, 28.

⁷⁵ Cf. 2 Co 7, 10.

⁷⁶ Ga 6, 7.

Monahule, nu te uita în jurul tău, pe drumurile cetății, cum nici nu te plimba prin piețele ei, ca nu cumva în clipa în care se va petrece ceva, să cazi în păcatul care duce la nimicire. Ridicați-vă în întregime ochii minții, în timp ce smerenia vă va lumina prin iubire; fiindcă îi va învăța pe cei blânzi pe cărările poruncilor lui Dumnezeu⁷⁷.

Frate, nu călca în mocirlă; îndepărtează-te pe tine însuși de oamenii care merg fără frică de Dumnezeu. Înfricoșător [lucru] este să-și pună omul nădejdea în el, în timp ce cel care nădăjduiește în Domnul se va mântui. Cel care împodobește îmbrăcămintea sa va fi mândru; iar un monah mândru este ca un vultur fără aripi. Un călugăr smerit este ca un alergător iute și ca un arcaș care nimerește la țintă. Fiindcă după cum fierul este zdrobit și se supune întotdeauna⁷⁸, așa și smerenia, care este după voia lui Dumnezeu, biruiește capcanele vrăjmașului. Fiindcă, după cum este folosită lancea cea ascuțită la vânătoare și arma de către soldat, la fel monahului îi folosește smerenia.

Frate, grăbește-te să mergi prin voia ta pe drumul cel strâmt și plin de întristări, mai înainte de a merge fără de voia ta pe drumul acesta îngust. Pentru un om din lume este mândria lui să apară în public, în timp ce pentru un călugăr mândrie este să nu treacă pragul chiliei sale cu gândul. Ascultă, iubitele; un atlet care se luptă își ține gura lui, iar tu ține, deci, gura ta închisă față de cuvintele cele fără de rost și vei avea odihnă. Cât de mare, spune Scriptura, este cel care a aflat înțelepciunea! Nu este însă mai presus decât cel care se teme de Domnul⁷⁹. Cu cât mai mare este cel care a pus început [bun]! Nu este însă precum cel care are răbdare. Cât de mare este cel care a început primul [lucrul]! Nu este însă precum cel care a lucrat până la capăt. Nu iubi odihna cea trupească, ca să nu găsești în aceasta paguba cea duhovnicească. Nu observa cele care nu sunt ale tale, ca să nu pierzi cele ale tale. Nu te constrânge pe tine însuși să te preocupi de lucrarea cea măreață, fiindcă este bine și folositor să le faci pe toate cu măsură și cu rânduială. Cel care nu a dobândit în inima sa frica de Dumnezeu, chiar dacă în fiecare zi mănâncă miere și lapte, nu poate să găsească odihnă; în timp ce omul cel credincios rabdă toate cu înțelepciune. Rămâi statornic, purtând jugul cel folositor al Domnului, ca să te îndepărtezi de jugul cel nefolositor și greu al lumii acesteia. Nu frecvența des chilia fratelui tău. Dacă ai vreo carte folositoare și un anume frate este înștiințat despre aceasta și dorește să o citească, ofer-o cu dragă inimă. Din nou, iubitele, folosește-te cu grijă de un lucru străin și înapoiază-l proprietarului lui cu pace. Dacă ai vreo carte a mănăstirii în chilia ta,

⁷⁷ Cf. Ps 24, 10.

⁷⁸ Cf. Dn 2, 40.

⁷⁹ Cf. Sir 25, 10.

nu o da de colo-colo cu nepăsare, ci ai grijă de ea, înfășurându-o cu grijă ca un lucru al lui Dumnezeu.

Monahul cel obraznic întristează pe egumen și pe frații [lui], în timp ce monahul cel înțelept îi cinstește. Cumpătarea eliberează trupul, în timp ce mâncărurile cele multe țin mintea [spre cele de jos]. Este mai de preferat să se ocupe cineva cu lucrarea, și cu rugăciunea, și cu cercetarea Sfintei Scripturi, decât să înceteze lucrarea sa și să se preocupe cu vorbirea cea rea, de la care vine osândirea celorlalți. Nu supăra pe aproapele tău, purtându-te față de acesta cu glume, ca nu cumva să fii predat pedepselor, fiindcă scris este: „Cel care spune lucruri neadevărate se va prăbuși”⁸⁰. Cel care prin imprudența sa se face pe sine însuși urât [de ceilalți], de cine va fi iubit? Iar cel care iubește pe cei care-l iubesc, ce răsplată va avea? Fiindcă Domnul a spus: „Au nu fac și neamurile același lucru?”⁸¹. Un om înverșunat va pricinui tulburare sufletelor fraților săi, în timp ce cel care îngăduie cu iubire se teme de Domnul. Nu asupra un lucrător și nu te arăta ca un neînțelept înaintea egumenu-lui, căci egumenii cei înțelepți sunt sprijinirea fraților de la Dumnezeu. Mare izbândă este cumpătarea ochilor, a pântecelui și a limbii; desigur, atunci când aceasta dobândește mila cea îmbelșugată, atunci vei lumina ca o candelă luminoasă. După cum cel care depozitează pentru sine cele bune, tot așa este și omul care cinstește pe aproapele său în absența lui.

Să te temi de Domnul și vei moșteni cele bune, însă pe cărările oamenilor păcătoși să nu mergi, ci, dimpotrivă, să cauți ceata celor drepți. Dacă iubești drumul dreptății, vei găsi viața cea veșnică. Dacă iubești liniștea, vei străbate călătoria ta spre limanul vieții cu seninătate. Dacă iubești tăcerea, foarte mult te vor iubi oamenii. Dacă întorci în altă parte ochii tăi, ca să nu vezi lucrurile cele vremelnice și trecătoare ale lumii⁸², vei avea gânduri curate. Dacă iubești cumpătarea, vei pune căpăstru demonului desfrânării; dacă iubești sărăcia, vei surghiuni pe demonul iubirii de arginți. Cel care păstrează în chilia sa bani, păstrează pentru sine patimile mândriei și ale neascultării; în timp ce cel care păstrează pentru sine însuși rugăciuni și ajutorul pentru săraci se îmbogățește cu cele care-i sunt pe plac lui Dumnezeu. Alții păstrează pentru ei înșiși banii, însă tu, monahule, păstrează pentru tine însuși rugăciunile și milostiviile. Alții se desfătează cu cântece de flaut și cu cântăreți, tu, însă, monahule, să te mulțumești cu psalmodierea și cântarea de laudă a Domnului. Unii se mulțumesc cu risipa și cu beția, tu, însă, monahule, să te desfătezi cu cumpătarea și cu sfințenia. Unii se mulțumesc cu plăcerile cele trupești, tu, însă, monahule, să te desfătezi cu Dumnezeu, Care a pregătit

⁸⁰ Pr 19, 9.

⁸¹ Mt 5, 46.

⁸² Cf. Ps 118, 37.

pentru tine și pentru cei care-L iubesc cununa slavei. Omul cel iubitor de Hristos este turn de neînvinc, iar cel desăvârșit, în ceea ce privește iubirea, este zid de nepătruns. Dacă dorești să cercetezi, umblând, cercetează în liniște, și atunci te vei îndepărta de slava deșartă. Este bine să îndrepti pe cel care a căzut în greșală și să nu-l batjocorești. Nordul agită marea, iar nervozitatea tulbură mintea omului, în timp ce milostivirea alungă supărarea; când nu există supărarea, mânia încetează.

Iubitule, dacă nu dorești să zidești, cel puțin nu distruge cele zidite; dacă nu dorești să plantezi ceva, cel puțin nu scoate din rădăcină cele plantate. Frate, dacă nu dorești să te liniștești, cel puțin nu întoarce prin modul tău de purtare pe cei care se liniștesc. Frate, dacă nu dorești să adresezi imne Domnului, nu îi împiedica pe cei care-I cântă. Un bogat vorbește și toți ascultă, și el își înalță cuvântul său precum norii [se înalță]; și Dumnezeu vorbește nouă prin Sfânta Scriptură, însă noi nu dorim să tăcem și să ascultăm, ci, dimpotrivă, unul vorbește, iar altuia îi este somn, altul visează cu gândurile sale. Dar ce spune Sfânta Scriptură? „Cel care își oprește urechea de la ascultarea legii, chiar rugăciunea lui e urâciune”⁸³. Un monah nepăsător la vremea rugăciunii se grăbește să audă „Amin”, în timp ce cel care se roagă cu atenție și trează [la minte] nu se tulbură. Să fie departe de noi cele care au fost spuse prin gura profetului [Isaia]: „Poporul acesta se apropie de Mine cu gura și cu buzele Mă cinstește, dar cu inima este departe”⁸⁴. Să nu-l smintești pe fratele tău și nici să participi împreună cu el la păcat, ca Domnul să nu se mânie pe tine și să te dea în mâinile celor răi. Fericit este omul care nu l-a smintit pe aproapele său în orice faptă, fiindcă răsplata sa va fi mare în ceruri; în timp ce cel care smintește fără discernământ va sminti pe mulți. Dacă omul nu-și pune înaintea ochilor săi păcatele de mai dinainte, nu este cu putință să se nevoiască în nici un mod. Fericit este cel care a început viața cea bună și a dus-o până la capăt, așa cum îi place Domnului. Scris este, deci: „Cel care cinstește pe tată se va veseli de fii și în ziua rugăciunii sale va fi auzit. Cel care mărește pe tată va avea viață lungă, și cel care se teme de Domnul cinstește pe mama sa. Cel care se teme de Domnul va cinsti pe tatăl său și ca stăpânitor va sluji celor care l-au născut. Cu fapta și cu cuvântul cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, ca să-ți vină binecuvântare de la ei. Căci binecuvântarea tatălui întărește casele fiilor, iar blestemul mamei le dărâmă până în temelie. Nu căuta mărire întru necinstea tatălui tău, că necinstea tatălui tău nu-ți este mărire. Căci mărirea omului este din cinstea tatălui său și ocară este fiilor mama necinstită”⁸⁵.

⁸³ Pr 28, 9.

⁸⁴ Is 29, 13.

⁸⁵ Sir 3, 5-11.

Monahule, în locul părinților după trup îi ai pe cei care te-au născut duhovnicește în Domnul, pe cei care te călăuzesc spre viața veșnică. Ascultă-l pe cel care îți spune: „Fiule, cu blândețe săvârșește lucrurile tale și de omul cel primit de Domnul vei fi iubit. Cu cât ești mai mare, cu atât mai mult te smereste și înaintea Domnului vei afla har. Căci mulți oameni sunt mari și slăviți, dar tainele se descoperă celor smeriți. Căci mare este puterea Domnului și El este preaslăvit de cei smeriți. Cele mai presus de tine nu le căuta și cele mai tari decât tine nu le iscodi”⁸⁶. Pentru nenorocirea mândriei nu există tămăduire, fiindcă înăuntrul omului a prins rădăcină fructul desfrânării. Trei lucruri sporesc deșertăciunea, iar al patrulea [lucru] nu este bun: neascultarea celor tineri, și bătrânii, dacă sunt invidioși pentru progresul [duhovnicesc] al celor tineri, și cel evlavios, dacă se preocupă de nedreptăți, și egumenul, dacă tulbură din neștiință sufletele fraților. Patru lucruri sporesc slava, iar al patrulea [lucru] este bun înaintea lui Dumnezeu și al oamenilor: buna înțelegere a fraților prin bunătate și dreptate, și fratele dacă povățuiește pe fratele în frica de Domnul, și cei tineri dacă fac ascultare de cei mai mari, ca și cum ar fi stăpânii lor și poartă cu adevărat grijă pentru mântuirea lor. Înfricoșătoare patimă este pentru un om mândria, prin orice mod s-ar manifesta ea. Nu iubi, iubitele, mândria, fiindcă nu există în ea câștig. Toate patimile, fără deosebire, își găsesc vindecarea lor, dacă cineva se preocupă pentru acestea; însă patima mândriei este un lucru cu greu de vindecat, fiindcă ea disprețuiește medicamentul tămăduirii și făurește pentru tine însuși medicamentul care îți aduce moartea. Bine ar fi să nu se găsească patima aceasta între robii lui Hristos.

Cuvântul cel credincios și cuviincios este mândrie pentru călugăr, în timp ce monahul care iubește glumele este lipsit de înțelepciune. Sărbătoare este pentru monah ținerea poruncilor lui Hristos și mângâierea este pentru el să nu facă cele rele. Bucurie pentru călugăr este aplecarea spre Domnul, și mândria lui este frica de Domnul. Nu am putut să dobândesc filosofia lumii, dar cer de la Domnul harul cel dumnezeiesc dimpreună cu iertarea păcatelor, care merită mai mult decât smaraldele și hiacinturile⁸⁷ și mai mult decât chiupurile⁸⁸ pline cu aur, și decât învățătura cea multă a lumii acesteia. Te rog, Dumnezeule Părinte, să nu lepezi implorarea mea și să nu disprețuiești rugăciunea nevrednicului Tău rob. Fiindcă Tu ești nădejdea celor deznădăjduiți și ajutorul celor lipsiți de ajutor. Să fie numele milostivirii Tale binecuvântat în veci. Amin.

⁸⁶ *Sir* 3, 17-20.

⁸⁷ Piatră semiprețioasă, bicoloră (roșie-portocalie), înrudită cu zirconiu.

⁸⁸ Vas mare în formă de amforă, confecționat din lut, lemn sau din metal, în care se păstrau diferite produse alimentare în vechime (ulei de măsline, măsline, miere etc.).

Cere, monahule, de la Domnul cele care se potrivesc promisiunii tale monahale și îți va oferi numeroase bunătăți. Fără apă turnul nu se zidește, și fără cunoaștere virtutea nu se izbândește. Am văzut un monah tânăr că este povățuit în ceea ce privește ascultarea față de un bătrân [încercat], iar pentru acest lucru să dăm slavă lui Dumnezeu. Monahule, nu urma dorințele tale și pune-ți pază ție însuși față de poftele tale⁸⁹. Fiindcă dacă permiți, spune Scriptura, sufletului tău acordul dorințelor tale, vei deveni mai de răs vrăjmașului tău⁹⁰. Cel care poartă de grijă să-și hrănească dorințele trupului său, își hrănește relele pofte, iar gândurile cele de rușine nu-l vor părăsi. Să-ți chinuiești trupul⁹¹, monahule, și să-l tratezi ca pe un rob, ca să nu dai greș. Să lucrezi cu trupul tău cele bune și atunci vei aduce rod lui Dumnezeu.

Monahule, te vizitezi des cu frații și dorești să descoperi odihnă? Să-ți ajungă vederea fraților la trapeză și va exista tămăduire pentru trupul tău și purtare de grijă pentru oasele tale⁹², și sufletul tău nu se va păgubi; dacă însă îți arunci privirea ta spre urcioare și pahare, la sfârșit vei încerca dureri ca și cum ai fi fost mușcat de șarpe. Dacă vezi pe un om cucernic că ține în mâinile sale mâncare, nu-l judeca prin mintea ta, fiindcă nu știi cui o oferă. Poartă de grijă, monahule, pentru lucrarea cea interioară și nu te împodobi cu cele nefolositoare; fiindcă frumusețea chiliei nu oferă răbdare monahului. Să urmărim cele necesare pentru nevoile noastre, fiindcă cele inutile, precum și cele care ne pricinuesc pierderea atenției nu sunt folositoare. Monahul cel trândav își găsește motiv și spune: astăzi locuiesc aici, iar mâine merg în alt loc; pentru care motiv, deci, să mă ostenesc? Pune, monahule, în mintea ta un ciocan și o nicovală și poartă acolo gândurile inimii tale și disprețuiește-le, ca să le respingi mai apoi. Cel care se bucură la căderea celui cucernic, acela va cădea alături; în timp ce cel care readuce pe un om de pe drumul greșelii se va mântui⁹³. Dacă un frate păcătuiește, cu bucurie îl dojenim; dacă însă noi păcătuim, nu primim cu bucurie certarea lui.

Frater, nu te lupta pentru diavol, ci mai degrabă luptă-te împotriva lui. Să te preocupi, frate, de instruirea ta din vremea tinereții tale și vei găsi har și înțelepciune până la bătrânețile cele adânci⁹⁴. Monahul care este gata să îndure cu vitejie cele care i se întâmplă se va întrista puțin. Nepăsarea este trădarea sinelui nostru; de asemenea, nepăsarea este captivitatea cea înfricoșătoare; însă starea de priveghere prinde încă și pe cei care îi țin captivi pe alții. Din pricina odihnei mâinilor va cădea acoperișul casei, iar cel care

⁸⁹ Cf. *Sir* 18, 30.

⁹⁰ Cf. *Sir* 18, 31.

⁹¹ Cf. *1 Co* 9, 27.

⁹² Cf. *Pr* 3, 22.

⁹³ Cf. *Iac* 5, 20.

⁹⁴ Cf. *Sir* 6, 18.

locuiește în acea casă va fugi de acolo la vremea acelei nenorociri. Monahul cel trândav nu va închide nici fereastra chiliei sale, până când vântul cel puternic va purta ploaia, în timp ce monahul cel treaz și atent va fi de necucerit. Cel care își ține privirea sa și o osândește va fi ușurat de păcate, în timp ce cel care își rotește privirile sale pe ici și pe colo va aduce asupra lui însuși greutate, fiindcă rătăcirea minții în dorințele cele păcătoase, spune Scriptura, vatămă și strică mintea cea blândă⁹⁵. Dacă, preocupat fiind de acestea, ai lăsat privirea ta să observe frumusețile cele trecătoare, îndepărtează-te repede de ele, ca nu cumva să se întâmple să cazi în fapta cea necuviincioasă. Atunci când trupul arde de dorință, nu atinge părțile trupului tău, ca să nu aprinzi și mai mult flacăra dorinței. Fericit este cel care a biruit orice dorință trupească. Rău este ca dimpreună cu sufletul să crească gândul cel rău, după cum crește buruiana în ogorul cu legume. Poate oare insula, care se găsește în mijlocul mării, să împiedice valurile să o lovească? Nu poate să le împiedice, ci cunoaștem că insula rezistă la valuri. Așa și noi, nu putem să împiedicăm gândurile, însă putem să ne împotrivim lor. Dar poate va întreba careva: Cum, cu toate acestea, sufletul se biruiește uneori prin intermediul gândurilor? Aceasta se face, fiindcă sufletul nu se împotrivește gândurilor, ci le lasă să pătrundă înăuntrul lui, iar acelea găsesc, prin urmare, locul [de viețuire] și încet, încet, nimicesc sufletul.

Există patru patimi care primesc cu greu vindecare; acestea sunt: iubirea de sine, iubirea de arginți, slava deșartă și iubirea de putere. Acestea sunt stricătioase, însă Dumnezeu poate pe toate acestea să le vindece. Mai întâi, ca patima să prindă rădăcini înăuntrul tău, taie-o; iar, mai înainte de a-și întinde vătămările sale, smulge-i rădăcina ei din profunzimea la care a înaintat; fiindcă dacă o lași să prindă rădăcini înăuntrul tău, te va stăpâni. Cel care se roagă cu priveghere îi arde pe demoni, în timp ce cel care-și lasă mintea să umble de colo-colo, va fi batjocorit de aceștia. Cel care se preocupă de dorințele sale și de odihnă cu ușurință va fi stăpânit de gânduri, în timp ce cel care este cumpătat se va îndulci de acestea. Necredința naște păreri, iar părerile nepăsare, iar nepăsarea naște uitarea, uitarea deznădejdea, iar deznădejdea moartea. Din care pricină patimile pornesc înăuntrul nostru? Nu pornesc oare din nepăsarea noastră? Nu-ți înrobi părțile trupului tău, ca ele să nu devină mai apoi tirani. Să lucrezi cu acestea binele și nu cele rele, și așa vei fi o zidire de mult preț Domnului tău.

Semnul sufletului care este indiferent este lipsa ascultării cu mulțumire de Sfânta Scriptură, în timp ce sufletul care priveghează primește cuvintele cele dumnezeiești, precum pământul care însetează după ploaie. Pătura cea bună hrănește somnul, iar lipsa fricii de Dumnezeu îl mărește. Dacă ai

⁹⁵ Cf. *Sir* 4, 12.

vreo oaie, nu o închizi dimpreună cu lupul; și lucrul prin care te luptă vrăjmașul, nu-l pune în locuința ta. Iar dacă se întâmplă să-l pui, nu te lăsa pe tine însuși liniștit cu gândurile, ci pune înaintea ochilor tăi frica de Dumnezeu, ca nu cumva vrăjmașii tăi să te batjocorească. Casa care a fost zidită pe nisip⁹⁶ nu rămâne dreaptă, iar asceza care este amestecată cu altceva nu va dura; însă cel care se nevoiește cu frică de Dumnezeu nu-și va pierde răsplata sa. Nu pune cuvinte inutile la vremea rugăciunii, și mintea ta nu se va întuneca și nu va fi departe de rugăciune.

Stai, frate, ca să cânti lui Dumnezeu; deschide gura ta pentru cuvântul lui Dumnezeu, potrivit lui David, care spune: „Cânta-voi Dumnezeului meu cât voi fi”⁹⁷, ca nu cumva, de vreme ce ești nepăsător, mintea ta să fie tulburată de gândurile cele necucernice; dimpotrivă, cântând cu duhul tău, cânti și cu mintea ta⁹⁸. Mare dar sunt lacrimile în rugăciune, în timp ce a se preocupa cineva de gândurile cele demonice este echivalent cu moartea. Pe inima care a căzut din cele cerești, demonii o vor lega de lucrurile cele pământești; când însă disprețuiește cele stricăcioase, va cuceri cele nesticăcioase. Lângă animalul cel mort păsările răpitoare se vor aduna, iar de sufletul care a deznădăjduit se vor apropia demonii, fiindcă unde este leșul, acolo se vor aduna păsările cele răpitoare. Să avem în cele înalte mintea noastră, iubitele, fiindcă încă puțin și vom pleca din viața aceasta. Cele pe care le-ai adunat⁹⁹ cui vor aparține atunci? După cum fumul alungă albinele, așa și răutatea alungă cunoașterea departe de inimă. Nimeni nu se bucură de dreptate, ci de lăcomie. Nimeni nu se bucură, fiindcă nu l-a îndreptățit pe aproapele său, ci se bucură dacă cumpără multe lucruri cu bani puțini. Mai înainte de zgomotul tunetului va apărea fulgerul¹⁰⁰, iar mai înainte de apariția norului celui întunecat se vor aduna păsările. Amenințarea mistrețului îl va face să se expună junghierii, iar mânia omului va pregăti în om căderea în păcat. Leul prinde [animale] vii ca să-și hrănească pânțelele său, iar cel iubitor de bucate distruge, ca să-și mulțumească stomacul său. Calul cel nărvaș se va da în mâinile călăreților pentru a fi strunit, iar omul cel pizmaș va cădea în nenorocire. Pe vremea ninsorii se vor vedea urmele sălbăticiunilor, după cum la vremea ispitirii, Satana îl urmărește pe monah. Însă valoarea monahului se vede în ispitirii.

Luptă-te, iubitele, ca să dobândești discernământul, înăuntrul căruia sunt cuprinse virtuțile modului de viață monahală. Care este înțelesul discernământului? Este să te păzești pe tine de certăreț și să cercetezi cele care

⁹⁶ Cf. Mt 7, 26.

⁹⁷ Ps 103, 34.

⁹⁸ Cf. I Co 14, 15.

⁹⁹ Cf. Lc 12, 20.

¹⁰⁰ Cf. Sir 32, 10.

sunt folositoare și care au legătură cu mântuirea. Dorești să devii mare? Fă-te ultimul dintre toți¹⁰¹. Dorești să dobândești numele cel bun? Fă lucrările tale cu bunătate. Desigur, să te temi de Domnul cu adevărat, ca sfârșitul vieții tale să fie unul bun; fiindcă pe cei care se tem de El, îi slăvește.

Monahule, nu da ascultare invidiei și nu plănuie ceva rău pentru fratele [tău]; cum nici nu-i oferi vreun nume jignitor, deoarece dorești să-l izgonești din locul unde stă, rușinându-l, ca să nu pătimești cele care sunt plănuite celor care fac acestea; căci cel care sapă groapa aproapelui său, va cădea el însuși înăuntrul ei¹⁰². De asemenea, vei auzi ceea ce este scris: „Cădea-vor în mreaja lor păcătoși”¹⁰³. Iar fratelui aceluia i se va împlini cuvântul Apostolului [Pavel]: „Toți care voiesc să trăiască cucernic în Hristos Iisus vor fi prigo-niți”¹⁰⁴. Frate, nu găsi vreun pretext spunând că fratele vatamă adunarea [fraților]; să nu faci vreun rău cuiva, cum nici să lucrezi cu cei răi, fiindcă Dumnezeu cercetează inimile și gândurile [fiecăruia]¹⁰⁵.

Frate, dacă fratele tău pleacă din obște, nu te mândri împotriva lui cu mintea ta; cum nici nu-l privi în ochii tăi ca pe un decăzut, căci nu cunoști ce îți va oferi ziua de mâine. Ascultă-l pe Apostolul [Pavel] care spune: „Cel căruia i se pare că stă neclintit să ia seama să nu cadă”¹⁰⁶. Și iarăși spune: „Pentru că nu cel care se laudă singur este dovedit bun, ci acela pe care Domnul îl laudă”¹⁰⁷. De ce mulți care au considerat că au biruit și stăpânesc au fost izgoniți și au devenit ultimii dintre toți, în vreme ce cei care au deznădăjduit au dobândit har; fiindcă Dumnezeu se împotrivesc celor mândri și oferă har celor smeriți¹⁰⁸. Dacă vezi un om neascultător și nestăpănit, mândru și înțelept în privința cunoașterii, rădăcina acestui om este aducătoare de moarte, fiindcă nu a acceptat creșterea care se face prin frica de Dumnezeu; dacă vei vedea un om liniștit și smerit, să cunoști că rădăcina acestui om se observă, fiindcă este udată și se hrănește de la frica de Dumnezeu. Fraților, chiar dacă egumenii noștri nu sunt prezenți, marele Păstor însă este între noi¹⁰⁹, fiindcă adevărat este Cel care a spus: „Căci unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor”¹¹⁰.

¹⁰¹ Cf. *Mt* 20, 16.

¹⁰² Cf. *Ecc* 10, 8.

¹⁰³ *Ps* 140, 10.

¹⁰⁴ *2 Tim* 3, 12.

¹⁰⁵ Cf. *Ps* 7, 10.

¹⁰⁶ *1 Co* 10, 12.

¹⁰⁷ *2 Co* 10, 18.

¹⁰⁸ Cf. *Iac* 4, 5.

¹⁰⁹ Cu referire aici la Mântuitorul Hristos.

¹¹⁰ *Mt* 18, 20.

Să avem, deci, grijă la noi înșine, fraților. Monahul cel netrebnic își întinde mâinile sale spre oameni ca să ia [de la ei], în timp ce cel care oferă milă va fi miluit. Dăruind lucruri fraților, îndeplinești fapta cea bună, de vreme ce îi oferi răsplata ta prin iubirea de Dumnezeu, căci a nu-l vătăma pe fratele [tău] este [lucru] cucernic. Cel care a găsit drumul răbdării și al îngăduinței a găsit drumul vieții. Omul cel înfumurat lucrează în ziua cea de sărbătoare și în ziua de lucru slujește pe alții. Vrăbiuța atrage vrăbiuțe în colivie, iar cel păcătos invită pe cel asemenea lui în adâncurile răutății.

Respinge, monahule, să fii dimpreună cu cei care iubesc ziua de odihnă și nu preferă să se nevoiască. Îndepărtează-te, monahule, de cei care iubesc ospetele și spun: „Astăzi fac eu masă, iar în altă zi o vei face tu”, fiindcă, dacă vei da crezare cuvintelor acestea, nu vei trăi viața cea virtuoasă. Imită-i pe cei care sunt fierbinți la trup, pe cei care merg pe calea cea strâmtă și plină de întristări, ca să dobândești viața cea veșnică; fiindcă largă și lipsită de griji este calea care călăuzește spre nimicire pe cei care merg pe ea. Monahul cel trândav și nepăsător, atunci când este atacat de un oarecare gând, își închide poarta chiliei sale și el însuși hoinărește pe ici-colo, ca un vas fără cârmă; cel care însă stă la chilia sa cu răbdare nu se preocupă de gândurile cele vremelnice. Cel care simte invidie pentru câștigul fratelui său se separă pe sine de viața cea veșnică, în timp ce cel care o protejează va fi părtaș la această viață veșnică. Căci, dacă pe cei care ajută pe cei care fac faptele cele rele dreptatea lui Dumnezeu îi va judeca, nu va oferi Domnul cu atât mai mult răsplata Sa celor care împlinesc voia Lui? Scris este: „Multe sunt necazurile dreptilor și din toate acelea îi va izbăvi pe ei Domnul. Moartea păcătoșilor este cumplită și cei care-l urăsc pe cel drept vor greși”¹¹¹.

Nu este aceasta o virtute, așadar, să fie cineva rușinat și să rămână nepăsător, ci mai cu seamă virtute este să simți cineva necinstea și să nu o respingă, fiindcă cel trândav, atunci când este jignit, spune Solomon [înțeleptul], nu simte rușine¹¹². Este mai bine să tăiem supărarea prin zâmbet, decât să ne înfuriem în mod înfricoșător; pentru omul cel înțelept plânsetul este mai dulce decât râsetul. Cine va oferi gurii mele pază, iar buzelor mele pece-tea înțelepciunii, ca să nu fac greșeli prin acestea, iar limba mea să devină cauza nimicirii?¹¹³ Stăpâne al vieții mele, nu mă părăsi voințelor lor și nu mă lăsa să cad în puterea lor. Deoarece Tu, Doamne, ai spus că din cuvintele Tale voi fi îndreptat și din cuvintele Tale voi fi judecat¹¹⁴; căci, dacă profetul [Isaia] a spus că „Toți am ajuns ca necurații și toate faptele dreptății noastre

¹¹¹ *Ps* 33, 18, 20.

¹¹² *Cf. Pr* 20, 4.

¹¹³ *Cf. Sir* 22, 27.

¹¹⁴ *Cf. Mt* 12, 37.

ca un veșmânt întinat¹¹⁵, ce voi spune eu cel născut în păcate? Și acum, Stăpâne, toată nădejdea mea atârnă de milostivirea Ta. Milostivește-te spre mine, cel păcătos. Doamne, nu-mi da mândrie ochilor și îndepărtează de la mine pofta cea rea.

Iubitule, nu te încrede în visele cele înșelătoare, fiindcă visele au înșelat pe mulți¹¹⁶ și ei au căzut din credință, crezându-se în acestea. La ce măsurii duhovnicești, cu adevărat, am ajuns, astfel încât să vedem vedenii de îngeri? Smerenia este o mare slavă și un mare progres, și în aceasta nu există păcat. Semnul smereniei este să ofere cineva întotdeauna mâinile sale nevoii fratelui, ca și cum ar fi primite de la alții. Monahul care caută moștenirea de la părinții săi după trup va cădea în ispite; în timp ce cel care caută pe Domnul se va mântui. Nu spune: „Când voi îmbătrâni, cum mă voi hrăni?”. Nu ne-a interzis [Domnul] să ne preocupăm pentru ziua de mâine¹¹⁷, și tu cerce-tezi încă și bătrânețile tale? Să cercetăm împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea vor fi oferite nouă, fiindcă Domnul Însuși a spus: „Nu vă îngrijiți de ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji de ale sale; știe doar Tatăl vostru Cel ceresc că aveți nevoie de ele”¹¹⁸. Dacă, desigur, nu cercetăm acestea mai întâi, demonstrăm că nu ne-am luptat pentru acestea. Aruncă, deci, către Domnul grija ta și El te va hrăni¹¹⁹. Dacă Domnul îți va oferi vreo anume izbândă, poartă de grijă ca nu cumva El Însuși să ceară de la tine pricină pentru aceasta. Cel care oferă milostivire celor săraci se va umple de bunătăți, în timp ce cel lipsit de milostivire va fi aruncat afară de Mirele cel ceresc. Cel care își sprijină nădejdea sa pe om nu va vedea cele bune ale împărăției, în timp ce cel care nădăjduiește în Domnul se va mântui. Nu fi aspru în lucrările tale, fiindcă gura omului celui virtuos picură bucurie. Mâncărurile cele multe întunecă mintea, în timp ce cumpătarea cea folositoare o curățește.

Ai grijă, monahule; ai grijă atunci când te întâlnești cu femei. Ai grijă, monahule, ca nu cumva prin pretextul că ai nevoie de un culion sau de un analav¹²⁰ sau ceva pentru o altă haină de a ta, să fie prins în cursă sufletul tău, fiindcă capcanele celui viclean sunt multe. Este mai de preferat să porți haine vechi și să ai grijă la sufletul tău cu frică de Domnul, decât să te îmbraci cu [haine] înfrumusețate și să mergi cu nelegiuire. Cel care păzește

¹¹⁵ *Is* 64, 5.

¹¹⁶ *Cf. Sir* 34, 7.

¹¹⁷ *Cf. Mt* 6, 34

¹¹⁸ *Cf. Mt* 6, 31-34.

¹¹⁹ *Cf. Ps* 54, 25.

¹²⁰ Analav (provenit din grecescul ἀναλαμβάνω, *a lua, a purta*) este un veșmânt al monahilor, în forma epitrahilului, care acoperă spatele și pieptul. În monahismul românesc, el se acordă celor ce poartă schima mare.

poruncile se iubește pe el însuși, în vreme ce cel care le disprețuiește își păgubește sufletul. Omul bețiv și mândru tulbură sufletele fraților, iar rușinea lui îl însoțește mereu. Pune pe rana ta medicament de vindecare, iar pe fratele mai tânăr iubirea cea sinceră. Monahul cel tânăr, atunci când își urmează propriul său gând și nu primește povăturile celor experimentați, se lipsește el însuși [de comuniunea fraților]. Neascultarea este pentru monahul cel tânăr un lucru rău, în timp ce ascultarea în Domnul este acoperișul cel puternic. Omul cel mândru și neascultător va vedea zilele cele amare, în timp ce cel smerit și ascultător se va desfăta în toată viața sa înaintea Domnului. Mare lucru este să găsești pe omul cel ascultător și smerit și nu există hotar pentru frumusețea sa sufletească. Nu adu obiecție adevărului și simte rușine pentru lipsa ta de instruire. Nu te rușina să-ți mărturisești păcatele tale și nu spune: „Am păcătuit! Ce mi s-a întâmplat?”. Nu ți s-a întâmplat nimic, fiindcă Domnul este Îndelung răbdător¹²¹. Nu întârzia să te întorci la Domnul și nu amâna [întoarcerea] de la zi la zi. Adu-ți aminte că mânia lui Dumnezeu nu va întârzia. Să nu fie mâna ta întinsă ca să ia și strânsă ca să întoarcă. Monahul cel cuminte se va apăra pe sine însuși cu iubire, în timp ce cel lipsit de înțelepciune va înmulți ura sa față de chipul tău. Cel care se mândrește înaintea fratelui său va fi batjocorit de demoni. Niciodată să nu-ți înjosești fratele, fiindcă scris este: „Mulți tirani au căzut pe pământ, iar cel la care nu se gândea nimeni a purtat stema”¹²². Fă-te bucuros în faptele cele virtuozitate și mai cu seamă posomorât în fața păcatului. Iubirea de slavă este boala sufletului, este patima cea rea.

Monahule, ai ieșit din chilia ta pentru vreo slujire? Ai grijă la simțurile tale, ca să nu te amesteci pentru tine însuși în luptele și tulburările gândurilor tale. Celui ce nu are îngrăditură, [hoții îi] vor jefui casa lui, iar acolo unde nu există răbdare, omul va suspina. Monahul cel trândav își adună pentru sine însuși multe justificări, iar cel somnolent va cădea în nenorociri. Monahul cel nesătul este ca un curmal neroditor, în timp ce cel sărac este ca unul curățat, care înaintează spre înălțimi. Monahul care iubește lucrurile cele materialnice se aseamănă cu șoimul care a căzut și și-a sfâșiat picioarele sale și care, chiar dacă se ridică, va fi prins, în timp ce cel care este îndepărtat de cele materialnice este precum călătorul cel ușor. Mulți se consideră pe ei înșiși că sunt înțelepți și că nu pot să priceapă că ceea ce consideră ei înțelepciune se va termina pentru ei și va aduce pagubă sufletului lor. Nu există înțelepciune, nu există cumpătare, nu există o hotărâre bună în sufletul care urăște frica de Dumnezeu. Cu adevărat înțelepciune este să faci ceva toate potrivit voii lui Dumnezeu. Limba cea dulce va înmulți prietenii, iar cel care-L

¹²¹ Cf. *Sir* 5, 4.

¹²² *Sir* 11, 5.

iubește pe Domnul va păzi drumul poruncilor Lui. Cinstește-l pe fratele [tău] înaintea celor cunoscuți ai lui și Domnul te va cinsti.

Iconomul cel credincios va câștiga sufletele fraților săi, în timp ce hotărârea iconomului celui viclean îi va risipi. Iconomul cel înțelept va face împărțirea cu dreptate, în timp ce cel neînțelept va pregăti pricini pentru certuri. Monahului celui lacom nu-i va fi suficient cel drept, iar cel mult vorbitor va unelti tulburări, în vreme ce cel care se teme de Domnul se liniștește. Iconomul cel bețiv își pierde autoritatea lui, în timp ce cel cumpătat, și rațional, și smerit va câștiga considerație.

Monahule, nu pretexta pentru tine însuși boală, în timp ce tu ești sănătos, fiindcă scris este: „Pentru aceasta a auzit Domnul și S-a mâniat”¹²³. Să nu respingem, fraților, harul Domnului, care ne dăruiește putere, astfel încât să lucrăm binele; dimpotrivă, împlinind binele prin această putere, să mulțumim Domnul în întreaga noastră viață. Cel care îl deranjează pe aproapele său va fi considerat ca un calomniator; iar calomnia este urâciune înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor. Cel care provoacă pe aproapele său incită mânia lui, în timp ce omul pașnic este vrednic de fericire, fiindcă s-a numit fiu al lui Dumnezeu¹²⁴. Cinstește-i pe cei bătrâni de dragul Domnului și celui tânăr care are lipsuri să-i arăți bunăvoință, și așa vei lua răsplată de la Domnul. Scris este: „Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare, ci pentru mâncarea ce rămâne spre viața veșnică”¹²⁵. Măinile tale să lucreze binele, ca să oferi și celui care are nevoie¹²⁶, iar inima ta să fie întotdeauna ținută spre Domnul; așa vei lucra pentru mâncarea care rămâne¹²⁷ și nu pentru cea stricăcioasă.

Frate, nu lucra și nu te mișca de colo-colo, fiindcă odihna învață multe răutăți¹²⁸. Monahul care suspină se va păgubi mult, în timp ce cel care îndură cu bărbăție va găsi la sfârșit bogăția lui. Slujitorul cel înțelept nu va fi neglijat pentru munca lui, iar cel care se teme de Domnul nu va sminti pe frații lui.

Îndepărtează-te, iubitule, de cei care săgetează trupul tău; îndepărtează-te mai mult de cei care săgetează sufletul tău. Îndepărtează-te de șarpele care mușcă trupul tău și de femeia care mușcă sufletul tău. Cel care observă cu atenție frumusețea unei femei, sădește înăuntrul sufletului său pofta frumuseții ei, iar cel care frecventează ușa casei ei se aseamănă cu cel care merge de colo-colo pe gheață, fiindcă nu este departe de el alunecarea. Îndepărtează-te, iubitule, de foc, ca să nu-ți arzi trupul tău; îndepărtează-te de păcat, ca să nu ardă trupul tău dimpreună cu sufletul în focul cel nestins. După

¹²³ Ps 77, 25.

¹²⁴ Cf. Mt 5, 9.

¹²⁵ In 6, 27.

¹²⁶ Cf. Ef 4, 28.

¹²⁷ Cf. In 6, 27.

¹²⁸ Cf. Sir 33, 28.

cum sunt doi adversari, tot așa este și monahul care întâlnește femeia; dar cel care priveghează va fi vigilent și nu va fi prins [în capcană]. Păzitorul cel credincios este, după Dumnezeu, un paznic al sufletelor, în timp ce cel necredincios va lăsa să fie stăpănit încă și sufletul său.

Vremea pe care am petrecut-o în viața monahală o măsurăm, fiindcă ignorăm nepăsarea pe care am arătat-o în perioada ei, mândrindu-ne. Pentru un om nu sunt laudă numai anii, ci și câștigul; iar câștigul nu sunt perii cei albi, ci să dobândească cineva viața cea virtuoaasă. Soldatului îi oferă demnitate arma, spada, coiful, iar monahului celui încercat credința, pocăința, iubirea. Credința naște fecioria și smerenia, ascultarea, și milostivirea, și cumpătarea; pocăința naște lacrimile, iar iubirea naște răbdarea și nădejdea. Cel care merge în permanență de la o chilie la alta dobândește gânduri vremelnice, în vreme ce cel care arată răbdare într-un singur loc va găsi numaidecât liniștea.

Iubitule, din tinerețile tale să preferi instruirea, ca să fii înțelept la bătrânețile tale¹²⁹. Din tinerețea ta seamănă ogorul sufletului tău și poartă de grijă pentru el, ca nu cumva să încolțească spinii, ca într-un loc necultivat. Fă în acest pământ roada cea bună și slăvește-l pe cel care ți-a oferit puterea. Apele fac să se înăbușe verdeața, iar întâlnirile cu cei din lume fac să răsară patima mândriei, în vreme ce cel care se teme de Domnul nu se mândrește. Dacă te învrednicești să-ți ofere [Domnul] vreo anume harismă, nu te mândri, fiindcă ceea ce ai bun [în tine], l-ai primit de la Domnul; și dacă nu mergi potrivit poruncilor și voinței Sale, va lua harisma Lui de la tine și o va oferi celui mai bun [decât tine], și atunci te vei asemăna cu cel care apasă penița ca să scrie, deși cerneala s-a terminat. După cum sunt două ouă într-un cui-bar, așa sunt și cele două gânduri înăuntrul inimii monahului. Să te îndepărtezi de chestiunile cele străine și sufletul tău va găsi liniște. Omul cel cuminte va păzi poruncile lui Dumnezeu, iar cel care le păstrează dobândește Raiul desfătării veșnice. Este mai de preferat un nume bun, decât multele bogății, iar harul cel bun este mai de preferat decât aurul și argintul¹³⁰. Oferă cuvinte de mângâiere sufletului care arată nepăsare, iar Domnul va sprijini inima ta.

Dacă reușești să bei un pahar de vin, după rugăciune, mergi repede la chilia ta și, de vreme ce ai închis ușa, mulțumește-i Domnului care oferă cele bune și multe. Fiindcă multa vorbire după mâncare pricinuieste întristări și supărări. Omul cel beat face și spune seara cele care nu se cuvin, iar dimineața se pocăiește, și dacă găsește din nou vin, face la fel iarăși. Dacă te superi o dată, ai grijă la vremea rămasă. Fiindcă scris este: „Cel care s-a născut din Dumnezeu se păzește pe sine, și cel rău nu se atinge de el”¹³¹. Nu bea vin,

¹²⁹ Cf. *Str* 6, 18.

¹³⁰ Cf. *Pr* 22, 1; *Ecc* 7, 1.

¹³¹ *1 In* 5, 18.

iubitule, ca să nu te îmbeți, chiar dacă încă prietenii cei prezenți te vor ruga cu insistență; fiindcă dacă vinul te învinge, primii care se vor sminti vor fi cei care te-au îndemnat. Ai grijă foarte mult ca întristarea să nu te stăpânească. Cel lacom obosește și se străduiește să umple pântecul său cu mâncare și, de vreme ce mănâncă, suferă din pricina mâncării, în timp ce cumpătarea este însoțită de luciditate și de sănătate. Monahul care hoinărește nu va rămâne neinfluențat, dacă nu este atent, în timp ce cel care îndură în locul unde s-a închinoviat, cu siguranță va găsi odihnă. Cel care disprețuiește pe cele puține, puțin va sărăci, după cum și trândăvia pricinuieste încetul cu încetul sărăcia cea nedorită. Nu lepăda povăturile bărbaților sfinți, chiar dacă ai reuși să fii instruit prin cunoașterea credinței, fiindcă și acestea sunt rodul instruirii tale. Înfrângere este pentru monah să ia parte la certuri, iar răsplata lui este întristarea și supărarea. Scris este: „Când dreptii domnesc se bucură poporul și când stăpânesc cei fără de lege, suspină”¹³². Și, iarăși, scris este: „Să te laude altul și nu gura ta, un străin și nu buzele tale”¹³³. Și din nou: „În topitoare se lămurește argintul și în cuptor aurul, iar omul se prețuiește după numele cel bun”¹³⁴. Fiul cel înțelept păzește legea lui Dumnezeu, în vreme ce fiul care rămâne în nebulie, necinstește pe tatăl său. Cinstește-i pe toți de dragul Domnului, fără să ceri cinste și vei găsi har de la Domnul”. Scris este [iarăși]: „Nu este bine să te uiți la fața omului, căci pentru o bucată de pâine cineva poate să greșască”¹³⁵. Și din nou este scris că: „Fericit este omul care se teme totdeauna, iar cel care își învârtoșează inima lui va cădea în nenorocire. Cine iubește înțelepciunea bucură pe tatăl său, iar cine umblă cu desfrânatele își prăpădește averea”¹³⁶. Este mai de preferat să fie condus cineva cu sânguință, decât să fie condus de alții prin nepăsare. Este mai de preferat ca cineva să dobândească cunoștințe prin sânguință, decât să învețe și să facă cele care nu se cuvin. Cel care se cultivă pe el însuși cultivă și pe altul, iar cel care se învață pe el însuși învață și pe aproapele său. Nu-l împovăra pe aproapele tău, fiindcă dacă încarci animalul tău cu o încărcătură mai mare decât rezistența lui va cădea dimpreună cu încărcătura în mijlocul drumului. Cunoaște din experiența ta ceea ce ți se pare neplăcut și gândește-te la ajutorul pe care ți l-a oferit Dumnezeu. Nu-ți apleca urechile tale ca să auzi cuvintele cele nerușinate, ca mintea ta să nu se moleșască. Fiindcă, după cum este pentru ochi fumul, tot așa cuvântul cel necuviincios vatămă sufletul.

¹³² Pr 29, 2.

¹³³ Pr 27, 2.

¹³⁴ Pr 27, 21.

¹³⁵ Pr 28, 21.

¹³⁶ Pr 28, 14; 29, 3.

Dacă te tulbură duhul desfrânării, dojenește-te, spunând: „Domnul te va nimici, demone al murdăriei, plin de mirosul cel greu”. Deoarece cunoaștem pe Apostolul [Pavel] care a spus: „Dorința cărnii este vrăjmășie împotriva lui Dumnezeu”¹³⁷. Nu există înțelepciune, nu există cumpătare acolo unde nu există frică de Dumnezeu; fiindcă încununarea înțelepciunii este frica cuiva de Domnul. Scris este, deci: „Lumina celor drepti luminează, pe când sfeșnicul celor fără de lege se stinge. Cel care iubește învățătura iubește știința, iar cel ce urăște certarea este nebun. Mulțimea cuvintelor nu scutește de păcătuire, iar cel care-și ține buzele lui este un om înțelept. Socolilele celor drepti sunt dreptatea, iar punerile la cale ale celor nelegiuți înșelăciunea”¹³⁸. Cel care oferă mai întâi cinste aproapelui său va găsi cinste, în timp ce cel care nu cinstește chipul fratelui său va fi instruit de nenorocirile sale.

Dacă mănânci împreună cu frații la vremea în care ai un canon, bucură-te de făruria ta, fiindcă și rândunica și turtureaua, păsări ale câmpului, cunosc vremurile întoarcerii lor¹³⁹. Eliberează-te de canon de dragul celor mici ai tăi și nu te fă ca unul tânăr. Tu însă, iubitule, ai petrecut toată ziua, postind, și te tulburi pentru o clipă? Odihna ta este mulțumitoare, dar sfârșitul ei este amar. Obosești atunci când lucrezi, dar după vei simți bucurie. Scris este: „Buzele cele grăitoare de minciună sunt urâciune înaintea Domnului, iar cei care făptuiesc după adevăr sunt plăcerea Lui”¹⁴⁰. Cel care spune multe va deveni dezgustător, în timp ce cel care își ține limba sa va fi iubit. Dacă vezi un om că este nepăsător în lucrarea virtuții, să-l strunești, însă tu să nu te bucuri de aceasta, ci, dimpotrivă, arată o mai mare bărbăție, iar în vremea ispitirii să te lupți mai mult.

Monahilor, să nu depășim măsurile smereniei, ca nu cumva, considerând că avem justificare [în fapte], să ne mândrim și să ne nimicim cucernicia noastră. Pentru aceasta, deci, să ne disprețuim și păgubirile, potrivit cu Apostolul [Pavel] care spune: „Un slujitor al Domnului nu trebuie să se certe”¹⁴¹. Fericit este cel care din cucernicie se teme întotdeauna ca nu cumva să păcătuiască¹⁴². Să nu te grăbești să te tulburi în sufletul tău, fiindcă mânia se va instala în inima celor nelegiuți¹⁴³. Scris este: „Fiul înțelept ascultă de învățătura tatălui său, iar cel batjocoritor nici de muștrare. Cine își păzește gura își păzește sufletul său; cel care deschide prea tare buzele o face spre pieirea lui. Cel care nu ia în seamă cuvântul [lui Dumnezeu] este dat pierzării, iar cel

¹³⁷ Rm 8, 7.

¹³⁸ Pr 13, 9; 12, 1; 10, 19; 12, 5.

¹³⁹ Cf. Ier 8, 7.

¹⁴⁰ Pr 12, 22.

¹⁴¹ 2 Tim 2, 24.

¹⁴² Cf. Pr 28, 14.

¹⁴³ Cf. Ecc 7, 9.

care se teme de porunca Lui este răsplătit. Fără vedenie de prooroc, poporul este fără stăpân; dar fericit este cel care păzește legea! Învățătura celui înțelept este izvor de viață, ca să putem scăpa de cursele morții. Cel care umblă întru dreptate se teme de Domnul, iar cel care umblă pe căi strâmbe Îl disprețuiește. Batjocoritorul caută înțelepciunea și nu o găsește, iar pentru cel priceput știința este ușoară¹⁴⁴. Grădina care nu are împrejmuire este călcată și se distruge, iar cel care nu are grijă la gura sa își va pierde roadele [sale]. Cel care își pune nădejdiile sale în cel bogat va fi dezamăgit, în vreme ce cel care ajută pe cei cucernici se va înălța¹⁴⁵. Cel care își răspândește averea sa cu nechibzuință devine sărac, în timp ce cel care își răspândește averea sa cu credință în Domnul nu o va pierde niciodată, fiindcă scris este: „Risipit-a, dat-a săracilor; dreptatea lui rămâne în veacul veacului. Puterea lui se va înălța întru slavă”¹⁴⁶. Cel care își sporește bogăția sa, împrumutând cu dobânzi și cu camătă, își adună aceste bogății pentru cel care miluiește pe cei săraci¹⁴⁷. Chiar dacă un om se va înălța prin mândria inimii sale, el va cădea pe pământul din care a fost zidit și pe pământ va merge; însă Domnul îi înalță pe cei smeriți. Fumul alungă albinele, iar răutatea alungă cunoașterea din inimă. Roagă-L pe Domnul și varsă lacrimi înaintea bunătății Lui și să nu locuiască răutatea în sufletul tău; atunci rugăciunea ta va fi ca o mireasmă înaintea Lui. Scris este: „Toată inima semeată este urâciune înaintea Domnului”¹⁴⁸, în timp ce slava merge înaintea celor smeriți. Din nou este scris că: „Cel ce se ține deoparte caută să-și mulțumească pornirea pătimasă; împotriva oricărui sfat înțelept se pornește”¹⁴⁹. La fel și monahul care se îndepărtează de mănăstirea lui consideră drept vinovat pe egumen și pe frați. Scris este, deci: „Unele căi par drepte în ochii omului, dar sfârșitul lor sunt căile morții”¹⁵⁰. Și din nou, Scriptura spune: „Nelegiuitul se va sătura de căile sale și omul bun de roadele sale”¹⁵¹.

Să ne îndemnăm, iubitorilor, unii pe alții; să slujim unii pe alții; să ne povătuim unul pe celălalt în frică de Domnul, astfel încât să ajungem la limanul vieții. Monahul cel mândcios va avea multe griji, în timp ce cel cumpătat se aseamănă cu căprioara în câmp. Așa cum este apa pentru pești, tot așa este pentru călugăr liniștea cu smerenie și iubire. Aprovizionarea cu mâncare pentru monah în drumul său [spre mântuire] este cucernicia [dobândită] prin

¹⁴⁴ *Pr* 13, 1; 13, 3, 13; 29, 18; 13, 14; 14, 2, 6.

¹⁴⁵ *Cf. Pr* 11, 28.

¹⁴⁶ *Pr* 111, 8-9.

¹⁴⁷ *Cf. Pr* 28, 8.

¹⁴⁸ *Pr* 16, 5.

¹⁴⁹ *Pr* 18, 1.

¹⁵⁰ *Pr* 14, 12.

¹⁵¹ *Pr* 14, 14.

frica de Dumnezeu. Frica de Domnul este aurul cel încercat, iar cel care a dobândit această frică nu va fi părăsit.

Monahule, vrăjmașii tăi încearcă să tulbure gândirea ta cu chestiuni în jurul părinților tăi după trup, dar, dacă înduri până la capăt, slujind pe Domnul, El va oferi bucuria și mângâierea Lui în Împărăția cerurilor. Cel care dorește să trăiască în pace în orice loc, să nu urmărească odihna sa personală, ci odihna celuilalt, potrivit voii Domnului, și atunci va afla odihnă; în vreme ce cel care este iubitor de gălceavă și de clevetire nu se va odihni niciodată. Cel care nu va disprețui frica de Dumnezeu nu va păcătui niciodată. Dacă dorești să nu păcătuiești, păstrează frica de Dumnezeu. Să consideri, deci, păcatul precum munții cei prăpăstioși sau ca o mare plină de furtuni, sau ca un foc care prin flacăra sa arde pe cel care a căzut în el. Fiindcă preocuparea vrăjmașului este micșorată înaintea ochilor tăi, astfel încât tu să cazii în aceasta. Să nu-ți dorești să păcătuiești, și pentru păcatele tale să nu aduci drept justificare pe părintele tău; fiindcă Samuel a rămas alături de Eli¹⁵², iar Ghiezi alături de Elisei¹⁵³.

Dumnezeu te-a făcut păstor, pentru aceasta nu pune în turma ta lupii care o nimicesc, ca să nu pustiască stâna ta, iar atunci când va veni Păstorul cel mare să nu fie mulțumit de aceasta. Alungă departe de oi orice lucru care le amenință și atunci nu vei fi considerat un lucrător rău. Egumenul este apreciat între frați, iar cei care se tem de Domnul sunt apreciați în ochii egumenului. Mai înainte de a începe o chestiune, gândește-te la finalul ei, iar mai înainte de gălceavă să consideri că Satana este de vină. Fiindcă scris este că cel care este născut de la Dumnezeu are grijă de el însuși, iar cel viclean nu-l atinge¹⁵⁴. Nu este primejdios să se petreacă o ceartă, ci înfricoșător și primejdios este să rămânem impasibili față de răutatea însăși. Dacă se petrece o ceartă între doi frați, cel care se pocăiește cel dintâi va lua cununa biruinței. Se va încununa însă și al doilea, dacă nu respinge pocăința [celui dintâi] și va face cu râvnă cele care sunt necesare pentru împăcare.

Dovada ignoranței, în cazul monahului care stă între frați, este să-și descopere piciorul său, în timp ce monahul cel evlavios va sta cu cucernicie. Gândește-te, monahule, că sfârșitul multor cuvinte este tăcerea; dobândește, deci, câștigul și îndepărtează-te de pagube. Biruiește, monahule, pânțelele tău și vei avea odihnă. Mândria înjosește, în timp ce smerenia cucerește premiul.

Iubitule, dacă aduci pe cineva în chilia ta, luptă-te ca să petreceți în mod pașnic; nimic să nu faci în afara fricii de Dumnezeu, ca să nu devii pentru acela un model rău din pricina unei fapte nelegiuite. Fiindcă Apostolul

¹⁵² Cf. 1 Rg 3, 2.

¹⁵³ Cf. 4 Rg 5, 20.

¹⁵⁴ Cf. 1 In 5, 18.

[Pavel] spune: „Nu fiți piatră de poticnire nici iudeilor, nici elinilor, nici Bisericii lui Dumnezeu”¹⁵⁵. Monahule, să-i cinstești pe toți, nu pentru răsplată, ci pentru Domnul. Nu fă să apară viermele stricăciunii, căci el nu va dispărea fără grija noastră. Fără nepăsarea noastră nu apare disprețul, și fără îngrijirea noastră nu se va dezrădăcina. Să te temi de Domnul și vei afla har. Călugăre, să nu te găsească vrăjmașul că faci ceva în afara promisiunii tale monahale și atunci nu te va înfricoșa niciodată vreun om. Porți de grijă să fii plăcut multora, dar să nu o faci pentru Domnul; desigur, cel care se teme de Domnul nu se va poticni, fiindcă merge în lumina poruncilor Lui. Pentru un bărbat, supărarea este groapa lui, iar cel care depășește supărarea, a sărit peste groapă. Stăpânul care instruieste poporul său are pace cu popoarele din afară, în vreme ce cel care se încrede în cele ale sale își sporește dușmanii săi. Fericit este omul care cu bunătate a purtat jugul Stăpânului Hristos până la capăt, fiindcă mândria este o patimă înfricoșătoare. În buna înțelegere a fraților locuiește Domnul, în vreme ce dușmănia fraților oferă mulțumire diavolului celui rău. Dacă întrebi: până când pământul va ține ascunsă sămânța care este însământată în el, îți răspund că o va ține până când va primi răcoarea apei. Lucrează în ascuns, iubitele, poruncile lui Dumnezeu, și te va răsplăti în ascuns¹⁵⁶. Monahul cel trândav și iubitor de sine, atunci când vede o anume lucrare, se ascunde, în vreme ce la masă se consideră pe sine însuși între cei dintâi. Monahul cel înțelept nu se consideră pe sine însuși mai presus decât frații cei smeriți, ci se face model credincioșilor¹⁵⁷. Este lipsit de milă cel care nu împărtășește durerea celui bolnav. Fericiți sunt oamenii milostivi, fiindcă aceștia se vor milui¹⁵⁸.

Iconomul cel de încredere nu va avea mai mult decât frații lui, iar cel virtuos pe toate le administrează potrivit voinii lui Dumnezeu. Nu vătâma pe slujitorul care își oferă toată puterea lui și nu întârzia să ofere plata lucrătorului; gândește-te că ți-a oferit munca lui. Oferă la momentul potrivit răsplată lui și vei lua răsplată la momentul potrivit. Cel care judecă și tace cu viclenie ascunde înăuntrul inimii sale ranchiuna, în vreme ce cel care răspunde cu bunătate și pace va fi lipsit de ranchiună. Cel neghiob ia în derădere pe cei bătrâni, în timp ce omul educat va deveni iubit [de ceilalți]; și cel care iubește pedagogia iubește viața. După cum bruma și zăpada usucă iarba, așa usucă păcatul inima celui care-l face. După cum sămânța încolțește atunci când ploaia cade, tot așa inima se reînsuflește cu faptele cele bune. Omul cel supărăcios și clevetitor se face mult urât, în timp ce cel care se liniștește

¹⁵⁵ *1 Co* 10, 32.

¹⁵⁶ *Cf. Mt* 6, 4.

¹⁵⁷ *Cf. 1 Tim* 4, 12.

¹⁵⁸ *Cf. Mt* 5, 7.

devine înțelept. Ce este, deci, supărarea? Supărarea este patima cea nerușinată și neobrăzată, care este urmată de întristare și de pocăință. Desigur, întristarea chinuiește inima celui care a căzut într-înșă. Nu oferi întristare inimii tale, ci mângâie-te pe tine însuși întru Domnul.

Necredința naște lăcomia, iar lăcomia pune înăuntrul nostru cu înșelăciune părerea cea eretică, iar părerea cea eretică este urmată de greșală; pentru aceasta, cel care a păcătuit să strige către Mântuitorul și Arhipăstorul sufletelor noastre, astfel încât să se întoarcă și să se fie adus în grădina oilor Sale. Nu arăta, iubite, curiozitate spunând: Cum s-a făcut aceasta și cum celălalt? Crezi în Domnul, iar Acesta va lumina mintea ta. Fiindcă, potrivit credinței [noastre], în sufletul nostru locuiește harul Domnului. Domnul este cu adevărat Cel care își ține toate promisiunile Sale și fără de cusur în toate lucrările Lui¹⁵⁹. Trâmbițele au răsunat¹⁶⁰ în grupările fiilor lui Israel din pusti și propovăduirea Apostolilor a fost auzită de toate neamurile. Omul cel credincios este trâmbița care strigă cu înțeles. Omul cel practicant este vițade-vie a lui Hristos. După cum un ciorchine de strugure atunci când este aruncat pe pământ devine nefolositor, tot așa și gândul, atunci când se rotește în jurul lucrurilor celor pământești, devine nefolositor pentru virtute. Celui care urmărește tulburările îi vor veni dintr-odată nimicirea lui și întristarea cea adâncă și traumatizantă, fiindcă se bucură de toate cele pe care Domnul le urăște; cel care iubește însă pacea va moșteni pacea; de asemenea, bunătatea omului va îndepărta supărarea. Dacă ți se va aduce vreo anume calomnie și mai apoi se va arăta curățirea cunoștinței tale, nu te mândri, ci să slujești cu smerenie pe Domnul, care te salvează de clevetirile oamenilor¹⁶¹, ca să nu ai parte de o cădere mare. După cum ghindele hrănesc porcii, la fel și gândurile cele rele hrănesc poftetele cele rele. Mânia și ranchiuna se aseamănă cu otrava șerpilor, fiindcă și vederea o denaturează și mintea o tulbură, și nervii îi paralizează, și neputință pentru lucrare pricinuiesc, în vreme ce bunătatea și iubirea pe toate acestea le disprețuiesc.

Te întrebi în ce mod va fi desființată ranchiuna? Amintindu-ți de frica de Domnul și de ziua morții tale. Iubitule, amintește-ți de cele de pe urmă și încetează să te mănii¹⁶². Amintindu-ți de moarte, să nu te mândrești, fiindcă puțin timp este încă și te vor pune în mormânt; și atunci la ce îți va folosi această faptă rea? Iubitule, sprijină-l pe cel bolnav, fiindcă cel sănătos nu are nevoie de ajutorul tău, căci scris este: „Nu cei sănătoși au nevoie de doctor,

¹⁵⁹ Cf. Ps 144, 17.

¹⁶⁰ Cf. Ios 6, 20; Jd 7, 18.

¹⁶¹ Cf. Ps 118, 134.

¹⁶² Cf. Sir 28, 6.

ci cei bolnavi¹⁶³; și iarăși, scris este: „Datori suntem noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor neputincioși”¹⁶⁴.

Dacă vezi pe un om că a dobândit o mare vrednicie în viața lui, nu te minuna de aceasta, ci să te minunezi de cel care urăște slava cea pământească. Dacă te vei arăta înaintea fraților tăi curat ca un aur, să te consideri pe tine ca un lucru nefolositor și atunci te vei îndepărta de mândria care este urâtă de Dumnezeu și de oameni.

Monahul cel tânăr care cutreieră pe la chiliile călugărilor nu învață să fie numai trândav, ci și guraliv și indiscret, spunând cele care nu se cuvin; cel care se liniștește însă cu smerenie va deveni iubit. Să nu bei vin, nu te întovărăși cu fratele care are o reputație rea, cum nici să te însoțești cu omul neinstruit, cum nici să jighești pe cineva. Să te păstrezi pe tine însuși curat și să te îndepărtezi de petreceri, ca să nu încerci întristările în cele de pe urmă ale tale. Dacă ești neputincios în purtarea ta, nu te vizita cu cel care are neputințe în ceea ce privește rațiunea. Spun aceasta nu pentru ca să te dezgusti de cineva ca păcătos, ci pentru ca să nu pătimești tu ceva din pricina aceluia, iar acela din pricina ta, fiindcă amândoi sunteți neputincioși. Dacă însă ești puternic, să te mângâi în Domnul; mergi spre El și vei lua răsplată. Dacă vezi pe vreun frate că păcătuiește, și în ziua următoare îl întâlnești, nu-l considera ca un păcătos, fiindcă nu cunoști dacă în absența ta a făcut ceva bun, după căderea lui, și dacă L-a rugat pe Domnul cu suspine și cu lacrimi amare. Pentru aceasta trebuie să te îndepărtezi să judeci pe altul; dimpotrivă, trebuie ca fiecare dintre noi să se smerească pe el însuși, după cuvintele lui David [psalmistul], care a spus: „Că fărădelegile mele au covârșit capul meu, ca o sarcină grea apăsât-au peste mine”¹⁶⁵. Toate lemnele pădurii nu satură focul; și iarăși trupul nu se satură de odihnă. Frica de Domnul este raiul hrânirii, însă pe oamenii care nu au frică de Dumnezeu vulpile îi vor sfâșia.

Monahule, dacă fratele suferă vreo luptă [duhovnicească] și fuge din locul comuniunii monastice a fraților, iar tu ieși ca să-l cauți și îl găsești, vorbește-i într-un mod pașnic, ca să nu adaugi durere peste durerea sufletului său, având grijă la tine însuși ca nu cumva să cazi și tu în ispită¹⁶⁶. Iubitule, dacă ai experiența doctorului și tămăduiești bolile, să fii cu atenție ca nu cumva, în vreme ce îi tămăduiești pe alții, să te faci pe tine însuși un om cu patimi; ascultă-l pe Apostolul [Pavel] că spune: „Nu lăsați ca bunul vostru să fie defăimat”¹⁶⁷. Ai făcut începuturile cele bune; luptă-te ca să desăvârșești

¹⁶³ Mt 9, 12; Mc 2, 17; Lc 5, 31.

¹⁶⁴ Rm 15, 1.

¹⁶⁵ Ps 37, 4.

¹⁶⁶ Cf. Ga 6, 1.

¹⁶⁷ Rm 14, 16.

cele bune, ca să-ți iei răsplata cea desăvârșită. Stăpâne al întregii creații, nu-mi da inima care urăște ascultarea și instruirea părintelui duhovnicesc, îndepărtează de la mine gândurile mândriei, fiindcă Tu, Doamne, îi osândești pe cei mândri. Scris este: „Fă-te iubit adunării și celui mai mare smerește capul tău. Căci este rușine care aduce păcat și este rușine care aduce mărire și har”¹⁶⁸. Să nu întărați un frate împotriva unui alt frate de-al tău prin calomnii, fiindcă aceasta nu este iubire, adică să-l inciți pe aproapele tău pentru nimicirea unui suflet. Fă-te făcător de pace, ca să te învrednicești să te numești fiu al lui Dumnezeu. Să-ți dorești să Te iubească, iubitele, cu iubirea Mântuitorului nostru Iisus Hristos și să urăști iubirea cea trupească, care cuprinde pe acestea: pofta pântecelui, beția, risipa, invidia, răutatea, destrăbălarea, înverșunarea, deznădejdea, întristarea și celelalte asemănătoare cu acestea; iar sfârșitul acestora este moartea. Dimpotrivă! Iubirea în Hristos cuprinde pe acestea: folosul [duhovnicesc], educația și cunoașterea; iar sfârșitul acestora este viața veșnică.

Iubitule, alipește-te de omul care se teme de Domnul, în vreme ce cu cei care-L disprețuiesc să nu iubești să te întâlnești [cu aceștia]. Îndură-te, iubitele, de Domnul, ca El Însuși să te înalțe; fiindcă slava lumii acesteia nu va rămâne. Să ai în permanență înaintea ochilor tăi pe Domnul, fiindcă El mântuiește pe cei care nădăduiesc întru El. Bărbatul cel îmbrăcat în platoșă este înfricoșător în luptă, iar cel care și-a luat drept îmbrăcăminte credința este înfricoșător vrăjmașilor celor nevăzuți. Omul cel lipsit de rațiune va spune: cine mă va înfricoșa? În vreme ce cel smerit își demonstrează înțelepciunea. Materie pentru foc sunt lemnele, iar materie pentru mânia este mândria. Dorești să-ți potolești mânia ta? Să te preocupi cu smerenia și să mergi pe drumul oamenilor celor smeriți și blânzi. Dacă se petrece vreo anume dispută între frați, cel care o potolește este vrednic de admirație, în timp ce cel care-l aprinde și pe altul nu va rămâne nepedepsit. Piatra cea de nisip și sufletul cel necredincios se vor nimici încet, încet; însă în sufletul omului credincios gândul este statornic. În omul cel smerit și blând se va aprinde duhul înțelepciunii; fiindcă Domnul îi iubește pe cei care merg în viața lor cu înțelepciune¹⁶⁹. Ai grijă, iubitele, ca nu cumva, în timp ce îți dorești mai multă cinste, să-ți atragi asupra ta necinste. Cu adevărat, este cinste pentru om să le împlinească pe toate potrivit vocii lui Dumnezeu, și mare necinste este să încalce poruncile. Păstorul cel beat nu va putea să păzească oile care i-au fost încredințate lui, iar cel somnoros va deveni el însuși vânător de recompense. Fiindcă în mâinile unui bețiv încolțesc spinii, în vreme ce sufletul omului cumpătat în permanență îngenunchează și-L roagă pe Dumnezeu. Aurul nu oferă răbdare,

¹⁶⁸ *Sir* 4, 7, 23.

¹⁶⁹ *Cf. Is* 66, 1-2.

în vreme ce credința îl întărește pe omul care a dobândit-o. Este o greșeală pentru om ca să nu cunoască Scripturile și de două ori greșește cel care le cunoaște bine, dar arată dispreț.

Iubitule, să te îndemni pe tine însuși, astfel încât să rabzi în orice înfruntare, ca nu cumva să devii mândru îndemnând în permanență pe alții. Fiindcă Apostolul [Pavel] spune: „Ci îndemnați-vă unii pe alții, în fiecare zi, până ce putem să zicem: Astăzi! Ca nimeni dintre voi să nu se învârtoseze cu înșelăciunea păcatului; căci ne-am făcut părtași ai lui Hristos, numai dacă vom păstra temeinic, până la urmă, începutul stării noastre întru El”¹⁷⁰. Începutul oricărei virtuți este credința. Monahul dobândește viața cea virtuoasă atunci când ascultă povătuirile părintelui duhovnicesc. Monahul ajunge gol atunci când iubește neascultarea și drumul cel larg. Este diabolic monahului gândul să-și dorească diferite ranguri. Monahul devine înstărit atunci când nu se preocupă de problemele cele trupești. Monahul cel blând și liniștit va moșteni viața cea veșnică. Soarele și luna și toate stelele se bucură pentru cei care slujesc cu credință pe Hristos Stăpânul. Oricine iubește să se liniștească înăuntrul iubirii dobândește pentru sine însuși comoară în ceruri. Cel care se teme de Domnul cu adevărat devine doctorul patimilor. Monahul cel blând observă și cercetează patimile sale. Popoarele vor slăvi pe Domnul în chipul omului care nu este nepăsător pentru mântuirea lui, ci poartă de grijă pentru sfârșitul vieții sale și pentru arătarea lui înaintea scaunului de Judecată a lui Hristos. Cel care iubește mântuirea sa devine lăcaș al Duhului Sfânt. Cel care iubește înțelepciunea și curăția devine templu al lui Dumnezeu. Sabie înaintea demonului akediei este amintirea morții și a pedepselor. Monahul cel înțelept nu judecă pe aproapele său. Omul cel iubitor de Hristos va oferi credință cuvintelor vieții veșnice. Omul cel iubitor de străini este grâul cel curat și nimeni nu-l va osândi în nici o situație; el este abolirea păcatului. Cumpătarea este forța răbdării. Cel care se abate și se îndepărtează de poruncile Domnului, își ucide sufletul său, în vreme ce cel care păzește poruncile acestea cu adevărat va moșteni bucuria cea de nedescris.

Cântă, iubitul, cu duhul tău, cântă cu mintea ta¹⁷¹; „Cât sunt de dulci limbii mele cuvintele Tale, mai mult decât mierea, în gura mea!”¹⁷². Începutul și sfârșitul vieții celor credincioși sunt credința, nădejdea, dragostea; în vreme ce dintre cele rele cea mai rea este akedia și, desigur, dacă are ca aliat necredința; fiindcă roadele ei sunt pline de otrava cea purtătoare de moarte. Să ai în permanență în amintirea ta, iubitul, scaunul cel înfricoșător al lui Dumnezeu și acesta îți va fi ție sprijin și vei respinge pe cei care plănuiesc ceva

¹⁷⁰ *Evr* 3, 13-14.

¹⁷¹ *Cf. I Co* 14, 15.

¹⁷² *Ps* 118, 103.

rău împotriva sufletului tău. Monahul cel înțelept, atunci când este trimis la slujire va jertfi viața sa de dragul păcii; în timp ce monahul neînțelept și necultivat își pregătește certurile. Doamne și Stăpânul vieții mele, duhul trândăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpânire nu mi-l da mie; ci duhul înțelepciunii și al răbdării dăruiește-mi mie robului Tău.

Mai de preferat sunt picioarele cele murdare, dar inimă curată pentru harul virtuții, decât să vorbească cineva despre curățenie, dar să se spele cu înverșunare. Dumnezeuiasca Scriptură spune: „De va strica cineva templul lui Dumnezeu, îl va strica Dumnezeu pe el”¹⁷³. Cu asprime să te împotrivești demonului desfrânării, după cum unui câine. Să nu-ți dorești să atragi în întregime după tine un astfel de gând, fiindcă, pe de o parte, scânteia va spori jăratecul¹⁷⁴, iar pe de altă parte, gândirea cea rea înmulțește poftele cele rele; pentru aceasta aruncă departe de tine amintirile lor mai mult decât mirosul cel greu al unei mocirle. După cum tămâia încântă prin miros, așa și Duhul cel Sfânt Se bucură de curăție și locuiește înăuntrul omului. După cum porcul se mulțumește de scurgerea mocirlei¹⁷⁵, așa și demonii se mulțumesc de desfrânare și de necurăție. Lumina cea puternică, și bucuria, și răbdarea locuiesc înăuntrul curăției; dimpotrivă, întristarea, și akedia, și somnul cel nesățios, și întunericul cel dens locuiesc înăuntrul desfrânării. Iubește, monahule, curăția prin iubirea lui Hristos; fiindcă este folositoare vieții tale monahale, după cum tesla tâmplarului. Un anume frate care era luptat de desfrânare, dojenindu-l pe demonul, spunea: „Mergi în întuneric, Satano! Oare nu cunoști că, chiar dacă eu sunt nevrednic, sunt parte a lui Hristos?”. Și imediat s-a stins flacăra patimii, după cum oricine suflă și stinge candela, astfel încât și el însuși să se minuneze pentru această minune și să slăvească pe Domnul. Mare virtute este curățirea în iubirea lui Hristos; dimpotrivă, rușine mare este desfrânarea.

Frate, atât de mult lipsit de teamă iubești îmbrăcămintea cea frumoasă și te îmbraci pe tine însuși? Ascultă-l pe Apostolul [Pavel], care spune: „Fugi de poftele tinereților”¹⁷⁶. Nu cunoști cu ce vrăjmaș te lupți? Nu cunoști că este înfricoșător ca cineva să fie capcana unui alt suflet? Nu te gândești ce putreziciune și ce stricăciune vor moșteni cei care fac astfel de fapte? Vreau încă să cunoști aceasta, că, deși omul este în afară atrăgător, fiindcă sălașul sufletului său este murdar și necurat, frumusețea sa nu va înceta să se distrugă. Dacă însă dobândești frumusețea sufletului, sufletul va transmite din frumusețea sa și din lumina lui și omului celui din afară, iar această frumusețe

¹⁷³ 1 Co 3, 17.

¹⁷⁴ Cf. Sir 11, 32.

¹⁷⁵ Cf. 2 Pt 2, 22.

¹⁷⁶ 2 Tim 2, 22.

se va păstra. Cel care împodobește hainele sale și își umple stomacul său, mult va fi luptat de la vrăjmaș, în timp ce cel care priveghează și are grijă va fi înfricoșător pentru dușmanii săi. Sufletul cel viclean, atunci când se lingușește, este readus la viață, iar când este atacat, devine stăpânit de mânie; dimpotrivă, sufletul cel bun, atunci când este lingușit, nu se bucură, iar când este atacat nu se indignează. Tăcerea este pentru cel tânăr, după cum este căpăstru pentru cal, în vreme ce cel care este fără de căpăstru va cădea în nenorociri.

Iubitele, să fie frica de Dumnezeu înăuntrul inimii tale, precum arma în mâna soldatului, înfruntând prin frica aceasta și cu smerenie ispitirile pe care le aduce diavolul împotriva ta, ca să fie scoși [afară] și să dispară departe de la tine vrăjmașii tău, ca praful. Să ai curaj, fiindcă vei birui dacă ai o asemenea armă. Cel care nu iubește pe Domnul îl chinuiește pe iconom și infuziază pe egumenul său, în vreme ce cel care-L iubește pe Domnul, păstrează poruncile Lui. Portarul cel înțelept știe să-i primească pe cei săraci și istoviți, în vreme ce cel neînțelept va fi mândru. Da, frate, să nu oferim nimic, după cum nici măcar un cuvânt bun, având grijă la tine însuși ca nu cumva să cazi în aceleași nenorociri. Fiindcă Scriptura spune: „În tot ce faci adu-ți aminte de sfârșitul tău și nu vei păcătui niciodată”¹⁷⁷. Portarul cel leneș se va păgubi mult, în vreme ce celui călduros în privința duhului și râvnitor i se pregătește cunună pentru sine însuși.

Monahule, frații, participând la slujbă, slăvesc pe Dumnezeu, iar tu visezi? Nu cunoști oare că te păgubești pe tine însuși? Spune gândului tău: oare, dacă am oferit ceva, nu vom alerga să luăm înapoi ceva înaintea celorlalți? Dacă pentru lucrurile cele materialnice există un astfel de interes, cu atât mai mult [este] pentru cele duhovnicești? Să fii cald la suflet și râvnitor, precum Îngerii, ca să viețuiești dimpreună cu ei în Împărăția cerurilor. Cel care încetinește la vremea în care lucrează, rămâne în urmă cu munca sa, în vreme ce cel care cercetează cuvintele cele cucernice va dobândi mai multe. Dacă la vremea când lucrezi te tulbură duhul desfrânării, nu ezita să ridici cu rugăminți mâinile tale spre rugăciune; și dacă te luptă cu și mai mare putere, pleacă-ți și genunchii tăi spre rugăciune, și așa rugăciunea care s-a făcut prin credință se va împotrivi [lui] pentru apărarea ta. Să nu dormi având ceva împotriva cuiva ca să nu te tulbure noaptea gândurile cele rele. Să nu fie îndreptată spre cele de jos numai privirea ta, ci și inima ta să nu se mândrească înaintea altuia. Salvează-l pe fratele tău din păcat, iar Domnul te va mântui în ziua mâniei. Cel harnic în comunitatea [fraților] nu va arăta trândăvie nici pentru cele de jos, fiindcă nu este cu puțință ca cei cucernici să-l subestimeze. Să nu te înspăimânte silința, spunând: „Sunt bolnav”; desigur, gândește-te că toți sfinții, prin suferințele lor, au devenit desăvârșiți înaintea

¹⁷⁷ *Sir* 7, 38.

lui Dumnezeu. Monahul cel trândav nu este folosit nici pentru sine însuși, cum nici aproapelui său, în vreme ce cel nebosit îi îndeamnă pe cei leneși spre lucrarea virtuții. Cel care disprețuiește pe egumen păcătuiește, în vreme ce cel care ascultă în Domnul va moșteni slava. Nu strica un [monah] începător și un suflet care este întors și insetează după Domnul, fiindcă Domnul va vedea și nu îi va plăcea ceea ce faci. Fiul cel rău va cleveti pe părintele său, iar cei care-l ascultă îl vor osândi. Cel nemilostiv, care răspunde cu rău la cele bune care i s-au făcut, cum va pătimi? Nu iubi să auzi greșelile cele străine, ca să nu fie auzit de toți și păcatul tău. Cel care tace la masă se aseamănă cu cel care-și mănâncă pâinea sa cu miere, în vreme ce cel care spune multe pricinuieste tulburare și celui liniștit. Cu înțelepciune să mănânci pește, iar băutura ta să fie liniștea. Monahului care trăiește în mod strâmb nu-i va fi pe plac cel credincios, iar cel care-l urmărește pe cel drept nu va sminti pe aproapele său. Îngrădește-ți pofta ta, iubiture, mai înainte ca din pricina ei să fii tu îngrădit; fiindcă pe cei care o urmează îi aruncă în cele mai de jos ale iadului. Nu există hotar pentru răbdare, dacă este strâns unită cu iubirea. Doamne, Împărate, dăruiește-mi să văd greșelile mele, ca să nu osândesc pe fratele meu.

Dacă doi monahi începători locuiesc cu gheronda, cine dintre aceștia este mai presus înaintea Domnului? Este cel care se smerește pe sine însuși înaintea fratelui său cu frică de Dumnezeu. Fiindcă lipsit de minciună este Domnul care a spus: „Cine se va înălța pe sine se va smeri, și cine se va smeri pe sine se va înălța”¹⁷⁸. Cel care are [în grija sa] pe doi monahi începători are nevoie de multă atenție, ca nu cumva diavolul cel vrăjmaș să găsească loc și să facă în aceștia una dintre lucrările sale. Desigur, monahul cel începător, care iubește răsetele și îndrăzneala, își pregătește pentru sine însuși necazuri și cele amare. Nu-ți dori glumele care nu se cuvî, ci să-ți dorești mai cu seamă înțelepciunea. Să nu devii neascultător, aspru și disprețuitor, ca să nu te rănești pe tine însuși și pe toți cei care te ascultă. Dacă devii omul cel ade-vărat, cucernic și smerit, Domnul va vărsa peste tine milostivirile Sale. Ascultă, iubiture, pe cel care te povățuiește în Domnul, ca să rodești pentru Domnul și Dumnezeul tău. Să te temi de Domnul și aceasta va fi pentru tine zid, iar în vremea morții tale vei găsi har. Monahule, nu adu cele lumești înăuntrul gândirii tale, fiindcă numai Domnul cunoaște cele tainice ale inimii. Să cinstești pe toți pentru Domnul, ca să fii și tu cinstit de Domnul tuturor. Cel care dorește să mute o piatră pune o pârghie sub ea, nu peste ea, fiindcă atunci cu ușurință o va rostogoli; acesta este, deci, model de smerenie.

¹⁷⁸ Mt 23, 12; Lc 14, 11; 18, 14.

Monahule, îți părăsești chilia ta și mergi în lume? Nu te temi de păcat și de discuțiile din cetate?¹⁷⁹ Cel care a lepădat cu desăvârșire grija cea lumească rămâne neinfluențat, în vreme ce cel care nu a respins-o primește lovitură în mod neîntrerupt. Dacă se întâmplă ca mănăstirea unde viețuiești să se găsească în dificultatea de a-ți oferi cele de care ai nevoie pentru întreținerea ta, nu părăsi locul tău, fiindcă atunci vei găsi multă lucrare [duhovnicească] în locul acela. Celor nelegiuți nu le place egumenul cel cucernic, iar celui drept nu-i place nici o nedreptate. Iartă-l pe fratele tău, dacă a greșit ție, și Domnul va ierta păcatele tale. Încearcă să mergi în chilia fratelui care te-a întristat și iartă-l cu inimă curată, pentru Domnul care a spus să iertăm pe fratele nostru nu numai de șapte ori, ci de șaptezeci de ori câte șapte¹⁸⁰. Să primești, iubitele, pocăința fratelui, ca și cum Dumnezeu ți l-ar fi trimis, ca să nu disprețuiești pe Domnul care l-a trimis și să-l înfurii pe El. Să iubești pacea și sfințirea ta, ca să te învrednicești să vezi chipul Domnului Dumnezeului tău. Nu-l prigoni pe fratele tău atunci când ești întristat și nu-ți adăuga durere peste durerea sufletului tău. Egumenul cel harnic este model pentru rânduiala fraților, iar părinții cei înțelepți sunt povața fraților celor tineri. Nu trebuie să avem încredere în cei care judecă cu asprime, fiindcă de multe ori calomnia se face din invidie; dimpotrivă! Trebuie să urmărim mai cu seamă cele adevărate. Trebuie să astupăm gurile celor care sunt obraznici și încearcă să viețuiască în mod nestatornic, astfel încât comunitatea fraților să rămână liniștită. Dacă vezi pe anumiți frați că sunt dimpreună în ceva rău, nu participa la neorânduiala lor, ci, îndepărtându-te de ei, mergi la chilia ta, amintindu-ți de Apostolul [Pavel], care a spus: „Un slujitor al Domnului nu trebuie să se certe”¹⁸¹. Dacă, din nou, îl vezi pe fratele că este neliniștit sau că este bolnav, bine este să suferi dimpreună cu el. Dreptatea va bucura inima celui care o slujește.

Frate, ține-te departe de glume, ca nu cumva ele să te facă nerușinat; nerușinarea este, desigur, maica desfrânării. Nu hoinări pe la chiliile celor amețiți de vin, ca nu cumva dintr-odată să pierzi bogăția înțelepciunii. Nu fi ranchiunos față de fratele tău, fiindcă scris este: „Calea celor nelegiuți duce la rătăcire”¹⁸². Nu ai puterea să suporti insulta? Taci și liniștește-te! Nu te scârbi de nimeni. Nu fi de acord cu cel care îți șoptește astfel de cuvinte: „Până când vei îngădui să slujești pe orice frate?”. Să-i răspundem acestuia: „Astăzi mă grăbesc să devin liber, iar pentru ziua de mâine se va îngrijii

¹⁷⁹ Cf. *Ps* 54, 10.

¹⁸⁰ Cf. *Mt* 18, 22.

¹⁸¹ *2 Tim* 2, 24.

¹⁸² *Pr* 12, 26.

Domnul”, fiindcă El Însuși a spus: „Nu vă îngrijiți de ziua de mâine”¹⁸³. Fericit este cel care a găsit întovărășirea cea bună și și-a urât voințele sale. Să împlinești fără de viclenie lucrarea ta, frate, fiindcă așa te vei apropia credincioșilor, ca să găsești har în silințele tale. Să nu bei vin în mod exagerat și să nu-ți deformezi chipul tău, fiindcă atunci mult vei fi rușinat, când vei fi descoperit ca un bețiv. Așa cum este necesar un colier la gâtul unui bărbat, așa îi este necesar monahului cucernicia. După cum mierea aduce dulceață în gura omului, așa sunt și cuvintele lui Dumnezeu în sufletul celui care se teme de Domnul. Părinții cei înțelepți sunt sprijin fraților, în vreme ce cei neînțelepți vor fi iubitori de ceartă. Mândria este ură înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor, în timp ce pe cei care iubesc smerenia, Domnul îi va înălța. Locul care are o bună rânduială este limanul cel liniștit, însă cei care nu au o bună cârmuire cad ca niște frunze de copaci¹⁸⁴; fiindcă cel care slujește pe alții trebuie să le slujească ca și cum o face pentru Domnul, de la Care va și lua răsplata lui¹⁸⁵, și nu pentru oameni; în vreme ce cel căruia i se slujește trebuie să primească slujirile cu smerenie, ca și cum ar sluji el pe Domnul. Ai mâncat pâine și te-ai săturat? Slăvește-L pe Dumnezeu, Care te-a hrănit. Din nou, dacă dorești să lași gol o parte din stomacul tău, slăvește-L pe Dumnezeu, Care te-a întărit, și nu spune înaintea celorlalți: „Nu am mâncat decât numai foarte puțin pâine”. De ce, deci, te încrezi în capacitățile tale sau, mai degrabă, de ce judeci pe cei care mănâncă și se mulțumesc [cu aceasta]?

Să rabzi în Domnul în ziua întristării tale, ca să te scape de ziua mâniei Sale. Nu râde de greutatea celui care se tânguiește, cum nici nu te bucura de greutatea celui care este nimic, ca nu cumva Domnul să se mânie împotriva ta și să nu mai afli ajutor în ziua întristării tale. Nu prigoni pe frați din pricina setei de putere; fiindcă, dacă hotărârea aceasta nu este de la Dumnezeu, nu va rămâne; dacă însă este de la Dumnezeu și dacă încă te ascunzi printre lucruri, după cum în mod exact a făcut Saul¹⁸⁶, de acolo te va lua Domnul și te va face conducător peste poporul tău. Cine nu va suspina pentru acestea, deoarece, chiar dacă nu am arătat nici măcar o virtute pentru viața monahală, am urmărit puterea? Din care motiv, cu toate că suntem pe pământ uscat, eșuăm în permanență? Nu este oare din pricina neorânduiei și a neinstruirii? De ce, chiar dacă nu știm să înotăm, încercăm să ne facem conducătorul navei? Cine este mai rău decât cel care are apa cea bună de băut și nu o oferă unui suflet care însetează? Sau, mai curând, cine este mai invidios decât cel care are cartea cea folositoare și nu o oferă fratelui pentru

¹⁸³ Mt 6, 34.

¹⁸⁴ Cf. Pr 11, 14.

¹⁸⁵ Cf. Col 3, 23-24.

¹⁸⁶ Cf. 1 Rg 10, 22.

formarea lui? Cine este mai trândav decât cel care însetează și care se așază aproape de izvor și nu-și întinde mâinile sale ca să ia apă și să-și potolească setea? Sau cine este mai nepăsător decât cel care are o carte și este lipsit de griji pentru lectura sa? Nevoiește-te dimpreună cu cel care are nevoie să învețe literele, astfel încât, cunoscând mărimurile lui Dumnezeu, să binecuvânteze Numele Său Cel sfânt, iar Dumnezeu Însuși îi va oferi răsplata Sa.

Monahului celui nevinovat i se opune nepăsarea, iar celui care are răbdare i se va opune mândria; cel care însă iubește cu adevărat pe Domnul se îndepărtează de ambele. Monahul cel trândav se va păgubi mult, în vreme ce cel care priveghează și este atent nu se va mândri nici o clipă. Monahul cel leneș și iubitor de ceartă nu se va mări, fiindcă este neplăcut. Monahul cel neascultător va încerca multe locuri, în vreme ce cel smerit va face ascultare în Domnul. Începătorul cel înțelept va fi ascultător mai marilor săi în Domnul, în timp ce cel neascultător va fi nerespectat [de ceilalți]. Pe cel care păstrează curăția trupului său mulți îl vor ferici, în vreme ce cel care o disprețuiește va fi osândit de cei mai mulți.

Observă, iubitele, măsurile duhovnicești ale fiecăruia dintre cei care ascultă de dragul Domnului, Care a spus: „Iar sămânța semănată în pământ bun este cel care aude cuvântul și-l înțelege, deci care aduce rod și face: unul o sută, altul șazeci, altul treizeci”¹⁸⁷. Monahul cuprins de pofta pântecelui numește postul trai greu, în vreme ce cel cumpătat nu se va supăra. Nu fă fapta care pricinuieste întristare aproapelui tău, ci, dimpotrivă, să fii omul cel instruit pe dinăuntru, în întreaga ta purtare. Omul cel vulgar își spionează împrejurimile sale, în vreme ce cel care merge în lumină nu gândește răul¹⁸⁸. Cel care-L iubește pe Domnul nu mânia pe aproapele său, ci are grijă de el pentru Domnul, Care a spus: „Ci toate câte voiți să vă faceți vouă oamenii, asemenea și voi faceți lor, căci aceasta este Legea și proorocii”¹⁸⁹.

Silește-te, monahule, la vremea cea urâtă, ca să te bucuri atunci când vei ajunge la limanul vieții. Vrajmașul înarmează pe frații cei nepregătiți împotriva celor râvnitori, iar frații cei râvnitori găsesc lucrarea [cea duhovnicească] prin intermediul celor neglijenți, ridicându-și cu răbdare neputințele lor pentru Domnul. Cel care se milostivește de aproapele său va găsi milostivire de la Domnul; desigur, judecata va fi fără de milă pentru cel care nu a arătat milostivire. Nu conlucra cu fratele tău spre păcat, ci, dimpotrivă, salvează-l și pe el din acesta, ca sufletul tău să trăiască în Domnul. Să fie frica de Dumnezeu întotdeauna înaintea ta, iar păcatul nu te va stăpâni. Nu spune: „Astăzi voi păcătui și mâine mă voi pocăi”, fiindcă nu ești sigur pentru ziua

¹⁸⁷ Mt 13, 23.

¹⁸⁸ Cf. I Co 13, 5.

¹⁸⁹ Mt 7, 12.

de mâine. Spune mai degrabă: „Astăzi să mă pocăiesc și pentru ziua de mâine, Domnul va purta de grijă”.

Există frați care se întorc fără de noimă [la cele lumești] și numai ce aude pe cel care-l cheamă la rugăciune că și începe să se preocupe de lucrarea lui. Iubitule, nu neglija slujba ta, ca să se lumineze ochii minții tale. Există metehne în cel care a dobândit o gură destrăbălată, în vreme ce cel care se teme de Domnul este mereu cu atenție. Să ai încredere în Domnul cu toată inima ta și în orice împrejurare vei găsi har. Dacă ai răbdare în Domnul nu vei pierde răsplata ta. Apa stinge focul care s-a aprins într-o casă, iar lacrimile în rugăciune sting poftetele cele rele. După cum curmalul crește pe țărmul mării, la fel crește și buna înțelegere a fraților în Domnul. Cel care cinstește pe cei mai mari va primi bucurie de la cei mai mici, iar în ziua rugăciunii sale Dumnezeu îl va auzi. Dacă ai oferit fratelui tău ceva de care are nevoie și întârzie să-ți întoarcă înapoi, și dorești să-i aduci aminte lui, amintește-i o singură dată, fiindcă adeseori va uita; dacă iei de la fratele tău ceva care îți este necesar și acela, arătând indiferență, nu-ți va aminti, tu măcar, fiindcă te temi de Dumnezeu, nu-l lipsi de lucrul său, fiindcă scris este: „Nimănui cu nimic nu fiți datori, decât cu iubirea unuia față de altul”¹⁹⁰.

Fraților, trebuie să disprețuim toate cele stricătioase și să urmărim numai viața veșnică. Dacă te-au ales să administrezi ceva, nu fi nepăsător față de mântuirea ta, încât să fii preocupat de justificările neîntemeiate pentru păcatele tale; fiindcă și Iosif a cârmuit în Egipt într-o stare dificilă și nu a preluat doar grija unei case, ci a întregului Egipt¹⁹¹, dar nu s-a abătut de la calea adevărului, și Domnul l-a slăvit.

Dacă sufletul tău este sănătos înaintea Domnului, vei aduce folos în toate. Dacă vezi pe un negustor de mărunțișuri, spune-ți ție însuți: „Suflete al meu, acesta dorindu-și cele vremelnice, rabdă atât de multe, ca să adune cele care nu se păstrează, iar tu ești nepăsător față de cele care sunt veșnice?”. Dacă vezi pe oameni că se judecă, spune-ți ție însuți: „Suflete al meu, aceștia pentru lucrurile cele nefolositoare arată între ei un atât de mare interes și o atât de mare pierzanie a timpului; iar tu, care ești dator cu mii de talanți¹⁹², nu-ți pleci genunchii tăi înaintea lui Dumnezeu, după cum trebuie, ca să primești iertarea păcatelor?”. Dacă îi observi pe cei care zidesc case din cărămidă, spune înăuntru tău: „Și aceștia, suflete, chiar dacă zidesc case din cărămizi, arată un interes atât de mare, ca să-și desăvârșească lucrarea lor; iar tu disprețuiești corturile cele veșnice?”. Ca să nu prelungim cuvântul, vorbind despre fiecare dintre cele pe care le vedem în viața noastră să prefacem

¹⁹⁰ Rm 13, 8.

¹⁹¹ Cf. Fc 41-42.

¹⁹² Cf. Mt 18, 24.

gândurile cele lumești și grijile cele pentru trup în cele duhovnicești, și nu-maidecât vom aduce folos prin purtarea de grijă a harului lui Dumnezeu.

Ce este monahul? Monahul se aseamănă cu omul care cade dintru înălțimi, care a aflat o frânghie că stă în locul cel înalt, că o ia în mâinile sale și prins a fost de aceasta, dar strigă neîncetat Domnului ca să-l ajute, deoarece cunoaște că, dacă obosește și își lasă libere cele două mâini [ale sale], va cădea și va muri. Urmărește, monahule, viața cea veșnică la care ai fost chemat și pentru care ai oferit făgăduința cea bună prin multe mărturii¹⁹³, fiindcă repede, foarte repede [de altfel], Domnul va veni și nu va întârzia¹⁹⁴. Fiindcă nu dorim ca noi să suferim nici o mică întristare pentru Domnul, cădem fără să dorim în multe și rele întristări. Deoarece nu dorim ca noi să lăsăm pentru Domnul voința noastră, ne pricinuim nouă înșine pagubă sufletului. Fiindcă nu îndurăm să fim în ascultare și disprețuiți pentru Domnul, ne lipsim pe noi înșine de mângâierea celor drepecți. Deoarece nu ne supunem povățuirilor celor care ne sfătuiesc pentru Domnul, ne facem pe noi înșine obiect al răutății demonilor celor vicleni. Fiindcă nu primim instruirea de la toiagul Domnului, așteptăm să fim primiți de focul iadului, acolo unde nu va mai fi nimeni să ne mângâie. Cine va pune peste capul nostru apă și cine va oferi ochilor noștri izvor de lacrimi¹⁹⁵, și chipul cel fericit? Cine va plânge păcatele mele zi și noapte? Spune-i zâmbetului: „Fugi departe de mine”; iar lacrimilor: „Veniți la mine, fiindcă păcatul meu este foarte mare înaintea Domnului, iar greșelile mele sunt nemăsurate”.

Cunoașteți că există trei feluri de lacrimi la oameni? Există lacrimi pentru lucrurile pe care le vedem și acestea sunt foarte amare și nefolositoare; de asemenea, există lacrimile pocăinței, atunci când sufletul dorește bunurile cele veșnice, iar [lacrimile acestea] sunt foarte dulci și folositoare; iarăși, există lacrimile pocăinței, acolo unde există plângerea și scrâșnirea dinților¹⁹⁶, iar acestea sunt amare și nefolositoare. Fiindcă nimic nu mai pot dobândi atunci, când nu mai există vremea pocăinței.

Iubitule, fii atent la tinerețea ta, ca sa fii credinciosul cel autentic la bătrânețile tale; nu te încredința pe tine însuși celui rău, care în mod viclean îți dictează gândurile cele amăgitoare și îți spune: „Încă ești tânăr; trebuie să trăiești încă mulți ani; pentru aceasta acum bucură-te și nu îți întrista sufletul tău, iar la bătrânețe poți să te pocăiești”. Nu înțelegi, fratele meu, oricât de nepriceput ai fi, că cel viclean te-a înșelat prin aceasta? Fiindcă, dacă nu te pocăiești, atât timp cât ești tânăr și vârsta ta este în culmea [puterii], când

¹⁹³ Cf. 1 Tim 6, 12.

¹⁹⁴ Cf. Ebr 10, 37; Avc 2, 3.

¹⁹⁵ Cf. Ier 9, 1.

¹⁹⁶ Cf. Mt 8, 12; Lc 13, 28.

poți să înduri orice silință și să pătimești orice asceză, când vei îmbătrâni nu vei aduce drept pretext neputința bătrâneții? Dacă însă și în tinerețea ta moartea te urmărește, atunci ce vei face? Părăsește, deci, calea vrăjmașului și ascultă glasul Stăpânului adevărat, Care a spus: „Privegheați, căci nu știți ziua, nici ceasul când vine Fiul Omului”¹⁹⁷.

Doamne, Iisuse Hristoase, Împărate al împăraților, Care stăpânești viața și moartea, Cel care cunoști pe cele văzute și pe cele ascunse, de la Care nu rămâne necunoscut gândul și gândirea, curățește-mă de cele ascunse ale mele¹⁹⁸, fiindcă am făcut ceea ce este rău înaintea Ta¹⁹⁹; iată, deci, zilele mele se pierd, zi după zi, iar păcatele mele s-au înmulțit. Tu, Doamne, Dumnezeuul duhurilor și al oricărui trup²⁰⁰, cunoști boala cea mare a sufletului și a trupului meu. Întărește, Doamne, neputința mea și ajută-mi mie celui necăjit. Fiindcă Tu cunoști căci m-am arătat multora ca un lucru străin, dar Tu ai fost ajutorul meu cel puternic²⁰¹. Dă-mi, Doamne, inima care este recunoscătoare, ca să îmi amintesc în permanență lucrările cele bune ale Tale, Doamne, Tu, Cel bun, și nu-ți adu aminte de multele mele păcate, ci iartă-mi greșelile mele. Nu neglija, Doamne, rugăciunea mea, a celui neînsemnat și păcătos, ci după cum harul Tău m-a acoperit până acum, nu-l lua de la mine până la sfârșitul vieții mele. Acestea cu adevărat le-am înțeles și pentru aceasta fericiți sunt cei care sunt atenți la drumurile lor, fiindcă harul îi va călăuzi la cununa slavei. Te slăvesc, Doamne, și eu, cel nevrednic, pe Tine, Cel care mi-ai arătat marea Ta iubire de oameni, fiindcă Te-ai făcut pentru mine sprijin și ajutor, în numele milostivirii Tale, Tu, Cel binecuvântat în veci; fiindcă Ție, Domnului și Dumnezeului nostru se cuvine cinstea.

Iubitule, învață-l pe fratele tău nu drumul care duce la lume, ci pe cel care duce în Împărăția cerurilor. Desigur, să te temi de Domnul cu toată puterea ta și nu râvni lucrările celor nelegiuți, fiindcă focul care îi va arde nu se va stinge, iar viermele care îi va mânca nu va muri²⁰².

(trad. din limba greacă veche și note de
Drd. Alexandru PRELIPCEAN)

¹⁹⁷ Mt 25, 13; cf. Mt 24, 36.

¹⁹⁸ Cf. Ps 19, 12.

¹⁹⁹ Cf. Ps 50, 6.

²⁰⁰ Cf. Nm 16, 22.

²⁰¹ Cf. Ps 70, 7.

²⁰² Cf. Mc 9, 44.

R ECENZII

criteriile de recunoaștere și evaluare a picturii bizantine (icoană și frescă), coord: Preasfințitul Părinte VARLAAM PLOIEȘTEANUL, Episcop-Vicar Patriarhal, Secretarul Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Pr. dr. Florin MARICA, Consilier Patriarhal și Nicolae HRIȚCU, Consilier Patriarhal, Ed. Basilica, București, 2017, 263 pp.



În contextul anului 2017, declarat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române drept *Anul omagial al sfințelor icoane, al iconarilor și al pictorilor bisericești* în Patriarhia Română, Sectorul teologic-educățional al Administrației Patriarhale, în parteneriat cu Secretariatul de Stat pentru Culte, Sectorul Cultură și Patrimoniu religios – Comisia de Pictură Bisericească și Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București au organizat, cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, Congresul Internațional de Teologie „Criterii de recunoaștere și evaluare a picturii bizantine (icoană și frescă)”. Evenimentul

s-a desfășurat la Palatul Patriarhiei, în perioada 20-24 mai 2017.

Volumul de față reunește referatele prezentate în cadrul acestui congres, la care au participat reprezentanți ai instituțiilor de stat, ierarhi, preoți, profesori și specialiști în Artă Sacră, din România și din străinătate.

În prima parte a volumului se regăesc mesajele transmise în cadrul sesiunii festive de deschidere a lucrărilor congresului: al Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, intitulat „Pictura bizantină – expresia liturgică vizuală

a credinței ortodoxe și a vieții sfinților”, al domnului Petru Andea, Secretar de Stat în Ministerul Educației Naționale, al domnului Ionuț Vulpescu, Ministrul Culturii și Identității Naționale, al domnului Victor Opaschi, Secretar de Stat pentru Culte, și al domnului Prof. univ. dr. Romiță Iucu, Prorectorul Universității din București.

În mesajul transmis, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a evidențiat că „în 2017 se împlinesc 1230 de ani de la întrunirea Sinodului al VII-lea ecumenic, din 787, care a consfințit victoria Ortodoxiei împotriva celor care combăteau sfințele icoane, pentru că nu înțelegeau temeiul lor dogmatic. Pornind de la realitatea Întrupării Fiului veșnic al lui Dumnezeu, Biserica a învățat că materia vizibilă este capabilă să exprime o realitate duhovnicească invizibilă. Asumându-și firea umană vizibilă, Fiul lui Dumnezeu Cel nevăzut a devenit văzut și a deschis calea artei liturgice sau a iconografiei. Însă această iconografie nu este doar o artă decorativă, pedagogică și estetică, ci, în primul rând, *o mărturisire vizuală a adevărului de credință* privind Înomenirea sau Întruparea Cuvântului veșnic al lui Dumnezeu. În același timp, iconografia este și *o chemare la rugăciune sau la comuniune spirituală* cu Hristos Dumnezeu-Omul și cu persoanele sfinte reprezentate în icoane. *Iconografia ortodoxă este o artă liturgică, bisericească, profund teologică, pentru că face vizibilă, prin imagini și culori, învățătura de credință a Bisericii Ortodoxe privind Persoana, viața și lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos, viața și lucrarea Maicii Domnului, precum și viețile sfinților lui Dumnezeu din toate timpurile. După cum Sfânta Scriptură arată, prin cuvinte, lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în istorie, tot așa iconografia ortodoxă arată, prin imagini și culori, aceeași lucrare mântuitoare a lui Dumnezeu în istorie, prin sfinții Săi.* În acest sens, numai pictura bizantină ortodoxă este *normativă* pentru Biserica Ortodoxă, deoarece această pictură este *deplin compatibilă cu Sfânta Liturghie ortodoxă și cu iconografia ortodoxă liturgică de factură bizantină*. Cu alte cuvinte, în Biserica Ortodoxă scrierile sfinte și sfințele icoane au același conținut al credinței în Hristos, întrucât Iisus Hristos este numit, în același timp, *Cuvântul lui Dumnezeu* (cf. *In 1, 14*) și *Icoana sau chipul lui Dumnezeu* (cf. *Col 1, 15*)”.

În continuare, au fost prezentate referatele susținute în cadrul celei de-a doua sesiuni de comunicări, cu titlul „Teologia icoanei și a frescei bizantine: expresie liturgică și artistică a credinței ortodoxe eclesiale”: „Vladimir Lossky – teolog al icoanei” (Pr. prof. dr. Nikolai Ozolin, Institutul de Teologie Ortodoxă *Saint-Serge* din Paris, Franța), „De la imagine la icoană: spre o iconografie bizantină autentică” (Pr. prof. dr. Michel Quenot, Parohia Ortodoxă din Fribourg, Elveția), „Puterea mărturisitoare a icoanei ortodoxe în gândirea Părintelui Stăniloae” (Pr. prof. dr. Ștefan Buchiu, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București)

și „Icoana, chip al Dumnezeirii și martor al Întrupării” (Gabriel Toma Chituc, pictor bisericesc).

În cadrul sesiunii de comunicări intitulate „Istoria icoanei și a picturii (frescei) bizantine: spațiul geografic, etape cronologice și școli de pictură bizantină” au fost prezentate referatele: „Norme legislative privitoare la restaurarea picturii bisericești” (Pr. prof. dr. Nicolae Necula, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București), „Școala de artă moldovenească. Interacțiuni cu spațiul cultural polono-rutean, în secolele XV-XVI” (Pr. Gabriel Herea, paroh al Bisericii „Sfânta Cruce” din Pătrăuți, monument UNESCO) și „Conceptul relațional de icoană la Sfântul Nichifor Mărturisitorul, Patriarhul Constantinopolului” (Lect. dr. Ștefan Ionescu-Berechet, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București, membru al Comisiei de Pictură Bisericească).

Următoarea sesiune de comunicări, „Norme și manuale de pictură bizantină (evoluția erminiilor)”, a reunit referatele: „Cum trebuie interpretată figura Celui Vechi de Zile?” (Pr. prof. dr. Stéphane Bigham, Facultatea de Teologie, Etică și Filosofie a Universității din Sherbrooke, Canada), „Pictura icoanelor – umbră, reprezentare, mărturisire a adevărului” (Dimitrios Chatziapostolou, pictor bisericesc și profesor de artă sacră, Atena, Grecia) și „Evoluția erminiilor de pictură bizantină” (Pr. asist. dr. Roger Coresciuc, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași).

Ultima sesiune de comunicări a abordat „Importanța și necesitatea criteriilor de recunoaștere și evaluare a picturii bizantine pentru iconografia ortodoxă actuală: tensiunea între fidelitatea eclesială și libertatea artistică individuală și locală”, reunind referatele: „De ce sunt autenticitatea și abținerea de la simpla copiere importante în arta sacră?” (Lazar Predrag Markovic, curator specializat în iconografie, Belgrad, Serbia), „Sursele de inspirație pentru o pictură bisericească de factură bizantină, din secolul XXI” (Daniel Codrescu, pictor, membru al Comisiei de Pictură Bisericească) și „Portretizarea Sfinților contemporani” (Alexandru Nicolau, pictor bisericesc, membru al Comisiei de Pictură Bisericească).

Invitații la acest congres au vizitat Biserica „Sfântul Gheorghe Nou” din București și Muzeul Național de Artă al României. Totodată, au participat și la Sfânta Liturghie de la Catedrala Patriarhală, urmată de premiarea câștigătorilor Concursului Național de Creație „Icoana și Școala mărturisirii” și ai Concursului Național „Icoana ortodoxă – lumina credinței”. Astfel, Congresul a îmbinat dimensiunea academică și cea duhovnicească, reușind să promoveze tradiția eclesială autentică, prin evidențierea rolului liturgic, catehetic și estetic al sfințelor icoane în viața Bisericii.

Prin publicarea acestor referate în volumul corespondent congresului s-a urmărit identificarea provocărilor actuale și a perspectivelor pentru găsierea unor soluții, în vederea redescoperirii și promovării semnificației sfințelor icoane, ca mijloace de mărturisire a credinței ortodoxe în Întruparea Fiului lui Dumnezeu și ca ferestre spre Împărăția cerurilor. În același timp, se doarește a fi subliniată importanța asumării responsabilității în ceea ce privește misiunea specifică a Bisericii Ortodoxe pentru formarea simțului artistic, dar și pentru formarea duhovnicească a tinerei generații.

În concluzie, volumul „Criterii de recunoaștere și evaluare a picturii bizantine (icoană și frescă)” reușește să aducă în atenția cititorilor actualitatea și necesitatea sfințelor icoane, în perspectiva cunoașterii și aprofundării teologiei icoanei, reprezentând o apariție editorială deosebită, adresată atât specialiștilor din domeniul Artei Sacre, cât și tuturor iubitorilor de frumos.

(Dr. Alexandru MĂLUREANU)

CLEMENT ALEXANDRINUL, Sf. VASILE CEL MARE, Sf. IOAN GURĂ DE AUR, Sf. GRIGORIE TEOLOGUL, Fericitul IERONIM, Fericitul AUGUSTIN, *Scrieri cu tematică pedagogică*, trad. din limba greacă și limba latină de Pr. Dumitru Fecioru, Dan Negrescu, Ierom. Policarp Pârvuloiu, Alin-Bogdan Mihăilescu, studiu introd. Ierom. Policarp Pârvuloiu, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești 16 (serie nouă)*, Basilica, București, 2016, 576 pp.

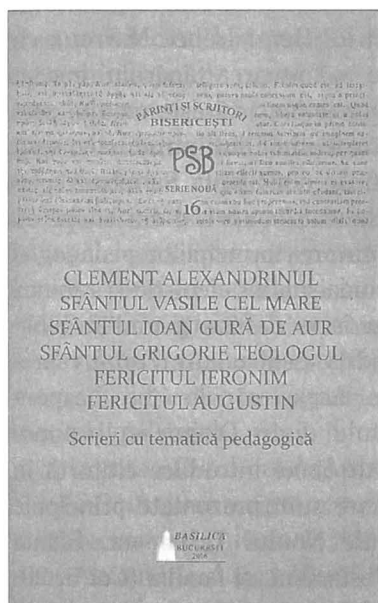
Apariția volumului al 16-lea din seria nouă a colecției *Părinți și Scriitori Bisericești* reprezintă un fapt inedit nu doar pentru că reușește să ofere mediului teologic ortodox românesc în anul 2016, proclamat de Sfântul Sinod al Bisericii noastre ca *An omagial al educației religioase a tineretului creștin ortodox* și *An comemorativ al Sfântului Ierarh Martir Antim Ivireanul și al tipografilor bisericești* în Patriarhia Română, un volum bine acordat tematic cu toate celelalte eforturi culturale, intelectuale, teologice și pedagogice din acest an, ci și pentru acuratețea și calitatea demersului traductologic și editorial.

Volumul se remarcă prin modul armonios în care propune texte patristice având origini diferite (din mediul latin ori grecesc) sau provenind din contexte teologice (înțelese ca tradiții teologice antice patristice, școala alexandrină, școala antiohiană, teologia capadociană etc.) și istorice multiple, dar având, în același timp, o temă comună, ce poate fi din ce în ce mai clar conturată ca o temă centrală a teologiei patristice și, implicit, a teologiei ortodoxe, în general. Ținând cont de modul în care este percepută astăzi

educația, ca sumă de compromisuri suprapuse fără discernământ și realizate fără pregătire prealabilă, într-o goană pentru o educație din ce în ce mai simplistă, având doar meritul de a fi racordată la o modernitate de import, demersul editorial pe care îl prezentăm în aceste rânduri poate fi ușor înțeles și ca un manifest teologic esențial. Și aceasta pentru că, parcurgând volumul, se remarcă ușor faptul că, deși tematica educației și a pedagogiei creștine a fost abordată în epoca patristică din multiple perspective, există totuși o viziune centrală, unanim recunoscută, în ceea ce privește întâietatea pe care elementele teologice revelate le păstrează asupra actului educațional și asupra conținuturilor formării armonioase a tânărului creștin. Iar între aceste elemente teologice, Persoana Mântuitorului Iisus Hristos rămâne de fiecare dată punctul central al educației creștine, înțeleasă ca o creștere spirituală în viața cea adevărată, pentru care Hristos Mântuitorul este Pedagogul și Mistagogul desăvârșit.

Volumul se deschide printr-un larg și generos studiu introductiv (pp. 9-66), semnat de Ierom. Policarp Pârveloiu, care prezintă, într-o analiză articulată și bine proporționată, atât mărturiile istorice și literare care exemplifică în mod corespunzător conceptul de *paideia* elenă, cât și elemente istorice și patristice dintre cele mai importante, care materializează la diferite niveluri, atât practic, cât și teoretic, conceptul de *paideia* în Creștinism. Într-o primă parte, putem urmări anumite ele-

mente de istorie ale sistemului educațional creștin care s-a inspirat și a preluat masiv din elementele constitutive ale sistemului educațional păgân elen – la nivel instituțional și practic, dar având în vedere tema pedagogiei ca instrument, iar nu ca scop în sine. *Paideia* elenă este prezentată din perspectiva dublă, exprimată de filosofia greacă, care are în vedere atât formarea cultural-intelectuală (μόθησις), cât și formarea morală (ἠθικησις). Se observă faptul că principiile paideii elene păgâne nu eliminau elementul religios, numai că acesta era înțeles doar din perspectiva utilitară, în special curativă, pentru suflet și pentru trup. Nu era vizată o educație religioasă, în sens participativ sau descriptiv, ci o educație care să asume intelectual poveștile mitologice și religioase ca parte a unui exercițiu de discernământ sufletesc și fizic. Scopul educației grecești păgâne era câștigarea principalelor virtuți sociale care concretizau idealul educativ în concepția respectivă. Aceste virtuți erau



urbanitas și *humanitas* – greu traductibile în limbile moderne –, dar exprimând în epocă, cel puțin în viziunea platonică, atât funcția orizontal-socială a educației, cât și cea vertical-teologică. Autorul precizează și limitele educației păgâne, ignorate nu doar în umanismul european renescentist, ci și, în egală măsură, neglijate în tendințele actuale de identificare și transmitere a principiilor educației complete, fapt explicabil prin considerarea perioadei clasicismului elen de pedagogii moderni, ca singura culme inimitabilă a paideii și ca sursa unică a performanțelor Renașterii europene. Sclavii, săracii, femeile de orice statut erau excluși în Antichitatea elenă de la actul educațional. Încăștinarea curriculei antice a reprezentat rezultatul unei întâlniri benefice, în care principiile pedagogice elene s-au unit într-o veritabilă „ozmoză culturală” (expresia preluată de autor îi aparține aici lui Henri Irénée Marrou), cu principiile virtuților creștine, care introduceau în formarea tânărului însetat de valori și constanta harului dumnezeiesc, care se împărtășește omului prin lucrarea sfințitoare a Bisericii. În partea a doua a studiului introductiv, sunt prezentate câteva principii ale pedagogiei, extrase din Sfânta Scriptură, plecând de la textele canonice ale Vechiului Testament, în special din literatura sapiențială, care a avut un rol esențial în conturarea principiilor pedagogiei biblice, cât și de la textele reprezentative ale iudaismului elenistic și rabinic, unde un rol important în formarea unei sinteze între elenism și tradiția biblică l-a avut opera scriitorului Filon din Alexandria, pentru care *Torah* reprezintă sursa educației și „patria portativă”, ce inspira copiii din diaspora dorul după trăirea istorică a măreției legământului dintre Dumnezeu și poporul ales. Analiza familiei lexicale a verbului παιδεύω introduce cititorul în partea următoare a studiului introductiv, în care sunt prezentate principiile pedagogice și educaționale prezente în cărțile Noului Testament. Sfânta Scriptură (2 *Tim* 3, 16-17), inclusiv Vechiul Testament, și familia (*Col* 3, 20-21; *Ef* 6, 4) sunt reperele principale ale educației, așa cum este descrisă în experiența pedagogică a Bisericii primare în Noul Testament. În ceea ce privește sursele patristice ale paideii creștine, studiul introductiv se transformă în paginile următoare într-o listă amplă, reprezentativă, a reperelor literaturii creștine antice pentru ceea ce poate fi sintetizat ca esențial în pedagogia creștină. Locul central îl ocupă lucrarea *Pedagogul* a scriitorului bisericesc Clement Alexandrinul, dar sunt menționați și alți autori, precum Sf. Clement Romanul, Sf. Ipolit Romanul, Tertulian, Sf. Ioan Gură de Aur. Nu este uitată nici personalitatea lui Origen, care rămâne distinctă prin rolul pe care l-a jucat în formarea instituțională a școlii catehetice din Alexandria și prin prestigiul acesteia, ce a dat educației creștine o nouă și fascinantă dimensiune, comparabilă celei elene, dar, în fapt, superioară acesteia prin finalitatea spirituală a actului pedagogic înțeles ca act soteriologic. Autorul scoate în evidență, în continuare, principiile educației creștine, prin analiza relației sintetice

dintre creștinism și clasicism. Este descris scenariul educațional creștin așa cum poate fi dedus sau recompus din diversele mărturii patristice. Sintezele secolului al IV-lea sunt centrale în această încercare de recompunere a paideii creștine din punct de vedere practic și instituțional. Se observă faptul că primează în educația creștină relația personală, efortul de cunoaștere concomitent cu cel de despătimire, iar rolul rugăciunii, al experienței liturgice și mai ales al Sfintei Scripturi este esențial. *Lectio divina* este parte esențială a educației creștine, în care lectura informației este dublată de o lectură formativă, sensibilă și intelectuală în egală măsură, deschisă meditației duhovnicești, precum și aplicațiilor practice din viața de zi cu zi. Nu puteau lipsi din acest tablou generos al surselor educației creștine patristice și autorii latini precum Fericitul Ieronim și Fericitul Augustin, care, prin căutările din viața lor și prin setea de cunoaștere, exprimă, nu doar textual, universalitatea educației creștine și relația coerentă a pedagogiei creștine cu sursele clasice ale cunoașterii filosofice în Antichitate. Textele patristice care condamnă literatura păgână sunt menționate, dar nu absolutizate, iar concluziile privind relația dintre clasicism și paideia creștină sunt echilibrate și, considerăm, în acord cu achizițiile contemporane cu privire la rolul surselor clasice în educație – ca act universal – și în modelarea morală și intelectuală a tinerilor – ca finalitate a pedagogiei creștine. Literatura secundară care însoțește sursele prezentate în acest studiu introductiv este copleșitoare, fiind selectată în mod echilibrat, cu preponderență din bibliografiile de specialitate ale istoriei pedagogiei și ale literaturii patristice.

Poate efortul cel mai amplu în arhitectura editorială a acestui volum (pp. 77-310) îl reprezintă republicarea, cu sensibile îmbunătățiri, a traducerii în limba română a lucrării *Pedagogul*, aparținând scriitorului bisericesc Clement Alexandrinul (cca 150-215). Vechea traducere, realizată de Pr. Dumitru Fecioru, a fost publicată, inițial, în prima colecție modernă de texte patristice de la noi, intitulată *Izvoarele Ortodoxiei*, în 1939, și a fost reluată, la momentul respectiv cu minime îmbunătățiri, în vol. al IV-lea al seriei vechi din colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, în 1982. Această traducere avea la bază textul publicat de Otto Stählin în colecția *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, vol. al 12-lea. Textul de față a fost acum supus unei verificări și actualizări, precum și unei sensibile înnoiri, printr-o redactare îmbunătățită și prin anumite reformulări terminologice sau de sintaxă, preluând și anumite comentarii sintetice sau explicații suplimentare prezente în cele trei volume din colecția *Sources chrétiennes* (70, 108, 158), care conțin ultima ediție critică a textului grec. Acest efort a fost realizat la nivelul echipei de filologi de la Departamentul de Carte Patristică din cadrul Editurilor Patriarhiei Române. Se remarcă de la primele rânduri ale acestei ediții a *Pedagogului* modul fericit în care o traducere importantă în

seria textelor patristice clasice de la noi a fost reluată și accesibilizată. Traducerea Pr. D. Fecioru reprezintă un moment aparte în istoria traducerilor patristice românești. Cu toate acestea, îmi exprim părerea că afinitățile textului primei traduceri din Clement Alexandrinul, față de anumite elemente preluate de autor din literatura clasică elenă, în special anumite citate din poezii grece, nu erau foarte vizibile în traducerea românească, pentru că, deși corectă din punct de vedere literal, nu reușea să exprime de fiecare dată subtilele exerciții retorice, acelea care pot fi totuși evidențiate, măcar în parte, și în limba română, și care fac din scriitura lui Clement Alexandrinul un exemplu de mare rafinament cultural și teologic. Acolo unde, cu greutate, se deduc din textul traducerii aceste trimiteri fine, spre exemplu, diferitele comparații, parafraze sau completări prin care Clement Alexandrinul își îmbogățește retoric textul, echipa editorială a mărit aparatul critic cu note noi de subsol, nu puține la număr, preluate din edițiile critice sau din literatura de specialitate patristică disponibile în prezent, aducând astfel multe lămuriri asupra textului și permițând cititorului să își facă o părere mult mai corectă cu privire la caracterul enciclopedic al scriiturii clementine. Cu această nouă variantă, verificată și îmbunătățită, putem spune că avem la dispoziție acum, în limba română, un text care exprimă mai bine retorica antică a lui Clement, deși, poate, soluția ideală ar fi fost o nouă traducere. Ținând cont de calea aleasă – revalorificarea textului lucrat de Pr. D. Fecioru – și de îmbunătățirile aduse atât textului, cât și aparatului critic, considerăm că rezultatul final al întregii lucrări traductologice este unul pozitiv.

Volumul se continuă cu o nouă editare a *Omiliei a XXII-a, Către tineri*, a Sfântului Vasile cel Mare (†379), având subtitlul *Despre cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni*. Avem și aici o reluare dublă: pe de o parte, textul a fost editat în seria veche a colecției *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XVII, în traducerea Pr. D. Fecioru, dar a fost republicat, între timp, și în vol. I al seriei noi din colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, unde a beneficiat de atenția și corectura profesorilor Constantin Georgescu și Alexandru Mihăilă. Tot din seria tratatelor esențiale ale pedagogiei creștine, volumul se continuă cu textul *Despre slava deșartă și despre cum trebuie să își crească părinții copiii*, al Sf. Ioan Gură de Aur (†407). Textul a fost publicat anterior în limba română, în traducerea Pr. D. Fecioru, într-un volum publicat în 2001, intitulat *Despre feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor*, la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. Acum textul beneficiază, pe de o parte, de corectura echipei filologice, cât și de îmbunătățirea aparatului critic, care este inspirat din notele de subsol și comentariile din vol. 188 al colecției *Sources chrétiennes*.

Din Sf. Grigorie Teologul (†390), editorii au selectat mai multe *Epistole cu privire la educația lui Nicobulos*. Nicobulos era fiul omonim al soțului

Alypianeii, nepoata Sfântului Grigorie. În anumite epistole scrise de Sf. Grigorie Teologul către acest strănepot Nicobulos, față de care nutrea o atenție și o grijă specială, autorul oferă informații concrete și sfaturi privind educația. Selecția prezentată în volum cuprinde *Epistolele* 51 (*Către Nicobulos*), 52 (*Către același Nicobulos*), 53 (*Către același Nicobulos*), 54 (*Către același Nicobulos*), 157 (*Către Teodor*), 167 (*Către Heladios*), 174 (*Către Eudoxos*), 175 (*Către Eudoxos*), 176 (*Către Eudoxos*), 187 (*Către Eudoxos*). Traducerea a fost efectuată după textul grecesc editat de Paul Gallay la Belles Lettres, Paris, în 1964. Prezența unor piese aranjate tematic din epistolarul Sf. Grigorie Teologul reprezintă un fapt inedit. Epistolele selectate structurează un veritabil traseu paideic, prin care poate fi observată și evaluată evoluția culturală și spirituală a tânărului Nicobulos. Avem în față o imagine ușor sesizabilă, dar deosebit de sensibilă, a personalității Sfântului Grigorie, recompusă acum din modul în care înțelege formarea practică și educația tânărului, atât pentru aprofundarea cunoașterii, cât și în perspectiva înduhovnicirii și înțelepțirii creștine.

O altă selecție de scrisori inedite face obiectul părții următoare din volumul prezentat. Sunt traduse din limba latină o serie de epistole aparținând Fericitului Ieronim (†420), cu titlul *Epistole cu privire la educația tinerelor fete*. Cele trei epistole traduse în volum sunt: *Epistolele* 107 (*Către Leta. Despre educația fiicei sale*), 128 (*Către Pacatula*), 22 (*Către Eustochia*), traducerea fiind realizată după textul latin al ediției lui Jérôme Labourt, apărută la Belles Lettres în 1961. Față de epistolarul paideic provenit din spațiul grecesc, impresionează la Fericitul Ieronim un accent mult mai serios pus pe latura ascetică a educației creștine. Textele prezentate aici, inedite pentru teologia românească, descoperă o viziune nobilă și radical asumată a educației creștine ca perspectivă ascetică și transformatoare a vieții. Discernământul și atenția sunt virtuți esențiale atât pentru pedagog sau pentru părintele spiritual, cât și pentru tânărul creștin care începe să își construiască o carieră în arta viețuirii îngerești – adică în monahism, în forma sa instituționalizată (mănăstirea întemeiată de Fericitul Ieronim la Betleem) –, sau în diversele forme de exerciții ascetice prezente în mediul religios roman la începutul sec. al IV-lea. Aflăm astfel cum, de cele mai multe ori, tinerii romani care își asumau o educație aleasă în Biserică se îndreptau spre diferite tipuri de viețuire ascetică monahală.

Ultimul text prezent în volum reprezintă o lucrare importantă a Fericitului Augustin, episcopul Hipponei (†430), *Despre catehizarea începătorilor în credință*, lucrare datată în 403, adresată mai tânărului diacon Deogratias din Cartagina. Traducerea este realizată de tânărul filolog clasicist Alin-Bogdan Mihăilescu, după textul latin din ediția critică din vol. 46 al colecției *Corpus Christianorum. Series Latina*, apărută la Brepols, în 1969,

confruntat cu varianta îmbunătățită din ediția franceză: *Œuvres de Saint Augustin*, 11/1, *La première catéchèse – De catehizandis rudibus*, trad. Goulven Madec, *Études Augustiniennes*, Paris, 1991. În ceea ce privește această traducere, se observă o atenție pentru consecvența conceptuală, respectiv pentru redarea cel puțin a conceptelor cheie din latină prin același termen românesc, în limita posibilităților semantice ale limbii române. În același timp, traducătorul reușește să exprime în traducerea sa acele nuanțe prezente în textul latin al Fericitului Augustin, prin anumite soluții propuse, unele inedite chiar și pentru un cititor obișnuit cu anumite repere augustiniene. Ne referim, în special, la unele soluții literare traduse reușit, care, dacă ar fi fost traduse fără conștiința metatextului augustinian, l-ar fi putut priva pe cititorul român de bucuria întâlnirii cu un Augustin tradus în limba română cât mai apropiat de geniul literar și teologic al adevăratului Augustin. Lucrarea Fericitului Augustin constituie un model de cateheză rezumativă adresată celor care doreau în mediul roman nord-african convertirea. Conținutul teoretic și practic, însumat într-o înlănțuire densă de idei filosofice, teologice, precepte retorice și observații subtile de psihologie individuală sau colectivă, îl ajută pe cititor să își definească o viziune cu privire la modul în care trebuie concepută și condusă educația creștină, mai ales în cazul celor ce se află la începutul viețuirii creștine.

Reușita filologică a unui astfel de volum are la bază efortul multiplu de a reveni succesiv asupra traducerilor mai vechi și de a le îmbogăți prin recursul la textul edițiilor critice recente superioare și prin dezvoltarea notelor de subsol. Acestor reveniri li se adaugă textele inedite, care completează logica volumului nu doar pe criteriul istoric, ci și pe criteriul tematic și lingvistic. Traducerile sunt însoțite de texte introductive sintetice, concentrate, dar deosebit de bogate în informații contextualizate, care, în fața unui material atât de divers, se arată a fi deosebit de necesare cititorului român. Un index scripturistic, precum și unul onomastic și toponimic îmbogățesc instrumentarul volumului. Nu putem să nu menționăm, în finalul acestei recenzii, și calitatea actului editorial și tipografic asumat de Editura Basilica. În concluzie, putem afirma faptul că acest volum, cuprinzând diverse texte patristice traduse în limba română, având ca numitor comun educația creștină, s-a transformat, prin efortul colectiv al traducătorilor și al editorului, într-un indispensabil, de acum înainte, manual de pedagogie creștin-ortodoxă.

(Pr. Asist. Dr. Alexandru-Atanase BARNA)

Pr. Dr. Sabin VERZAN, *Sfântul Apostol Pavel. Istoria propovăduirii Evangheliei și a organizării Bisericii în epoca apostolică*, Ed. Basilica, București, 2016, 599pp.

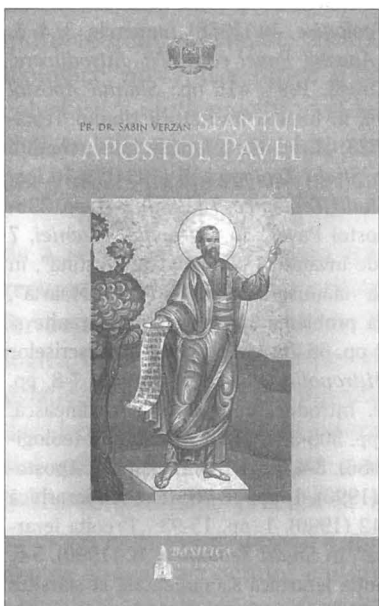
Editura Basilica a Patriarhiei Române a republicat recent una dintre ultimele lucrări ale Părintelui Sabin Verzan, care aprofundează, în aproape 600 de pagini, opera misionară a Apostolului neamurilor și organizarea Bisericii în epoca apostolică¹. Cunoscut în spațiul biblic românesc prin comentariile vaste la Epistolele I Timotei și Tit, precum și prin numeroasele studii care abordează diferite teme biblice², regretatul Pr. Dr. Sabin Verzan³ își încheie

¹ Prima publicare: Pr. Dr. Sabin VERZAN, *Sfântul Apostol Pavel. Istoria propovăduirii Evangheliei și a organizării Bisericii în epoca apostolică*, Ed. IBMBOR, București, 1996, 375 pp. + o hartă.

² Dintre lucrările și studiile părintelui Dr. Sabin Verzan amintim: *Epistola întâi către Timotei a Sfântului Apostol Pavel. Introducere, traducere și comentariu*, Teză de doctorat, Ed. IBMBOR, București, 1988, 616 pp. (extras din *Studii Teologice*, 40 (1988), numerele 3, 4, 5, 6 și 41 (1989), numerele 1 și 2); *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Tit. Introducere, traducere, comentariu și teologie*, Ed. IBMBOR, București, 1994, 416 pp.; *Sfântul Apostol Andrei*, Ed. Basilica, București, 2016, 230 pp.; „Familia în lumina învățurii Noului Testament”, în *Mitropolia Olteniei*, 6 (1954), 9-10, pp. 511-525; „Credința și faptele bune. condiții ale mântuirii. în Epistolele Sfântului Apostol Pavel”, în *Studii Teologice*, 6 (1954), 9-10, pp. 495-510; „Cărmuirea Bisericii în epoca apostolică”, în *Studii Teologice*, 7 (1955), 5-6, pp. 336-352; „Slujirea preoțească după Epistolele Sfântului Apostol Pavel”, în *Mitropolia Olteniei*, 7 (1955), 5-6, pp. 277-294; „Predica de pe Munte, izvor de învățături pentru viața creștină”, în *Glasul Bisericii*, 17 (1958), 1-2, pp. 78 -97; „Cronologia manuscriselor de la Marea Moartă”, în *Studii Teologice*, 12 (1960), 1-2, pp. 40-59; „Câteva probleme ale teologiei qumranite și creștinismul primar”, în *Glasul Bisericii*, 19 (1960), 1-2 pp. 66-78; „Importanța manuscriselor pe papirus pentru studiul Evangheliei după Ioan”, în *Mitropolia Olteniei*, 12 (1960) 7-8, pp. 422-457; „Nestle-Aland. *Nouum Testamentum Graece*. Introducere, traducere românească, notă introductivă”, în *Studii Teologice*, 37 (1985), 5-6, pp. 305-347; „Biblia în cultura teologică românească”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 104 (1986), 3-4, pp. 91-102; „Faptele Apostolilor - o carte a prototipurilor”, în *Studii Teologice*, 42 (1990), 1, pp. 38-76; „Preoția ierarhică sacramentală în Biserica Ierusalimului”, în *Ortodoxia*, 42 (1990), 1, pp. 15-93; „Preoția ierarhică sacramentală în Biserici întemeiate în lumea păgână”, în *Studii Teologice*, 42 (1990), 5-6, pp. 3-50; *Studii Teologice*, 43 (1991), 1, pp. 3-45; „Preoția ierarhică sacramentală la sfârșitul epocii apostolice”, în *Studii Teologice*, 43 (1991), 2, pp. 53-101; nr. 3, pp. 49-105; nr. 4, pp. 3-50; „Sfânta Scriptură, temei, izvor și reflectare în pictura bisericească”, în *Studii Teologice*, 44 (1992), 1-2, pp. 32-47; „Câteva date introductive asupra Sfintei Scripturi”, în *Studii Teologice*, 44 (1992), 3, pp. 25-51; „Faptele Apostolilor (capitolele 1 și 2). Note exegetice”, în *Ortodoxia*, 46 (1994), 1, pp. 28-115; „Propovăduirea Evangheliei în Scitia Mică (Dobrogea). Argumente și temeuri nouetestamentare”, în *Studii Teologice*, 47 (1995), 4-6, pp. 79-118 (și extras); „Sfinții Apostoli în fața îndatoririi de a propovădui Evanghelia la toate neamurile”, în *Studii Teologice*, 48 (1996), 1-2, pp. 3-32.

³ Născut pe 1 mai 1928, în Negoști, jud Gorj, într-o familie de preot, licențiat în teologie la București (1951) și cu un doctorat în teologie (1988), părintele Sabin Verzan s-a ostenit în calitate de consilier administrativ patriarhal al Sectorului Editură și Tipografie al Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române vreme de peste 30 de ani (1964-1997).

contribuția sa la studiile biblice cu acest volum care reiterează dimensiunea misionară a Bisericii prin analiza lucrării misionare a Sf. Apostol Pavel. Lucrarea este republicată în scopul, așa cum se arată în nota editorială, de a promova lucrările care s-au impus în spațiul cultural și teologic românesc prin importanța temelor tratate și relevanța misionară (p. 5). Într-adevăr, lucrarea se înscrie în seria destul de restrânsă a monografiilor redactate în spațiul biblic românesc cu privire la viața și activitatea Sf. Ap. Pavel. Dacă în teologia biblică românească principalele monografii pe temă aparțin părinților profesori Grigorie Marcu⁴ și Liviu G. Munteanu⁵ din spațiul transilvan, toate publicate la jumătatea secolului trecut, lucrarea părintelui Sabin Verzan, apărută la mai bine de 50 de ani distanță, vine ca o contribuție muntească care reușește să aprofundeze viața și activitatea paulină, cu accent pe contribuția Apostolului la răspândirea Evangheliei și la organizarea primelor comunități creștine.



Structura internă a lucrării este tripartită: I. *Viața* (pp. 17-70); II. *Lucrarea misionară* (pp. 73-456); și III. *Concluzii* (pp. 459-496). Acestea sunt încadrate de câteva considerații preliminare sub titlul: „Sfântul Apostol Pavel. Istoria propovăduirii Evangheliei și a organizării Bisericii în epoca apostolică” (pp. 9-14) - chiar la început, și de un număr de șase anexe (pp. 499-589) și lista bibliografică selectivă (pp. 591-593) - la final.

Anexele apar ca un fel de parte a IV-a a lucrării. Cu excepția primei, celelalte cinci anexe conțin unele date istorice sub formă de tabel. Anexele au următorul conținut:

Anexa I: „Ucenici, colaboratori și sprijinitori ai Sfântului Apostol Pavel”.

Preot la Parohia „Sf. Ioan Botezătorul” din Ferentari-București și protopop la Protoieria II Capitală (1961-1964), părintele Verzan a adormit în Domnul pe 30 mai 1997. Pentru amănunte cu privire la biografia părintelui Verzan, a se consulta: „Necrolog”, publicat de colectivul redacțional în revista *Biserica Ortodoxă Română*, 115 (1997), 1-6, pp. 99-103; și Pr. Prof. Dr. Mircea PACURARIU, *Dicționarul Teologilor Români*, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p. 516.

⁴ Liviu Galaction MUNTEANU, *Viața Sf. Apostol Pavel*, Cluj, 1942, 246 pp.; ediția a II-a: Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, 159 pp.

⁵ Grigorie MARCU, *Saul din Tars*, Sibiu, 1939, XII + 126 pp.

Este cea mai extinsă anexă (pp. 499-581) și se constituie, de fapt, într-un adevărat dicționar al colaboratorilor Apostolului neamurilor. În ordine alfabetică, autorul prezintă 88 de astfel de împreună-lucrători ai Sf. Ap. Pavel, pe baza textelor biblice care fac referire la aceștia, dar și a tradiției patristice ulterioare.

Anexa II: „Cele 14 Epistole ale Sfântului Apostol Pavel (ordinea din canon)”. Pe parcursul a trei pagini (pp. 582-584), autorul redă pentru fiecare epistolă în parte câteva date isagogice esențiale (data, locul, destinatarii, contextul, motivele și scopul redactării epistolei respective).

Anexa III: „Sfântul Apostol Pavel (cronologie)” (pp. 585-586).

Anexa IV: „Lista arhieriei iudei din epoca începuturilor Bisericii” (p. 587).

Anexa V: „Împărați romani din epoca începuturilor Bisericii” (p. 588).

Anexa VI: „Procuratorii romani ai Iudeii din epoca începuturilor Bisericii” (p. 589).

La o primă vedere, lucrarea surprinde prin faptul că aparatul critic este redus la o sumară listă bibliografică selectivă (pp. 591-593), practic, neexistând note de subsol cu trimiteri bibliografice la izvoare ori comentarii sau/și raportări critice la bibliografia de specialitate. Acest lucru se înscrie, însă, perfect în tradiția monografiilor amintite mai sus, întrucât fiind lucrări de sinteză, existența unui aparat critic dezvoltat ar fi fragmentat și îngreunat mult lectura acestora. Altminteri, lipsa aparatului critic arată și intenția autorului care nu își propune prin publicarea acestui volum să intre într-un dialog critic cu literatura de specialitate, ci mai degrabă să aprofundeze textele nou-testamentare cu privire la viața și activitatea Sfântului Apostol Pavel. În forma actuală, lucrarea are o largă adresabilitate, fiind utilă nu doar specialiștilor, preoților, studenților teologi și seminariștilor, ci tuturor credincioșilor care doresc să înțeleagă mai bine personalitatea și misiunea Sf. Ap. Pavel, precum și organizarea primelor comunități creștine din veacul apostolic.

Fără să lipsească referirile la Părinții și Scriitorii bisericești, metoda de interpretare utilizată cu predilecție de autor în această lucrare este cea a raportării permanente la locurile paralele. Astfel, practic, înțelesurile textelor analizate sunt scoase la iveală cu ajutorul altor texte biblice, de o manieră care amintește de tradiția exegetică patristică⁶. Această metodă poate fi încadrată în

⁶ Bunăoară, Sf. Ioan Gură de Aur, utilizează masiv locurile paralele în tâlcuirile sale la diferite texte ale Sf. Scripturii. El vede o interdependență a textelor Scripturii pe baza faptului că ele reprezintă un „întreg”, iar toate „părțile” sale au fost redactate sub însuflarea Duhului Sfânt. Astfel, despre înrudirea Evangheliilor, marele exeget antiohian afirmă: „După cum, dacă iei din corpul unui animal o parte, găsești în partea aceea toate părțile componente ale animalului: nervi, vine, oase, artere, sânge și, ca să spun așa, vei cunoaște din proba aceea întreaga alcătuire a trupului animalului, tot așa și cu Sfintele Evanghelii; în fiecare parte din ele iese la

cea ce știința biblică modernă a definit ca fiind „cercul hermeneutic”, și se fundamentează, în tradiția răsăriteană, pe credința în faptul că Duhul Sfânt a insuflat pe toți autorii umani ai textelor biblice.

Fără îndoială, modul abordării, extensia textelor biblice cercetate, tâlcuirea limpede, profunzimea analizei, sinteza teologică, precum și anexele extrem de utile, fac din acest volum unul indispensabil pentru oricine este interesat de înțelegerea și aprofundarea începuturilor Bisericii sub călăuzirea Duhului Sfânt și a rolului Sf. Ap. Pavel în acest proces.

(Pr. Lect. Dr. Marian VILD)

Pr. Ilarion V. FELEA, *Pocăința: studiu de documentare teologică și psihologică*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, ²2018, 422 pp.

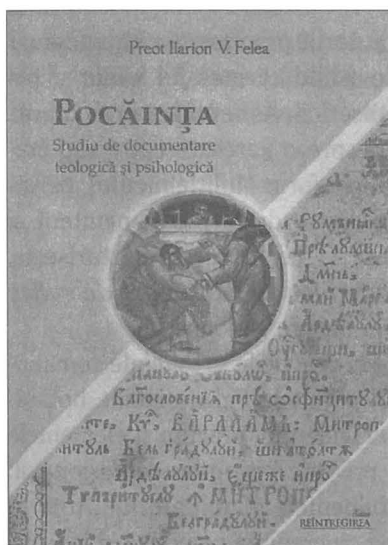
Preot, profesor de teologie și martir, părintele Ilarion V. Felea (1903-1961) rămâne una dintre personalitățile reprezentative ale Ortodoxiei românești din sec. al XX-lea. Activitatea sa, atât cea pastoral-misionară, cât și cea pedagogică, încununată de moartea sa în temnița Aiudului lasă mărturie vrednice despre un model de slujitor care și-a închinat întreaga viață pentru a-L propovădui pe Dumnezeu. Părintele Felea rămâne cunoscut nu doar pentru viața sa dedicată slujirii lui Hristos în Biserică sau în facultate, ci și pentru impresionanta operă scrisă, care, deși prea puțin cunoscută, este folosită oricărui teolog sau slujitor al altarului. Dintre lucrările sale merită amintite *Catehismul creștin ortodox*, publicat în patru ediții, volumul de predici *Duhul adevărului*, premiat de Academia Română, lucrările *Religia culturii*, *Religia iubirii* și *Spre Tabor*, dar și teza sa de doctorat cu titlul *Pocăința: studiu de documentare teologică și psihologică*, susținută la București, în anul 1939⁷.

Tipărită la Sibiu în același an, teza de doctorat a părintelui Felea este publicată, din nou, în 2018, la Editura Reîntregirea a Arhiepiscopiei Alba Iuliei, fiind precedată de o prefață scrisă de părintele Florin Botezan. Lucrarea este rezultatul unor ani dedicați studiului pocăinței, fapt demonstrat de vasta bibliografie menționată la finalul cărții (120 de surse). Astfel, studiul

iveală înrudirea cu întregul” (*Omila I la Matei*, I, 3, în vol.: SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri, Partea a III-a: Omilii la Matei*, trad., Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 23, Ed. IMBBOR, București, 1994, pp. 19-20 = PG 57, 17-18). Pentru această concepție despre „cercul hermeneutic” vezi și Stylianos PAPADOPOULOS, *Gândirea teologică a Sfântului Ioan Gură de Aur*, trad. Lect. Dr. Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2013, pp. 112-117.

⁷ Pr. Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, Ed. Andreiana, Sibiu, ³2014, pp. 240-241.

asupra pocăinței are în vedere atât însemnătatea sa în viața creștinului, cât și modul în care aceasta se realizează, întrucât nu se poate vorbi despre pocăință fără Taina Mărturisirii. Redactată cu multă minuțiozitate, teza părintelui Felea este împărțită în zece capitole, grupate în trei părți, precedate de o „Introducere”, în care autorul reliefează că păcatul urmat de pocăință face parte din viața omului dintotdeauna, fapt evidențiat prin menționarea diverselor rituri practicate de adepții religiilor păgâne. Pe tot parcursul lucrării, citatele sunt însoțite de comentarii explicite, pentru înțelegerea rolului pocăinței, autorul apelând atât la scrierile folosite de Biserica Ortodoxă, cât și la cele ale Bisericilor Romano-Catolică și Protestante, atunci când sunt prezentate și concepțiile acestora. Totodată, apare un element de noutate, și anume explicarea pocăinței din punct de vedere psihologic.



Prima parte a lucrării (capitolele I-VI) aduce în atenție însemnătatea pocăinței fundamentată biblic, patristic și liturgic. Părintele Felea subliniază mesajul transmis de exemplele biblice, acela de a face pocăință pentru ca păcatele să fie iertate. Existentă și în Vechiul Testament doar la nivel de practici săvârșite pentru a afla milă de la Dumnezeu, pocăința primește un caracter sacramental atunci când Mântuitorul le dă Apostolilor puterea de a ierta păcatele. Pentru a evidenția legătura dintre pocăință și mărturisirea păcatelor, autorul alege să preia termenul grecesc ἐξομολόγησις din predica Sf. Ioan Botezătorul și introduce cuvântul *exomologeză* pe tot parcursul lucrării, motivând că acesta dobândește sensul de „mărturisire și punere a mâinilor în actul spovedirii sacramentale a păcatelor” (p. 53). Pocăința însoțită de mărturisirea păcatelor este mesajul transmis de Mântuitorul, devenind un punct esențial „din crezul și din cateheza Bisericii apostolice” (p. 79).

Existența pocăinței în Biserică nu poate fi contestată, întrucât îndemnul ce vizează schimbarea vieții, părăsirea păcatelor și întoarcerea la Dumnezeu se regăsește neîntrerupt din timpul Apostolilor și al Părinților apostolici. Trebuie remarcat faptul că părintele Felea nu alege să citeze doar câțiva Părinți și Scriitori bisericești și nu face o delimitare între Răsărit și Apus, ci folosește citate din scrierile creștine ale primelor opt secole, indiferent de locurile în care au trăit autorii. Prezentarea unor texte referitoare la pocăință scrise în primele secole creștine este urmată de explicațiile autorului

referitoare la receptarea acestora și la disciplina penitențială. De asemenea, părintele Felea introduce noțiuni de istorie bisericească acolo unde este necesară clarificarea unor situații cum ar fi momentul de trecere de la mărturisirea publică la mărturisirea secretă a păcatelor (pp. 167-170) sau demontarea teoriei unui fost preot catolic, Joseph Turmel, conform căreia mărturisirea secretă a păcatelor este o practică de origine monahală (pp. 187-189). Totodată, sunt citate canoanele privitoare la pocăință pentru a arăta nu moduri de pedepsire a credincioșilor, ci soluții pentru îndreptarea lor și pentru redobândirea unei vieți creștine autentice, primirea canonului în cadrul Tainei Mărturisirii evidențiind faptul că Biserica este preocupată de vindecarea sufletească a credincioșilor.

Conștient de imposibilitatea folosirii tuturor cărților de cult pentru a aduce în atenție modul în care se face cunoscut credincioșilor îndemnul la pocăință prin intermediul slujbelor Bisericii, autorul precizează că alege doar Octoihul, Triodul și Molitfelnicul (p. 217), dovedind că mesajul biblic și patristic se regăsește și în rânduiala liturgică a Bisericii. Astfel, dacă prin citarea Octoihului și a Triodului pare că este vorba despre o adresare către toți credincioșii, atunci când tratează despre pocăință conform Molitfelnicului, părintele Felea dorește să pună în lumină relația dintre duhovnic și penitent și modul de raportare al părintelui duhovnicesc la cel care se mărturisește, adăugând că este necesară pentru preot și *Cartea foarte folositoare de suflet*, atunci când acesta dorește lămuriri amănunțite despre canoane.

Într-un studiu ce evidențiază concepțiile și practicile greșite ale romano-catolicilor și protestanților (capitolele VII-VIII), părintele Felea expune hotărârile Sinodului al IV-lea de la Lateran și ale celui tridentin, precum și elementele inovatoare ale romano-catolicilor în ceea ce privește pocăința: confesionalul, satisfacția, tezaurul meritelor prisositoare, indulgențele și purgatoriul. Autorul face o delimitare clară între elementele comune cu credința ortodoxă și inovațiile catolicilor, arătând că cele din urmă nu au niciun fundament biblic sau patristic. De asemenea, demonstrează că erorile catolicilor au determinat apariția nemulțumirilor în rândul clericilor și al credincioșilor, fapt ce a cauzat apariția protestantismului. Astfel, sunt citate părerile unor personalități marcante ale protestanților, fiind subliniate erorile despre pocăință, care sunt contraargumentate cu mărturisirile de credință ortodoxă (pp. 287-289).

Partea a treia a lucrării (capitolele IX-X) reprezintă o abordare diferită asupra pocăinței și cuprinde o parte practică, utilă pentru un tânăr preot duhovnic. Părintele Felea înțelege pocăința ca o realitate psihologică și o consideră posibilă doar după ce omul alege să se convertească, adică să părăsească păcatele prin mărturisirea lor (p. 323). Ca argumente aduce mai multe fragmente din scrierile patristice referitoare la convertire și pocăință și înseamnă și o listă de păcate pe care ar trebui să o lectureze credincioșii înainte

de a veni să se mărturisească pentru a-și aminti cu claritate ce au de mărturisit în fața duhovnicului. De asemenea, le vine în ajutor preoților prin publicarea unui chestionar referitor la spovedanie, duhovnic și canoane, întocmit de el însuși, și a răspunsurilor primite din partea a douăzeci și opt de duhovnici din timpul său, la care adaugă câteva pagini despre modul în care Sf. Ioan din Kronstadt primea mărturisirea credincioșilor. Chiar dacă unele dintre răspunsurile publicate par a nu mai fi actuale, pot fi totuși de folos unui tânăr duhovnic pentru a găsi diverse metode de primire a mărturisirii și de tact pastoral față de penitenți.

Cartea *Pocăința: studiu de documentare teologică și psihologică* rămâne o operă ce caracterizează nu doar spiritul meticulos și critic al părintelui profesor Ilarion V. Felea, ci și preocuparea de a-L sluji pe Dumnezeu cât mai bine și a-și ajuta credincioșii să se întoarcă sincer și cu pocăință spre Domnul. Scrisă acum aproximativ 80 de ani, lucrarea se înscrie în categoria cărților care nu ar trebui să lipsească din biblioteca unui preot sau a unui teolog, fiind un studiu de referință nu doar în vremea autorului, ci și în zilele noastre.

(Dragoș-Andrei ISBĂȘOIU)

Contributors to *Studii Teologice* No. 1/2018

Alexandru Atanase BARNĂ (b. 1982), priest, assistant lecturer at „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology in Bucharest – Department of Historical and Biblical Theology and Philology, University of Bucharest. Research areas: patristic literature (mainly patristic mystagogical literature), the relationship between philosophy and theology, history of the Holy Liturgy, history of the early Church, the relationship between the Holy Scripture and patristic literature. Latest published: „Considerații cu privire la caracterul profetic al literaturii patristice, martor al raportului unitar al literaturii biblice cu cea patristică”, in: *Studii Teologice*, 3/2017, pp. 149-172; „Mărturii biblice și patristice despre primele forme de organizare a comunităților și parohiilor creștine”, in: *Istoria parohiilor ortodoxe românești*, I, Basilica, Bucharest, 2018, pp. 16-54; „Semnificațiile teologice ale expresiei «jocul lui Dumnezeu» din *Ambigua* 71 a Sfântului Maxim Mărturisitorul”, in: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul pe anul 2017*, pp. 319-335; editor of: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, introduction, translation, notes by Fr. Dumitru Stăniloae, EIBMO, Bucharest, 2017, 207, p.

Contact: alexandru.barna@unibuc.ro

Ioan POPA-BOTA (b. 1984), research assistant, Babeș-Bolyai University - Cluj-Napoca and teacher of religion (pre-university education). Research areas: missiology and ecumenism, religious education, theology of the icon. Among published works: „Locul Crezului Ortodox în cadrul orei de Religie”, in *Credință și împlinire – simboluri de credință și plinire organizatorică a Bisericii Ortodoxe Române: doctrină, istorie, actualitate, mărturisire*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, pp. 87-104; „Redimensionarea misiunii Bisericii prin educația religioasă în funcție de etapele de vârstă. Direcții orientative de praxis misionar-educational: vârsta preșcolară (3-6 ani)”, in *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, XVI, 2012-2013, Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, pp. 279-295.

Contact: popabota@yahoo.com

Dragoș-Andrei ISBĂȘOIU (b. 1994), alumnus of „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology in Bucharest (2017), currently MA student in „Biblical exegesis and hermeneutics” within the same institution; since 2017 a BA student of the Faculty of Foreign Languages and Literatures – University of Bucharest, Classical Philology.

Contact: dragoisbasoiu@yahoo.com

Eugen MAFTEI (b. 1980), assistant lecturer teaching Patrology and Patristic Literature - „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology in Bucharest, PhD in Theology awarded by the University of Bucharest, PhD in History of Early Christianity and Civilization of Late Antiquity awarded by Paris-Sorbonne University (Paris 4). Latest published: *L'incarnation du Verbe: approche ontologique ou économie salvifique? Eléments pour un débat sotériologique chez Athanase d'Alexandrie*, Ed. du Cerf, 2014 (²2016).

Contact: eugenmaftei_79@yahoo.com

Alexandru MĂLUREANU (b. 1985), Inspector for university and pre-university theological education and fellowship exchanges within the Theological Education Department of the Romanian Patriarchate's Administration, PhD in Theology awarded by the University of Bucharest. Research areas: Dogmatic Theology, ecumenical and intercultural dialogue, communication sciences, institutional protocol, educational and organizational management. Among his published works: *Cunoașterea lui Dumnezeu ca expresie a vederii duhovnicești*, Universitaria Publishing House, Craiova, 2016; *Cultura organizațională și comunicarea interconfesională*, Presa Universitară Clujeană, „Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca, 2016; “Father Dumitru Stăniloae's Anthropological Theology in the Perspective of Personal Relationship between Human Being and God”, in: *Studii Teologice*, Series III, Year XII, No. 2, April-June, 2016, pp. 139-156.

Contact: alexandru.malureanu@gmail.com

Nathanael NEACȘU (b. 1979), archimandrite, associate lecturer at „Dumitru Stăniloae” Faculty of Orthodox Theology, „A.I. Cuza” University - Iași. PhD in Theology awarded by the Faculty of Theology in Thessaloniki, doctoral thesis: *Πρόσωπο και κοινωνία στη θεολογία τοῦ π. Δημητρίου Στανιλόαε*. Latest published: „Reprezentări și structuri iconice ale tainei lui Hristos în marile religii ale lumii. Prolegomene pentru o hristologie universal maximalistă”, in: Pr. Conf. Nicolae Moșoiu, Pr. Lect. Stelian Manolache, Pr. Lect. Vasile Birzu (eds.), *Mărturisire și dăruire celui între Dascăli Părintelui nostru profesor univ. dr. Ioan Ică sr*, Editura Andreiană and Astra Museum, Sibiu, 2017, pp. 717-730; „La synodalité épiscopale, le primat et l'assemblée des fidèles au service de l'unité de l'Église – une perspective théologique orthodoxe”, in: Peter Bouteneff, Michael Stavrou, Ioan Tulcan (eds.), *Primacy and Primacies in the Church*, „Aurel Vlaicu” University - Arad Publishing House, 2018, pp. 48-63; „Antropologia ortodoxă și provocările postmodernității. O receptare teologică-critică a modelului comunitarist și multicultural al filosofului Charles Taylor”, in: Nicolae Răzvan Stan

(ed.), *Antropologia ortodoxă din perspectivă eclesială: provocările postmodernității*, Universitaria/Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, pp. 376-392.

Contact: pr.nathanael@gmail.com

Stelian PAȘCA-TUȘA (b. 1983), lecturer, teaching Old Testament Studies at the Faculty of Orthodox Theology, Babeș-Bolyai University - Cluj Napoca. Latest published: „Numele lui Dumnezeu semn al prezenței personale și acțiunea sa mântuitoare (sotirică)”, in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, 55 (2010) 1, pp. 15-26; „Expresii lirice/psalmice – premise pentru rugăciunea inimii”, in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, 56 (2011) 1, pp. 65-76; „The Psalms – a model for prayer in Judaism”, in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Theologia Orthodoxa*, 57 (2012) 2, pp. 15-26.

Contact: stelianpascatusa@gmail.com

David PESTROIU (b. 1973), priest, associate professor at „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, the University of Bucharest. Research areas: Missiology. Major works published: *Martorii lui Iehova – sunt ei creștini?*, România Creștină Publishing House, Bucharest, 1999; *Ortodoxia în fața prozelitismului Martorilor lui Iehova*, Insei Print, Bucharest, 2005; *Liturghie și misiune*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2012; “Idolizing Work? Towards a Missiology of Work within the Romanian Postmodern Society”, in *Studii Teologice*, year XII, no. 4, October-December, 2016, pp. 75-85.

Contact: david.pestroiu@ftoub.ro

Constantin PREDĂ (b. 1968), priest, professor at „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, the University of Bucharest. Research areas: theology, biblical history and hermeneutics. Latest published: „Introducere în Epistola către Romani”, in: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, year XVI, Ed. Univ. din București [Bucharest University Press] (2016), pp. 243-266; „Opera Sfântului Luca (Evanghelia a treia și Faptele Apostolilor). Structura și caracterul literar al operei lucane” (I), in: *Studii Teologice*, Series III, year XII, no. 2, April-June, 2016, pp. 23-52; part II in *Studii Teologice*, year XII, no. 4, October-December, 2016, pp. 29-73.

Contact: costinpreda@yahoo.com

Alexandru PRELIPCEAN (b. 1984) associate assistant lecturer at „Dimitrie Stăniloae” Faculty of Orthodox Theology - Iași, PhD student in Patristic Theology at the University of Bucharest. Research areas: Patrology and post-patristic literature, Christian hymnography, and Byzantine spirituality.

Recently published works: *Η δογματική διδασκαλία του Μεγάλου Κανόνα του αγίου Ανδρέα Κρήτης*, προλογίζει Ειρήνη Αρτέμη, Εκδόσεις Αφοί Κυριακίδη Α.Ε., Θεσσαλονίκη, 2017; „*Cuvinte, dă-mi cuvinte*”. *De la viața „smeritului Roman” la teologia poetică a Melodului bizantin*, Astra Museum Publishing House, Sibiu, 2017; “The Influence of Romanos the Melodist on the *Great Canon* of Saint Andrew of Crete: some remarks about the Christological Typologies”, in: Markus Vinzent (ed.), *Studia Patristica*, vol. XCVI/22 [The Second Half of the Fourth Century; From the Fifth Century Onwards (Greeks Writers); Gregory Palamas’ *Epistula* III], Peeters Publishers, Leuven, 2017, pp. 441-450; “Does the *Great Canon* of Andrew of Crete speak about the heresies and their combating? Brief Remarks”, in: *Vox Patrum*, XXXVII (2017), t. 68, pp. 523-533.

Contact: alprelipcean@yahoo.com

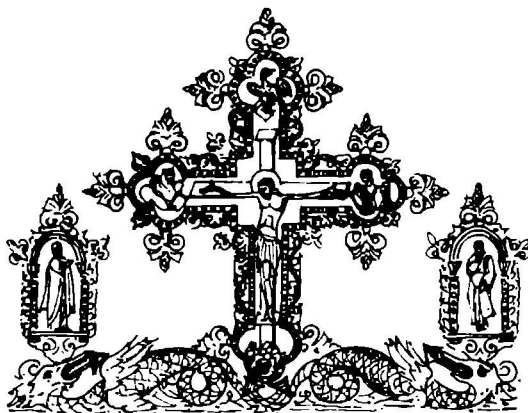
Bogdan-Lucian ȘOPTERAN (b. 1994) PhD student in Old Testament Studies at „Isidor Todoran” Doctoral School of Theology – Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca. Published works: *Vechiul Testament în scrierile bibliștilor ortodocși români*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018 (co-author); „«Fiul lui Dumnezeu» și «Fiul Omului» în textele psalmice”, in *Studii Teologice*, 11 (2015), 4, pp. 265-278; „Templul din Ierusalim – factor de unitate națională în cadrul poporului ales (perioada preexilică)”, in Ion Reșceanu, Ion-Sorin Bora, Ioniță Apostolache, Mihai Ciurea (eds.), *Opus Discipulorum*, Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, pp. 178-188.

Contact: bogdansopterean94@gmail.com

Marian VILD (b. 1975), priest, assistant professor of New Testament Studies at the Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. Latest published: *Eshatologia paulină*, Editura Universității București [Bucharest University Press], Bucharest 2017, 300 pages; „Exegeza biblică ortodoxă – între știință și harismă”, in: *Lucrările simpozionului „Identitatea ortodoxă a studiilor biblice” – București 11-12 nov. 2016*, Ed. Universității din București, 2017, pp. 221-239; „Dumnezeieștile Scripturi – reper permanent al vieții duhovnicești în literatura ascetică răsăriteană”, in: *Studii Teologice*, series III, year XIII, no. 3, July-September, 2017, pp. 131-147; Francois Brunne, *Sfântul Pavel. Mărturia mistică*, translation Șerban Velescu, Univers Enciclopedic Gold, Bucharest, 2011, 222 pages, in: *Studii Teologice*, no. 4/2016, pp. 208-212 (book review).

Contact: marian.vild@unibuc.ro

Sfântul Nicolae Cabasila



Despre viața în Hristos



Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

нѣ. ✠ СЖИВѢЛ СФНТІИ, ✠
 А КИПѢРЪ СФНТЪЛЪИ ДНЕСКОЕ.



Іа рѣ дїаконѣ цїиנדѣ фмжна днрѣптѣ басѣлѣ кѣ
 вїндѣ, шї дїтїна басѣлѣ чѣлѣ кѣ апѣ, зїче кѣ
 тѣлѣ ф...

ANTIM IVIREANUL

DUMNEZEIEȘTILE ȘI SFINTELE LITURGHII

TÂRGOVIȘTE, 1713


 BASILICA
 BUCUREȘTI
 2015

TEODOR M. POPESCU



DIVIN ȘI UMAN

LA VECHII ISTORICI BISERICESTI



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

CUPRINS:

Studii

Pr. Prof. Dr. Constantin PREDA

Chipul Sfântului Apostol Pavel, după Faptele Apostolilor

Rev. Ph.D. Habil. David PESTROIU

Contextualizing Missional Theology. The "Arusha" Approach

Lect. Ph.D. Stelian PAȘCA-TUȘA; Ph.D. Ioan POPA-BOTA; Bogdan ȘOPTERIAN

"The Word was the true Light..." (Jn 1, 9) – St. Cyril of Alexandria's

Christological Discourse on Light in His Commentary on the Johannine Prologue

Asist. Dr. Eugen MAFTEI

*Enhyposatos. O încercare de rezolvare a problemei hristologice
de către Leonțiu de Bizanț*

Arhim. Dr. Nathanael NEACȘU

*Sinteză istorico-doctrinară a noțiunii de „persoană”. Aspecte precreștine,
scripturistice și patristice*

Din Sfinții Părinți

SF. EFREM SIRUL

După asemănarea Proverbelor. În legătură cu frica de Dumnezeu
(trad. din limba greacă veche și note de Drd. Alexandru PRELIPCEAN)

Recenzii